



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Educação

Luzineide Miranda Borges

**#Soudoaxé: redes educativas e o ciberativismo da Juventude de
Terreiro da nação Ijexá**

Rio de Janeiro
2019

Luzineide Miranda Borges

**#Soudoaxé: redes educativas e o ciberativismo da Juventude de Terreiro da
nação Ijexá**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área da concentração: Instituições, Práticas Educativas e História.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Luís Torres Conduru

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SÍRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

B732 Borges, Luzineide Miranda.
 #Soudoxé: redes educativas e o ciberativismo da Juventude de
 Terreiro da nação Ijexá / Luzineide Miranda Borges. – 2019.
 241 f.

 Orientador: Roberto Luís Torres Conduru.
 Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
 Faculdade de Educação.

 1. Educação – Teses. 2. Epistemologia – Teses. 3. Ciberativismo –
 Teses. I. Conduru, Roberto Luís Torres. II. Universidade do Estado do Rio
 de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

es CDU 37

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Luzineide Miranda Borges

**#Soudoaxé: redes educativas e o ciberativismo da Juventude de Terreiro da
nação Ijexá**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área da concentração: Instituições, Práticas Educativas e História.

Aprovado em 27 de fevereiro

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto Luís Torres Conduru (Orientador)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof.a Dr.a Edméa Oliveira dos Santos
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Prof.a Dr.a Ana Paula Pereira da Gama Alves Ribeiro
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Roberto Carlos da Silva Borges
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca –
CEFET/RJ

Prof. Dr. Ricardo Oliveira de Freitas
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Rio de Janeiro
2019

DEDICATÓRIA

A MINHA ANCESTRALIDADE,

Metade de mim é dendê, a outra metade é doçura.

A juventude Ijexá

A resistência afro-brasileira feminina dentro da universidade brasileira.

Professora Rachel Oliveira – UESC

Professora Claudia Miranda – UNIRIO

A quem eu descendo, minhas mães.

Suzana Miranda (Vó materna)

Raimunda Maria Miranda Borges (mãe)

A minha descendência, minha força no mundo, minhas filhas, as pretas da quebrada.

Beatriz Miranda e Layza Miranda

Há quem escreva com as mãos, há quem escreve com os pés, verga como bambu, mas não cai. Rodopia contigo no xirê e também na vida, mundo afora, mundo sem fronteiras. Pela minha boca fala Padilha. Pela minha escrita sopra Iansã.

Luzi Borges.

AGRADECIMENTOS

“Eu sou porque nós somos! Ubuntu.”

Afeto, cuidado e muita partilha foram os ingredientes primordiais que contribuíram para que eu chegasse até aqui. O aquilombamento como partilha de saberes e de vida foi a potência afetiva e formativa no campo da pesquisa. Sabe escutar? Se não sabe aprenda, escute mais e fale menos, e saiba ser ponte quando a vida lhe exigir, mas preste atenção nas amizades que fará ao longo do caminho. Muitos seguirão contigo por toda vida, outros ficarão ao longo do caminho porque sua função foi ser apenas ponte e não estradas. Alguns acompanharão como lembranças de dias alegres, outros foram apenas escuta afetuosa quando precisei de ombro para chorar ou críticas reflexivas que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa. Não importa, o momento é de gratidão.

Agradeço à divindade que habita em mim, às deusas e aos deuses que me conectaram a cada pessoa que cruzou o meu caminho nesses quatro anos em que estive como pesquisadora no projeto de doutorado. Vida longa a cada um de vocês.

Agradeço ao universo por me conectar a Tânia Maria Hetkowski. Minha guru, educadora competente e comprometida com o ato de educar. Com você eu aprendi a ser docente sem perder a beleza e o respeito à educação popular. Cada questão aqui posta e refletida é fruto da sua escuta e olhar crítico nesses 24 anos que compartilhamos vida, pesquisa e formação de professores.

Minhas gargalhadas mais altas devo às companheiras de vida, minhas filhas. Alegria e deslumbramentos no Rio de Janeiro não faltaram, assim como os chás e biscoitos nas madrugadas. E todo aprendizado de vida que juntas compartilhamos. Vos amo, filhas.

Agradeço imensamente a minha comunidade de axé, meus interlocutores e minhas interlocutoras na pesquisa e na vida. Com eles/as aprendo um pouco sobre as comunidades de terreiro. Auxiliaram no encanto da pesquisa, no *xirê* que movimentou o meu olhar, a minha escuta e o meu processo de desaprendizagem. Transbordaram em criatividade, ousadia, produções e autorias nas redes digitais. Mas foi no dia a dia na roça, com seus toques de atabaques, risos, brincadeiras cotidianas, e muitas conversas à noite, mesmo depois de um longo dia de atividade

no terreiro, que pude compreender o que é uma vida traçada nas redes e com as redes.

Revitalização na caminhada, fé e muito carinho em forma de várias ligações e mensagens pelo *WhatsApp* eram atualizadas constantemente. Graças a minha família sanguínea e a minha família de axé, mãe Darabi, vó Suzana, minha mãe e todos os meus irmãos e irmãs que me lembravam (o tempo inteiro) que não estava sozinha no mundo. Vocês precisavam ter visto a primeira chamada de vídeo que minha vó, aos 92 anos, fez; me ver *on-line*, foi uma experiência inarrável para ela, muita emoção.

Meu sorriso tímido, com as mãos trêmulas, mas que me ouvia atentamente e depois orientava com todo respeito e ética que uma relação acadêmica exige, vai para o meu querido orientador, o professor Roberto Luís Torres Conduru que no momento de muita turbulência se fez calma e me acolheu em seu grupo de pesquisa. Que *Oxóssi* não te deixe faltar esse olhar crítico e perspicaz nem a palavra certa quando precisares, e que o mundo seja sempre o seu limite.

O olhar crítico reflexivo de quem não estava tão próximo/a da pesquisa, mas que se sentiu tocada/o para colaborar, eu agradeço aos membros da banca, professoras/es e companheiros de luta, sem vocês este texto não teria o formato que tem, especialmente aos/as professores/as Roberto Borges, Ricardo Freitas, Claudia Miranda, Ana Paula Ribeiro e Edméa Santos com quem dialoguei mais de perto nas aulas que participei e nos cafés da vida. Muitos girassóis nas janelas da existência de cada um/a de vocês!

Aos grupos de pesquisa que participei e que me “ensinaram a ler para ensinar aos meus camaradas”, principalmente o grupo Áfricas/UERJ-UFRJ coordenado pelos professores Washington Nascimento (UERJ) e Silvio Carvalho (UFRJ). Ao grupo GPDOC – Grupo de Pesquisa Docência e Cibercultura, coordenado pela professora Edméa Santos, que me deu regra e compasso na construção metodológica e epistemológica para a elaboração da pesquisa. Cresçam e floresçam, vamos precisar muito da capacidade formativa e de articulação de rede que são as principais características desses dois grupos.

O aquilombamento intelectual e o ativismo digital foram possíveis graças a minha integração com o movimento negro do Rio de Janeiro, a velha guarda e os mais jovens que tive o prazer de conhecer e participar de algumas atividades. Principalmente as atividades organizadas pelo coletivo “21 dias de ativismo contra o

racismo”, “Intelectuais Negras Visíveis”, “Casa das Pretas” “Conexões das Artes”, “Mulheres de Pedras” e tantos outros que nesses quatro anos têm me ensinado que o racismo se atualiza cotidianamente e que só a luta mudará o futuro da nossa nação. Que o afeto e a esperança transbordem em nossa vida para que possamos seguir sempre em frente.

As amigas que me acolheram, ouviam e me tiravam da solidão. As que me apresentaram um Rio de Janeiro que não passa nas novelas nem nos programas de TV, sem vocês eu não conheceria os melhores sambas, o baile charme, a Feira do Lavradio, os museus e teatros e tão pouco a Baixada Fluminense, Zona Norte e Zona Oeste. Citar nomes é comprometedor, mas sem a cumplicidade de Eucy Lima, o afeto familiar de Leila Xavier e suas filhas, a folia de Carla Siqueira, o *Axé de Babá Daniel de Iemanjá, ya kekekê* Marta Ferreira e *Ojuamadê* Marcelo Alberto Gutierrez Vargas, não sei o que seria de nós. André Pórfiro, Pedro Castanheiras e Patrícia Roif militância, resistência que estenderam no caminhar, meus sinceros agradecimentos. Ao Leo Peixoto, que tive o prazer de conhecer mais de perto durante nossa viagem a Cabo Verde, agradeço a parceria nas lutas por epistemologias insurgentes produzidas pelos povos tradicionais, sem perder de vista que a vida cabe sim no Lattes, para isso precisamos de cuidado, afeto, amizades sinceras e centralidade nas travessias da vida. Que saibamos olhar para as várias imagens dos cotidianos educativos, adoece olhar apenas para o caos.

Não posso esquecer os afetos e as várias observações críticas ao texto e à pesquisa que os amigos e parceiros do ProPEd fizeram: Paulo Tássio Borges e António Fernando Zucula. Além dos cursos de extensão que participamos, dos congressos e seminários, o cuidado comigo enquanto pesquisadora, os mesmos foram atenciosos com minhas filhas em vários momentos da nossa estadia no Rio de Janeiro; em suas companhias, o Rio era “mais baiano e africano”.

O amor de Oxum regado a café com bolo no finalzinho da tarde, muitas revisões textuais e apresentação de trabalhos acadêmicos foram possíveis no encontro com Maria do Carmo de Moraes Mata Rodrigues (Babi). Amiga de uma vida que a minha vida salvou. Que a calma e a doçura de Oxum sejam sua proteção e armadura nas batalhas cotidianas.

As amigas e amigos que minhas filhas fizeram enquanto estávamos no Rio de Janeiro, as nossas feijoadas aos domingos e as várias festinhas que fomos significaram acolhimentos e alegrias. Também me auxiliaram a compreender a juventude e suas vivências contemporâneas. Minha eterna gratidão ao terreiro de Umbanda que ficava do lado de casa, mantido por uma família baiana, que tinha

como responsável Mãe Eva e sua filha Lana. Não conhecíamos a umbanda e para nós foi outro universo, nos ajudou a compreender melhor a forma como cultuam os orixás, sobretudo a relação com Exu.

As amigas e colegas de trabalho da minha Universidade, UESC, principalmente Julia Oliveira, Maria Elizabete Couto, Jeanes Larchert, Rachel Oliveira e Maria Aparecida Aguiar. Essas mulheres são inspiração intelectual e de vida, cada uma com seu jeitinho, e dentro das suas agendas, são chão, mar e ventania desde que cheguei à universidade. Que a nossa relação de trabalho e na vida seja sempre preservada pelo respeito e admiração que tenho por vocês.

Aos amigos e amigas africanas, principalmente as moçambicanas Telma Amorgiana, Cátia Abú e Lucília Bernardino que foram família e me ajudavam sempre que precisei participar de evento fora do Rio de Janeiro, ficando responsáveis e cuidando das minhas filhas e de Lola. Que me ensinaram que o povo africano é um povo alegre, diverso, responsável e muito acolhedor e que está à frente do seu tempo, construindo novas relações com as diásporas africanas.

A energia de Ogum, *Oxaguiã* e *Oxalá* na minha vida presentificada nas pessoas de Marcia Guimarães (Jairê), *Ajagunan* (Raimundo Nunes) e *Alaramó* (Paulinho Ferreira) fundamentais na revisão do texto. As dúvidas sobre os saberes ancestrais eram esclarecidas regadas a chás e banhos para que o meu corpo fosse preservado durante a produção da escrita. Que Xangô faça justiça em suas vidas.

E Lola? A Lola eu agradeço a companhia nas madrugadas e quando o dia amanhecia, ela subia na mesa e sentava em cima do *notebook* com um pedido de “vamos dormir”? Te amo, minha *pet*.

Aos que desistiram de mim, não é fácil ouvir tantos não, visualizar uma mensagem e só responder dias depois, ligações perdidas, ou não chegar ao encontro marcado. As minhas sobrinhas e sobrinhos que nasceram e a tia passou seis meses para conhecer pessoalmente, as/os amigas/os que casaram, separaram e as/os que partiram sem meu último adeus, sinto muito, sinto mesmo, mas um dia a gente ainda tomará um café juntas/os.

Foram tantas e tantos que ficaria dias e horas aqui memorando e agradecendo, mas aos que permaneceram, foi bom ter vivido esses últimos anos na companhia de vocês e ter aprendido um pouco mais e desaprendido o necessário para compreender que a vida é feita de escolhas e cada escolha tem seus ônus e bônus. Que a vida nos reserve sempre novas vivências e outros reencontros e que não nos falte amor, sabedoria e fé no que vier.

Modupé!

RESUMO

BORGES, Luzineide Miranda. *#Soudoaxé: redes educativas e o ciberativismo da Juventude de Terreiro da nação Ijexá*. 2019. 241f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Compreender como os candomblecistas utilizam as redes sociais digitais no combate ao racismo: racial e religioso e na formação da identidade étnico-racial foi/é o objetivo principal desta pesquisa. O campo da pesquisa é o Terreiro *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá*, situado no município de Ilhéus, na Bahia. Constituem-se como atores sociais da pesquisa os pertencentes deste Terreiro. A pertença da pesquisa engaja-se no movimento da perspectiva epistemológica ancestral com os cotidianos educativos nas redes sociais: Terreiro e Redes Sociais Digitais e pela ousadia no uso da metodologia da etnopesquisa implicada. Meu primeiro movimento como pesquisadora, comprometida com as lutas como candomblecista afroativista, foi acompanhar e participar das narrativas digitais e das práticas cotidianas nos *espaçostempos* da pesquisa. Os dispositivos de etnocompreensões da pesquisa sugerem que as narrativas digitais dos atores sociais da pesquisa estão imbricados com os seus percursos formativos e com a sua implicação política na luta por reconhecimento e pertencimento. Produzindo e potencializando possibilidades de mobilização na luta pela afrovisualidade nos diversos contextos midiáticos e educativo a partir dos *saberesfazeres* com os usos do digital em rede, a Juventude de Terreiro entrelaça seus cotidianos com os encantamentos da sua estética afro religiosa compartilhada nas redes sociais digitais, estabelecendo outros sentidos e outras vivências. Estamos chegando à segunda década do século XXI, e no ano passado, o Brasil completou 130 anos de abolição da escravatura. Mas ainda precisamos ir às ruas lutar por liberdade religiosa. A tese apresenta alguns dispositivos de aprendizagem sobre o ciberativismo da Juventude de Terreiro nas suas lutas mais acirradas contra o racismo religioso. Além da militância digital dessa juventude, dialoguei com alguns teóricos, entre eles/as, Ivana Bentes, Massimo Di Felice e Eduardo Oliveira, para compreender em que medida o ciberativismo e as epistemologias ancestrais se aproximam enquanto categorias de compreensão das insurgências e das brechas que os atores sociais fazem nas/das/com as redes digitais como dispositivo de afrovisualidade nas disputas narrativas. O aporte teórico para compreender o direito de olhar e de ser visto serão as discussões produzidas pelos teóricos decoloniais Fanon, Mirzoeff, Mbembe e Hall. Por fim, seguindo as minhas apostas e provocações, descreverei como a epistemologia do pertencimento pode colaborar na construção de uma educação antirracista e consequente na formação de uma sociedade inter-religiosa. O autoreconhecimento como candomblecista é o dispositivo de aprendizagem que os atores sociais da pesquisa utilizam nas suas autorias no ciberespaço. Quem se reconhece como sujeito/sujeita de luta atravessados/as pela beleza e a alegria de ser do axé compreende que pertence a uma religião que historicamente é ultrajada, mas que tem na potência do viver em comunidade a força para seguir resistindo.

Palavras-chave: Redes Educativas. Epistemologia do Pertencimento. Juventude de Terreiro. Ciberativismo.

ABSTRACT

BORGES, Luzineide Miranda. #Soudoaxé: educational networks and the cyber-activism of the terreiro youth of the Ijexá nation. 2019. 241 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

To understand how the candomblecistas use the digital social networks in the combat to the racism: racial and religious and in the formation of racial ethnic identity; was / is the main objective of this research. The field of research is the Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá terreiro, situated in the municipality of Ilhéus, Bahia. They are constituted as social actors of the research the belonging of this terreiro. The research's membership engages in the movement of the ancestral epistemological perspective with the educational daily ones in the social networks: Terreiro and Digital Social Networks and by the boldness in the use of the ethnopesquisa methodology implied. My first movement as a researcher, committed to the struggles as afro-tivist candomblecist, was to accompany and participate in the digital narratives and daily practices in the spaces of the research. The research ethnocentric devices suggest that the digital narratives of the social actors of research are intertwined with their formative paths and with their political implication in the struggle for recognition and belonging. Producing and potentializing possibilities of mobilization in the struggle for afro-visibility in the diverse media and educational contexts from the know-how with the uses of the digital network, terreiro youth interweaves its daily life with the enchantments of its afroreligiosa aesthetics shared in digital social networks, establishing others senses and other experiences. We are approaching the second decade of the twenty-first century, and last year Brazil completed 130 years of abolition of slavery. But we still need to go to the streets to fight for religious freedom. The thesis presents some devices of learning about the cyber-activism of the youth of terreiro in its fiercer struggles against the religious racism. In addition to the digital militancy of this youth, I spoke with some theorists, among them Ivana Bentes, Massimo Di Felice and Eduardo Oliveira, in order to understand to what extent cyber-activism and ancestral epistemologies approach as categories of understanding of insurgencies and gaps that the social actors make in the digital networks as a device of afrovisuality in the narrative disputes. The theoretical contribution to understand the right to look and to be seen will be the discussions produced by the decolonial theorists Fanon, Mirzoeff, Mbembe and Hall. Finally, following my bets and provocations, I will describe how the epistemology of belonging can collaborate in the construction of an anti-racist education and consequent in the formation of an interreligious society. Self-recognition as a candomblecist is the learning device that social actors of research use in their authorship in cyberspace. Whoever recognizes himself as subject / subject of struggle crossed by the beauty and joy of being of the ax understands that he belongs to a religion that is historically outraged but that has the power to live in community the strength to continue resisting.

Key words: Educational Networks. Epistemology of Belonging. Youth of Terreiro. Ciberativism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Etnoprintgrafia da postagem da Pè Lokè (Layza Miranda).	32
Figura 2 – Campanha: Dia das mães é todo dia... Respeito é o melhor presente	34
Figura 3 – Postagem dos alunos do Mestrado Acadêmico em Letras da UESC	38
Figura 4 – Espelho D'Água da Fonte de Oxum	41
Figura 5 – Frente do Barracão. Etnoprintgrafia do Twitter e postada por Bia, no Grupo do Terreiro, no Facebook, 2016.	43
Figura 6 – Área reservada para as refeições	44
Figura 8 – Mãe Darabi em frente ao Mastro do Terreiro	45
Figura 9 – “A magia do encontro” atividade desenvolvida no Terreiro <i>Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon</i> , em 18 de novembro de 2012.....	50
Figura 10 – Etnoprintgrafia do perfil pessoal da Layza Miranda.....	53
Figura 11 – Nascente de Mãe Oxum.....	56
Figura 12 – <i>Etnoprintgrafia</i> da narrativa de Beatriz	57
Figura 13 – Foto feita pelo ogan Ganbitá, no dia 24.09.16, durante a apresentação do texto de qualificação da tese no Terreiro	62
Figura 14 – Loyá Pè Lokè espalhando folhas no Barracão antes do <i>Olubajé</i>	65
Figura 15 – Entrada da <i>egbé</i> na Festa de <i>Erê</i> , no dia 24.09.16.....	81
Figura 16 – Etnoprintgrafia das orientações para segunda roda de conversa	86
Figura 17 – Etnoprintgrafia do comentário de mãe Darabi sobre o significado do Orunkó	87
Figura 18 – Participação de mãe Darabi como uma freira na novela <i>Velho Chico</i>	88
Figura 19 – Da esquerda para o centro, mãe Darabi, sua mãe sanguínea e Iajima Silena, filha de mãe Darabi.....	91
Figura 20 – Mãe Darabi e seus filhos do axé	91
Figura 21 – Etnoprintgrafia do comentário de Abédédolá sobre o significado do orunkó	92
Figura 22 – Cartaz de divulgação da escola de capoeira do professor Johny Macacão (Abédédolá), compartilhado em sua timeline, no Facebook ...	96
Figura 23 – Etnoprintgrafia do comentário de <i>Ganbitá</i> sobre o significado do orunkó	97
Figura 24 – Etnoprintgrafia do comentário de Aberin sobre o significado do <i>orunkó</i>	102

Figura 25 – Aberin recebendo o <i>Deká</i> no dia 09.01.2016	103
Figura 26 – Etnoprintgrafia de Aberin e sua filha sanguínea – <i>Ewè Nibò</i>	104
Figura 27 – Ekedí Olugi Oni antes do Olubajé.	105
Figura 28 – Etnoprintgrafia do comentário de Olugi Oni sobre o significado do orunkó	107
Figura 29 – Etnoprintgrafia do comentário de Erintunji sobre o significado do <i>orunkó</i>	110
Figura 30 – Etnoprintgrafia da narrativa do Erintunji.	111
Figura 31 – Etnoprintgrafia do comentário de Alaramó sobre o significado do orunkó	113
Figura 32 – Etnoprintgrafia do perfil de <i>Alaramó</i>	114
Figura 33 – Etnoprintgrafia do perfil de <i>Erintují</i>	119
Figura 34 – Da direita para a esquerda: O <i>ogan Eduiná</i> (Paulo Ferreira), esposo de Jairé, Jairé e seu filho, o <i>ogan Alaramó</i> (Paulinho Ferreira).....	125
Figura 35 - Quadro com o nome do orunkó dos novos iniciados. A foto foi compartilhada no grupo do WhatsApp por Paulo Ferreira.	129
Figura 36 – Da esquerda para direita: <i>Ijitoiê, Jairé, Beatriz, Kelewà, Olugi</i> e fundo Agidan	130
Figura 37 – Etnoprintgrafia da página de Layza Miranda Facebook.	131
Figura 38 – Foto postada por Pé Lokè no <i>Facebook</i> , antes de sair para a Roda de Caboclo e, junto com a foto, a # com as saudações ao caboclo, nações Ketu e Angola	136
Figura 39 – Aberin nas falas finais na entrega do <i>Deká</i>	142
Figura 40 – Etnoprintgrafia dos grupos do Terreiro no WhatsApp que eu participo	149
Figura 41 – Fazendo minhas anotações no diário de pesquisa de campo.....	150
Figura 42 – Enquanto faziam as contas do orixá, Bia, Afidé e Pè Lokè ouvem música. Foto postada por Bia, na página do Terreiro, no Facebook. ...	151
Figura 43 – Etnoprintgrafia do grupo Cânticos do xirê no WhatsApp.....	153
Figura 44 – Orquestra Litúrgica – Primeira apresentação da <i>Iyá Tabexi Pè Lokè</i>	154
Figura 45 – Etnoprintgrafia de um dos canais do YouTube.	154
Figura 46 – Imagem compartilhada por Roney (Erintunji) na timeline de Beatriz Miranda, em 20.12.2014	156
Figura 47 – Imagem compartilhada por Ganbitá na timeline de Olugi Oni e no grupo do Terreiro, no WhatsApp.	158

Figura 48 – Celulares espalhados pelo Terreiro.....	160
Figura 49 – Bia fazendo <i>mariwô</i> . Foto produzida pelo quarteto e postada no grupo do Terreiro.....	163
Figura 50 – Foto produzida pelo quarteto e postada no grupo do Terreiro	163
Figura 51 – Foto produzida na entrevista com <i>Afidé</i> e Beatriz Miranda	164
Figura 52 – Etnoprintgrafias de lives realizadas por Natan Souza, na Festa de Ogum e Oxóssi no Terreiro dele	170
Figura 53 – Rodas de conversas durante o ajeum.....	173
Figura 54 – Conversas on-line no grupo do WhatsApp.....	174
Figura 56 – Foto compartilhada durante a Semana Santa por mãe Darabi.	183
Figura 57 - Mãe Darabi compartilhou essa foto em sua página do Facebook com suas filhas de axé: Pè Lokè (Layza Miranda) e Beatriz Miranda, em uma sexta-feira.....	185
Figura 58 – Etnoprintgrafia do perfil de <i>Alaramó</i> (Paulo Ferreira).....	187
Figura 59 - Imagem compartilhada por Kailane em seu perfil	190
Figura 60 – Foto do perfil da Patrícia Roif	192
Figura 61 – Etnoprintgrafia da página <i>Òrun Àiyè</i>	196
Figura 62 – <i>Etnoprintgrafia</i> da capa do <i>ogan Ganbitá</i> (Francisco Benevides), no Facebook, para a campanha #RespeitoJá.....	197
Figura 63 – Postagem e comentário de Bianca para campanha #RespeitoJá.....	198
Figura 64 – <i>Etnoprintgrafia</i> do perfil e da página de <i>Loyá Pè Lokè</i>	201
Figura 65 – Etnoprintgrafia do perfil e da página de <i>Loyá Pè Lokè</i> (Layza Miranda)	202
Figura 66 – Participação de <i>Aberin</i> (Tati Teles) na campanha #respeitojá.....	204
Figura 67 – Povo de axé na audiência pública do RE n.º 494.601 em 09.08.18.....	205
Figura 68 - <i>Etnoprintgrafia</i> da postagem de <i>Alaramó</i> (Paulo Ferreira), na campanha #RespeitoJá.....	206
Figura 69 – Etnoprintgrafia da postagem de Beatriz Miranda	218
Figura 70 – O <i>Egbe</i> se organizando para entrar no Barracão para o <i>Olubajé</i>	226

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMATA	Associação de Manutenção do Terreiro <i>Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá</i>
BA	Bahia
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior
CEFET	Centro Federal de Educação Tecnológica
EDUEPB	Editora da Universidade Estadual da Paraíba
GPDOC	Grupo de Pesquisa Docência e Cibercultura
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LEDDES	Laboratório do Estudo das Diferenças e Desigualdades Sociais.
LGBTT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais
NEAB	Núcleo de Estudos Afro-brasileiros
RJ	Rio de Janeiro
TV	Televisão
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UESC	Universidade Estadual de Santa Cruz
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

AGÔ! ESCRIVÊNCIA NA CIBERCULTURA.....	17
1 PRIMEIRA RODA DE CONVERSA: #SOU AFRORELIGIOSA: UMA PESQUISA TECIDA NO ESPAÇO/TEMPO DO TERREIRO DE CANDOMBLÉ.....	27
1.1 Banhadas no epô: cultura do compartilhamento e visibilidades afro religiosas na cibercultura.....	31
1.2 Adentrando a mata de Oxóssi: desconstruindo saberes e reconhecendo a minha ancestralidade	40
1.3 A Nação Ijexá dentro da mata de Oxóssi e o educar pelo silêncio	48
1.4 Espalhando os fios da pesquisa e tecendo a minha ancestralidade	56
2 SEGUNDA RODA DE CONVERSA: #sou dA NAÇÃO IJEXÁ: identidade, MEMÓRIA E pertencimento na cibercultura	83
2.1 <i>ORUNKÓ</i> : significado e articulação com a questão de pesquisa	85
2.2 O sagrado feminino que forma mãe Darabi: dos palcos da vida para o Barracão do Terreiro.....	87
2.3 Os guerreiros preservam e ressignificam a cultura yorubá na diáspora.....	92
2.4 <i>Aberin</i> e <i>Olugi</i> : hibridismo cultural na formação da identidade desterritorializada	102
2.5 A reconfiguração do ciberativismo no intercruzamento das redes que nos formam	109
2.6 Conexões de saberes nas encruzilhadas da memória do povo <i>nagô</i>	121
3 TERCEIRA RODA DE CONVERSA: #PELA LIBERDADE RELIGIOSA: convergências CULTURAIS desde os Candomblés	135
3.1 Convergências culturais e aprendizagens <i>nagô</i>	137
3.2 Os Terreiros de Candomblé como guardiões da palavra.....	141
3.3 A ressignificação da oralidade na cibercultura.....	150
3.4 As redes sociais <i>on-line</i> na ressignificação do afeto comunal dos <i>aladês</i>	156
3.5 Circularidades ciberculturais no cotidiano do Terreiro.....	159
4 QUARTA RODA DE CONVERSA: #RESPEITO JÁ: CIBERAFROATIVISMO DAS JUVENTUDES DE TERREIRO: POR UMA EPISTEMOLOGIA DO PERTENCIMENTO	180

4.1 #vistobranco e as redes sociais digitais abrindo o <i>alá</i> da paz	181
4.2 AfroCibercultura: a Juventude de Terreiro na luta contra o racismo religioso	193
4.3 Por uma epistemologia do pertencimento.....	211
O QUE NÃO SE ESCREVE, O VENTO LEVA	219
REFERÊNCIAS	227

AGÔ! ESCREVIVÊNCIA NA CIBERCULTURA

Se vier me perguntar
 O que'u to fazendo aqui
 To resistindo pra não ter que te servir
 E se vier me perguntar
 O que'u to fazendo aqui
 To estudando pra não ter que te servir

*Blackyva*¹

Agô é uma palavra yorubá que significa pedido de licença para movimentos de entrada, de saída e de passagem. Pedimos *agô* aos orixás quando vamos reverenciá-los, aos mais velhos, quando queremos conversar com eles/elas, e também aos mais novos. Depois de *Okolofé* (benção), *agô* é a segunda palavra que aprendemos em yorubá. É uma das palavras mais usadas nos terreiros. Pedimos *agô* quando queremos entrar nos quartos ou quando queremos passar entre as pessoas ou falar com alguém que está conversando num grupo. Assim, peço *agô* ao meu pai Xangô, às minhas ancestrais, à minha mãe Darabi, às (aos) minhas/meus mais velhas/os e também às (aos) minhas/meus mais novas/os para apresentar as minhas aprendizagens nesses quatro anos em que estive como pesquisadora no meu terreiro, local que me consagrou como mulher negra candomblecista.

A escrita de uma tese de doutorado é um momento indescritível na trajetória formativa de mulheres negras que historicamente foram invisibilizadas e objetificadas nas pesquisas científicas. Quiseram nossas narrativas, mas não nos deixavam narrar. Caso fôssemos narrar, seria em segundo plano, como coadjuvantes, nunca como protagonistas. Enquanto pesquisadoras, teríamos que

¹ A epígrafe de abertura da minha tese era uma frase do Shakespeare, mas o mesmo não me representava, não mais, há tempo que buscava uma epígrafe que sintetizasse o que estou aprendendo durante o meu doutorado. E foi depois da Marcha das Mulheres, no dia 8 de março de 2016, Dia Internacional das Mulheres, no show no Rival, que ouvi Blackyva cantando a sua música *Diligência* que me emocionou pela letra e por ter encontrado a música que abriria a minha tese. No final do show, fiz uma self e falei para ela que utilizaria o refrão da sua música como epígrafe. Blackyva é atriz, cantora, compositora e performer. Foi criada na favela da Rocinha. Aos 19 anos, abandonou o emprego de atendente em uma copiadora e foi estudar teatro na Escola Técnica Estadual de Teatro Martins Penna, no Rio de Janeiro. Seu nome artístico é derivado da junção das palavras black e diva. Com visual andrógono, a artista vem problematizando as questões raciais e a violência contra as mulheres. Uma transexual negra a frente do seu tempo, e eu uma mulher negra a frente do meu tempo. Ela me representa!

falar e usar sempre a língua e as narrativas dos colonizadores, nunca as nossas narrativas. Arriscar-se na pesquisa científica é acolher o desafio de tornar o ato de escrever um cúmplice fiel, indiscutível e sucinto da nossa cotidianidade e das nossas escritas. É contrariar as regras e resistir a todas as formas de sujeições.

A cibercultura é a cultura do momento presente, cuja singularidade são os usos do digital em rede nas práticas comunicacionais. As tecnologias digitais comunicacionais não nasceram da subversão, nasceram no ápice da Segunda Guerra Mundial como arma de controle de guerra bélica e hoje estão no cerne da guerra comercial. Mas foram os insurgentes, os indesejáveis quem transgrediram a ordem e as regras e estão fazendo do ciberespaço um espaço multidão (BENTES, 2015).

É, essa gente não é mole, insistente, persistente, e ainda viva, segue suas lutas, agora compartilhando tudo em tempo real nas redes sociais digitais. São mulheres, indígenas, juventude negra, as ribeirinhas, as comunidades quilombolas, os coletivos LGBTQI+², pessoas com necessidades especiais, defensores do meio ambiente, povo de terreiro, professores e professoras das universidades públicas. Sim, recentemente teve até caminhoneiros tocando fogo nos debates políticos e econômicos do nosso país, pense aí? Caminhoneiros!

Abriram a caixa preta das negociações e fizeram o maior contraponto à mídia de massa bancada pelos donos do petróleo, apresentando questões nunca discutidas pela sociedade brasileira como, por exemplo, a questão do pré-sal e a matemática do aumento da gasolina. São esses debates que provocam e acionam as pessoas nos compartilhamentos em suas redes sociais e alteram a forma de fazer e partilhar conhecimento nos dias atuais.

Somos múltiplos e diversos, somos os indesejáveis do avanço do capitalismo selvagem que insiste em nos matar numa política que Mbembe (2018) vem chamando de *necropolítica*, mas nós que resistimos aos navios negreiros e ao descaso do Estado, estamos aqui, com o celular nas mãos conectado à internet, produzindo nossas narrativas, escritas com o nosso corpo e nossas subjetividades, com as feridas ainda abertas porque o racismo é uma realidade no nosso dia a dia, mas estamos nos organizando em redes e comunidades que lutam pela vida por um mundo de todos/as e com todos/as.

² Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgender e Queer. Veja mais em: <https://ok2bme.ca/resources/kids-teens/what-does-lgbtq-mean/>. Acesso em 20.01.2019.

Para o capitalismo selvagem, que nos dividiu e nos desumanizou, eu não vou pedir *agô*, vou seguir invadindo os espaços blindados com seus ritos eurocêntricos e, sim, aprender a lutar com suas próprias armas para colaborar na produção de uma sociedade mais igualitária, sem perder de vista as nossas singularidades e diferenças. Estar concluindo um doutorado é insubmissão, mas também é ginga, é política de vida.

Durante minha vida acadêmica, fui percebendo que sempre escrevi e que todos chegam à escola sabendo escrever, porém, aos poucos, somos muito mais reprimidos e silenciados do que incentivados a escrever. Sim, nós somos um povo de escritas.

Escrevemos com o corpo enquanto dançamos no *xirê*, de cabeça para baixo num movimento de 360 graus enquanto jogamos capoeira, escrevemos no tabuleiro de acarajé, enquanto vendemos os nossos quitutes para garantir a sustentabilidade dos nossos. Foram as escritas negras que me fizeram chegar até aqui. Segundo Davis (2016), nenhuma mulher negra chega sozinha onde ela deseja estar, foram preciso vários outros ombros para chegar até aqui.

Pensando em tudo que aprendi até hoje, e também do que precisei desaprender, a única coisa que ficou foi que “preciso escrever, viver e viver a escrita”. Nessa busca por uma escrita acadêmica que não anulasse a criatividade e o prazer em escrever e viver essa escrita, conectei-me a Conceição Evaristo, escritora negra detentora de uma escrita cheia de vida e muita autoria, que denomina de *escrevivência*; seus livros narram as histórias vividas por mulheres negras faveladas e periféricas.

Agora estou aqui, preciso escrever uma tese e viver a vida de mãe, mulher negra, candomblecista e pesquisadora, visto que a vida não para enquanto estamos em pesquisa. Assim, juntei-me a esse time que vive a pesquisa e a vida ao mesmo tempo, aprendendo com Conceição Evaristo, afirmando-me nesse apaga e escreve, edita e reedita, lembra e esquece para depois lembrar novamente, aprende e desaprende para dizer que o texto/tese é uma *escrevivência* e que foi se desenhando a partir da perspectiva do *ciberxirê*.

O *xirê* é uma palavra Yorubá que significa roda, ou dança presente nos Terreiros de Candomblé para lembrar a nossa ancestralidade e das nossas origens africanas. É também considerado o teatro sagrado. “Candomblé, denominação originária do termo *kandombile*, cujo significado é *culto* e *oração*, constitui um modelo de religião

que congrega sobrevivências étnicas da África e que encontrou no Brasil campo fértil para sua disseminação e reinterpretação” (LODY, 1987, p. 8).

O meu texto/tese foi tecido com os fios das minhas origens africanas no movimento/dança entre o terreiro que frequento e desenvolvi a pesquisa e as redes sociais digitais que participamos. Fruto da minha pesquisa que também teve esse cruzamento com as duas redes de formação humana: terreiro e as redes sociais digitais. Foram as vivências de *dentrofora* no movimento que o próprio *xirê* apresenta, circular, que deram sentidos às minhas compreensões sobre as insubmissões e os ciberativismos da juventude de terreiro, portanto, vos apresento o meu *ciberxirê*.

Neste suporte tecnológico chamado tese estão as *etnocompreensões* aprendidas durante esses quatro anos de pesquisa existidos nas múltiplas relações tecidas nos encontros e desencontros que esse processo me possibilitou.

Mas quem escreve alguma coisa leu tantas outras, não? Então, essa *escrevivência* foi produzida pelas leituras e releituras dos últimos 10 anos como pesquisadora e docente universitária. Para o poeta Mário Quintana, a leitura é uma “*dupla delícia, o livro traz a vantagem de a gente poder estar só e ao mesmo tempo acompanhado*”. Li muito mais que livros, li a paisagem da natureza dos espaços de pesquisa, li vários vídeos, li as conversas e músicas nos áudios que recebia diariamente, as imagens produzidas, as fotografias e as várias rodas de conversas também foram espaços de leituras dinâmicas.

Sem falar das aulas durante o curso, dos congressos, simpósios, seminários, atos públicos e grupos de estudos. Muitos desses encontros foram recheados com deliciosas comidas acompanhadas por algumas taças de vinho e algumas cervejinhas. Dada à compreensão de que as comunidades de Terreiros consideram o ato de comer e de beber por si só um momento profícuo de muito aprendizado. Essa foi uma pesquisa produzida na companhia de muitas pessoas cheias de vida: os atores sociais da pesquisa, os parceiros intelectuais e os vários colegas de travessia, por que ninguém chega muito longe sozinho, não é mesmo?

Neste percurso, a companhia incentivadora e crítica do meu orientador, Roberto Conduru, sempre disposto a colaborar para que o olhar diante do mar não fraqueje de tanta imensidão, tal qual o pai do menino descrito no conto de Eduardo Galeano, foi indispensável. A ele também coube a calma na agonia e a inquietação na busca dos conflitos silenciados no texto/tese. Como orientador, fez as

provocações e as críticas necessárias, mas me permitiu a ousadia e autonomia a que me propus no caminhar como pesquisadora.

Muitas dúvidas e um desejo. No meio do caminho, um tema complexo e pouco discutido: ativismo digital da Juventude de Terreiro. Essa já era uma reflexão que eu vinha percorrendo em projetos de extensão universitária, desde 2011. Vivendo como candomblecista e acompanhando os nativos digitais no terreiro, considerei que esse tema certamente mereceria um aprofundamento teórico e metodológico, principalmente porque há mais de 15 anos a Lei 10.639/03 foi promulgada, apesar desse tempo, ainda encontramos professores e professoras confusas, sem saber como trabalhar o tema em sala de aula.

Junto à falta de formação dos professores e professoras, estamos vivendo vários conflitos de interesses e perda de direitos dentro do cenário político conservador. Além disso, minha atuação acadêmica, como docente, sempre foi interdisciplinar, trabalho com estudantes das licenciaturas em filosofia, geografia, pedagogia, ciências sociais e biologia, o que acrescentava audácia na compreensão da complexidade do estudo e de uma formação *interpluridiversa*. Contudo, o tema principal era exaustivamente discutido, tornando a caça por originalidade um pouco mais difícil.

Mas, como sempre, é preciso acreditar na ousadia como um elemento desafiador para quem deseja fazer uma pesquisa diferente e autoral. Assim, identifiquei dois pontos pouco explorados: a questão do *pertencimento* e do *ciberativismo* conectados com a luta contra a discriminação e o racismo religioso dos que estão presentes no *ciberespaço* e nos terreiros.

Escolhi a questão racial, por me sentir implicada com esse ponto. Inicialmente, era apenas uma questão simples e fácil, mas hoje consigo nomear o quanto as invisibilidades e as questões da ancestralidade da minha história particular de vida atravessaram essa “escolha”. A partir de uma perspectiva teórica engajada e crítica com a posição de *etnopedisadora* que vive a pesquisa e luta por uma *epistemologia do pertencimento*, trago neste texto/tese, construído nos intercruzamentos das andanças *dentrofora*, as minhas *etnocompreensões*, numa perspectiva de rodas de conversas como *ciberxirê*, afinal, foram nas diversas rodas de conversas *dentrofora* do terreiro que fui compreendendo as lutas que constituem o povo preto no *ciberespaço* e nos terreiros.

As rodas de conversas são experiências práticas na vida dos povos africanizados e estão presentes nas suas vivências culturais, tanto nos terreiros de candomblé como nas rodas de capoeira, nas rodas de samba e nas cantorias.

As rodas de conversas se configuram com um espaço de trocas simbólicas em que as hierarquias deixam de existir. Além de possibilitar que todos falem e participem igualmente, a roda nos possibilita a ver e ser visto/a. Os olhares e os sorrisos se encontram, o corpo pode se movimentar ou ficar estático de acordo com o desejo do grupo e das atividades propostas. A conversa é um diálogo tecido entre todos/as/com/para todos/as.

Assim, a escolha pelo intercruzamento das discussões sobre o *ciberativismo*, *Juventude de Terreiro* e *educação antirracista*, inicialmente sensível à busca por uma ancestralidade, conduziu-me a encontrar um Brasil que não me foi ensinado durante a educação básica, tampouco não aprendi em casa, nem nos estudos durante a graduação e a especialização. Senti na pele as palavras de Freire (2005) que fala sobre a curiosidade do aprender que nos obriga aos desconfortos do descentramento, que nos força a pensar diferentemente do que se pensava e da necessidade ontológica de que (enquanto pesquisadora) devo estar à frente do meu tempo. Com essa inspiração, fui levada a beber em outras fontes epistemológicas e atravessar a ponte que me separava da minha ancestralidade espiritual e acadêmica.

Assim, fui compreendendo a partir das reflexões realizadas que tanto as redes sociais digitais como os terreiros de candomblé são redes educativas com potencialidade para *aprenderensinar*, cujas pedagogias são legitimadas por quem delas faz parte.

Entre as várias inspirações intelectuais, Nilda Alves foi quem mais me auxiliou na compreensão do quanto as redes educativas que estão fora dos muros escolares e acadêmicos colaboram para a produção e partilha de conhecimentos na contemporaneidade.

No entanto, eu reconheço existirem “pedagogias” as/nas redes educativas. Entendo que os processos de “educar” nessas redes exigem diferentes formas de articular conhecimentos e significações próprios, têm características próprias nas relações entre os que nela atuam quem sabe e quem não sabe o que é preciso fazer em certas ocasiões; quem pode melhor falar neste ou naquele momento; “quem tem a última palavra”... Isso tudo possibilita pensar que as pedagogias específicas a cada uma delas atuam nos processos educativos que dentro delas se dão (ALVES, 2012, p. 229).

Cruzando a necessidade de estar à frente do meu tempo com a necessidade de compreender as pedagogias presentes nas redes educativas que formam as juventudes de terreiro, me propus a pesquisar como o ciberativismo da juventude de terreiro, em especial um Terreiro de Candomblé da nação *Ijexá*, o *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá*, localizado em Ilhéus na Bahia, colabora para uma educação antirracista na contemporaneidade. Compreendê-la é alicerçar o chão das minhas existências *dentrofora* do meu fazer pedagógico. Assim, os objetivos específicos foram:

- ✓ Identificar, a partir da cultura do compartilhamento, como as epistemologias ancestrais terreirificam o ciberespaço;
- ✓ Analisar como a pedagogia nagô colabora para uma educação antirracista a partir da afrovisualidade na cibercultura;
- ✓ Descrever como o ciberativismo da Juventude de Terreiro se inscreve como disputas narrativas nas redes sociais *online* por uma epistemologia do pertencimento.

A escolha pela pedagogia nagô presente nos terreiros de candomblés como espaço de construção do saber não significa que este estudo desvalorize as outras religiões afro-brasileiras perante o candomblé. Compreendo que essa opção, foi uma predileção ancestral, um desejo de contribuir para a formação de uma sociedade mais respeitosa, principalmente quando se trata de temas sobre cultura e religiosidade de um povo que o tempo inteiro é deslegitimado como produtores de intelectualidades e compreensões de mundos (MACEDO, 2012).

Assim, na primeira roda de conversa, intitulada: #Sou Afroreligiosa: uma pesquisa tecida no espaço/tempo do terreiro de candomblé, apresento as inspirações ancestrais que contribuíram para a definição do campo de pesquisa, assim como as escolhas epistemológicas e metodológicas.

As ventanias foram muitas e me espalharam por lugares nunca antes desejados, nem sequer imaginados. Espalhei-me, das aulas no CEFET/RJ ao Museu Nacional, dos vendavais que lansã me permitia dentro da própria UERJ e, seguindo os ventos soprados nas redes sociais: terreiro e as digitais, fui catando folhas de saberes que ela sacudia e espalhava, e aos poucos fui compreendendo que essa pesquisa tinha como fundamento a epistemologia da ancestralidade.

E fundamento aqui não é apenas o fundamento no sentido acadêmico, mas fundamento de vivências ancestrais. Cada compreensão concluída tinha o som do atabaque, os *oríkis* cantados pelas crianças enquanto arrumavam o barracão e muitas conversas baixinhas antes e depois dos rituais religiosos; as minhas mais velhas e meus mais velhos. Teve orixá soprando no ouvido e com as minhas experiências formativas no movimento que uma pesquisa formação exige, fundamentada nos sentidos do viver no axé e nos fundamentos do se fazer/viver uma pesquisa acadêmica.

Na segunda roda de conversa, faço um entrelaçamento de algumas questões que são muito caras para a Juventude de Terreiro e para o povo nagô³ como um todo: identidade, pertencimento e memória. Para compreender tais conceitos, criei uma questão de pesquisa no grupo do terreiro, no *Facebook*, e a partir da minha vivência no campo das *etnopesquisas: on-line* e no terreiro, dialogamos a partir do seu *Orunkó*⁴.

Na terceira roda de conversa, a discussão é sobre as convergências culturais produzidas e ressignificadas pelo net-ativismo da Juventude de Terreiro como possibilidade de saberes outros e articulações das redes, ampliando as fronteiras que nos diferenciam e nos igualam enquanto povo do axé, são eles mesmos, os/as jovens do terreiro, que apresentam as suas produções e seus múltiplos pertencimentos a partir das narrativas digitais: textos, vídeos, áudios, imagens e fotografias. A “galera” fala o que pensa e o que faz com os dispositivos móveis e ainda me convidam para fazer uma *live*⁵.

Na quarta roda de conversa, cujo título é “*#Respeito Já: ciberafroativismo das juventudes de terreiro: por uma epistemologia do pertencimento*”, último capítulo, apresentei alguns dispositivos de aprendizagem sobre o *ciberativismo* da Juventude de Terreiro nas suas lutas mais acirradas contra o *racismo religioso*.

A tese é atravessada pela militância digital da juventude de terreiro, numa conversa crítica e reflexiva com alguns teóricos, entre eles/as, a Ivana Bentes, o

³ A nação Ijexá utiliza o termo povo nagô como um registro identitário. Povo nagô é o mesmo que povo de axé para nação Ketu. Também está presente nas literaturas de Póvoas (2007, 2009, 2011), de Sodré e Luz (2013). *Nagô* é o nome que se dá ao Yorubáno ou aos africanos da Costa dos Escravos que falavam ou entendiam o *yorubá*. *Nagô* é nome dado no Daomé (hoje República de Benin), pelos franceses ao Yorubáno: do termo da língua efé anagó.

⁴ O *orunkó* é o nome que os iniciados no candomblé recebem depois da feitura. Nome de santo. O sentido literal significa “eco do céu”. No segundo capítulo, explico melhor esse termo.

⁵ *Live* são vídeos ao vivo produzidos no *Facebook* em que as pessoas que estão *online* podem curtir, comentar e depois compartilhar.

Massimo Di Felice e Eduardo Oliveira para compreender em que medida o *ciberativismo* e as epistemologias ancestrais se aproximam enquanto categorias de compreensão das insurgências e das brechas que os atores sociais fazem nas/das/com as redes digitais como dispositivo de *afrovisualidade* nas disputas narrativas. O aporte teórico para compreender o direito de olhar e de ser visto será as discussões produzidas pelos teóricos decoloniais Mbembe, Fanon, Mirzoeff e Hall. Por fim, seguindo as minhas apostas e provocações, descreverei como a *epistemologia do pertencimento* pode colaborar na construção de uma *educação antirracista* e consequente na formação de uma *sociedade inter-religiosa*.

Compreendo o Terreiro de Candomblé pesquisado como uma rede educativa cujo desafio enquanto povo *nagô* é contribuir para formação *etnocultural* da região a qual pertence, utilizando as suas redes *on-line* e *off-line* como espaço de comunicação e empoderamento no afrontamento do racismo – social, cognitivo e digital, colaborando na luta contra o *epistemicídio acadêmico* e o *racismo religioso*. O que escrevo aqui é a memória do vivido no cotidiano das redes educativas: terreiro de candomblé e rede sociais digitais.

Para finalizar a apresentação da minha *escrevivência*, deixo aqui um trecho do livro de uma grande inspiração literária, pela ousadia e criatividade na escrita: Carolina Maria de Jesus, mulher, negra, pobre e quase analfabeta, mas que tem seu livro *Quarto de Despejo*, publicado em 13 idiomas diferentes, morreu sem saber que é famosa. Como Carolina, o que trago nesta tese tecida *dentrofora* e também nos arredores que formam a identidade cultural do povo de axé e dá sentido a sua luta, faço dela as minhas palavras: “*Escrevo a miséria e a vida infausta dos favelados. Eu era revoltada, não acreditava em ninguém. Odiava os políticos e os patrões, porque o meu sonho era escrever e o pobre não pode ter ideal nobre. Eu sabia que ia angariar inimigos, porque ninguém está habituado a esse tipo de literatura. Seja o que Deus quiser. Eu escrevi a realidade*”. Como Carolina, esse *ciberxirê* chamado tese é o que aprendi e lutando contra o *racismo cognitivo* e pelo direito de existir, porque nós, povo preto *nagô*, *reexistimos*.

Assim, peço *agô* a todos os povos pretos que vieram antes de mim, em especial, as mulheres negras e mães que criam e criaram suas/seus filhas e filhos sem a presença e o apoio do pai. *Agô* aos meus mais velhos e aos mais novos! Aqui está o que *aprendivivi* e espero me juntar a vocês nas lutas cotidianas, por respeito e direitos sociais.

Aprendi que a humildade é constitucional para perfilar os pontos fracos, para consentir-se errar nos processos de compreensão dos estudos. Assim, no processo da pesquisa, permiti-me *errâncias* epistemológicas e metodológicas porque escolhi ouvir, viver e aprender no e com o campo de pesquisa. Foi nessa complexidade que tive a oportunidade de conhecer raízes do além-mar, pois as temáticas – religiosidade, cibercultura e raça – são tidas como proeminentes, recebendo apoios institucionais.

Com duas filhas em idade escolar, vinda da Bahia e estando na capital do Rio de Janeiro, sem o apoio financeiro da minha universidade: Universidade Estadual de Santa Cruz e da bolsa de pós-graduação da CAPES seria quase impossível me dedicar exclusivamente à pesquisa.

Ao sagrado feminino das orixás Iansã e Oxum que hora me ensinam a ser calma que afaga e, por vezes, ventania que espalha saberes por onde ando. A energia que alimentará as minhas lutas por justiça social, cognitiva e afetiva.

MOJUBÁ!

1 PRIMEIRA RODA DE CONVERSA: #SOU AFRORELIGIOSA: UMA PESQUISA TECIDA NO ESPAÇO/TEMPO DO TERREIRO DE CANDOMBLÉ

Li um livro que falava sobre o silêncio/tristeza de cada orixá, sobre Oxóssi ele dizia que o seu silêncio era o da caça, dos passos firmes, silêncio de quem está agindo. Inconformada não aceitei que essa seria a sua "tristeza" e prometi a mim e a Ele que iria descobrir o que o fez ser tão quieto, silencioso e frio. Como boa filha de Oxóssi que, com o tempo aprendi a ouvir e entender as coisas que Ele me fala, logo, logo ele me daria essa resposta sem nem que eu percebesse. E ele deu. Oxóssi viveu a vida toda dentro das matas, conheceu o amor, teve filho, mas não teve família. Só quem é só entende a dor de Odé, sente o peso do seu ofá, o peso dos passos firmes. Desconfiado... Inseguro. Não demonstra afeto porque não sabe como, nunca viveu tal coisa. Mas ele ama. Do jeito dele. E cuida, e protege, e carrega no colo. Faz comigo o que não fizeram com ele. Ama-me como nunca foi amado. E sempre faz de tudo para que eu não saiba a dor de viver só.

Beatriz Miranda, mensagem pelo WhatsApp no dia 03.08.16, às 16:04, vindo de Madureira, onde foi comprar fibra para trançar o cabelo

Como Beatriz, milhares de jovens têm a sua trajetória de vida marcada pela presença dos *Orixás*, são eles/as a sua referência de vida e de luta. Ela registra suas trajetórias formativas no axé nas suas postagens no *Facebook*, *WhatsApp* e no *Twitter*. Foi com ela que percebi que nas produções ciberculturais dos candomblecistas havia traços identitários que falavam de um povo que luta todos os dias para *pertencer* a sua religião e ter o direito de circular tranquilamente sem correr o risco de ser agredido ou até mesmo de morrer. Juntei-me a esses jovens para aprender o que é uma vida costurada pelos fios das narrativas das divindades *afro-brasileiras* nos *espaçostempos* das redes educativas: terreiro de candomblé e redes sociais digitais.

Quando li esse comentário de Beatriz, percebi que a minha vida também foi marcada por muitos silêncios, grandes batalhas, várias caçadas e muita negação identitária. Conhecer a história que forma uma pessoa também é conhecer parte da história que registra percursos e trajetórias dos sujeitos que compõem a sociedade mais ampla. Assim, parte de mim é parte do meu povo, porque cada pedaço que compõe a minha história foi tecido nos entrelaçamentos das possibilidades de vivências outras que a vida me presenteou.

A pesquisa é, para mim, uma experiência tecida na circularidade de saberes vivos, cujo princípio maior é encontrar sentido na existência dessa vida com todas as complexidades da formação humana. Ao trazer a narrativa de jovens como Beatriz, narro como a pesquisa foi me escolhendo e me formando ao longo do seu percurso.

A minha pesquisa tem um significado, uma importância na *temporalidadeespaçial* de uma vivência cuja compreensão histórica precisa ser contada para quem não sabe quando e onde tudo começou. Meu primeiro movimento é apresentar os *dispositivos de compreensão* de localização *temporalespaçial* dos “intelectuais” que colaboraram para minha formação na itinerância tecida na intersecção: mulher, negra, candomblecista, professora e nordestina. Intelectuais aqui são todas as pessoas que alteram, de alguma forma, a minha capacidade de ser quem eu sou. Alguns me diziam que eu poderia ir mais além, e eu acreditei e fui.

Outros olhavam e me perguntavam se eu tinha certeza se era isso mesmo que eu queria fazer, com um olhar de dúvida e uma expressão de desaprovação e descrédito: “Você é preta demais, mulher demais, nordestina demais, macumbeira demais, professorinha demais para muita pretensão!”.

Com todas essas subjetividades e objeções, eu vim e me ousei; para esses, a desobediência necessária. Mas por que candomblé? E por que você não pesquisa apenas cibercultura e educação? Por que você vai fazer em Ilhéus, no Terreiro de mãe Darabi, e não em um terreiro no Rio de Janeiro? Por que você não fica só fazendo pesquisa na internet e deixa o terreiro para outra pesquisa? Por que você não fala só de candomblé sem essa coisa da militância? Por que você não faz uma pesquisa sobre a comunicação metafísica nos Terreiros de Candomblé? Por que você vai *linkar* candomblé com ativismo digital e educação? Diante de tantos

porquês, confesso que me perdi muito mais do que me achei. Se é que estou localizada.

Na *errância* que me permiti ser e *reexistir*, a única coisa que sei é que essa é minha pesquisa, uma pesquisa que se permitiu ser mesmo quando tudo e todos acreditavam que ela poderia ser o que ela não se propôs a ser. A única certeza que tenho é que cada pesquisadora vive e é a dona da sua trajetória de pesquisa. E minha pesquisa foi construída no/com o/do cotidiano, enquanto reconstruía a minha *re/existência*.

Segundo Bastide (2001), o Candomblé é uma religião de matriz africana cultuado nas diásporas desde o período da colonização, especialmente nas Américas. Com sua origem africana, mas forjada no encontro dos povos indígenas, inter cruzada e por vezes misturada com a devoção católica, ela se constitui enquanto religião afro-brasileira, pela sua singularidade e complexidade no viver e cultuar as suas divindades. Para Ferreti (2005), as religiões afro-brasileiras já chegaram às Américas, sobretudo a Latina, sincretizadas pelo cristianismo e islamismo presentes no continente africano.

Umbanda no Sul; Candomblé na Bahia; Xangô em Pernambuco, Batuque no Pará e no RG; Tambor de Mina, Casas de Mina, em S. Luís e na Amazônia; cura ou pajelança, em Cururupu e na Baixada; Terecô, em Codó. Existem estas e muitas outras denominações nas chamadas religiões afro-brasileiras, com diferenças e variações no repertório dos rituais (cânticos, danças, entidades cultuadas, vestes, instrumentos, etc.) (FERRETI, 2005, p.1).

Os Terreiros de Candomblé são considerados verdadeiros templos de preservação e guardião da memória africana dos negros que foram escravizados e trazidos para o Brasil. Seus costumes, danças, instrumentos musicais e objetos sacralizados aos orixás rememoram as suas origens africanas. Como a cultura é viva e dinâmica, muito do que encontramos nos Terreiros de Candomblé, hoje, é fruto dos hibridismos e trânsitos inter cruzados entre a cultura africana, indígena e europeia.

As religiões que vieram da África para o Brasil procedem, sobretudo, da África Sudanesa – da região em torno da linha do Equador: dos atuais países do Togo, Benin e Nigéria, trazidas pelos povos Jejes, Nagôs, Minas, Tapas, Haussás e também por outros localizados mais ao Norte como os Felupes e Bijagós da Guiné Bissau e os Mandingas do Senegal. Há ainda pouca documentação histórica comprovada, pois os estudos sobre o tráfico são ainda insipientes no Maranhão e no Brasil. Muitos vieram também da África ao sul do Equador – dos povos Bantos, dos países do Congo e

Angola, entre os quais os Cambinda, Kikongo, Kibundo e outros (FERRETI, 2005, p. 4).

Apesar de as religiões afro-brasileiras terem como base de transmissão dos seus *saberesfazeres* a oralidade, a palavra é falada e vivida no cotidiano dos terreiros. Com o advento das tecnologias digitais, encontramos vários sites, blogs, páginas e grupos no *Facebook* que compartilham *orikí* (rezas cantadas), poemas, imagens de orixás, vídeos de momentos litúrgicos, fundamentos (*ebós* e iniciações), *itãs* dos orixás. Esses saberes, que ficavam guardados quase secretamente entre as pessoas que eram do axé, hoje são acessível a uma pessoa que nunca foi a um Terreiro de Candomblé. Os conhecimentos circulam *dentrofora* dos *espaçostempos* dos Terreiros e também das redes sociais digitais.

As crianças e jovens de Terreiro passam horas em grupos fechados e abertos do *Facebook* e *WhatsApp* conversando sobre o último ou próximo *xirê* (culto litúrgico), falam sobre a sua iniciação, trocam fotografia da roupa que será usada na saída do próximo barco de iniciados, se convidam para os eventos em seus Terreiros, cantam usando o aplicativo de chamada de voz e de vídeos, e o mais divertido de tudo isso: imitam as pessoas que elas consideram engraçadas quando estão cantando ou dançando durante o *xirê*. O que antes levava anos para ser compartilhado, hoje acontece quase que simultaneamente.

Para os mais jovens, o digital em rede ressignifica a oralidade e sua vivência nos terreiros; para os mais velhos, acredita-se que é preciso muito cuidado com os excessos, nessa perspectiva, devem-se usar esses aplicativos com cautela, porque, segundo mãe Darabi, “privacidade com a nossa intimidade pode nos livrar dos ataques da intolerância religiosa de cada dia”. Enfim, os povos de terreiros estão vivenciando a todo vapor a cibercultura como um fenômeno do tempo presente em que a inteligibilidade coletiva produz, compartilha, comenta criticamente, ou não, curte depois compartilha novamente as suas compreensões sobre o mundo de dentro do terreiro que, aos poucos, se conecta com outros povos de terreiros e de diversas outras religiões, forjando a complexidade da formação do que conhecemos como religiosidade afro-brasileira. Basta para isso ter acesso a um dispositivo móvel (*tablet, smartphones*) ou computadores com acesso à Internet.

A criação, colaboração e compartilhamento de diversos softwares sociais, softwares livres, mensagens de texto, fotos e vídeos de celulares, etc., cumprem bem a função de conexão e criam vínculos sociais através das tecnologias digitais. Logo, emissão e conexão se complementam, pois,

sempre que o polo de emissão é liberado e há conexão, existirão mudanças, movimentos, criação e colaboração, ou seja, inteligência coletiva (SANTOS; SANTOS, 2012, p. 169).

Para compreender como o povo de axé utiliza as redes sociais digitais nas suas lutas contra o racismo e a intolerância religiosa, desenvolvi nesses últimos anos de pesquisa uma *etnopesquisa implicada*, em que o campo da pesquisa é meu espaço de formação étnico-racial, de conhecimento, reconhecimento e produção de saberes na luta pela afirmação da nossa identidade.

Revestida da ousadia com que me formo e me formei, segui as orientações que me trouxeram até aqui e escolhi desenvolver a pesquisa sobre o ativismo digital da Juventude de Terreiro na luta contra os racismos: racial e religioso.

Para compreender como essa juventude se apropria das interfaces das redes sociais digitais como espaço de autoria e partilha dos saberes ancestrais que foram historicamente construídos e preservados nos Terreiros de Candomblé, eu escolhi conversar com “gente da gente⁶” do terreiro que fica localizado no Banco da Vitória, em Ilhéus/BA. Assim, esta pesquisa é uma pesquisa pertencimento, desenvolvida a partir da minha vivência como candomblecista inundada de uma intensa e múltipla dialogicidade a partir do que Sodré (2017) define como *comunicação transcultural*.

Neste capítulo apresentarei as motivações que me levaram a pesquisar os ativismos digitais a partir do protagonismo das juventudes de terreiro do sul da Bahia e como estes ressignificam o conceito de ancestralidade, memória e resistência no contexto da cibercultura.

1.1 Banhadas no epô: cultura do compartilhamento e visibilidades afro religiosas na cibercultura

Beatriz⁷ começou a ir para o terreiro quando tinha dois anos com sua vó e depois seguiu com sua mãe. Ela e sua irmã Layza cresceram numa roça de terreiro. O convívio em comunidade, as brincadeiras e a natureza foram as primeiras motivações, depois foram percebendo que além dos seres humanos e da natureza naquele espaço, nele também habitavam outros seres que não podiam ser ‘vistos’, mas podiam ser sentidos, “*mãe, Oxóssi me abraçou, senti um negócio no coração*”

⁶ Essa é uma expressão muito usada dentro do terreiro como delimitação identitária. Descreverei melhor nos próximos capítulos.

⁷ Bia hoje tem 16 anos e meio e Layza, 15 anos. Junho de 2018.

quando ele abraçou” (cochichou Beatriz - 6 anos, no ouvido da mãe). Cresceram entre os orixás, aprendendo o que a escola se esforça a ensinar todos os dias: humanizar as relações no/com/do mundo.

Figura 1 – Etnoprintgrafia da postagem da Pè Lokè (Layza Miranda).



Fonte: Grupo fechado do *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá* no Facebook (2015). A foto foi encontrada por ela, na página do Terreiro Vintém de Prata, primeiro terreiro que ela frequentou

Pensa que Beatriz, autora da narrativa/epígrafe deste capítulo, sempre postou textos bonitos em que as divindades africanas eram exaltadas? Ou que Layza sempre compartilhava suas fotografias com roupas de axé? Infelizmente, essa não era uma realidade das duas. Elas, assim como muitos jovens pertencentes às *religiões de matrizes africanas*⁸, não se sentem à vontade, mesmo nas redes sociais digitais, para falar nem apresentar a sua religiosidade tão abertamente.

Com 11 anos, ela e a irmã já tinham contas no *Facebook*, monitoradas pela sua mãe e, mesmo assim, não postavam nada que fosse referente as suas questões religiosas. Seu aniversário de 12 anos foi comemorado no terreiro. As pessoas do Terreiro fizeram várias fotos e, no final da festa de aniversário, ela falou para sua mãe que pedisse para não postar nada nas redes sociais digitais.

Conto essa história para compreendermos que as mídias digitais são livres e um contraponto à mídia de massa que sempre demarcou os corpos negros. Mas liberdade é uma construção sócio-histórica (MBEMBE, 2018) e não é dada apenas pelo acesso ao dispositivo, por mais livre que essa plataforma deseje ser. Vamos

⁸ Bastide (2001), Goldman (1984; 2003).

compreender adequadamente esse processo ao conhecermos melhor a história da Beatriz e das outras pessoas do terreiro pesquisado.

Trilhando pela pesquisa pertencimento, fui prestando atenção nas postagens de Beatriz e das outras pessoas do terreiro. Primeiro, porque trabalho com a temática: educação e tecnologias digitais, desde 2006, estudando como os usos dos dispositivos móveis como *espaçotempo* de aprendizagem são discutidos e utilizados há mais de 20 anos no Brasil. Interessava-me compreender como os sujeitos múltiplos e diversos causam ruídos e brechas nessas interfaces.

Segundo, porque não somos de Ilhéus, na cidade há sete anos e, aos poucos, fui percebendo que o povo de Terreiro, assim como as questões da negritude aqui na região sul da Bahia, tem uma vivência diferente das pessoas da capital do estado, de onde vim. E assim, adentrando as trilhas das minhas *etnocompreensões* e vivências tecidas na/com pesquisa, tive a oportunidade de acompanhar o ensaio fotográfico e a campanha “*Dia das mães é todo dia... Respeito é o melhor presente*” em que Beatriz e sua irmã Layza participaram, desenvolvida em maio de 2014, em homenagem ao Dia das Mães e realizada pelos estudantes da UESC, que tinha como objetivo apresentar uma campanha crítica e reflexiva sobre a *imagem* dos negros e negras nas campanhas publicitárias comerciais.

Essa campanha foi uma das atividades desenvolvidas pelo Coletivo “*A Coisa Tá Ficando Preta*”. O Coletivo foi criado em 2014 e conta com a parceria do Kàwé/UESC⁹, LAIKOS/UESC¹⁰ e AMATA – Associação Mantenedora do Terreiro Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá¹¹, conhecido entre os/as filhos/filhas e frequentadores/as como terreiro de Odé. O objetivo do Coletivo é o ativismo digital contra a discriminação racial e religiosa. Para isso, vem desenvolvendo várias campanhas no *Facebook* com o foco na midiaticização da cultura afro-brasileira a partir da compreensão do *nós por nós* fundamentada na filosofia africana *Ubuntu*¹².

⁹ Kàwé, palavra iorubá que significa Educação, é o nome do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC/BA.

¹⁰ Projeto de extensão LAIKOS: enfrentando a intolerância religiosa e promovendo a igualdade racial, do Departamento de Ciências Jurídicas da UESC.

¹¹ Terreiro localizado no Banco da Vitória, em Ilhéus - BA. As palavras em yorubá *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá* significam: Casa de axé do Rei Oxóssi da nação Ijexá.

¹² Existem várias conceituações para a filosofia Ubuntu. Mas ela é utilizada como uma proposta de humanização universal a partir dos princípios de compaixão, compartilhamentos e da solidariedade. Leia mais em: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia>.

O Coletivo convidou mãe Darabi, *Ìyálorixa*¹³ responsável e fundadora do Terreiro *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá*, ela está no centro da fotografia entre Beatriz e Layza, na Figura 2. Em conversa que tivemos *inbox* no *Messenger* do *Facebook*, mãe Darabi afirmou: “Eles me convidaram, disseram que queriam minha participação, mas você já viu mãe sem filho? Nem eu! Aí convidei minhas duas filhas lindas, Beatriz Miranda e Layza Miranda, para participarem dessa campanha comigo”.

Além da campanha no *Facebook*, o Coletivo imprimiu cartazes da campanha que foram distribuídos na UESC, nas escolas públicas e nos pontos de ônibus. Também foi fixado um *outdoor* na rodovia BA-415, entre Ilhéus e Itabuna. As meninas que participaram dessa campanha, na época, eram estudantes do Ensino Fundamental e frequentavam uma escola particular em Ilhéus.

Quando uma campanha cai nas redes sociais digitais, ela ganha vida própria, não temos mais controle nem domínio sobre ela. As redes sociais digitais não só conectaram pessoas múltiplas e diversas, como possibilitaram a potencialização dos encontros com as redes *online* e *off-line* e o uso das múltiplas linguagens.

Figura 2 – Campanha: Dia das mães é todo dia... Respeito é o melhor presente



Fonte: Facebook do Coletivo A Coisa Tá Ficando Preta (2014).

Como todas as campanhas digitais, essa campanha durou umas duas semanas. E sempre que conversava com as duas adolescentes, elas estavam entusiasmadas e contando as curtidas e compartilhamentos da campanha na página

¹³ Sacerdotisa do culto aos orixás.

do Coletivo. Elas fazem parte da geração digital¹⁴ em rede. Não existe para essa geração um antes e um depois sem o uso do celular, entre uma conversa e outra, mas com o olhar sempre atento ao celular, elas começam a falar sobre essa experiência e me mostram a quantidade de curtidas e compartilhamentos. As narrativas imagéticas compartilhadas pelo Coletivo no *Facebook* trazem uma perspectiva pouco debatida pelas campanhas publicitárias, inauguram o lugar da família de axé nas campanhas do Dia das Mães e apresentam o corpo negro de três mulheres negras que usualmente não se vê em campanhas comerciais publicitárias. Para Edvaldo Couto (2014), nós somos o que compartilhamos.

Não por acaso as narrativas de si se multiplicam e encontram nas redes sociais digitais espaços importantes para acelerar e multiplicar as diversas possibilidades para cada um construir e dar visibilidade a si mesmo, a uma determinada percepção, defender e divulgar um ponto de vista (p. 47).

No início da campanha, quando suas colegas as identificavam nos cartazes e perguntavam se elas eram do Candomblé, elas diziam que não, que tinham participado da campanha porque eram modelos fotográficas: “Com a repercussão da campanha no Facebook e muita gente curtindo e compartilhando as nossas fotos e dizendo que respeitavam quem era do axé, aí comecei a dizer que era do candomblé, mas no início eu tinha vergonha”, diz Beatriz, com um dos cartazes na mão.

É perceptível na fala de Beatriz que os compartilhamentos deram uma visibilidade positiva a sua imagem de candomblecista que culturalmente é linchada pela mídia de massa que só fala das religiões de matrizes africanas em situações pejorativas nos programas de humor ou no noticiário de jornal quando os terreiros são destruídos ou os candomblecistas agredidos. A *cultura do compartilhamento* inaugura uma nova forma de consumo de informação midiática. Saímos da cultura de massa em que ficávamos sentados em frente à TV ‘assistindo’ ao noticiário com um recorte hegemônico e racista para o que Couto conceitua como *cultura da participação*.

A cultura da participação é a própria cultura do compartilhamento. As pessoas descobrem que cooperar e compartilhar não só torna a vida mais fácil e divertida como dá diferentes sentidos a tudo o que fazemos: das notícias internacionais ou dilemas políticos aos informes de casa, fotos familiares, conversas, debates,

¹⁴ TAPSCOTT, D. *A hora da geração digital*. Como os jovens que cresceram usando a internet estão mudando tudo, das empresas aos governos. Tradução de Marcello Lino. Rio de Janeiro. Agir Negócios, 2010.

paqueras, fofocas etc., tudo integra círculos colaborativos e efervescentes (COUTO, 2014, p. 54).

As curtidas e os compartilhamentos das postagens dessa campanha foram feitos por pessoas do terreiro, 'gente da gente', por amigos de outros terreiros e também por pessoas que não eram da religião, mas se sentiram tocadas e afetadas pela mensagem que a campanha produziu. A cultura da participação, da autoria, da produção de sentidos e da subjetividade é que faz da cibercultura a cultura do presente (SANTOS, 2014).

Nessa efervescência de compartilhar as suas lutas, o coletivo acionou através da campanha a *interculturalidade de linguagens* também conhecida como *narrativas digitais*¹⁵ com textos e imagens, dando visibilidade, a partir da mídia impressa e digital, à subjetividade negada das mulheres negras, sinalizando que elas não tinham do que se envergonhar e, tampouco, se esconder. E aqui nasce a primeira fagulha da minha pesquisa pertencimento.

A partir dessa campanha, passei a acompanhar as postagens delas e de outras pessoas do terreiro, fui percebendo que a inserção das suas *narrativas digitais* com referência a sua religiosidade não era algo tão simples nem tão pouco comum.

Diferente de outras pessoas que fazem parte da minha rede de amigos e amigas no *Facebook* e que também são do Candomblé, e as pessoas que frequentam o mesmo terreiro que as meninas que participaram da campanha, eles e elas não postavam fotografias, vídeos ou algum comentário em sua *time line* que fizessem qualquer referência a sua religiosidade nagô. Mas por quê? E por que postar também? Fui anotando as minhas inquietações e continuei a pesquisar as páginas das pessoas que frequentam ou são pertencentes do axé.

Para compreender porque as duas meninas temiam a postagem das suas fotos nas redes sociais digitais, foi preciso compreender a história dos seus descendentes africanos e a construção da sua identidade na mídia, levando em consideração que o Candomblé é uma religião de matriz africana e que durante séculos vem lutando para existir.

Também falarei sobre isso ao longo do texto, mas é preciso nos atentar que apesar de vivermos em pleno auge da *sociedade conectada* com livre acesso e com

¹⁵ Narrativas digitais e o estudo de contextos de aprendizagem. Disponível em: http://auniredede.org.br/revista_2.4.8-2/index.php/emrede/article/viewFile/10/22. Acesso em: 20 de setembro 2016.

capacidade cognitiva de participação nos vários debates nas redes sociais digitais, os afrodescendentes têm uma história de participação midiática diferente dos outros grupos raciais. A mídia de massa sempre colocou a população negra no lugar de subalternização e violência.

Os negros africanos, quando chegaram às Américas, especialmente ao Brasil, encontraram nas redes sociais presenciais, *resistência*, *acolhimento* e *afeto* para preservarem suas vidas, primeiro, e depois para se constituírem enquanto cidadãos afro-brasileiros. Aqui ou na África, sempre vivemos em comunidade, em rede, seja em volta da fogueira depois de um dia intenso de trabalho, seja nas rodas de samba, capoeira ou nos rituais litúrgicos. Estamos sempre com o outro, com o nosso semelhante ou com o nosso diferente, e é com ele que dividimos os nossos saberes, alegrias, dúvidas, lutas e conquistas.

Com o advento do *digital em rede*¹⁶, a nossa rede de relacionamento ampliou e foi ressignificada, nossos amigos de hoje não são apenas as pessoas que conhecemos na rua, na escola ou no trabalho, são também as pessoas que conhecemos nos eventos próximos de nossa casa ou é aquela pessoa que fez um vídeo¹⁷ bacana e postou na internet e todos estão comentando e querendo conhecer.

É alguém que acabou de lançar um livro muito interessante e, para convidar as pessoas para o lançamento, criou um evento no *Facebook*. São também as manifestações e atos políticos, as feiras e os eventos culturais que são organizados e divulgados nas *redes digitais*. Ou seja, as redes sociais digitais não só *ressignificaram* o conceito das relações sociais na contemporaneidade, como também têm possibilitado uma conexão com pessoas e seus saberes/fazerem, independente da localização geográfica e das aproximações analógicas. Aproximam interesses políticos, culturais, sociais e educacionais, potencializam novas reflexões e ampliam a inteligibilidade do mundo no mundo, em tempo real.

Segundo Castells (2013), essas aproximações são frutos dos afetamentos que as redes produzem. As pessoas utilizam o potencial do *ciberespaço* para se

¹⁶ Veja essa discussão em *Comunidade REA-Brasil no Facebook* um espaço de ativismo, autorias, compartilhamentos e inquietações das autoras Edméa Santos e Tatiana Stofella Sodré Rossini. Em PORTO, C.; SANTOS, E. (Orgs). *Facebook e educa o: publicar, curtir, compartilhar* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

¹⁷ São os famosos Youtubers, jovens e adolescentes que fazem vídeos do seu cotidiano para o Google e estão saindo do Youtube para a TV, cinema e livrarias.

conectarem com o que as afetam, as mobiliza e as aproxima da vida cotidiana. Para Edméa Santos e Rosemary Santos, o ciberespaço é um catalizador de infinitas ações em que a vida cotidiana se associa a técnica nas reconfigurações de novas autorias e:

O ponto crucial é que o ciberespaço é, ao mesmo tempo, coletivo e interativo, uma relação indissociável entre o social e a técnica. Essa perspectiva nos leva a pensar o ciberespaço, então, como um potencializador de infinitas ações interativas, um novo espaço de comunicação, de sociabilidade, de reconfiguração e de autorias (SANTOS; SANTOS, 2012, p. 5).

O *Facebook* se apresenta também como um espaço de diálogo, afetividade e de luta de interesses, propiciando uma diminuição de fronteiras entre várias pessoas que podem participar desses espaços e também se encontrar em ambientes *off-line*. O bacana nessa campanha foi a forma como as pessoas entraram na disputa de imagens do devir negro no mundo para falar do racismo religioso e do papel da mulher negra e mãe de santo na nossa sociedade. A compreensão de que devemos respeitar o lugar que a mãe de santo ocupa na formação sociocultural dos adeptos do Candomblé foi uma das questões mais relevantes da campanha. Outro fato interessante foi o *cruzamento das redes*. As pessoas tiravam fotografias com o cartaz nas mãos e compartilhavam na página do *Coletivo A Coisa Tá Ficando Preta*.

Figura 3 – Postagem dos alunos do Mestrado Acadêmico em Letras da UESC



Fonte: Página do Coletivo A Coisa Tá Ficando Preta no Facebook (2014).

Uma campanha como dispositivo de aprendizagem sobre um grupo étnico que historicamente é excluído das campanhas publicitárias, uma questão racial e de gênero como provocação na construção da imagem cultural e historicamente produzida e veiculada de que todos têm mãe e que essa mãe é branca, cristã e conta com a participação da figura de um pai e a frase que faz parte das lutas do cotidiano do povo de axé “*dia das mães é todo dia... respeito é o melhor presente*” contribuíram para a construção dos fios que colaborariam no recorte do campo da minha pesquisa.

Compartilhamentos, curtidas e comentários nas redes sociais digitais como dispositivo político na disputa por narrativas inauguram o *ciberativismo* (DI FELICE, 2014), com a participação da juventude de axé e a ecologia de linguagens se apresentam como acontecimentos que me inquietaram e me mobilizaram para compreender que ocupações essas juventudes de axé estão fazendo no *ciberespaço* e que motivações as levaram a este protagonismo.

Os fios tecidos ganharam sentido quando fui compreendendo que existe um processo no percurso trilhado pelos candomblecistas com base no entrelaçamento das suas vivências no terreiro e suas narrativas no *Facebook*. Banhada no *epô* – (azeite de dendê) é uma expressão muito utilizada entre os candomblecistas para se referir às pessoas que têm uma trajetória marcada pela ancestralidade nagô; as duas meninas que participaram da campanha eram banhadas no dendê, mas não se sentiam à vontade para falar desse pertencimento.

Meu primeiro desafio então seria compreender a causa dessa juventude não falar da sua religiosidade, quais incômodos e motivações e como as redes poderiam contribuir para a abertura de fendas e brechas na construção e compartilhamento desse lugar que para os de dentro da religião é um lugar comum, mas que ao sair dos seus espaços de conforto pode causar estranhamento e violências. Venho denominando a minha pesquisa de pesquisa pertencimento, e as terras de Oxóssi, assim como as narrativas digitais produzidas e compartilhadas pelos pertencentes desse terreiro, são os *espaçostempos* formativos que me constituem como aprendiz.

1.2 Adentrando a mata de Oxóssi: desconstruindo saberes e reconhecendo a minha ancestralidade

Odé tó wa silè nirè! (O Caçador é suficiente para nossa casa ser feliz)

Eu estava vendo no fb uma página q postou bem assim "o que vc falaria se visse seu orixá" então, ai está o que eu zinha diz de muito chorar de alegria falaria: "Oh meu pai, sou grata só de ser sua filha, porque te vê eu vejo todos os dias. Quando eu fico feliz, eu vejo Odé. Quando estou em silêncio pensando sobre minha vida, meu axé, eu vejo Odé. Quando eu vejo a natureza e o canto do sabiá, eu vejo Odé. E quando eu não vejo nada, eu vejo Odé. Só o senhor meu pai, dono da minha orí, o homem que festejou o meu nascimento, o homem que me ensinou a caçar para não ser caçada, que me ensinou a me calar para poder ouvir o falar das matas que há em mim, o homem que quando eu não acreditei, quando não tive fé, quando a dor e o medo foram mais forte do que eu, mas vc não desistiu de mim, não me castigou pela revolta, não me abandonou muito pelo contrário, me botou no ombro, me levou nas matas, e me ensinou que filha dele sofre, mas não deixa a dor lhe derrubar, ela derruba a dor, me ensinou a ter mira, a ter sina, a ter paciência pra saber a hora certa de atirar. Oh meu pai, tanta coisa que eu já fiz o senhor passar né? Tenho pena do senhor, não merece meus momentos de tristeza, como o senhor aguenta? Obrigada meu pai, meu orixá, meu eu. Tenho orgulho de ser sua filha, sua escolha, sua menina que o senhor leva para caçar e durante a caminhada ensina as manhas do caçador. Obrigada por tudo. Pelos momentos difíceis, graças a ele eu sou uma pessoa melhor e sou graças ao senhor, que sempre me ajudou, que pegou na minha mão e me mostrou o caminho e andou junto comigo. Ai meu pai, nenhum pai seria como o senhor, deve ser que a gente é cara de um focinho do outro mesmo né?! Que eu sempre saiba reconhecer tudo que o senhor faz por mim. E ah, eu te amo pai. Te amei antes de te conhecer, antes de me conhecer, antes de perceber a sorte que eu tenho de ter como pai, como meu pai, o mais lindo orixá".

Postagem de Beatriz, no Facebook, na página Ilê Axé Odé Aladê Ijexá, 2017

E mais uma vez, a narrativa de Beatriz me descola para pensar as formas de construção de conhecimento na cibercultura. A autoria é uma das especificidades da produção do conhecimento na cibercultura (SANTOS; ROSSINI, 2014).

A narrativa que abre esse subtópico vem alinhavada com os fios identitários que formam as culturas afro-brasileiras preservadas e produzidas nos Terreiros de Candomblé e que só os de dentro são capazes de compreender o que a Beatriz está falando na narrativa acima.

Causando estranhamentos e inquietações em quem não conhece as vivências nesses espaços. É o digital em rede, lugar que provoca e desloca os saberes produzidos nos terreiros e colaborando para a democratização dos conhecimentos socializados historicamente nos espaços outros, entre eles as escolas, as ruas e as páginas no *Facebook*.

Só os filhos de *Odé*¹⁸ podem falar como se sentem sendo filhos do orixá da caça e fazer parte da sua casa. Beatriz chega à casa de *Odé* junto com sua irmã Layza, levadas pela mãe. Hoje, elas não conseguem falar da própria vida sem relacionar com as energias do seu axé, que vêm dos seus orixás e dos saberes aprendidos nas vivências do Terreiro.

Foi com elas que compreendi o significado *geossimbólico* da Mata de *Odé*. As duas meninas pertencem ao terreiro *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá*, local que escolhi para desenvolver a pesquisa.

Figura 4 – Espelho D'Água da Fonte de Oxum



Fonte: Grupo do Terreiro *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá* no Facebook (2016).

¹⁸ *Odé* significa caçador em yorubá, como *Oxóssi* é considerado um orixá da caça, seus filhos e filhas também o chamam de *Odé*.

O Terreiro *Ilê Axé Odé Omopondá Aladé Ijexá* está situado dentro da Mata Atlântica, em uma Área de Preservação Ambiental – APA, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, localizado no Banco da Vitória, em Ilhéus-BA, na Rodovia Jorge Amado. A sua extensão territorial é de 4,5km². Dentro dessa área, é possível encontrar uma diversidade de plantas nativas, animais silvestres e um afluente do Rio Cachoeira.

Segundo Elbein dos Santos (2012), o Candomblé é uma religião que cultua a natureza, cuja comunicação se dá através da conexão com os orixás. É também uma religião multissensorial e corporal, referenciamos e cultuamos as divindades cantando, comendo e dançando. *Alaramó*, outro jovem do terreiro pesquisado, corrobora para a mesma compreensão sobre o que é o Candomblé. Para ele:

Os orixás, deuses e deusas do panteão africano, representam a biodiversidade e, dessa forma, trabalham no plano espiritual para que haja um equilíbrio entre as diversidades. Exú representa a comunicação em sua pluralidade, dessa forma, quando chegamos nos lugares, ele é o filtro que nos recebe e permite o movimento, a transformação e as suas reverberações. A natureza está nas vivências do cotidiano e não é necessário ser candomblecista para sentir a sua presença direta ou indiretamente (ALARAMÓ, Relato Oral, 2017).

Portanto a mata, com toda a sua biodiversidade, é um grande templo sagrado. O espaço do Terreiro pesquisado é composto pela fonte de Oxum e a Mata de Oxóssi. É de uma beleza que nos desloca para um mundo menos caótico e possível de se construir. As visitas constantes ao terreiro são sempre registradas nas redes sociais digitais como testemunhas de que existe ainda um pedaço da Mata Atlântica sendo preservada e sacralizada no sul da Bahia, a partir do compartilhamento de fotografias nas redes sociais digitais.

Uma das atividades do terreiro consiste em preservar o bioma presente nesse espaço, lutando contra os desmatamentos, a poluição da água e do ar, a fim de que a vida seja garantida para as futuras gerações (Figura 4). Assim, sob a orientação da *Iyálorixá Darabi*, é proibido queimar ou deixar quaisquer vestígios de fogo na área do terreiro, colocar ou usar produtos químicos nas fontes e na cachoeira, deixar materiais plásticos, vidro, papel ou metal dentro do *Ilê*¹⁹.

¹⁹ Ilê significa casa, em Yorubá.

Figura 5 – Frente do Barracão. Etnoprintgrafia do Twitter e postada por Bia, no Grupo do Terreiro, no Facebook, 2016.



Fonte – Facebook (2016).

As construções de alvenaria realizadas dentro do terreiro tentam preservar os ensinamentos ancestrais de cuidado com a natureza. Para tanto, a maioria do que foi construído dentro do terreiro é construção artesanal, utilizando os recursos naturais da própria reserva, como argila, água e madeira, sempre cuidando para não desmatar mais que o necessário. O *Ilê* não conta com instalação de energia elétrica e consome a água da nascente. Tudo isso, eu fiquei sabendo quando voltei da trilha que fizemos pelo terreiro no primeiro dia que estive lá, em agosto de 2012. Minha primeira visita foi na companhia de minha mãe genética, Raimunda Miranda, e de minhas filhas, Beatriz Miranda e Layza Miranda. Fomos levadas pela minha colega de universidade, Maria Aparecida de Aguiar, que é irmã de *axé* de mãe Darabi. Anos depois, mãe Darabi me disse que quem me levou foi a *lansã* de Maria Aparecida de

Aguiar. Dá para acreditar? Sim ou não, depende do sistema de crença de cada um/uma. Eu acredito.

Visitamos os espaços sacralizados do terreiro, conhecido pelos adeptos como assentamentos dos orixás: a fonte de *Oxum*, a floresta de *Odé*, o *peji* (templo) de *Oxalá*, o *peji* de *Ogum* e adentramos mais um pouco à mata para conhecer a nascente de *Oxum*, o *Otá* (pedra) de *Xangô* e, bem pertinho do *Otá* de *Xangô*, o *peji* de *Iansã*. Essa visita foi guiada pelo *ogan* Abédédolá, e a primeira orientação de mãe Darabi foi que não colocássemos as fotos em que os *pejis* apareciam, no *Facebook*; poderíamos fotografar para registro pessoal, mas não deveríamos disponibilizar nas redes sociais digitais. Essa orientação foi o primeiro dispositivo de reflexão para o desenvolvimento da pesquisa no qual faço uma discussão no terceiro capítulo.

Nos Terreiros de Candomblés, os *espaços sacralizados* são locais para a celebração dos rituais, onde acontecem as festas, onde estão os assentamentos dos Orixás e onde são depositadas suas oferendas (LUZ, 2013; PÓVOAS, 2007). Uma das características fundamentais dessa religião é a necessidade de espaço físico natural, pois o Candomblé é essencialmente uma religião de culto à natureza: as matas são reverenciadas pelos orixás *odés* como *Oxóssi*; as águas: Iemanjá, Oxum e Nanã; o fogo é cultuado a partir dos orixás: Iansã e Xango, o ar é de Oxalá, Omolú a terra, entre outros (DOS SANTOS, 2012, LUZ, 2013). Quanto ao espaço geofísico, o Terreiro de Odé não deve nada a ninguém, dada tamanha densidade e amplitude dos espaços geofísicos presentes (Figuras 6, 7 e 8).

Figura 6 – Área reservada para as refeições



Fonte: Grupo fechado do Terreiro no Facebook (2015).

Figura 7 – Espaços sacralizados a Mãe Oxum



Fonte: Aline Viana. Facebook (2016).

Figura 8 – Mãe Darabi em frente ao Mastro do Terreiro



Fonte: Foto postada na página do Terreiro, no Facebook, 2015.

O espaço físico da Mata Atlântica onde está localizado o Terreiro de Odé é hoje um *lugar sagrado*. Ninguém entra no Terreiro sem saudar o *sagrado* que compõe esse espaço. A intensa presença de subsídios *geossimbólicos* confere ao Terreiro um sentido, uma identidade e também uma espiritualidade cujo auge é

revelado na criação de um conjunto de *representações simbólicas* que engendram uma rede de significados e que se associam a um ordenamento inexaurível de *fluxos* e *fixos*, considerados decisivos para a organização desse espaço (ROSENDAHL, 2010). Rosendahl não discute o conceito de sagrado a partir das religiões afro-brasileiras, mas a partir da religião Católica, e seus conceitos são os grego-romanos. *Hierópolis*, para Rosendahl, são cidades sagradas que reúnem elementos da natureza em torno do divino, do sagrado. Como exemplo dos seus estudos, ela cita as cidades de Juazeiro do Norte, Canindé e Quixadá como espaços sagrados, todas localizadas no estado do Ceará, onde uma ordem espiritual é predominante na organização espacial das cidades. São cidades de fortes peregrinações ou romarias, em que a vida das pessoas e o turismo religioso giram em torno dos santuários.

O sagrado aqui representado pelas cidades-santuários pode ser considerado lugares onde o simbolismo religioso comporta um conjunto de elementos geossimbólicos constituídos por templo, santuários, estátuas, colinas, fontes, lagos, roteiros devocionais etc., estabelecendo uma ligação com o homem religioso, aproximando-o de sua vida comum (ROSENDAHL, 2010, p. 41).

Tomando emprestado o conceito de *sagrado* de Rosendahl (2010) e Corrêa (2007), posso afirmar que os elementos naturais presentes na Mata Atlântica onde está construído o Terreiro *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá* constituem um lugar sagrado, onde os elementos *geossimbólicos* fazem parte do espaço das religiões afro-brasileiras, em nosso caso específico, o Candomblé. Já Póvoas (2007) vai trabalhar esse conceito, a partir dos estudos afro religiosos, considerando o Terreiro como um *espaço sagrado*, cujo *geossimbolismo* leva anos para ser construído.

Acontece que o terreiro é um espaço organizado em estruturas que obedecem à rigorosa ótica dos orixás. São eles que determinam tudo: localização, tipo de construção, distribuição espacial. E essa geografia leva anos para se completar. (p. 268). As árvores, os bichos, as pedras, os ribeirões, os rios, as fontes e demais componentes fazem parte do templo e, por isso mesmo, são também considerados sagrados (PÓVOAS, 2007, p. 400).

Beatriz, que é filha do Terreiro, não leu Rosendahl, mas também compreende que a mata é seu lugar *sagrado*, “[...] ele me botou no ombro, me levou nas matas, e me ensinou que filha dele sofre, mas não deixa a dor lhe derrubar, ela derruba a dor, me ensinou a ter mira, a ter sina, a ter paciência pra saber a hora certa de atirar [...]” (Beatriz, relato pelo *Whatsapp*, 2016). A pedra de *Xangô*, a fonte de *Oxum*, a

mata de *Odé* são os elementos *hierofânicos*²⁰ que traduzem o nosso viver e a nossa caminhada dentro da mata de *Odé*. A primeira visita que fizemos ao Terreiro foi registrada por Beatriz Miranda, e as fotografias foram salvas numa pasta secreta no meu perfil no *Facebook*, as recomendações de mãe Darabi foram anotadas no meu diário de pesquisa e aguardadas como dos primeiros aprendizados de Terreiro “*nem tudo que se ver pode ser compartilhado abertamente*” (Mãe Darabi, relato oral, 2012).

Longe do axé, mas coberta de dendê marcam a minha trajetória de vida. Entrar na mata foi como um retorno a minha ancestralidade, o meu corpo foi escaneando algumas lembranças da minha infância, provocando arrepios e, ao mesmo tempo, uma vontade enorme de chorar, não de tristeza, mas de alegria. A sensação era de quem sempre esteve naquele lugar. Eu cresci participando das festas católicas misturadas com as festas afro religiosas, como o caruru de Cosme Damião, no mês de setembro, e, em agosto, a festa de São Roque, com os filhos de Omolu que circulavam pelas ruas com o cesto de pipoca na cabeça e pedindo esmola²¹ pela cidade, as crianças saíam correndo atrás por pura diversão sem compreender direito aquele ritual.

A interdição da minha família evangélica para que não frequentasse os Terreiros marcou também a minha infância e, quase trinta anos depois, eu conheço um Terreiro²². Assim, me junto a vários pesquisadores que começaram a desconstruir a produção acadêmica que, durante séculos, utilizou apenas as epistemologias eurocêntricas para falar dos saberes e fazeres dos sujeitos que estão do outro lado do Ocidente e foram categorizados como o “outro” ou povos autóctones sem nenhuma aproximação ou afetamentos, e desenvolvo uma pesquisa decolonial a partir das epistemologias negras (ZACCARIA, 2015) intercruzadas principalmente com as epistemologias ancestrais (OLIVEIRA, 2007; FLOR NASCIMENTO, 2016) produzidas e partilhadas nos Terreiros de Candomblé e que têm visibilidade no ciberespaço (LEMOS, 2010).

Essas experiências do vivido foram aflorando e esquentando o axé do dendê presente em mim, despertando a minha curiosidade para adentrar cada vez mais e

²⁰ Para Eliade (2001), os elementos hierofânicos são aqueles em que o sagrado se manifesta.

²¹ Existem vários itans que contam os porquês do cesto de pipoca e a doação em forma de esmola. Vale a pena conhecer. Veja em: <https://candombles.blogspot.com/2015/09/o-olugbaje-e-o-sagbeje.html>. Acesso em: jun. 2015.

²² Esse não é o primeiro, antes de me filiar ao Terreiro de *Odé*, freqüentei, por dois anos, o Terreiro Vintém de Prata, que fica na Estrada Velha do Aeroporto, em Salvador – Bahia.

conhecer/viver nesse espaço singular e único. Vivendo essa experiência única e singular de reontologização do meu ser como candomblecista, fui reorientando as minhas ações e formas de compreensões do meu estar no mundo e com o mundo. Razões que me levam a denominar a minha pesquisa como pesquisa ancestral de pertencimento nagô ou *pesquisa pertencimento*. Ontologicamente fui me constituindo candomblecista a partir das travessias possíveis no Terreiro que aqui descrevo e nas vivências coletivas em outros Terreiros de Candomblé na Bahia e no Rio de Janeiro.

1.3 A Nação Ijexá dentro da mata de Oxóssi e o educar pelo silêncio

Quem tece a construção sociocultural e religiosa do Terreiro de *Odé* é a nação *Ijexá*. Nas inúmeras rodas de conversa em que participei, mãe Darabi contava o *itar*²³ da sua formação ancestral e religiosa, resgatando a presença da 'África' em nossa formação preservada pela nação *Ijexá*:

Eu, Darabi, cabeça de Oxóssi, filha Ajalá Alufã Deré, cabeça de Oxalá, filho de santo de Maria Natividade Conceição, Yá Deuwi, Mãe Marinha de Nazaré das Farinhas, como era conhecida, filha de santo de Emília de Xangô, que era filha de santo de Flaviana de Oxum, que era filha de santo de Margarida de Kossô, a que veio da África e, por herança de sangue, filho de Maria Mercês do Carmo, que era filha de Ulisses do Carmo, que era filho de Maria Figueiredo, que era filha de Inês Mejigã, a que veio de Ilésà e foi escrava no Engenho de Santana, em Ilhéus, também herdeiro do axé de Maria Gustavo de Jesus (Informação oral de mãe Darabi na Saída de ekedi e ogan em 20.01.2015).

Além da memória ancestral de Mãe Darabi, para compreender a nação *Ijexá*, li alguns livros: *Mejigã e o contexto da escravidão* (2012); *Da porteira para fora: mundo de preto em terras de branco* (2007); *A memória do feminismo no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro* (2010) e *Versoreverso* (2003), escritos pelo *Babalorixá* (sacerdote do culto de Candomblé), pesquisador, professor e escritor Ruy Póvoas, conhecido na região pelo seu nome *nagô* de Pai Katulembá, que também é conhecido no Terreiro como Ajalá Alufã Deré, seu nome de iniciação. Katulembá é herdeiro de sangue da nação *Ijexá*. E pai de santo de minha mãe Darabi.

A história da africana Maria Inês Mejigã, que sequestrada em *Ilésà*, na África, e escravizada no Engenho de Santana no período do Brasil colônia, em Ilhéus-BA, é a presença ancestral que forma a nação *Ijexá* no sul da Bahia. Na África, Mejigã era

²³Itans são narrativas mitológicas contadas pelo povo nagô. No terceiro capítulo, farei uma descrição melhor do que é e como são reinventados e tecidos dentro dos Terreiros.

sacerdotisa de Oxum, deusa das águas doces, da fertilidade e da riqueza. Mejigã não escolheu vir para a diáspora colaborar com a formação ancestral do seu povo no 'novo mundo', ela foi vítima da violência colonial. Estando em condições subumana e vilipendiada na sua subjetividade, ela escolheu resistir, seu corpo foi brutalmente explorado, mas sua espiritualidade e subjetividade resistiram e a conectaram a sua humanidade negada.

No tempo da escravidão, Mejigã, africana do povo Ijexá, foi trazida à força para o Engenho de Santana, em Ilhéus. Na África, Mejigã era sacerdotisa de Oxum Abalu. No Brasil, ela foi obrigada a ser escrava e tornar-se Inês Maria, endurecendo suas mãos na labuta diária do engenho. E os luxos de Oxum foram substituídos pela corrente, pela cafua, pela senzala. E somente mais tarde, quando ficou gravemente enferma, os seus senhores a abandonaram para que ela esperasse a morte. Mejigã, no entanto, trouxe outro Destino: recuperou a saúde e passou a acreditar na Liberdade, sonhar com uma descendência sem as marcas do ferro da escravidão. Ainda na senzala, com Leocádio, um negro de origem angolana, ela gerou uma filha única, Maria Figueiredo. E o axé ijexá sobreviveu nas terras da Região do Cacau. Inês Maria Mejigã se foi em avançada idade, aos 115 anos, rodeada de bisnetos, entre os quais Maria Mercês do Carmo, mãe de Ruy Póvoas, Ajalá Deré, o fundador do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon (PÓVOAS, 2011, p.10).

O sonho de liberdade, que nasce ainda no continente africano, quando os nossos ancestrais foram sequestrados, é presente nos dias atuais para todos os/as descendentes de Mejigã, quanto foi para ela quando estava no cativeiro.

Os Terreiros, as favelas, as periferias e os morros ainda preservam as marcas contemporâneas de um Brasil que não reconhece os processos de violência a que fomos submetidas/os historicamente. Assim como nas senzalas, ainda nos faltam condições de vida dignas, pois a saúde, a educação, o transporte e as circunstâncias de vida são precários, são frutos do *colonialismo*²⁴.

Mas, continuamos sonhando como Mejigã e acreditando em dias melhores aqui na diáspora. Para os filhos do *Ijexá*, seu destino, para além da preservação da cultura africana na diáspora, é a luta pela liberdade do povo *nagô*, conquistada nos processos de resistências cunhados pelos seus ancestrais, desde que aqui chegaram. Somos um povo de luta. Essa é a força que nos une e nos move enquanto povo *nagô*.

Repito aqui as palavras que eu disse no dia da inauguração do Ilê de Oxum, no dia 14 de junho de 1998: "Filhos de Ijexá, eis aqui a nossa história que não está escrita em livro nenhum, mas se faz memória da ação divina através de mulheres e homens que aceitaram seu próprio Destino, preservados na memória de seus descendentes ao longo dos tempos. Não importam as chibatadas, a fome, a dor, o menosprezo, a amargura. Não importa o pelourinho, a cafua, a senzala. Nem mesmo importa a terrível dor da rejeição. Foi uma luta desigual, mas vencemos! Chegamos! Até aqui nos

²⁴ Farei uma discussão mais ampla sobre essa temática no quarto capítulo da tese.

trouxe Inês, segura nas mãos de Oxum! Afinal, a liberdade não é uma doação: é uma conquista. Eis o exemplo vivo de como a tirania pode ser derrotada. É preciso, no entanto, vigilância, cuidado e atenção, pois os tiranos ainda fazem parte de nosso mundo. Que esta Casa seja sempre um sinal de alerta (PÓVOAS, 2011, p.12).

O nosso Terreiro é um entre os cinco Terreiros da nação *Ijexá* no sul da Bahia. Aprendemos todos os dias com a nossa mãe Darabi, que aprendeu com seu pai Katulembá, que somos um povo plural, diverso e múltiplo, mas unidos pela nossa ancestralidade, pela força e a doçura da orixá guerreira Oxum.

Assim, a nação *Ijexá* tem o poder do feminino presente na sua formação a partir da orixá Oxum, que está também no nosso Terreiro não só pelo axé da nossa orixá da fertilização e da maternidade, mas na figura da mulher negra presente na *Iyalorixá* Darabi.

A nossa formação ancestral é de luta e resistência presente no sagrado feminino de nossa mãe Oxum, mas também de cuidado e do amor ao próximo. Com Oxóssi, orixá da caça, seus *omorixás* (filhos de Orixá) aprendem que nada cai do céu. Tudo é caça, é astúcia, e é na caça que vem a fartura para quem tem propósito definido.

A Figura 9 compõe alguns registros das atividades desenvolvidas no Terreiro *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, casa matriz que reúne em suas atividades culturais e litúrgicos as filhas e filhos de todos os Terreiros da região.

Figura 9 – “A magia do encontro” atividade desenvolvida no Terreiro *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, em 18 de novembro de 2012



Fonte: Fotografias postadas na página da Academia de Letras de Itabuna, Bahia, 2016.

Outra força que rege a nação *Ijexá* na casa de Odé é a herança que trazemos da casa mãe (Figura 9). Casa mãe ou casa matriz é o Terreiro onde mãe Darabi foi iniciada, o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* (Terreiro de Axé da nação *Ijexá*, consagrado ao orixá Oxalá). Essas são as energias fundantes da casa e da nossa formação ancestral. A sabedoria e a esperança de paz para todos, com a presença marcante de Oxalufã²⁵.

Como pertencentes da nação *Ijexá*, guardamos todos os preceitos e respeito a esse orixá. Um exemplo do respeito que temos à casa matriz é nos vestirmos de branco sempre que pai *Katulembá* (Figura 9, à direita) for nos visitar no Terreiro, porque na sua casa veste-se apenas branco em respeito ao orixá Oxalufã.

E os outros orixás? Também os cultuamos e festejamos, com o mesmo respeito e reverência que fazemos aos orixás fundantes. Mas, para a nação *Ijexá*, a presença de mãe *Oxum* é a presença de uma mulher negra, guerreira, que lutou muito e sofreu bastante para que estivéssemos aqui falando de um povo que, na vivência da sua fé, nunca se esqueça de que cada um *reexiste* porque *Mejigã reexistiu* primeiro. E mãe *Oxum* está para cada uma e um de nós, como esteve o tempo inteiro para *Mejigã*.

Esses saberes são frutos das partilhas que acontecem nas rodas de conversas entre um *ajeum* (refeições) e outro, nos rituais litúrgicos e nas atividades socioeducativas desenvolvidas *dentrofora* do Terreiro em que estive presente. Tanto mãe Darabi como pai *Katulembá* resgatam a memória dos nossos antepassados para que nos lembremos que o presente do povo *nagô* é o passado preservado na memória e na vivência de quem somos hoje (PÓVOAS, 2012).

Nos primeiros encontros no Terreiro, vivi a experiência de quem chega e quer ser acolhida pelo afeto ancestral da natureza, energia dos orixás e das pessoas que estavam e estão no Terreiro. Foram essas vivências nesses seis anos no Terreiro que me fizeram e me fazem ser reconhecida e pertencida à nação *Ijexá* como *abian*²⁶ (pessoa que não é iniciada). Como filha de Oxóssi, cabeça de Xangô e

²⁵ Orixá africano cultuado em todo o Brasil por todas as religiões afro-brasileiras e representado material e imaterialmente pelo Candomblé, através do assentamento sagrado denominado *igba oxalufan*. Considerado um Oxalá muito velho. Mais informações em: <http://www.ijexa.com.br/index2.php?page=oxala>.

²⁶ *Abian* é toda pessoa que entra para a religião do Candomblé depois de fazer uma consulta através dos búzios com o sacerdote/babalorixá e após ter passado pelo ritual de lavagem de fio de contas ou o *ebori/borí*. Poderá ser iniciada ou não, vai depender do orixá pedir a iniciação. Só deixará de ser *abian* quando for iniciada, sendo então um *iyáwò*, *ekede* ou *ogan*. O *abian* tem suas funções na casa relacionadas à limpeza e manutenção, salvo se for um *Abian* antigo e de confiança poderá

colo de *Oxum*, desde então, aguço minha curiosidade sobre quem sou e quem são os meus.

Nos afazeres do dia a dia da roça, fui e vou aprendendo a ouvir mais, observar mais ainda e perguntar menos. A pergunta é bem-vinda também, principalmente para os que vivem no *axé*. Mas, é preciso saber esperar para fazer a pergunta no momento certo, ou guardar a pergunta no seu *okan* (coração) e na sua *ori* (cabeça), que na hora certa a resposta chegará.

Se o Candomblé se constitui como uma religião de tradição oral em que a palavra tem seu lugar e o seu valor simbólico, também aprendemos o valor do silêncio (SILVEIRA, 2004).

A palavra guardada no *okan* faz parte dos princípios ontológicos ancestrais africanos que aprendemos nos primeiros dias de convívio dentro do *ilê*. Aprender no silêncio é olhar para si mesmo e para o *arkhé* cultural da comunidade que você pretende compreender e filiar-se. Nas comunidades de Terreiro, a *educação pelo silêncio*²⁷ é uma herança ancestral das travessias africanas na diáspora que constitui a pedagogia nagô.

Aprendi com Sodré (1997, p. 2, apud SILVEIRA, 2004, p. 68) “que uma comunidade de *arkhé* é aquela que ritualiza sempre a sua origem e o seu destino”, compreendendo que ritualizar origem e destino é viver no círculo, é viver nas espirais de um círculo e isso significa que toda origem é, ao mesmo tempo, fim.

Essa cosmovisão que está presente nas comunidades de Terreiro, que durante séculos precisou ‘ser preservada’. Mas que com o advento das tecnologias digitais em rede, as lutas de resistência perpetuadas pelas Juventudes de Terreiro, de ontem e de hoje, essas narrativas chegam às redes sociais digitais como ato pedagógico de quem no silêncio aprendeu e se sente autorizada/o e segura/o para partilhar esse saber utilizando as interfaces dessas redes.

Para compreendermos como a educação pelo silêncio é presentificada nas redes sociais digitais, partilho uma narrativa postada por Layza Miranda em seu perfil no *Facebook* na Figura 10.

exercer outras funções designadas pelo sacerdote. Saiba mais em:

<https://candombledabahia.wordpress.com/2013/05/01/sou-abian-qual-a-minha-funcao-no-axe/>

²⁷Vale à pena conhecer as reflexões que a pesquisadora Marialda Jovita Silveira traz no livro *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*, Editus (2004)

Figura 10 – Etnoprintgrafia do perfil pessoal da Layza Miranda



Fonte: Facebook (2017).

O dispositivo icnográfico digital compartilhado na imagem-texto de Layza transmuta uma relação de respeito e reverência ao orixá Oxalá e os saberes aprendidos na sua rede religiosa: vestida de branco, com fios de contas também brancos, cabeça baixa, olhos cerrados e sentada no *apoti* (banco baixo). Olhando essa imagem, sou capaz de trazer na minha memória auditiva, de quem é uma nagô, o que ela estaria cantando:

Oní sé a àwúre, a nla jé
 Oní sé a àwúre ó bèrì omon
 Oní sé a àwúre, a nla jé, Bàbá
 Oní sé a àwúre ó bèrì omon

TRADUÇÃO:
 Rei/Senhor do Céu
 De Energia, Força e Suprema Verdade
 Rei/Senhor
 Que continua Vivo Espiritualmente
 Rei/Senhor dos Céus
 Pai do Plano dos Orixás (Céu/Aruanda)
 Sua Verdade é Suprema
 (<https://www.youtube.com/user/PortalAfroxé>)

No texto ao lado da fotografia, sua narrativa fala dos valores que constituem o *arkhé* da *egbé* que ela pertence – respeito, reverência, humildade, traz língua falada e escrita dos Terreiros, apresentando a sua diversidade linguística com uso do *yourubá nagô* e tantos outros símbolos diacríticos que só os de dentro são capazes de compreender, mas que afetam os que desejam conhecer esse universo complexo que é um Terreiro de Candomblé.

Nos dois textos, o fotográfico e o comentário, ela compartilha os saberes *vividos/aprendidos* dentro da sua comunidade religiosa. Para Silveira (2004) e Sodré (2017), as palavras transmitem o axé que ela recebeu através da *comunicação iniciática* que acontece a partir das trocas e partilhas das interações verbais e não verbais.

A interação verbal sintetiza o poder de troca que emana das relações que se dão na comunidade. A palavra emitida tem sempre em vista um interlocutor, por isso ela é, na dinâmica das relações do terreiro, também interação. É por ela que se atinge o outro sujeito e, nessas relações, tanto aquele que emite quanto o que recebe a palavra se inserem num movimento de transformação. O sujeito que, pela palavra, transmite o axé, modifica o seu par e modifica-se ao fazê-lo, à medida que o ato de transmissão verbal implica a movimentação e redistribuição dessa força (SILVEIRA, 2004, p. 61).

Compreendendo que a palavra falada e a escrita carregam axé – a força vital da pessoa que profere e a quem ela se dirige –, os candomblecistas aprendem que se deve ter muito cuidado com o que é compartilhado. Silveira (2004) defende que no ato pedagógico do silêncio, a palavra proferida tem sempre um interlocutor, mas ela está falando dentro de uma estrutura fixa, física e territorializada.

No *ciberespaço*, considerado terra de todos e de ninguém, esse interlocutor não será mais o povo de santo. Lendo os comentários que as pessoas postaram sobre a fotografia e o texto de Layza Miranda, que são como *rastros digitais*²⁸, torna-se possível afirmar que a circularidade e a interação ganham outra dimensão e, por mais que Layza tenha seu perfil configurado como privado e possa escolher quem fará parte da sua rede, essa rede é fluída, múltipla e diversa. Para Bruno, inspirada na teoria ator-rede, entende-se “os rastros digitais como inscrições de ações que permitem descrever a formação de coletivos sociotécnicos” (2012, p. 662).

A Juventude de Terreiro inaugura o que alguns pesquisadores conceituam de *cyber axé*²⁹, espalhando nas suas redes sociais digitais as singularidades das suas comunidades de pertença colaborando para a compreensão de que a sua rede é um lugar comum, e ser comum não é ser igual, esses Terreiros são formados por um modo de vida heterogêneo, múltiplo e complexo.

²⁸ BRUNO, F. Rastros digitais sob a perspectiva da teoria ator-rede. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 681-704, set./dez. 2012. Disponível em: file:///C:/Users/c_lborges/Downloads/12893-48551-2-PB.pdf. Acesso em: 16 ago. 2017.

²⁹ Vale a pena ler o artigo “Ciberaxé: contribuições para um campo em construção”, do pesquisador Lúcio André Andrade Conceição, UFBA/IFBA disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/43386/751375138059>. Acesso em: 21 ago. 2018.

O silêncio de Oxalá é um convite a ser feito sempre que estamos realizando as atividades religiosas ou enfrentando conflitos existenciais. Ouvir mais e falar menos, faz parte desse aprender no silêncio. Em pesquisa de campo, fui compreendendo o quanto era imprescindível o aprender no silêncio, ficar próximo das pessoas apenas escutando-as sem fazer muitas perguntas, mesmo estando com várias perguntas elaboradas. Como bem afirmam Sodré e Lima:

No universo do candomblé, mesmo quando a comunicação é consentida, fala-se pouco. A comunidade litúrgica brasileira herdou também da africana essa inclinação ao silêncio como virtude fundamental, essa disposição ao reconhecimento de que a linguagem mora no silêncio. Quando nos deparamos com um longo palavreado ou compactos volumes sobre o sistema simbólico nagô-ketu, já podemos dizer com antecipação que se trata da Academia Oficial com seus conceitos e falas intermináveis (SODRÉ; LIMA, 1996, p. 12).

Quem vive o cotidiano do Terreiro vai, aos poucos, percebendo que a resposta chega e ainda te surpreende, porque vem mais do que você esperava saber. Mas é preciso estar aberta a negociações das suas perguntas predefinidas também. Em vários momentos durante o desenvolvimento da pesquisa, precisei refazer os pontos tecidos das minhas reflexões a partir do que fui aprendendo em campo, precisei ser menos pesquisadora e mais candomblecista, sem deixar de ser uma ou outra.

Aliado ao aprender no/com o silêncio está a compreensão sobre o *tempo* no terreiro. O tempo é tão importante no terreiro que ele é uma divindade, o Orixá Tempo – de origem Angola e Congo – semelhante ao *Iroko*, da Nação Ketu e a *Loko*, de Nação Jeje. Para os candomblecistas, Tempo é o senhor das estações do ano, regente das mutações climáticas. Ele está sempre em movimento, entre uma e outra extremidade dos polos. “O Tempo é equilíbrio e desequilíbrio, ao mesmo tempo, ele é o segundo, o minuto, a hora; representa o momento também de maior purificação, feita através do banho com ervas, água do mar, de cachoeira, de rio, de mina e de chuva” (CAPUTO; BORGES; NUNES, 2015, p. 89).

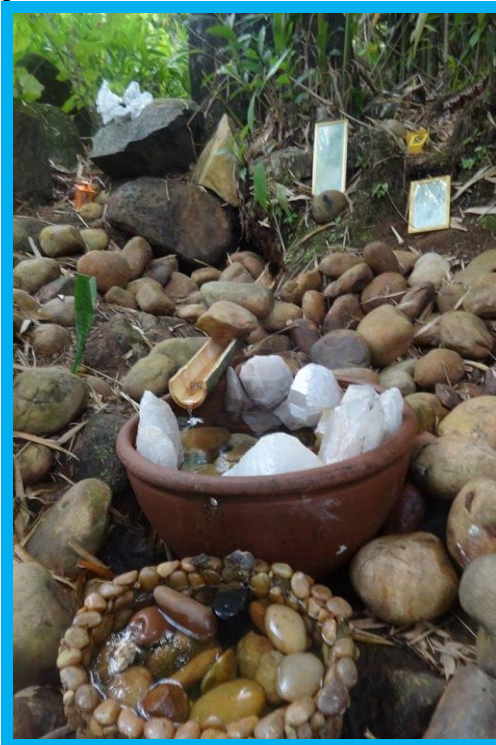
Como nos idos primitivos, era de espera, cultivo da paciência, de saber esperar. O tempo no terreiro não é o tempo de pressa, de consumo, da rapidez, é o existir em outra realidade posta pela observação acurada, que ensina. Tempo do silêncio e do silenciar para observar com atenção, exercitar a escuta ancestral e enxergar desabituaado o olhar, para estar presente naquele instante, viver aquele momento, pois assim se aprende, observando os mais velhos (BORGES, 2015).

1.4 Espalhando os fios da pesquisa e tecendo a minha ancestralidade

Tecendo os fios da minha pesquisa e as trilhas ancestrais que constituem a minha formação, o lugar que mais me chamou atenção no terreiro foi a nascente de *Oxum*. Desde a primeira vez até hoje, sempre que chego ao Terreiro vou à fonte: lavo meu rosto, molho minha *ori*, bebo a água que cai da bica improvisada com um pedaço de bambu e coloco meus pés na pequena porção de água formada pela água que brota e que está sempre fria.

“Quem apaga o fogo é a água”, dizia mãe Darabi todas as vezes que cheguei ansiosa ou angustiada no terreiro. “Menina, vai tomar um banho na cachoeira e volta para gente conversar”, sentenciava. Mas, antes que o fogo se transforme em cinza, ele aquece a vida; alimentado pelo vento, transforma-se em belíssimas chamas e queima as dores e as injustiças do mundo.

Figura 11 – Nascente de Mãe Oxum



Fonte: Facebook (2016).

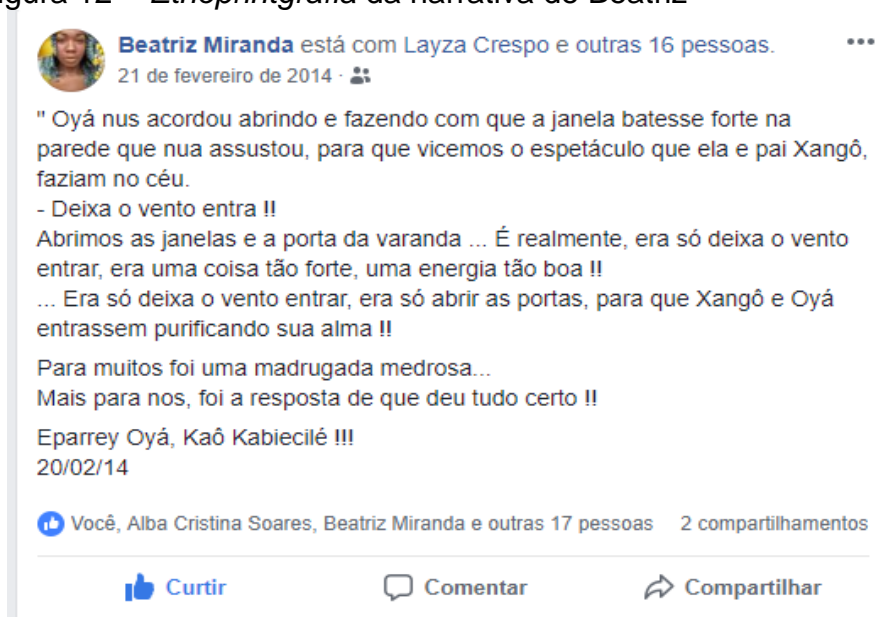
Vejo-me envolvida pelo calor do fogo e me sinto apenas uma pequena faísca na fogueira da vida dentro e fora dos terreiros. Esse “apagar o fogo” também é transformador. Há um frescor na existência quando o encontro acontece. Noites inteiras acordada, sem sono, lendo e escrevendo, inquieta, ligava para um,

conversava com outro, assistia um vídeo, separava fotografias, ‘tá’ ruim, recorta, monta, volta no Facebook para ver os comentários e fazia as *etnoprinfgrafias*, organizava as pastas *online* e analógicas dos dispositivos de aprendizagem da pesquisa. Todo esse movimento metodológico de *escreviver* as aprendizagens construídas tinha uma força e um pulsar potencializado também pelos saberes compreendidos a partir dos *itans* que ouvi enquanto estava no campo pesquisando: ouvindo, vendo e sentindo os saberes/fazeres do povo nagô.

Transbordando das aprendizagens vividas no/com o campo, a cabeça esquentava, as mãos gelavam e as inquietações com o tempo ocidental exigiam objetividade, clareza e uma rotina diária na produção do texto/tese. Quem olha um vulcão em erupção talvez não perceba o seu desejo de encontro existencial. Talvez só perceba o poder de destruição, e não o de transformação. Talvez porque o nosso olhar para a natureza seja o nosso olhar colonizador, mas as manifestações da natureza têm beleza, têm axé – força vital e têm ensinamentos. É assim que aprendemos com/nas comunidades de axé.

O Ocidente nos ensinou que a natureza é vingativa, tem ódio e guarda rancor. Mas o povo nagô diz que esses sentimentos são nossos. A natureza quer o seu lugar de volta, quer o seu equilíbrio. E aprendi a observar a manifestação do sagrado e dos seus ensinamentos com as noites de tempestades, os vulcões, e depois com a fogueira, que tudo é encontro e transformação. Nada permanece igual quando saímos em busca do que desejamos.

Figura 12 – *Etnoprinfgrafia* da narrativa de Beatriz



Fonte: Facebook (2018).

Na tessitura que fui olhando para narrativas como a de Beatriz, Figura 12, minha pesquisa foi encontrando o seu movimento e passou por algumas mudanças e grandes transformações.

Com o Terreiro Vintém de Prata e o Terreiro de *Odé*, aprendi desde os primeiros dias que se quisesse aprender o que é o Candomblé teria que vivê-lo, ou seja, me reencontrar. “Candomblé não se aprende nos livros, nem nos vídeos de *YouTube*³⁰. Candomblé se aprende aqui no dia a dia!”. Foi a primeira coisa que ouvi quando comecei a andar nos Terreiros. Voltei para casa com essa inquietação, essa frase borbulhava como um vulcão dormente. Valha-me as águas sagradas de Oxum! No silêncio de Oxum, encontrava as conexões epistemológicas e metodológicas para construir as tramas que seriam tecidas durante a pesquisa.

Desde 2006, venho fazendo leituras sobre as religiões de matrizes africanas e suas influências na educação. Meu primeiro contato com o conhecimento sobre o Candomblé foi na disciplina Educação e Contemporaneidade, enquanto fazia o mestrado. E, mais uma vez, esse encontro foi um *reencontro* que só teve um sentido ancestral depois que pai *Katulembá* falou do meu arquétipo *nagô*: “você é filha de xangô, rei de oyo transmutado na natureza como fogo, raios e pedreiras” (*KATULEMBÁ*, relato oral, 2012).

Como se sabe, para o povo-de-santo, conhecer a que orixá o indivíduo se filia, constitui condição fundamental à vida na comunidade, significa o iniciar de uma trajetória identitária que permitirá o auto-conhecimento, o conhecimento do outro, a responsabilidade com a memória ancestral, a redimensão da existência com base no que se é e o que não se é, nas fragilidades e potencialidades do sujeito. O conhecimento dessa configuração cósmica ajuda a revelar, no interior das comunidades-terreiro, formas de entendimento no grupo e modos de realização de experiências individuais e comuns (SILVEIRA, 2004, p. 68).

A partir desse dia, fui percebendo que mesmo quando eu não tinha consciência da minha ancestralidade, ela sempre esteve presente em mim. O primeiro livro que li sobre Candomblé foi a “A fogueira de Xangó – Orixá do Fogo”, do antropólogo Flávio Pessoas de Barros, era Xangó se revelando. Desde então, comecei a querer saber mais sobre esses conhecimentos que não circulavam nos currículos escolares, nem no meu meio social em Água Fria e até mesmo em Salvador.

³⁰ Discussão para o quarto capítulo.

Era como se estes não existissem ou então estavam guardados nas mãos de uns poucos. Mas aí descubro que estes não são tão poucos assim. E, como leitura de iniciante, sem nenhuma orientação, ou melhor, sob a orientação do pai *Google*, encontrei alguns artigos, indicações de livros. A cada leitura sobre Candomblé, a minha curiosidade era aguçada, a primeira pergunta que a gente se faz é: qual é meu orixá? É o primeiro desejo de querer filiar-se a esse pertencimento. E o Terreiro e suas cosmovisões deixaram de ser aquele lugar de estranhamento e passaram a ser um lugar de *retorno e restituição* (LUZ, 2013).

Como Beatriz e Layza, eu também passava horas assistindo a vídeos no *YouTube*, tentando compreender o que era essa religião, visto que, até então, eu nunca tinha ido a um Terreiro. Demorou mais quatro anos para que eu compreendesse o que ouvi quando fui pela primeira vez a um Terreiro: “Candomblé é uma religião cuja experiência de fé passa pelo corpo”.

Ao contrário de Póvoas (2007), que tinha um vasto conhecimento da “porteira para dentro” do Candomblé, especificamente da nação *Ijexá*, por ter tido a oportunidade de manter viva a sua ancestralidade desde criança e, nos últimos anos, fincado a sua existência nas ações e formação como *Babalorixá* há mais de 40 anos, professor e escritor, eu não tive a mesma oportunidade.

A minha história foi marcada pelo silêncio, não o silêncio que aprendemos nos terreiros, mas o silêncio da invisibilidade, da negação e obscurantismo. Quando li o livro “Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco”, um dos escritos por Póvoas (2007) e uma das primeiras águas epistemológicas que bebi quando pensei em estudar o tema, eu não sabia quase nada sobre o Candomblé. Hoje o que sei é uma gota do oceano epistemológico e prático, que é essa complexa cotidianidade cultural.

E, hoje, mais candomblecista que em 2006, não só pelas pesquisas na internet e as leituras, mas também pelas vivências nos terreiros, comecei a fazer desse pertencimento um lugar de fala e de formação enquanto professora formadora.

Quando concluí minha pesquisa no mestrado, *Políticas Públicas de Emancipação Digital: Possibilidades e Avanços à Inclusão Sociodigital no Estado da Bahia*, em 2008, na linha de pesquisa Formação de Professores, Currículo e Tecnologia, no mestrado em Educação e Contemporaneidade, minha pesquisa apontou que 32 Terreiros de Candomblé no estado da Bahia foram contemplados

com Programa de Inclusão Digital do governo do estado. Esses dados me deixaram inquieta, o que estariam fazendo os terreiros com esse programa? No período, eu trabalhava como consultora de Projetos Educacionais de Inclusão Digital na SECTI/BA e fazia a formação dos jovens ativistas digitais, que trabalhavam nesse programa nas comunidades e na periferia de Salvador. Ainda como consultora desse projeto, visitei dois Terreiros que trabalhavam com inclusão sociodigital. Com esses jovens, foi nascendo o desejo de aprender mais sobre as tradições do povo *nagô* em um mundo digitalizado.

Na Universidade, enquanto docente, as minhas discussões começaram a ganhar um tom enegrecido sobre as questões afro-brasileiras nas discussões sobre a cibercultura e a formação de professores. Ainda em 2011, na UNEB, ofereci duas oficinas de blog na Semana da Consciência Negra, com a discussão da estética negra e literatura infantil africana. Eram as lavas do vulcão procurando brechas para esquentar o debate.

Na UESC, minhas aulas na disciplina Tecnologias Educacionais também foram tecidas pelos fios das discussões acerca da diversidade cultural afro-brasileira e cibercultura. Além das atividades que desenvolvíamos no blog, YouTube e Facebook, os meus bolsistas de Iniciação Científica também produziam artigos científicos com a intercrítica multirreferencializada: ancestralidade, pertencimento e cibercultura.

Deste modo, para Oliveira:

Ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando-se os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência. A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contém dobras, labirintos e desdobram no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência (OLIVEIRA, 2007, p. 245).

Neste movimento do terreiro e da educação no contexto da cibercultura está uma mulher negra, candomblecista e ativista e a sua rede de construção de saberes e ressignificação de combate ao racismo e à discriminação religiosa, empoderando os afrodescendentes na diáspora. Penso que esse estudo é uma ampliação do debate, o reconhecimento cultural religioso das religiões de matriz africana, com fundamentos epistemológicos ancestrais, que apresentam à educação essa complexa rede na formação das crianças e jovens a ela pertencente. Assentada na

filosofia ancestral que “tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto.” (OLIVEIRA, 2012, p. 30) que desenvolvi esta pesquisa.

Nesses atravessamentos que foram me construindo e tecendo os fios epistemológicos e metodológicos da pesquisa, foi possível compreender os processos de saberes/fazerem que permitem a construção e transmissão de valores culturais e produção de sobrevivências nas comunidades consideradas como tradicionais que são os Terreiros de Candomblé. Na luta pela reestruturação social dos afrodescendentes nas diásporas, as comunidades de terreiro elaboraram *pedagogias decolônias* que lutam pela vida. São pedagogias que enfrentam a fragmentação material, psíquica, sagrada, espiritual e corporal que são frutos dos desdobramentos produzidos pela colonização e procuram curar, recompor e relembrar que a identidade, a memória e a ancestralidade são os fios condutores das lutas existenciais que formam o nosso viver (OLIVEIRA, 2012).

A pesquisa em redes educativas ainda é jovem no contexto brasileiro, em especial no reconhecimento dos saberes/fazerem produzidos nos terreiros, como potencializadores de uma educação decolonial e antirracista para a implantação da Lei n.º 10.639/2003 nas escolas públicas e privadas e no cruzamento com as redes sociais digitais como espaço fértil de ampliação dos debates. A âncora para se firmar no espaço atemporal do terreiro e do mundo digital é a formação da identidade do povo *nagô*, esse povo que está aqui e acolá nos ensinando que o saber que se aprende nos Terreiros é saber outro, e que esse saber é que nos empodera, nos fortalece e nos emancipa (PÓVOAS, 2007).

Esta pesquisa está associada ao Grupo de Pesquisa: Instituições, Práticas Educativas e História do Programa de Pós-graduação em Educação – doutorado na Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, mas outros grupos de pesquisas também foram fundamentais para alinhar minha formação no campo da pesquisa em que inter cruzam as questões da representatividade racial, afro religiosidade e educação no contexto da cibercultura, adornando as inspirações epistemológicas a partir das vivências nos Grupos de Pesquisa: Multi-Institucional Áfricas/UERJ-UFRJ e o GPDOC/UERJ.

Esta pesquisa é de alguém que vive o cotidiano do Candomblé como *pertencente* da religião, sendo uma *abian* e tendo um compromisso *ético* e *político*

com o meu povo de axé. É na coletividade que me formo, por isso escolhi desenvolver uma pesquisa comunal e também de pertencimento. Eu não queria falar de um lugar de estranhamento, mas de um lugar de encontro, de vivência coletiva, por isso o cotidiano dos terreiros de Candomblé como espaço de aprendizagem na vivência dos meus.

E, nas minhas buscas do meu lugar no mundo acadêmico *epistemológico e metodológico*, fui à busca de minhas inspirações intelectuais que compartilhassem das vozes que ecoavam a partir das leituras tecidas nos múltiplos espaços formativos: terreiro, roda de samba, roda de capoeira, roda de jongo, os coletivos, os grupos de pesquisas acadêmicas e as redes sociais digitais.

Enegrecer as inspirações intelectuais a partir de um referencial que tivesse um compromisso ético epistemológico com a produção e o partilhamento das epistemologias negras que são produzidas na/com/para a desconstrução do conhecimento racista produzido historicamente foi um dos meus grandes desafios.

Figura 13 – Foto feita pelo ogan Ganbitá, no dia 24.09.16, durante a apresentação do texto de qualificação da tese no Terreiro



Fonte: Capa do perfil pessoal de Layza Miranda, no Facebook, 2016.

O que desenvolvi nesses últimos anos de pesquisa foi uma *pesquisa pertencimento*, em que o campo da pesquisa é meu espaço de formação étnico-racial, de conhecimento, reconhecimento e produção de saberes na luta pela afirmação da nossa identidade ancestral.

Como candomblecista e me posicionar como pesquisadora, não foi uma tarefa fácil, mas era necessário. Como estranhar o que já fazia parte da minha rotina? Como apurar o olhar e os ouvidos para as práticas cotidianas dos meus irmãos e irmãs de *axé* se há anos fazemos sempre “as mesmas coisas”? A primeira coisa que precisava ser feita, pensava eu, era viver o campo como se este fosse um lugar estranho para mim. Mas aí eu tive um dos meus mais considerados e necessários reencontros nessa caminhada de afirmação e pertencimento identitário. No *xirê* epistemológico, fui compreendendo os movimentos circulares na produção do conhecimento, potencializada pela *epistemologia da encruzilhada* que tem como princípio dinâmico o movimento e a circularidade.

É Eduardo Oliveira (2003) quem risca o ponto epistemológico quando apresenta a epistemologia da encruzilhada como potência de produção do conhecimento dentro dos terreiros pelos seus praticantes, não como mero observador e intelectual acadêmico, mas como sujeito atravessado pelas suas múltiplas identidades, forjadas nos encontros e desencontros das encruzilhadas da sua existência.

Na cotidianidade dos movimentos dinamizadores que ontologizam o saber/fazer nas comunidades de terreiro, se tudo se cruza e nesse cruzamento as trocas simbólicas são efetuadas, não há espaço para a neutralidade e nem para indiferença. A implicação como princípio ético está na espinha dorsal de quem adentra a porteira do terreiro, ousando desenvolver estudos sobre a forma cultural africana preservada e partilhada nesse espaço (MACEDO, 2012).

Portanto, o meu lugar de fala/pesquisa foi/é de uma pesquisadora, cuja subjetividade é atravessada pelas identidades acionadas na minha trajetória formativa como mulher negra, candomblecista, professora e nordestina, essas são as minhas “dobras para dentro” do *espaçotempo* de formação na *etnopesquisa-ancestral*.

Não posso fazer diferente. Além da minha ancestralidade como lugar de escuta, de fala e *etnocompreensão* dos saberes produzidos *no/com* o campo de pesquisa, também utilizei outros *etnométodos* que circulam e são produzidos no terreiro, os quais envolvem o aprendizado das práticas reais, materiais, concretas e específicas em locais específicos, por ser uma organização de aprendentes, que recebe, materializa, indica encaminhamentos e questões para o desvelamento da formação dos sujeitos que fazem parte dessa rede.

Dentre vários *itans* ouvindo/sentido nesses últimos anos de *escrevivência*, *escrevivência* aqui compreendida como produção de sentido acadêmico nas pesquisas em cotidianos de populações negras, foi com um dos *itans* de lansã que sistematizei e organizei a minha metodologia de pesquisa. Antes de falar do que compreendo como metodologia e métodos científicos, vejamos o *itan*:

Contam os mais velhos que, na criação do mundo, Olorum entregou o segredo do uso das ervas e plantas a Ossáin, o orixá das folhas. Ossáin guardou o segredo muito bem guardado numa cabaça e pendurou numa árvore bem alta. A árvore ficava bem defronte à porta de sua casa. Pois bem: quem precisasse de qualquer remédio ou como saber preparar alguma comida de folha ia até Ossáin. Mas tinha de esperar ser atendido e pagar pelo conhecimento. Os orixás e os humanos passaram a depender da vontade de Ossáin. Somente ele sabia do segredo das folhas e como fazer uso das plantas. Na porta de Ossáin, tinha sempre aquele bolo de gente, num eterno empurra-empurra. De longe, se ouvia o alarido. Muitos até protestavam de canto de boca, mas tudo terminava ficando assim mesmo. Um dia, um dos nove filhos de lansã foi acometido de uma dor terrível. E logo quem: o caçula, pelo qual ela morria de amores. lansã correu até a casa de Ossáin, em busca de uma planta para curar o filho. Chegando lá, disseram a ela que Ossáin estava muito ocupado, só podia atender mais tarde e que ela entrasse na fila. Todo mundo sabe: bole com quem não conhece e veja o que te acontece. Pois bem: lansã olhou aquela fila interminável, viu a árvore enorme e bem alta na porta de Ossáin e a cabaça do segredo pendurada lá, na galha mais alta. Desesperada, lansã foi tomada pela fúria e soltou de si o efurufu lelé, o grande vendaval que arrasa tudo. Não ficou árvore em pé. A cabaça do segredo caiu, se espatifou e as folhas todas foram espalhadas pelo mundo. Quando Ossáin ouviu o barulho da destruição, largou suas ocupações e veio saber do que se tratava. O que ele viu foi o grande redemoinho de folhas pelos ares. Aí, Ossáin gritou em desespero: “Ewe o! Ewe o!”, que quer dizer “Folhas, oh, folhas!” Então, todos os orixás vieram saber do que se tratava. E quando viram aquela confusão toda, não se fizeram de rogados: todos correram para apanhar as folhas no meio do vendaval. Então, Oxalá, o Pai da Paz, sentenciou: “Cada orixá vai ficar sendo patrono das folhas que conseguir ajuntar. Mas em primeiro lugar, se organizem” Aí, lansã pegou as folhas que queria, abrandou sua natureza e o vento se acalmou. Foi uma maravilha! Oxum, a mãe da beleza, tinha juntado as folhas para enfeitar a vida. Obaluaiê ficou com as raízes que servem de alimento para sustentar os humanos. Nanã, a mais velha das mais-velhas, guardou todas as folhas que servem para fazer chá. Iemanjá, a mãe do oceano, ficou com as folhas do mar. Omolu, o pai da pobreza, guardou as folhas para curar. Oxóssi, o grande providenciador dos alimentos, segurou as folhas que são comestíveis. A partir desse dia, quem entrasse na casa de Oxum ficava maravilhado com tanta planta enfeitando tudo. E a pessoa que não estivesse bem, só de olhar aquela maravilha, ficava logo melhor. Obaluaiê passou a ensinar a preparar comida com raízes a quem estivesse com fome. Nanã passou a distribuir chás curativos com quem precisasse. Omolu passou a curar as mazelas do corpo e da alma com as plantas medicinais. Quem recorresse a Oxóssi ficava sabendo como se alimentar com folhas. E Ossáin continuou sabendo o segredo do tratamento. Mas a enorme fila na porta da casa dele não existia mais. Pois é: a cada um, o que é seu (PÓVOAS, 2009, p. 40-42).³¹

³¹ Revista KÁWÉ, Ilhéus, n. 3, 2009, p. 40-42.

Esse é um dos *itans* mais compartilhados nas redes sociais, não só pelo encantamento da narrativa, mas também por apresentar o processo de democratização do conhecimento entre os orixás. Com a atitude estrategista e a compreensão da fluidez do tempo que não para, porque tempo é movimento, *lansã* espalha os saberes das folhas entre os orixás. Na distribuição, ela potencializa a possibilidade de trocas sem criar entre eles o sentimento de quem detém mais poder ou não. *Ossáin* também não perde o seu poder, continua portador do segredo das folhas e dos tratamentos com a saúde e com a alimentação, mas agora o seu trabalho tinha diminuído e a fila em sua porta terminada.

Curiosa, destemida, comunicativa, astuciosa e estrategista, *lansã* teve o amor de vários orixás e soube aproveitar as relações estabelecidas com cada um: com *Ogum* ela aprendeu a guerrear, com *Oxóssi* ela aprendeu a caçar, com *Exu* ela aprendeu os segredos do fogo, com *Obalualê* ela teve acesso aos dois mundo e hoje é responsável para levar os *eguns* (os mortos) ao *orun* (céu) e com *Xangô* aprendeu a dividir o trono, o segredo do fogo e o amor.

Figura 14 – *Loyá Pè Lokè* espalhando folhas no Barracão antes do *Olubajé*



Apreendi a partir dos *itans*, que falam das qualidades e características de *lansã*, que os *oduns* (caminhos) são vários e que dependendo da situação eu precisaria criar outras encruzilhadas epistemológicas e metodológicas e que não

teria problema nenhum se minhas inspirações intelectuais fossem diferentes umas das outras e os caminhos fossem vários. O importante é compreender que cada um tem sua folha/saber e que na hora certa e no momento exato eu iria precisar dessa folha/saber. Além dos conhecimentos epistemológicos ancestrais (OLIVEIRA, 2015) e o cruzamento com a *etnopesquisa implicada* (MACEDO, 2012), foram as/os folhas/conhecimentos espalhadas para a compreensão da minha pesquisa pertencimento.

Ambos defendem que a pesquisa sobre as questões socioeducacionais pode e deve ser desenvolvida pelos sujeitos que fazem parte do que historicamente foi nomeado como objeto de estudos. Como diz meu povo nagô, firmei meu ponto na pesquisa em educação, que também é meu espaço de reconstrução ancestral, na perspectiva dos de dentro, e desenvolvi uma etnopesquisa ancestral que traduzo em pesquisa pertencimento.

Dado os atravessamentos das redes educativas que constituem os espaços de construção e elaborações de pertencimentos que são as redes sociais digitais e o terreiro de Candomblé, Macedo (2012), Oliveira (2016) e Flor Nascimento (2016), desafiaram-me a enxergar novas maneiras para pensar essas redes como *espaçostempos* políticos, educacionais *dentrofora* da universidade para pensar a formação de professores.

Para entender esse processo formativo, do ponto de vista acadêmico e metodológico, é preciso ir aos lugares onde os sujeitos vivem, trabalham, elaboram a sua subjetividade. “Para apreender a ação de um povo, preciso averiguar qual o conceito produzido pela ação axiomática desse mesmo povo, ou seja, compreender qual o sentido (os sentidos) atribuído às ações dos sujeitos que produzem suas experiências e interpretações” (OLIVEIRA, 2007, p. 3).

Fazer da minha vivência ancestral meu campo de pesquisa é compreender que além de fazer dos espaços culturais africanizados um lugar de produção epistemológico, faço-me uma pesquisadora que tem como desafio ser mais que um corpo circulando e produzindo conhecimentos eurocêntricos, sou mais que um corpo perambulante no mundo que historicamente nega a nossa capacidade cognitiva de produção de escritas capazes de atender os rituais acadêmicos que determinam o ‘rigor científico’ sem questionar a quem esses rigores, clarezas, objetividade e cientificidade atendem.

Na perspectiva ancestral, a rigorosidade científica perpassa pela capacidade de produção de ciência sem perder o encantamento. E encantamento não é distração, nem preocupação apenas em cumprir os rigores que os cânones do cientificismo determinam como estrutura sistêmica de produção de conhecimento. É ser capaz de criticar a produção científica de conhecimento que é produzida desde que a escrita acadêmica foi legitimada e regulamentada com sua inflexibilidade científica. O encantamento como rigor científico exige que o/a pesquisador/a se posicione ética, política, sociocultural e esteticamente no sentir e pertencer o campo de pesquisa.

Encantamento que potencializa o desejo de criar mundos melhores, de compartilhar modos outros de pensar, sentir, agir, não caindo na armadilha de pensar como o melhor caminho, mas sim aquele que acredito e sigo, sabendo-se que a encruzilhada é própria do devir aqui, ali, lá, acolá, já! Compreendendo que essa construção se faz desde as minhas vivências e experiências (FREIRE MACHADO, 2014, p. 19).

Como pertencente do Candomblé, religião marginalizada historicamente de um povo que produz *inteligibilidades* outras, nós *existimos e reexistimos* e, como povo de luta, pelejamos pelo reconhecimento como pauta das nossas reivindicações presentes. A *etnopesquisa-ação* requer do *etnopesquisador* capacidade de *intercrítica*, de produção epistemológica militante, sem perder o rigor acadêmico que as ciências qualitativas exigem (MACEDO, 2012), mas comprometida com a rigorosidade e a generosidade de outras formas de pensar e viver os mundos que por longos anos ficaram nas fronteiras do rigor científico ou foram pensados com um olhar distante e folclorizado (OLIVEIRA, 2007).

Quando decidi fazer do chão do terreiro meu lugar de fala no mundo acadêmico, marquei um encontro com mãe Darabi, falei da minha pesquisa, qual era o objetivo, e como pensava em desenvolvê-la. Ela me disse que não teria problema nenhum em fazer a pesquisa no terreiro e que seria uma alegria ter as experiências formativas do terreiro compartilhadas por uma *aladè* (filha de odé, expressão que ela usa para se referir aos/as seus/suas filhos e filhas, principalmente nas redes sociais digitais).

Ela me orientou que organizasse uma roda de conversa com a *Egbé* para explicar o que eu pretendia fazer como pesquisadora. Dito isso, esperei o momento certo; quando todos tiveram um tempinho para mim, fiz a roda de conversa no terreiro. Essa conversa aconteceu no dia 22 de dezembro de 2015 em volta da

fogueira de Xangô. Foi um dia muito significativo para mim, primeiro porque marcava o início da minha pesquisa oficialmente no Terreiro e, segundo, porque eu retornava para meu *ilê*, para Bahia, depois de dez meses no Rio de Janeiro.

Para uma *etnopesquisa ancestral*, devemos nos permitir mais que observar o campo de pesquisa, viver esse campo participando ativamente e se comprometendo em refletir criticamente a cotidianidade dos sujeitos envolvidos no campo da pesquisa, no caso, os membros do *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá*, como sujeitos que produzem saberes, que são autores da sua própria existência.

Mobilizar pesquisas a partir deste *ethos* e desta ética, é ineliminável para uma *etnopesquisa implicada*. É nestes termos que a etnopesquisa produz sua singularidade na medida em que passa a implicar-se na compreensão transformadora *a partir e com* os sentidos das ações dos atores sociais concretos (MACEDO, 2012, p. 177).

Compreender a partir do olhar de Macedo (2012), que a escolha de uma metodologia é uma opção política, assim como a escolha de uma pesquisa e todo o desdobramento advindo dela. Quando eu escolhi estudar as questões das identidades raciais mediadas pelas redes digitais sociais, muitas pessoas que já me conheciam das discussões sobre educação *online* e formação de professores perguntavam-me o porquê de estudar as relações étnico-raciais. Respondia: “Vim empoderar a minha luta”. Minha pesquisa tem compromisso ético e político cultural com meu povo. É uma pesquisa-pertencimento e, nas palavras de Macedo (2012), são “novas” heterogêneses sociais ao produzir uma heurística outra, “Trata-se de uma forma radical de *reexistir* no campo da produção do conhecimento em educação” (MACEDO, 2012, p. 180).

Como pesquisadora e mulher negra, penso que o conhecimento deve ser constituído das *etnocompreensões* produzidas a partir da heterogênesse do protagonismo das redes educativas e suas implicações pautadas nas suas lutas por políticas sociais, identidade de pertencimento e produção de conhecimento, utilizando seus *etnométodos* como dimensões entretecidas e imbricadas no seu cotidiano. Para Macedo (2012), os *etnométodos* são recursos metodológicos utilizados durante o desenvolvimento da pesquisa. São as folhas sagradas que espalhadas pelo mundo produzem outros mundos na multiplicidade dos saberes que partilhados se tornam únicos, mas também diversos.

Para além da descrição dessa proposta pela etnografia interpretativa de Geertz (2002), a *etnopesquisa* amplia o lugar e a função do etnólogo no campo da

pesquisa. O *etnopesquisador* é mais que um testemunho ocular, além do compromisso político e social, sua pesquisa é uma pesquisa posicionada, ousada e insubmissa. Assim, a *etnopesquisa implicada* que busca compreender as redes educativas e suas lutas cotidianas pode produzir um encontro “*socioepistemológico, ontossocial, crítico-histórico, eivado de coerentes e fecundas identificações na busca da configuração de conhecimentos de possibilidades reparadoras*” (MACEDO, 2012, p. 179). Configurada nos acontecimentos do viver no/do terreiro, a etnopesquisa ancestral fixa o seu olhar no encontro de mundos que intercruzam na construção histórica dos conhecimentos africanos na diáspora.

Pessoas, contextos, cultura, linguagem, políticas de sentidos, política de conhecimento, bacias semânticas, reflexividade, temporalidade/historicidade, compreensão, criticidade propositiva e edificações identitárias são configurações conceituais e práticas perspectivadas pela etnopesquisa. Por essas vias, levando em conta sua tradição, a ciência pode significar um outro tipo de atividade, mediadora de instituintes críticos produzidos pelas diferenças em interação (MACEDO, 2012, p. 180).

Para uma *etnocompreensão* das redes educativas – terreiro e redes sociais digitais –, usei os *etnométodos* como dispositivos de aprendizagem. Nesses quatro anos de imersão na pesquisa, fui produzindo meu *odun* (caminho) metodológico e utilizando alguns dispositivos tecnológicos como: filmagens, fotografias, rodas de conversa e *Etnoprintgrafias* a partir dos acontecimentos no cotidiano da pesquisa como alguns momentos de festividades e rituais religiosos no terreiro. Também usei o diário de campo (cadernos de anotações e diário *online*³²) como espaço de escrevivência para percepção do mundo de dentro do Candomblé. Como a *etnopesquisa implicada* trabalha com a *compreensão de compreensões*. Os dispositivos de aprendizagens etnográficos que compreendo como minhas folhas sagradas que foram espalhadas pelos sujeitos da pesquisa são: as *etnofotografias*, *etnoimagens*, *etnodiários formativos*, *etnáudios* dos grupos no *WhatsApp* e as *etnonarrativas* digitais que produzem e organizam, num movimento da gira online e também off-line que o movimento do fazer e estar em pesquisa foi me possibilitando para produção de conhecimento.

Na busca por compreender como os candomblecistas transitavam e se apropriavam das redes sociais digitais, realizei uma *etnopesquisa virtual* ou

³²Quando chegava em casa, transferia as anotações, áudios, fotografias e vídeos para o *Evernote*, um *software* digital que organiza várias multimídias em caderno de nota *online* e pode ser acessado pelo *smartphone* e computador.

netnografia das *etnonarrativas* digitais produzidas por eles no *Facebook* e *WhatsApp*: comentários e postagens de *etnofotografias*, *etnovídeos*, *etnoáudios* e *etnoimagens* produzidas pelos membros do terreiro nas redes sociais digitais. A *etnopesquisa virtual* é uma metodologia de pesquisa usada pelos *etnopesquisadores* que procuram compreender o transitar dos participantes da pesquisa na cibercultura.

Uma das características da *etnopesquisa virtual* é o redimensionamento do tempo e espaço ocupado pelo pesquisador. Utilizando-se de dispositivo digital, o pesquisador não precisa se deslocar fisicamente para estar no campo de pesquisa. O tempo de comunicação com os participantes da pesquisa não será o tradicional, podendo o horário da conversa ser negociado de acordo com a disponibilidade de cada um.

Os pesquisadores tradicionais criticam esse tipo de pesquisa, pois, segundo eles, os dispositivos digitais impossibilitam o encontro face a face que os etnólogos tradicionais têm quando estão no campo analógico da pesquisa, ou seja, quando estão nas aldeias ou nos terreiros, ou ainda nas ruas das favelas e periferias (AMARAL; NATAL; VIANA, 2008).

Mas, com os avanços tecnológicos, temos à nossa disposição recursos midiáticos, produzimos rodas de conversas *online* utilizando a videoconferência em tempo real. Pela chamada de vídeo, é possível analisar os gestos e emoções expressas pelos participantes da pesquisa. Assim, a *netnografia* produz os *dispositivos de compreensão* da pesquisa, utilizando recursos de telepresenças via *Skype*, *Facebook* e ligações pelo *WhatsApp* em tempo real e ainda compartilhamento de *etnonarrativas* nas redes sociais digitais: comentários, fotografias, áudios e vídeos. O pesquisador, quando vestido de *netnógrafo*, se transforma num experimentador do campo, engajado na utilização do objeto pesquisado, enquanto a pesquisa tradicional exige deslocamento físico, tempo e espaço pré-determinado, na pesquisa *on-line* os participantes da pesquisa flexibiliza o tempo e os espaços de trocas de conhecimentos.

Diferentemente da etnografia tradicional, a netnografia não exige a presença física do pesquisador. Assim, a abordagem inicial, a chegada ao campo de pesquisa, assume um formato diferente. [...] Além disso, nos espaços *on-line*, a mediação da tecnologia interpõe na interação entre pesquisador e pesquisados filtros relacionados às possibilidades e peculiaridades de cada tecnologia (GUTIERREZ, 2009, p. 11).

Durante cinco anos, venho acompanhando as postagens que falam das atividades religiosas e civis desenvolvidas pelos participantes da pesquisa: fotografias dos rituais, resumos das reuniões de organização e manutenção do terreiro; vídeos dos ensaios de danças, brincadeiras diversas, comemorações de aniversários, oficinas na comunidade e outras atividades desenvolvidas no terreiro e fora dele, que se referiam à participação e ao envolvimento dos seus pertencentes.

Tentando superar os desafios e limitações dos espaços da pesquisa (terreiro e as suas redes sociais digitais), bem como as limitações dos sujeitos envolvidos, esta tese, é um retrato das minhas andanças como *etnopesquisadora*, minhas aprendizagens *com/no/do* campo de pesquisa.

O diálogo constante com os sujeitos da pesquisa foi mantido durante todo o seu desenvolvimento. Vivi um eterno intercruzamento de campos, fui ao terreiro, depois ao *Facebook*, depois ao *WhatsApp*, idas e voltas constantes. E quanto aos *dispositivos de compreensões*, precisavam de melhores destalhes, chamava os/as autores/as sociais da pesquisa *inbox* no *Facebook* ou no *WhatsApp*. Produzir sentido no campo da produção do conhecimento ancestral é encantar o conhecimento com os sentidos que os atores sociais dão à sua existência (OLIVEIRA, 2012).

As interfaces das redes sociais digitais me possibilitavam esse encantamento, a partir das ligações via *Skype*, no início da pesquisa, que depois foi migrando para os vídeochamadas do *WhatsApp*. Não tenho como mensurar quais dos encontros foram mais formativos, as diversas formas comunicacionais me possibilitavam experiências formativas únicas.

Desenvolver *etnopesquisa* nas interfaces das redes sociais digitais é vivenciar visualidades afetivas de encantamentos e deslocamentos para repensar os objetivos da pesquisa, é estar disponível para as surpresas constantes: às vezes, passava dias sem acessar o *Facebook*, por estar descrevendo as aprendizagens ou editando as *EtnoEtnoprintgrafiografias*, e quando entrava no *Facebook* e recebia as notificações do grupo do terreiro, era surpreendida com textos ou com fotografias com uma potência significativa para os processos de aprendizagem no contexto das relações interativas e tantas outras possibilidades para pensar como as religiosidades afro-brasileiras vêm ocupando esse espaço que, ao mesmo tempo que oportuniza subversões e insurgências, também é um espaço de controle social e racista.

Ao ser escolhida a desenvolver esta pesquisa, eu também fui fazendo as minhas escolhas, como povo nagô, nós acreditamos que a nossa ancestralidade e o divino nos escolhem, mas também somos livres para fazer outras escolhas. Assim, desde o início, escolhi desenvolver uma pesquisa tecida com os fios ancestrais e a participação ativa dos que desejaram participar da pesquisa, e que por isso, a implicação deles na produção e sistematização dos conceitos foi/é muito importante.

Peço sempre *agô* à minha mãe Darabi e a todos do terreiro antes de apresentar qualquer questão/discussão nos grupos digitais que eles participam e sempre que escolho uma postagem aleatória, pergunto se posso usar na pesquisa, quando diziam que não, eu respeitava, mesmo desejando a problematização daquela postagem.

As justificativas para o não uso da postagem eram sempre em razão da fotografia, diziam que estava feia, em alguns casos, usei o comentário sem o uso da imagem, justamente por eles não terem autorizado o uso da foto. Enfatizei, ainda, que a participação deveria ser espontânea e sempre respeitei quando, mesmo direcionando a questão, eles não participavam.

Durante os meus momentos de *escrevivência*, precisei escolher com quem conversaria no terreiro sobre a pesquisa. Pensei em conversar com todo mundo do terreiro e trazer todos aqui para a tese. Depois, percebi que o Candomblé e as redes sociais digitais faziam mais sentido para algumas pessoas que para outras, ou seja, algumas pessoas estavam mais conectadas com a minha pesquisa que outras.

Nesse *Okoloji* (encontro face a face), vivi mais de perto com Beatriz Miranda, Layza Miranda (Pè Lokè), Felipe (Afidé), Marília (Kelewá), Márcia Guimarães (Jairé), Roney (Erintunji), Johnny (Abédédolá), Francisco (Ganbitá) e com Alba Cristina (mãe Darabi). Esses foram fundamentais para as perguntas e inquietações que me acompanharam durante a pesquisa.

Mas, em outros momentos, também foi possível dialogar com Terezinha (*Olugi*) e Tati (*Aberin*), Paulo Ferreira (*Alaramó*). Os atores sociais da pesquisa mais próximos foram Pè Lokè, Beatriz, Abédédolá, mãe Darabi, Alaramó, Erintunji e *Ganbitá*. Não posso deixar de mencionar o quanto também aprendi com ogan *Ajagunan*, meu parceiro intelectual que não dormia e não descansava enquanto não respondia aos meus áudios. Muitas palavras em yorubá, eu aprendi com ele. Muitos conhecimentos religiosos foi ele minha fonte primária.

Meu terreiro é um terreiro em formação. Ele tem apenas 9 anos de aberto ao público e praticamente chegamos juntos com a formação do mesmo. Digo, chegamos juntos, porque todos os citados anteriormente são os primeiros filhos e filhas de mãe Darabi e o tempo que nos separa de chegada ao terreiro, em alguns casos, é de um ano ou seis meses. A exemplo de Marília e Felipe, a diferença deles de chegada ao terreiro é de seis meses em relação a mim e às meninas, Beatriz e Layza. Acredito que pelo fato de ter chegado quase todos ao mesmo tempo, isso facilitou o meu acesso a todos e a nossa relação é uma relação de afeto e respeito mútuo, o tempo inteiro.

Outra coisa que me auxiliou bastante durante a pesquisa é o contato direto com as minhas filhas. Beatriz e Layza são minhas filhas genéticas, participantes da pesquisa e pertencentes ao terreiro. As duas vivem a religião como o ar que respiram e são as ciberativistas mais ativas do ilê. Beatriz é *abian*, como Layza e eu (Pè Lokè), foi iniciada como *Yá Tabexi*, em janeiro de 2015. O fato de as duas estarem comigo e terem funções diferentes no terreiro me ajudou muito a compreender algumas *etnocompreensões* que apresento neste texto/tese.

Com estas pessoas, compreendi o que significava identidades, memória e pertencimento ancestral como possibilidade de vivermos em comunidade. Também compreendi que os movimentos que fazemos nas redes educativas: Terreiro e as redes sociais digitais são resultados das suas/nossas lutas cotidianas na afirmação de uma identidade afrodescendente forjada na construção de sabedores/conhecimentos capazes de produzir o empoderamento e a autoestima do povo preto ou, como definem alguns autores, povo *nagô*. Para eles, o significado de colaboração e interação é tão vivo que não precisava ser problematizado conceitualmente pelos autores da cibercultura.

Como a maioria dos membros também faz parte do segmento da educação (estudantes ou professores), geralmente janeiro é o mês em que há mais obrigação³³ no Terreiro. Isso porque mãe Darabi entende que “todos precisam de todos. Sem as pessoas, não existe comunidade, sem comunidade não existe o terreiro” (MÃE DARABI, depoimento oral, 2016). No período em que desenvolvi a pesquisa, no mês de janeiro de 2016, 2017 e 2018, eu produzi minhas próprias

³³Na nossa região, chamamos as atividades de iniciação ou confirmação de iniciações desenvolvidas no terreiro de obrigação. No Rio de Janeiro, minhas amigas do grupo de pesquisa que são de Ketu e Angola diziam que nos seus terreiros essas atividades são chamadas de Função. “Vai ter função no Barracão” é semelhante a “vai ter obrigação no terreiro”.

fotografias, vídeos e narrativas. Além desse mês, sempre que estive no terreiro, outras oportunidades de produção de *axévisualidade* também foram possíveis de serem realizadas por mim ou pelos sujeitos da pesquisa e compartilhadas nas suas redes sociais digitais. Foi um percurso vivenciado e não observado.

Como pertencente do Terreiro, embora não sendo iniciada, como *abian* tinha meus momentos de atividades intensas: lavar pratos, preparar o *ajeum* das pessoas que não estavam recolhidas, ir ao supermercado ou à feira livre fazer compras para a casa e participar dos rituais religiosos. E, entre a lavagem de um prato e outro, o campo da pesquisa me convidava a refletir a cotidianidade como um acontecimento instaurador de inspirações conceituais epistemológicas e metodológicas.

Era muito comum deixar a pia e ir para o quarto correndo fazer minhas anotações no meu diário de campo, relatando o processo formativo enquanto pertencente da religião, mas pesquisadora, ou fazer um registro fotográfico, e ele se tornar a própria anotação.

Para Macedo, a etnopesquisa implicada como acontecimento, se houver o envolvimento direto do etnopesquisador e o descrever esse envolvimento, é a mola propulsora para a compreensão do acontecimento:

[...] descrever é um imperativo na busca da compreensão de realizações constituídas e constituintes de sentidos. Nesses termos, o trabalho central é, pela descrição, disponibilizar-se no esforço para compreender compreensões. Até porque o acontecimento só é acontecimento para alguém inserido em sua acontecimentalidade (MACEDO, 2016, p. 95).

Complementando a importância da descrição do acontecimento e da necessidade de viver o acontecimento, o autor chama atenção para a observação como oportunidade de compreensões. “O “estar à espreita” deuleuzeano para não perder de vista a intempestividade inerente ao acontecimento” (MACEDO, 2016, p. 96).

Quem é de terreiro sabe que essas preocupações do autor são aprendidas desde o primeiro dia que se pisa no chão do axé. Nas comunidades nagôs, não há aprendizado sem observação e atenção. Mesmo estando no Terreiro desde 2012, em janeiro de 2016, passei 29 dias no Terreiro e organizei-me para estar não só como candomblecista, mas como *candomblecistapesquisadora*, mesmo sabendo que sempre uma identidade nunca excluiria a outra, mas que como uma pesquisadora oficialmente atenta aos acontecimentos, eu precisaria de uma

organização metodológica para observar e registrar melhor o meu estar no Terreiro aberta à rica experiência que o acontecimento me possibilitaria.

Nessa época, fiz duas rodas de conversas com os atores sociais da pesquisa. Essas rodas foram gravadas em áudio por serem mais específicas, uma vez que eu queria compreender como esses jovens, que fazem parte da geração do advento da cibercultura, passavam tantos dias sem internet e outras questões da pesquisa. Essas conversas estão descritas nos capítulos da tese.

A pesquisa levou em conta as singularidades do contexto e as condições de aprendizagens formativas dos sujeitos, considerando que seus “achados de pesquisas” não são isolados, acontecimentos fixos, captados em um determinado instante. São acontecimentos em contexto “[...] fluente de relações; são fenômenos [...] que se manifestam em uma complexidade de oposições, de revelações e de ocultamentos” (CHIZZOTTI, 1991, p. 84) e que, ao assumir o meu lugar de *escuta sensível*, em que a *escrevivência* foi pautada no *etho* do coletivo do Terreiro como compromisso político e ético.

Concordo com o povo *nagô* que conhecer o Candomblé é viver no Terreiro, mas muita coisa que vivi no Terreiro só foi possível compreender melhor quando eu ligava para os atores sociais da pesquisa e eles/elas explicavam com riqueza de detalhes o que significava tal símbolo ou vivência.

As conversas durante o *ajeum* (refeição) ou na fonte de Oxum, enquanto lavávamos roupas, foram tão formativas quanto o vídeo produzido antes ou depois do *xirê* e postado na página do Terreiro, no *Facebook*, e os inúmeros comentários do grupo no *WhatsApp*. Houve emoção, frio na barriga, afeto e muito aprendizado em todos os momentos da pesquisa, enquanto criação de saberes. E nessas andanças, Macedo firma o ponto quando diz que:

É preciso se reconhecer que uma etnografia implicada tem preocupações com seus efeitos, na medida em que implicação e efeito formam um processo de esclarecimento e realizações como uma totalização em curso. Fundamental dizer que da perspectiva de uma etnografia como criação de saberes e processos de aprendizagem acontecimental, bem como de uma etnografia implicada, questões de vida necessariamente se tornam questões de pesquisa. Abre-se à coragem e ao risco de tornar a implicação um modo de criação de saberes. Funda-se, assim, como especificidade, o campo das etnografias implicacionais, um campo de experimentações de rigores outros (MACEDO, 2016, p. 90).

Trilhando os rigores de quem vive o campo da pesquisa e dele faz parte, desenvolvi a *netnografia* nos dois primeiros anos de doutorado enquanto realizava

as disciplinas obrigatórias do doutorado no Rio de Janeiro; a *telepresença* constante do meu povo do axé foi fundamental para que mesmo ‘distante geograficamente’, eu me sentisse presente no Terreiro. Em alguma medida, todos os espaços aguçavam o meu desejo de saber/aprender sempre mais, fosse durante o período em que fiquei no Terreiro ou nas produções autorais em suas redes sociais digitais. A implicação como fundante do rigor no estar/fazer pesquisa requer do etnopesquisador/a um incansável desejo de aprender (in)tensivelmente sobre o objeto de estudo e outras potências que o campo oferecer. (MACEDO, 2016, p. 90).

Foi o momento de lançar mão das redes sociais digitais e acionar os *atores sociais* da pesquisa para a produção dos *dispositivos de compreensão*. Sempre que havia necessidade de uma conversa coletiva, eu postava no *Facebook* uma questão de pesquisa. Essas questões foram importantes para a *etnocompreensão* de algumas observações que fiz enquanto estava no Terreiro, mas que precisava ampliar a minha compreensão e descrever na tese, a *descrição densa das aprendizagens* em etnopesquisa implicada é outro *rigor científico* defendido por Macedo (2012b; 2016).

Surpreendentemente, no meio do caminho havia várias *otás* (pedras) preciosas, e *otás* de todos os tamanhos. No início, tive muita dificuldade em selecionar o que analisar e por onde começar. Como a vida é feita de escolhas, como *etnopesquisadora* precisava escolher com que *otás* preciosas produzidas durante a pesquisa deveria trabalhar.

O *ciberespaço* foi meu campo de pesquisa e também recurso metodológico, nele encontrei muitos materiais disponíveis, encontrava as pessoas para conversar sobre a pesquisa, encontrei e produzi os *dispositivos de compreensão*. Foi possível explorar a potencialidade das interfaces digitais para dialogar com os autores sociais da pesquisa através de videoconferência. Muitas gravações de áudios/conversas e partilhas de comentários/narrativas, imagens, fotografias e vídeos pelo *WhatsApp*.

Outro dispositivo digital que me auxiliou enquanto estive no campo de pesquisa foi o aplicativo *Evernote*³⁴, que funcionou como caderno *online* de anotações *hipertextuais*. O *Evernote* me possibilitou reuni quase ‘todo’ o meu

³⁴ O uso do aplicativo foi discutido em um artigo pelas pesquisadoras: SANTOS, E.; MADALLENA, T. L.; ROSSINI, T.; SODRÉ, T. S. Diário Hipertextual on-line de pesquisa: uma experiência com o aplicativo Evernote. In: COUTO, E.; PORTO, C.; SANTOS, E. *App-learning: experiências de pesquisa e formação*. Salvador – EDUFBA, 2016. p. 93- 108.

material de pesquisa: dos áudios aos vídeos, das imagens capturadas no *Facebook* e no *WhatsApp* aos resumos e fichamentos dos livros e artigos que li. Como *etnodiário online* ficou mais fácil sistematizar e compartilhar os *dispositivos de compreensão* da pesquisa.

Assim, posso afirmar que o desenvolvimento de pesquisa no contexto da cibercultura é uma experiência formativa atravessada por saberes outros, além da fluidez na construção dos *dispositivos de compreensão das compreensões da pesquisa*, foi impossível me sentir sozinha durante todo o processo. Muitas madrugadas foram divididas com os autores sociais da pesquisa e também com os parceiros intelectuais.

Os dispositivos do digital em rede – *smartphone* e *tablets* conectados à internet – colocaram-me em contato com um mundo em tempo real e também no tempo de cada um/uma, em contato com o meu referencial teórico, bem como com os grupos de pesquisas. Muitas trocas significativas foram possíveis de serem feitas porque as interfaces das redes sociais digitais me promoveram esses reencontros constantes. Nenhuma questão de pesquisa ficou mais de 24 horas sem resposta.

A *netnografia* e as anotações do diário de campo foram os indicativos para aprofundar as discussões intercruzadas com os autores sociais no campo dos conceitos-chave: linguagens, redes educativas e racismo religioso. O ativismo digital como produção hipertextual de empoderamento e pertencimento de sujeitos que têm as identidades formadas, mas também em processo, cunhada pela ancestralidade do povo *nagô* que luta pelo direito de *existir dentrofora* das redes educativas foi meu ponto de partida e de chegada no campo da pesquisa.

Os dispositivos de compreensão das compreensões foram produzidos em uma perspectiva *hipertextual* colaborativa e interativa, em que todos os envolvidos compartilharam a sua forma de *serviver* o Candomblé *dentrofora* das redes educativas: terreiro, escola e cidade, à medida que exercem e recebem impacto das redes, do relacionamento que constroem e os seus *etnométodos criativos* – narrativas digitais: imagens, textos e audiovisuais, constituindo uma nova configuração cognitiva, formativa e identitária (MACEDO, 2012,a).

O desenho textual da tese dá esse toque existencial do hipertextual, compreendido como uma grande encruzilhada, cujo entendimento é que começo, meio e fim podem se cruzar e formar outras tessituras de formação e compreensão de mundo marcado pelo viver latente e potencializador de saberes outros. Trago

como fio condutor da escrita das minhas *etnocompreensões* a memória do vivido no campo em forma de imagem, *textoimagens*, com narrativas de quem tece conhecimento na companhia dos seus.

A composição textual, em formato de roda de conversa narrativa, com imagens que hora dialogam com o texto escrito, hora falam por si só, é uma tentativa de mostrar a potência de um *xirê*/tese para quem deseja conhecer os espaços do Terreiro pesquisado e as pessoas que fazem parte dele; sintam-se convidados a viver outras experiências de vida não ocidentalizadas e marcadas pela possibilidade de viver o passado no presente e o presente no passado. A fotografia e as imagens produzidas pela pesquisa são dispositivos de aprendizagem para desestabilizar o olhar na disputa pelo direito de ver e ser visto (MIRZOEFF, 2016).

As imagens aqui apresentadas, em sua maioria, foram produzidas pelos sujeitos da pesquisa e publicadas no *Facebook* ou no *WhatsApp*. O uso das imagens é epistemológico e metodológico na luta contra os racismos: étnicos, religiosos e midiáticos. Apresento algumas fotografias que fiz enquanto estive no campo, mas a minha intenção foi apresentar as produções imagéticas compartilhadas pelos atores sociais da pesquisa a partir da *Etnoprintgrafiografia* como *textoimagem* para pensarmos numa pedagogia do olhar, nesse caso especificamente numa educação antirracista. Mas também, para pensarmos como historicamente a ciência deslegitimou o uso da imagem como validade científica.

É importante destacar que a imagem comunica e transmite mensagens, além do fato de vivermos em uma sociedade que preza e utiliza a imagem em grande escala. Porém, apesar dessa latência, tradicionalmente a ciência, especialmente as ciências humanas no caso específico, não conferiam às imagens um status de validade científica (MALTA, 2013, p. 133).

Não foi uma preocupação desta pesquisa fazer uma historiografia do uso das fotografias em pesquisa na educação, nem tampouco da sua presença nos Terreiros de Candomblé. Porém, em ambos os espaços, elas estiveram sempre presentes e apresentaram momentos tensos e conflitantes quanto à forma como deveriam ou não serem usadas ou produzidas. Várias pesquisas já foram realizadas sobre ambas as questões.

No uso de fotografias e imagens na educação, podemos destacar os estudos desenvolvidos por: Tânia Regina de Luca³⁵, Ivan Gaskell³⁶, Lúcia Santaella³⁷, Marco

³⁵ DE LUCA, T. R. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINKY, C. B. (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

Aurélio da Luz³⁸. Nos Terreiros de Candomblé, a história da fotografia é marcada pela tensão produzida em torno do sagrado e do que historicamente é conhecido dentro dos Terreiros como segredo³⁹. Em sua dissertação de mestrado, Eliane Coster⁴⁰ faz uma atualização do contexto da fotografia dentro dos Terreiros de Candomblé desde as polêmicas fotografias produzidas por José Medeiros e publicadas na revista *O cruzeiro* em 1951⁴¹, o que culminou com a extinção do Terreiro e o acirramento entre a polarização do que seria um “Candomblé tradicional” e um “Candomblé moderno” e qual o papel das fotografias dentro do Terreiro.

A autora também apresenta as contribuições de Mario Cravo Neto, Adenor Gondin e Pierre Verger no campo da historiografia dentro do Candomblé. Meu desafio foi/é na ampliação da discussão dentro do contexto da cibercultura; e aí pensar como as fotografias postadas e compartilhadas pelos candomblecistas podem contribuir para a produção de identidades e de sentidos na disputa por narrativas que colaboram nas lutas identitárias no contexto atual.

Assim, as fotografias aqui não são meras ilustrações, são dispositivos de aprendizagens que colaboram na compreensão dos desafios enfrentados nas lutas por pertencimentos, inclusive da potencialidade das imagens e fotografias como validade científica que falam por si só, dispensando a explicação escrita do pesquisador, visto que a sua leitura pode ser livre por quem deseja mais que ver, deseja enxergar o indizível.

Compreendo que desenvolver uma etnopesquisa implicada numa perspectiva ancestral é está em constante reconstrução e na busca de novos conhecimentos, pela análise, reflexão e ação sobre questões de estudo, considerando um contexto social determinado que, no caso desta investigação, diz respeito à militância digital de candomblecistas, os seus saberes/fazer, ao seu desenvolvimento identitário e ao significado que atribuem do que aprendem em seu cotidiano numa perspectiva de intercruzamentos *multirreferenciados* (MACEDO, 2012a).

³⁶ GASKELL, I. História das imagens. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: EDUNESP, 1992.

³⁷ SANTAELLA, L. *Leitura de imagens*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012.

³⁸ LUZ, M. A. da. *Cultura negra e ideologia do recalque*. 3. ed. Salvador EDUFBA; Rio de Janeiro: PALLAS, 2011.

³⁹ Essa discussão será aprofundada no terceiro capítulo.

⁴⁰ COSTER, E. *Fotografia e candomblé modernidade incorporada?* 2007. 131 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Artes, Rio de Janeiro, 2007.

⁴¹ TACCA, F. de. Candomblé – imagem do Sagrado. Comunicação apresentada no Fórum de Pesquisa nº 24, “Antropologia Visual e Imagem no Mercosul”, da IV Reunião de Antropologia do Mercosul. 2003. Disponível em: <file:///C:/Users/neide/Downloads/1593-3412-1-PB.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2017.

A *multirreferencialidade* parte do princípio de que o conhecimento é inacabado e múltiplo. Ao contrário das ciências positivistas que acreditam que só existe uma verdade e que essa verdade é inquestionável, a perspectiva multirreferencial acredita em verdades em construção e que as incertezas, as ausências, as faltas, as perdas e os reencontros são bases constituintes no caminhar na produção dos conhecimentos.

O que mobiliza é a busca incessante do conhecimento que vive a falta e que se faz relevante, porque se faz a partir da plural emergência das maneiras humanas de conhecer e criar soluções para suas comuns, mas, ao mesmo tempo, diversas problemáticas de vida (MACEDO, 2012a, p. 37).

É na diversidade e na busca criativa das resoluções para os problemas apresentados nas cotidianidades que aprendemos enquanto estamos no/com o campo de pesquisa que o *saberfazer* faz dos sujeitos da pesquisa, mais que sujeitos, somos autores e coatores da nossa existência e mobilizamos saberes outros. São saberes que a ciência moderna está longe de compreender com seus sistemas e dispositivos de aprendizagens homogêneos, colonizadores e singulares. Compreendendo que a multirreferencialidade é uma epistemologia que dialoga com outras epistemologias, sobretudo as que dão sentido à vida na sua incompletude e incertezas, é que optei em dialogar com ela e a epistemologia da ancestralidade como espaço político de afirmação ética.

Se na compreensão dos saberes ancestrais, eu precisei das inspirações epistemológicas dos atores sociais da pesquisa; da porteira para fora do Terreiro, as inspirações epistemológicas das ciências acadêmicas foram importantes para minha compreensão dos conceitos trabalhados aqui no texto/tese. É preciso respeitar quem esteve no campo antes, mas para respeitar é preciso conhecer os estudiosos fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa. A partir desse entendimento, comecei, então, as leituras bibliográficas, refletindo juntamente com outros parceiros intelectuais e buscando em suas pesquisas as perguntas que ainda não fizeram ao campo de pesquisa, enquanto ali estavam. Na verdade, busquei respostas das minhas inquietações *socioepistemológicas* e *ontológicas*.

Percebemos que nem tudo foi problematizado e que as nossas inquietações ainda estão no campo de pesquisa. Como minha identidade *etnorracial* também é costurada com os fios da cosmologia dos conhecimentos da Astrologia, além da ancestralidade *nagô*, sou uma virginiana incorrigível. Como virginiana, preciso criar um universo de pensamentos produzidos nos encontros, reencontros e desencontros dos conhecimentos que são agregados aos meus. Uma espécie de

caos epistemológicos e metodológicos foram acionados, me absorvendo e, ao mesmo tempo, gerando uma angústia na tentativa de encontrar uma saída para a organização mental da minha *escritavivência*. São várias as *intersecções* que nos formam, mas eu precisei organizar o meu caos antes de *escrever* o meu texto/tese.

Para começar a escrita, tracei uma trilha de questões a serem observadas, perguntas que precisavam de respostas, imagens que precisavam ser visualizadas e interpretadas, para que os deslocamentos fossem acionados. Há muita beleza na travessia, na vivência do dia a dia do(a) pesquisador/a, afinal, somos formados pelas nossas subjetividades, e não dá para viver tudo isso sozinho.

A aprendizagem se constrói no coletivo, no eu compartilhado com a comunidade de *axé* e também com a comunidade acadêmica. Sentia a *escrivivência*, me emocionava, às vezes ficava muito triste e precisava compartilhar as alegrias e frustrações. Há também muitas inquietações que, antes de elaborarmos qualquer conclusão sobre o que estamos observando, torna-se primordial conversar com alguém de *escuta sensível* acerca desse momento (MACEDO, 2012a).

Figura 15 – Entrada da *egbé* na Festa de *Erê*, no dia 24.09.16



Fonte: Grupo do Terreiro, no Facebook, 2016.

Além dos autores sociais, a Juventude de Terreiro, também dialoguei e aprendi muito com os grupos de pesquisa: *GPDOC/PROPED* e *Áfricas* –

LEDDES/UERJ. As trocas nesses grupos foram fundamentais para compreender quais autores dialogavam com minha pesquisa, contribuindo com uma aproximação mais significativa com minhas origens perdidas e esse desejo incansável que alguns afrodescendentes nutrem de reconhecer enquanto pessoas que contribuem para a formação socio-histórica, cujas raízes estão em nossa 'mãe África'. Além da vivência nos dois grupos de pesquisa, outras aprendizagens significativas foram possíveis nas disciplinas no programa que faço parte e também nos Programas de Pós-graduação do CEFET e do Museu Nacional onde fiz duas disciplinas como ouvinte.

Assim, esta é uma *etnopesquisa implicada*, cuja *inteligibilidade* que importa aqui é do povo que me originou e não a minha. Ou seja, como diz mãe Darabi: “*Sou um galho de uma árvore, cujas raízes são profundas e da qual eu pertença e, onde estará a árvore, estarão os seus galhos*” (Relato oral, 2015).

E os fios da ancestralidade? Para que servem os fios dos saberes produzidos nos Terreiros se não para tecer, cozer, unir e juntar o nó e nós, que formam as redes cotidianas que inter cruzam, “linkam” e aproximam as nossas vivências? Assim, a vivência (escuta sensível) é o fio metodológico e, por muitas vezes, epistemológico que conectou o saber dos Terreiros com o saber da academia, ambos se encontrando e conectando as nossas vidas no contexto da cibercultura. Os fios são os afetos, as acolhidas, a parceria, as lutas, saberes/fazer e também os desafios da complexidade que constituem uma pesquisa. São fios de africanidades construídos nas relações hibridizadas dos saberes produzidos e compartilhados pelos que sonham e acreditam em um mundo melhor, um mundo de todos e com todos indiscriminadamente.

2 SEGUNDA RODA DE CONVERSA: #sou dA NAÇÃO IJEXÁ: identidade, MEMÓRIA E pertencimento na cibercultura⁴²

Se queres saber quem sou, se queres que te ensine o que sei,
deixa um pouco de ser o que tu és e esquece o que sabes

Hampante Bâ, 2010, p. 265

“Me lembro bem!” Vou lançar mão dessa expressão tão corriqueira nas rodas de conversa entre os mais velhos no Terreiro para contar como nasceu esta questão de pesquisa que foi compreender como se dá a formação das identidades dos candomblecistas dentro do Terreiro e como essas identidades circulam nas interfaces das redes sociais digitais, especificamente no *Facebook*. Os *saberesfazeres* aqui apresentados foram produzidos a partir das vivências em janeiro de 2016. Lembrando que estou no Terreiro desde agosto de 2012.

Como já disse anteriormente, – mas não custa nada lembrar, que a memorização com atualização dos *saberesfazeres* também é um recurso metodológico de aprendizagem muito utilizado pelo povo *nagô* –, no Terreiro pesquisado não há energia elétrica. E à noite, isso é um problema, dado que somos um povo da cidade e que não vivemos sem energia elétrica, sem carregador de celular, sem TV e sem geladeira. Mas no Terreiro, nós vivemos sem energia elétrica e, diga-se de passagem, vivemos muito bem!!

Então, na primeira noite que chegamos ao Terreiro, no dia 03.01.2016, estávamos procurando a nossa *dicisa* (esteira) para dormir. Pense a confusão que é encontrar uma *dicisa* sob a luz de vela! No nosso Terreiro, as *dicisas* são marcadas. Cada pessoa identifica à sua maneira. Alguns usam uma fita da cor do seu orixá na ponta da *dicisa*, outros utilizam uma palha da costa ou fios de contas e alguns escrevem seu nome completo ou inicial com piloto em uma das extremidades.

⁴² Este capítulo foi publicado na Revista ODEERE com o título FACEBOOK E AFRORELIGIOSIDADE: O ORUNKÒ E OS ‘NÓS’ NO INTERCRUZAMENTO DAS REDES QUE NOS FORMAM. Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017 <file:///C:/Users/neide/Downloads/1579-205-2673-2-10-20171227.pdf> e apresentado no III Colóquio Luso-Afro-Brasileiro de Questões Curriculares, de 06 a 07 de agosto de 2017, em Praia, Cabo Verde com título CIBERCULTURA E AFRORELIGIOSIDADE: O ORUNKÒ E OS ‘NÓS’ NO INTERCRUZAMENTO DAS REDES QUE NOS FORMAM <https://proceedings.science/coloquio/papers/cibercultura-e-afroreligiosidade%3A-o-orunko-e-os-%E2%80%98nos%E2%80%99-no-intercruzamento-das-redes-que-nos-formam?lang=pt-br>

Estávamos eu e *Ajirobá* procurando a nossa *dicisa*, pois já nos preparávamos para dormir. Então, ela encontrou a dela, e eu não encontrava a minha. De repente, *Ajirobá* chega com uma *dicisa* nas mãos e fala: “Encontrei a de LN”. Eu: “LN? Quem é LN? Não conheço nenhuma LN não!” Ela começa a rir sem parar, e eu fiquei lá com “cara de paisagem”, porque, sinceramente, eu não conhecia nenhuma LN lá no Terreiro. Como ela percebeu que “a minha ficha não iria cair”, disse: “LN de Luzi Neide, ô!”. E mais gargalhadas! Agora eu também ria. Por que o estranhamento? Porque até aquele dia ninguém tinha me chamado de LN, ô! Mas a partir daquele dia em diante, ela passou a me chamar de LN. LN, *Ajirobá*, Lima de Kaô e Afidé são nomes que nasceram dentro do cotidiano do Terreiro.

Uns nasceram porque, em algum momento da vida cotidiana do povo de *axé*, alguém deu um descuido, como o meu, e outros nasceram pela iniciação no *axé*. Essa foi minha primeira observação, o primeiro despertar que renascemos quando adentramos em comunidade *nagô*, anotei a experiência e segui com minha *dicisa tecendo* os meus aprendizados. O Terreiro é um lugar de reencontro e renascimento. Lá, as pessoas renascem e esse renascer é marcado pela sua iniciação (LUZ, 2013).

Algumas pessoas renascem *Ekeḍi* e *Ogan* e, outras, *iyáwò*⁴³. Para o povo de *axé*, a *ekedi* e o *ogan* são princesas e príncipes do *axé* e não incorporam, ou seja, não recebem o santo e, portanto, não ‘recebem’ o orixá. Sua função no Terreiro é cuidar do orixá quando ele ‘está em terra’ e auxiliar a *Iyálorixá* na organização do Terreiro como um todo.

Como não incorporam, sua iniciação tem um tempo de feitura menor: em média, de 4 a 14 dias. Cada casa é uma casa, cada Terreiro é um mundo e um universo particular, é o que aprendemos sempre, portanto estou falando do meu Terreiro que foi onde desenvolvi esta pesquisa. No Terreiro *Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá*, a iniciação de *ekedi* e *ogan* que estive presente foi de 14 dias.

Já a iniciação de *iyáwò* é mais complexa, é o que sempre ouvi de mãe Darabi e de outros mais velhos. Para o *iyáwò*, a pessoa que entra em transe e recebe o orixá, o tempo de feitura é maior: em média, 21 dias. Ambos ficam recolhidos durante um determinado tempo, quando aprenderão os *saberesfazeres* do *axé* e

⁴³*iyáwò* (ou *iaô*) na língua *yorubá* significa noiva do segredo, é uma pessoa recém-iniciada no Candomblé que recebe o orixá.

receberão também a energia do seu orixá, ou seja, são fortalecidos pelo axé, e sua *ori* será “preparada” para viver essa nova identidade cósmica.

Assim, é engendrado a *ori* que se identifica com uma determinada força cósmica, um orixá. É este, em última instância, o definidor do destino de quem se prepara para renascer, dando-lhe um *odu*, isto é um caminho. A realização de cada um, na vida sobre a terra, consiste então na descoberta deste *odu*, isto é deste caminho (PÓVOAS, 2007, p. 201).

A descoberta deste *odu* se aproxima muito do que costumamos chamar de “busca pela nossa identidade”. Quem eu sou? O que eu faço? E por que estou aqui? No primeiro plano, essas questões parecem simplórias, mas para o povo de axé isso é bússola, é orientação. A iniciação no Candomblé possibilita ao sujeito uma nova configuração de vida, um retorno as suas origens ancestrais.

2.1 **ORUNKÓ: significado e articulação com a questão de pesquisa**

Logo quando recebi o meu nome de santo (orunkó) eu sinceramente não gostei, eu achava muito grande, e estranho, Hj eu amo muito o meu nome, e amo muito o significado dele, quando estou em algum lugar e Beatriz me chama de Pè Lokè eu gosto muito, me faz lembrar a roça, eu até respondo “é meu”! Muita gente que conhece a gente, mas não sabe que somos do axé, fica sem entender, mas depois acostuma e começa a chamar tbm, kkkk, quando alguém pergunta, Beatriz fala que é um apelido que ela colocou, porque a gente já cansou de tentar explicar, mais ninguém entende, poucas pessoas entendem...

Comentário de Pè Lokè (Lay Miranda), na página do grupo do Terreiro, no Facebook

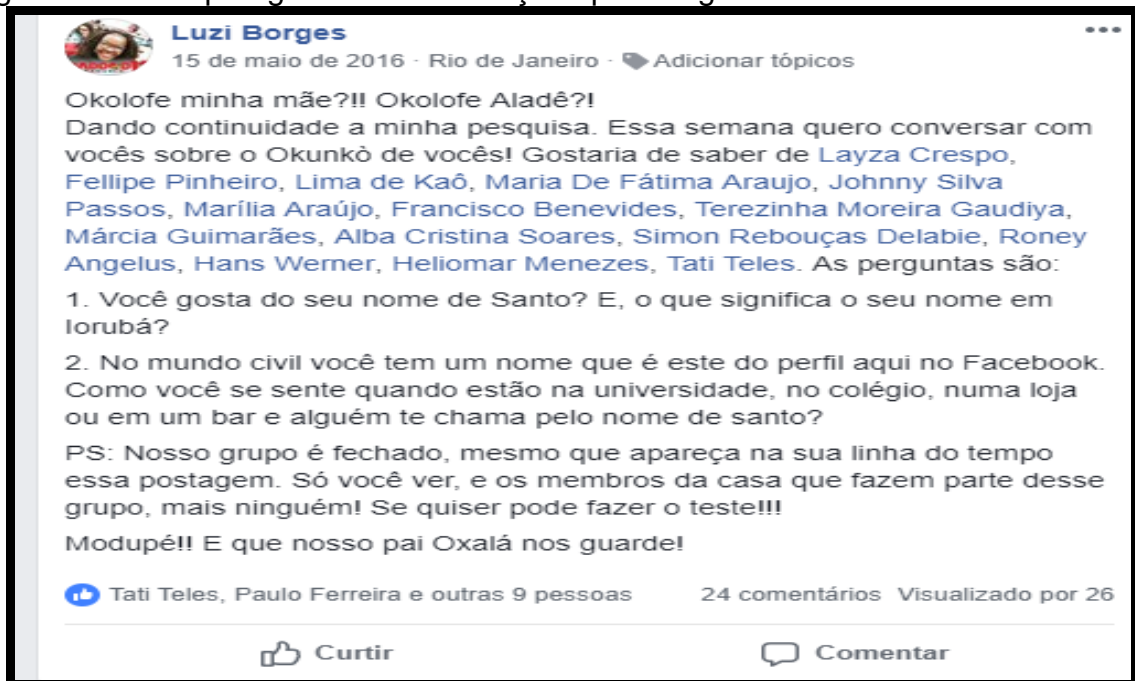
No dia em que as crianças estavam produzindo as paramentas⁴⁴ dos orixás que os *ogans* e *ekedis* usariam na sua saída de iniciação, ouvi Afidé perguntar a Pè

⁴⁴ Paramentas são objetos sagrados utilizados pelos *omorixás* quando estão em transe, a exemplo do ofá de Oxóssi. As paramentas também são usadas nos assentamentos dos orixás. Na casa, pesquisada no *xirê* de apresentação dos novos pertencentes do axé, conhecida como a saída de feitura, os novos *omorixás* usam as paramentas do seu orixá de *ori*.

Lokè o que significava o *orunkó* dela. Eu prontamente fiquei ali esperando a resposta.

Após ouvir a conversa dos dois, continuei minha reflexão e anotei no diário de campo: “É verdade, cada pessoa iniciada no Terreiro tem um nome diferente, que não é o nome civil, e que todos do Terreiro chamam-na por esse nome. E não é só um nome qualquer. Esse nome tem significado? E quem escolhe esse nome? Quando eles recebem esse nome?” Anotei as perguntas, para depois conversar com os atores sociais da pesquisa, e continuei observando as suas atividades no Barracão. E enquanto preparavam as bandeirolas para enfeitar o Barracão, Pè Lokè respondeu a Afidé que seu nome era uma variação de uma das qualidades de Oyá, a orixá da sua *ori*. Quando comecei a digitalizar meu diário de campo, deparei-me com essa questão e abri uma discussão no Facebook, (Figura 16), para compreender melhor o que significava *orunkó*:

Figura 16 – Etnoprintgrafia das orientações para segunda roda de conversa



Fonte: Página do Terreiro, no Facebook, 2016.

Para compreender qual a importância do *orunkó* para o povo nagô, fiz algumas perguntas (Figura 16) às 16 pessoas que são iniciadas no Terreiro de mãe Darabi, em maio de 2016. Das 16 pessoas, 11 responderam, e cada um/a apresentou um olhar bem singular, bem particular sobre o seu nome e as construções identitárias que tecem a trama da sua vivência ancestral.

Orunkó, significa "eco do céu", é o nome que todos os orixás têm que ecoar no dia especial: saída de iniciação dos novos candomblecistas, em público, na presença de todos os irmãos, filhos e adeptos. É o dia mais esperado da iniciação entre o povo *nagô*, por ser uma festa pública aberta aos adeptos e também aos não pertencentes da religião, é também um momento de muita tensão.

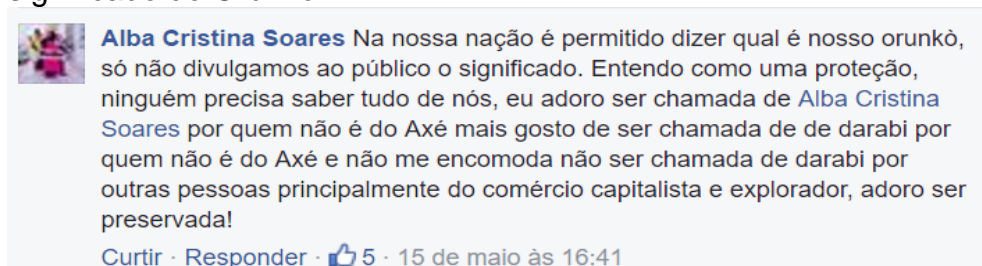
No Terreiro de mãe Darabi, ela convida um irmão de santo para tirar o *orunkó* do iniciado, geralmente é alguém de outro Terreiro *Ijexá* ou outra nação que está presente. A expectativa da comunidade é muito grande, principalmente dos mais velhos que participaram do processo de iniciação.

Segundo Pè Lokè, o *orunkó* é formado por duas partes. Uma parte é a que o novo iniciado grita bem alto, ao som do atabaque, e que ninguém consegue entender direito porque representa a sua identidade ancestral secreta, que não pode ser revelada; somente o novo iniciado e a *lyálorixá* é que sabem. E a outra parte é essa que conhecemos que também tem um significado ancestral e uma identidade *nagô*; e a partir desse dia, todos/as do Terreiro passam a chamá-lo/a.

Para compreender melhor a questão, a partir das próximas seções, apresentarei os/as atores/as sociais da pesquisa e alguns entendimentos construídos a partir das suas respostas às questões que foram lançadas.

2.2 O sagrado feminino que forma mãe Darabi: dos palcos da vida para o Barracão do Terreiro

Figura 17 – Etnoprintgrafia do comentário de mãe Darabi sobre o significado do *Orunkó*



Fonte: Página do Terreiro, no Facebook, 2016.

Vida, memória e resistência marcam os Terreiros de Candomblé, nos quais essa memória é viva, preservada e transmitida de geração a geração pela tradição oral (CARNEIRO; CURRY, 2008). O povo *nagô*⁴⁵ teve, desde a senzala, sua reexistência forjada na religiosidade do viver.

⁴⁵ A nação *Ijexá* utiliza o termo povo *nagô* como um registro identitário. Povo *nagô* é o mesmo que povo de *axé* para nação *Ketu*. Também está presente nas literaturas de Póvoas (2007, 2009, 2011),

Os espaços construídos para o culto aos orixás obedeceram a um imaginário nagô, foram preservados a custo de lutas, sofrimentos, perseguições e toda uma sorte de resistências. As casas de culto terminaram por ficar conhecidas como terreiros e a prática religiosa, como candomblé (PÓVOAS, 2007, p. 204).

Mãe Darabi é seu *orunkó*⁴⁶. Seu nome civil é Alba Cristina Soares, mulher, negra, capoeirista, formada em Educação Física, mas na vida preferiu ser artista e, além de ser atriz, é uma brilhante poeta e mãe solo de lajima, filha única que foi criada com seus únicos esforços. Para criar sua filha, mãe Darabi usou de muita ginga, força e criatividade. Foi formadora durante anos dos programas de formação de alfabetizadores da UESC. Além disso, fazia salada de frutas para vender em casa.

E sempre que a vida era mais generosa, ela ia para o Pelourinho, em Salvador – BA, viver a atriz e poeta que sempre quis ser. Com várias participações em documentários, filmes e saraus no sul da Bahia e em Salvador, seu trabalho mais recente como atriz foi uma participação especial em uma novela da emissora de televisão Globo, *Velho Chico*, na qual protagonizou uma freira, professora em um convento.

Figura 18 – Participação de mãe Darabi como uma freira na novela *Velho Chico*



Fonte: Foto compartilhada por Márcio Oggo, no Facebook, 2016.

Lembro-me que esse papel fez com que mãe Darabi rememorasse o que a levou se tornar candomblecista e essa memória foi dividida com seus filhos no grupo

de Sodré (1988) e Luz (2013). *Nagô* é o nome que se dá ao Yorubano ou aos africanos da Costa dos Escravos que falavam ou entendiam o *yorubá*. *Nagô* é nome dado, no Daomé (hoje República do Benin), pelos franceses ao Yorubano: do termo da língua efé anagó.

⁴⁶ *Orunkó* é uma palavra em yorubá que significa nome. Os iniciados recebem após a feitura do santo, ele é composto de uma parte que é revelada publicamente e usado no cotidiano e a outra parte fica em segredo entre o iniciado e a yalorixá. Darabi é o *orunkó* de Alba Cristina e significa: Vida maravilhosa.

do *WhatsApp*: “Filhos meus, será que aquela freira que eu interpretei na novela foi a mesma que me tirou a hóstia da minha boca?! Ai meu Deus (risos!)” E aí todos mandavam *emotions* expressando quão contagiante era e sempre são suas gargalhadas. Risadas à parte, essa história não é muito engraçada.

Porém servirá para situar quem não conhece Alba Cristina, hoje mãe Darabi, nesse contexto da sua participação na novela e a relação com a freira, entre várias histórias de dor e negação que marcam a sua história de *reexistência* enquanto mulher negra, mãe solo e *Iyálorixá*. Mãe Darabi conta porque deixou de ser católica. Segundo ela:

Um dia, eu estava morrendo de fome, sem ter o que comer em casa, e aí fui para missa rezar, pedi para que Deus me tirasse daquela situação. Na hora da comunhão, momento de receber a hóstia consagrada, fui para fila para receber a única refeição daquele dia. Foi quando uma freira que, de cabeça baixa, distribuía a hóstia, levantou a cabeça quando chegou a minha vez e, já me oferecendo o “Corpo de Cristo”, súbita e inexplicavelmente, segurou a hóstia e disse: “Você não vai receber não, que você não confessou!”. A freira tirou a hóstia da minha boca e a última esperança de refeição. Aquele foi o último dia em que entrei na Igreja Católica para rezar. É claro que quando meus amigos e amigas me convidam para casamentos ou batizados eu vou, porque não sou de guardar mágoa de ninguém!

A Igreja Católica perdeu uma “fiel descompreendida” e nós ganhamos uma excelente *Iyálorixá*. Todas as vezes em que vamos fazer o nosso *ajeum* (refeição) na casa de Odé, ela conta essa história com a tranquilidade e a leveza de quem aprendeu muito com o gesto da freira: “Gente, todo mundo já comeu? Olhe lá, hein! Não quero ninguém passando fome aqui!” Ou “Guardem *ajeum* para o menino de *Ogum* que ele está pelo mundo e a gente não sabe se por onde ele anda tem comida!” E ainda tem essa: “Meus filhos, não desperdicem o *ajeum*! Tem muita gente pelo mundo que não sabe se vai comer hoje, porque conta com a solidariedade de outras pessoas!”. Mãe Darabi não é só um nome nagô, Darabi é a expressão de uma pessoa que vive o que é e é o que vive. Essa é uma das suas mil formas de cuidar de seus filhos. Quando pergunto à mãe Darabi se ela é mãe de santo, ela prontamente me responde:

Minha filha, a expressão mãe de santo é uma expressão que existe desde que eu me entendo como gente, mas não me considero mãe de santo, mesmo porque, para minha compreensão, não me encaixo nessa expressão, quem sou eu para ser mãe do meu orixá? Eu sou *Iyálorixá* Darabi e me considero mãe dos filhos que meu pai Oxóssi me responsabilizou para eu cuidar e cuidar do meu orixá. Também auxilio cada um de vocês a cuidar do seu orixá também. É isso que sou!”

E é assim, os seus filhos e filhas seguem sob os cuidados de mãe Darabi e a proteção dos Orixás. Depois de mais de quatrocentos anos de luta contra a discriminação racial e religiosa, o povo nagô busca cuidado e *reontologização* de afetos e cuidados parentais nos Terreiros e comunidades negras, mas se assumir como povo de Terreiro ainda é um grande desafio. Nunca foi fácil para o povo de axé assumir a sua identidade.

Na época do Brasil colônia, os negros e negras que vieram dos países africanos foram proibidos de cultuar sua religião, falar a sua língua e utilizar qualquer insígnia que representasse o seu axé e, conseqüentemente, as suas heranças culturais⁴⁷. Vários foram os processos de resistência que o povo nagô utilizou para preservar a sua identidade religiosa. O *sincretismo* religioso e o silenciamento da sua fé são algumas das estratégias de luta mais utilizadas.

Quem nunca ouviu a expressão “coisa de preto” como uma negativa à nossa identidade cultural não é brasileiro. E a “coisa de preto⁴⁸” que foi e é a nossa cultura, a nossa história e a nossa identidade negadas foi reconstruída nos Terreiros de Candomblé, um verdadeiro guardião da nossa história e as mulheres negras foram as primeiras guardiãs dessa cultura e fundadoras dos primeiros Terreiros de Candomblé. A força de mãe Darabi vem de Iyá Nasso, primeira Iyalorixá da primeira casa de axé na Bahia, a Casa Branca⁴⁹, de Mãe Aninha, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá* e de Mãe Senhora⁵⁰.

Mulheres negras que no final do século XIX e início do século XX lutaram contra as opressões sociais e econômicas no final do sistema escravocrata e especialmente após a “Abolição da Escravatura” (CARNEIRO; CURRY, 2008, p. 121). Foram essas mulheres as primeiras a garantirem condições econômicas, culturais e sociais para que seus filhos e filhas de santos reconstituíssem suas referências de lutas na diáspora africana. Elas lutaram para que as suas descendentes seguissem lutando também.

⁴⁷ Ver mais em: Chiavenato (2012); Póvoas (2007, 2009); Luz (2013).

⁴⁸ Frase proferida pelo jornalista William Waack, jornalista do Jornal Globo em 08.11.16 enquanto fazia a cobertura da eleição do Donald Trump nos EUA e alguém passou buzinando enquanto ele aguardava para entrar ao vivo. O vídeo foi publicado por seus colegas de trabalho e *viralizou* nas redes sociais digitais a partir da *#écoisadepreto*. A frase foi considerada racista e graças ao ativismo digital dos vários movimentos sociais que lutam contra os racismos no Brasil e no mundo, o jornalista foi demitido. Faço uma discussão mais ampliada sobre essa questão no artigo “Cyberativismo e educação: o conceito de raça e racismo na cibercultura” que está no prelo.

⁴⁹ O *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, conhecido como Casa Branca, é o mais antigo Terreiro de Candomblé de Salvador, sendo também o primeiro monumento de culto afro a ser tombado pelo Iphan, em 1984.

⁵⁰ Foi *Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá* em Salvador no período de 1942 a 1967, consolidou-se uma das maiores líderes religiosas da história do Brasil. Ver mais em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_Bibiana_do_Esp%C3%ADrito_Santo.

Figura 19 – Da esquerda para o centro, mãe Darabi, sua mãe sanguínea e lajima Silena, filha de mãe Darabi



Fonte: Foto postada no perfil de lajima Silena (2016).

Ainda é pauta de luta das mulheres de axé a reconstrução familiar e parental. Mãe Darabi é mãe consanguínea de lajima, mas também é mãe de santo de mais de 100 mulheres e homens que formam o seu *ilê* (Terreiro). Somos diversos em gêneros e idades: mulheres e lésbicas, homens e homossexuais, idosos e idosas, jovens e crianças que buscam na vida comunitária alternativas de sobrevivências e agregação social.

Figura 20 – Mãe Darabi e seus filhos do axé



Fonte: Foto de Herlen Santos postada na capa de Layza Crespo no Facebook (2018).

Vendo a Figura 20 com mãe Darabi cercada por alguns dos seus filhos e filhas do axé, me fez pensar no conceito de família no sentido africano antes da colonização. “A família, na África, é sempre ampla. A pessoa nunca se refere ao seu primo como “primo”, porque isso seria um insulto, ela chama seus primos de irmãos

e irmãs. Seus sobrinhos, de filhos. Seus tios, de pais. Suas tias, de mães” (SOMÉ, 2007, p. 24).

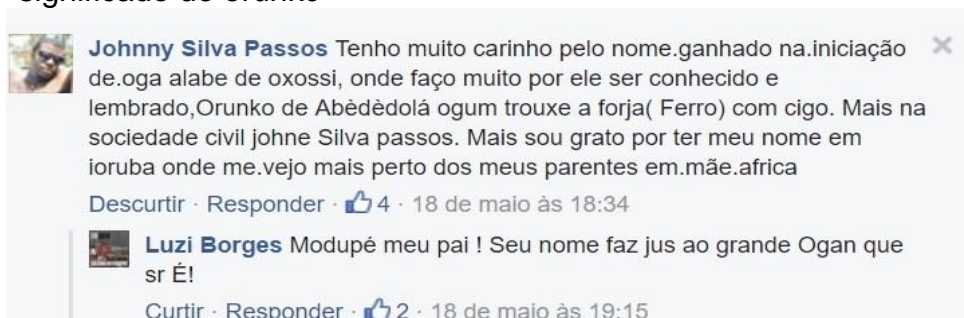
A filósofa Sobonfu Somé (2007) ao descrever os ensinamentos ancestrais da sua aldeia Dagara, que fica em Burkina Faso, oeste da África, fala dos sentimentos de pertencimento que constituem a vida em comunidade. Um dos pertencimentos é a família extensa. Segundo a autora, “é preciso uma aldeia para criar uma criança” (SOMÉ, 2007, p. 41). Nos Terreiros, essa família extensa é reconstituída a partir das figuras de pai e mãe de santo, dos *ogans* (pais), *ekedis* (mães pequenas) e *egbomi* (irmão/ã mais velho).

Segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2017), 57,3 milhões de casas são chefiadas por mulheres, isto é, 38,7% dos lares. Nesses lares, o número de mulheres negras que assumem a responsabilidade financeira da família chega a 55,2% do total, ou seja, somos maioria. Apesar de ser uma situação comum, ser uma mãe solo é um grande desafio. O desemprego nos atinge primeiro, as dificuldades com acesso a creche, educação e moradia também são maiores e, apesar dos avanços, ainda somos maioria em relação à baixa escolaridade, o que contribui para as dificuldades financeiras e manutenção da família. Nossa luta é por respeito, mas também por melhores condições de vida.

Somos irmãos, pais, mães em potencial e temos responsabilidades na formação da *egbé* (comunidade). A *Iyálorixá* sozinha não dará conta da reconstituição familiar da sua comunidade de Terreiro, é preciso que os demais pertencentes colaborem para a formação familiar dentro e fora do ilê. Como sempre diz mãe Darabi: “me ajudem! “Porque sozinha eu não aguento!”.

2.3 Os guerreiros preservam e ressignificam a cultura yorubá na diáspora

Figura 21 – Etnoprintgrafia do comentário de Abédédolá sobre o significado do orunkó



Fonte: Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2016.

Na mesma sintonia que mãe Darabi, o ogan Abédédolá fala que o significado do nome dele o faz lembrar do seu povo e de suas origens que estão em África. O que é a mãe África para nós se não a memória de pertencimento? O povo *nagô* não é descendente de escravos e o Terreiro de Candomblé não é uma representação da senzala. O Terreiro é a nossa África reinventada (BASTIDE, 2001), o Terreiro é esse lugar de retorno, de restituição, renascimento (LUZ, 2013).

É a cultura yorubá que ressignifica a vida de Abédédolá, cujo *orunkó* significa “Ogum trouxe o ferro e todos da nação *Ijexá*”. Quando falamos do povo yorubá, estamos nos referindo aos povos africanos da região subsaariana, que tiveram sua humanidade negada a partir do holocausto da escravidão negra no mundo, no período colonial, entre os séculos XVI ao final do século XIX, o que compreendeu mais de 300 anos no Brasil. Durante esse período, e principalmente no pós-abolição, o colonialismo empreendeu uma cultura de negação e deslegitimação da presença negra na construção cultural do país e apagamento do *devir negro* no mundo (MBEMBE, 2016).

Os Terreiros são considerados o quilombo contemporâneo pela sua capacidade de *reontologização* do povo negro no Brasil, reaproximando dos “parentes em mãe África” como diz o ogan Abédédolá.

Elos da continuidade africana que sob as mais diversas vicissitudes jamais perdeu seu fio histórico dentro do labirinto colonial das Américas. Religião em conserva, talvez, porém não fossilizada, os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI (NASCIMENTO, 1980, p. 81).

Resgatando a sua potência econômica, cultural, histórica e científica, os Terreiros construíram uma imagem positiva dos nossos antepassados ao preservar a identidade de que somos descendentes de reis e rainhas com seus *saberesfazer*es e suas próprias histórias, contadas por nós e não pelo colonizador. Quando ele diz “Ogum trouxe forja, o ferro”, é a potência científica presente nos *itans* que são contados nos Terreiros de Candomblé que ressignifica o nosso olhar e a nossa imagem sobre a África e seu povo. Aprendemos que a África não era ‘atrasada’, como insistem alguns pesquisadores bem intencionados e a mídia de massa racista. Aprendemos que a África foi o berço da civilização e que, como comprovam os estudos dos pan-africanistas, sobretudo as pesquisas de Cheikh Anta Diop (1963), James (1992) e, no Brasil, Abdias Nascimento (1980) e Carlos Moore (2008), o Egito foi/é uma potência científica mundial.

Não resisto ao impulso de dar na íntegra o trecho mais incisivo, qual certamente provocará um sorriso cético e superior nos papas dogmáticos da Filosofia Grega e da Cultura Ocidental: "... os verdadeiros autores da filosofia grega não foram os gregos; mas o povo da África do Norte comumente chamado de egípcios; e o elogio e a honra falsamente atribuídos aos gregos durante séculos pertence ao povo da África do Norte e, desta forma, ao continente africano. Consequentemente este roubo do legado africano pelos gregos levou a opinião mundial ao erro de que o continente africano não deu nenhuma contribuição à civilização e que seu povo está naturalmente na retaguarda. Esta distorção se tornou a base do preconceito racial que tem afetado todos os povos de cor" (JAMES, 1976, p. 7 apud NASCIMENTO, 1980, p. 103).

A mãe África que nos interessa, da qual fala o ogan, é uma África que incomoda, é uma África que produziu a história do mundo, que foi saqueada humana e cientificamente. *Ogum* é para o povo do Terreiro mais que uma divindade mítica, é considerado o pai da tecnologia, ele dominava os conhecimentos da agricultura e da caça e também aprendeu a forjar o ferro para fazer espadas de guerras e outros instrumentos agrícolas (LUZ, 2013). Uma identidade forjada na força de Ogum, guerreiro e científico, é uma identidade com capacidade de lutar contra as opressões ainda presentes no cotidiano do povo preto do axé.

O ogan Abédédolá conheceu mãe Darabi quando estava cursando o ensino médio na Escola Técnica Agrícola, em Uruçuca-BA. Ele é filho do coração e foi adotado aos cinco anos de idade. Seus pais adotivos já tinham 4 filhos quando o adotaram e, nessa família, construiu a sua relação de afeto e amor familiar, mas foi nas oficinas culturais realizadas por mãe Darabi na escola que ele estudava, e depois no Terreiro, que encontrou força para reconstruir a sua identidade de homem negro. Sua adolescência foi marcada por muitas brigas nas escolas por conta dos xingamentos que teve que responder. Muitos desses xingamentos se referiam a sua cor, ao seu povo e a sua história negada. Entre uma infância marcada pelas gingas das dores e sofrimentos, o ogan foi encontrando no resgate ancestral a sua formação identitária, a partir do encontro com seu coletivo de axé.

Segundo Hall (2011), é a diferença que marca a formação identitária na pós-modernidade.

As identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado "positivo" de qualquer termo – e, assim, sua "identidade" – pode ser construída (HALL, 2011, p. 110).

Reencontrar a sua ancestralidade foi uma das alternativas para se reconstruir, a partir do que a vida fez dele, e o que ele fez dele mesmo, a partir das oportunidades oferecidas.

É Stuart Hall (2003), no artigo “Quem precisa de identidade”, quem me auxiliou a compreender como o renascimento do ogan Abédédolá resgata a sua identidade e sua vinculação com as histórias e as divindades africanas. Só precisa de identidade quem está perdido no mundo, quem não tem representatividade nem horizontes para seguir. Se o poder, o conhecimento, as mídias de massa e a escola, ou seja, se o mundo é branco, masculino e cristão, quem não se encaixa nesse padrão tem a sua dignidade ultrajada.

Para Hall (2007), a identidade “tem a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (p. 108-109).

Abédédolá é o primeiro *ogán* do Terreiro de mãe Darabi. Ele traz na sua memória o nascimento do seu *ilê*. Quando sentamos à noite, na hora do *ajeum*, ele lembra com propriedade de detalhes quando o Terreiro era apenas mata fechada e das dificuldades que enfrentaram na construção do Barracão. “ humilde Luzi, posso te afirmar que *Abédédolá* é mais que um *orunkó* do qual eu me orgulho, ele é meu hoje porque o meu ontem era de muita solidão e tristeza, me sentia sozinho no mundo, mesmo minha família adotiva sendo grande, eu tinha um vazio que foi preenchido com a alegria de servir meu orixá”, das conversas mais bonitas que tivemos no Barracão enquanto fazia o *mariwô*⁵¹ de Ogum, o dia que conheci meu pai pequeno e prestei a atenção no quanto ele representava para o Terreiro, mas que o mesmo não tinha nenhuma vaidade sendo quem é, a história viva de um *ilê* em construção.

⁵¹ Mariô ou *Mariwô*, chamado de (igi ôpê) pelo povo do santo, é o nome da folha do dendezeiro, nome científico "Elaeis guineensis", desfiado, utilizado nas portas e janelas dos Terreiros de Candomblé. O *mariô* é consagrado a Ogum, assim, é muito comum vê-lo nos assentamentos e nas vestes deste Orixá. Segundo a mitologia do Candomblé, a função do *mariô* é espantar as energias negativas e espíritos perturbadores, tendo esta função, a *Orixá Oyá Igbalé* (mais conhecida como Iansã do Balé), a divindade que preside sobre os Eguns, carrega-o também sobre as suas vestes. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mariw%C3%B4> . Acesso em: jun. 2017.

Figura 22 – Cartaz de divulgação da escola de capoeira do professor Johny Macacão (Abédédolá), compartilhado em sua timeline, no Facebook



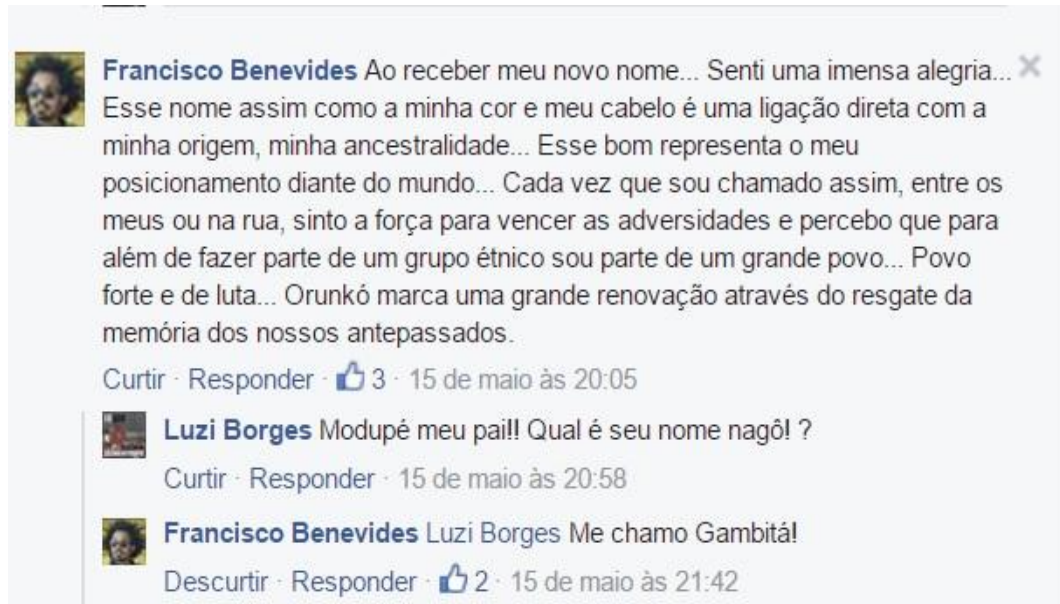
Fonte: Perfil no Facebook (2016).

Além das atividades que desenvolve no Terreiro como *ogan*, ele é pai e o único responsável pela criação de Luiza (11 anos), ele também realiza rodas de capoeiras e oficinas de berimbau na região e, para sustentar sua filha, trabalha como segurança. No mundo civil, é Johny Silva Passos; entre os capoeiristas, é Johny Macacão; para nós do Terreiro, é o filho de *Ogum* com *Ossanhe*, *ogan Alabé* (*ogan* que toca atabaque) de Oxóssi.

Assim como *Abédédolá*, o *ogan Ganbitá* postou seu comentário da questão levantada no grupo do *Facebook* no Terreiro. Ele fala de seus ancestrais e da força que tem o povo *nagô*.

O resgate da memória do nosso povo está no viver o *axé*. Quando alguém chama um *ogan*, uma *ekedi* ou um *iyáwò* pelo seu *Orunkó*, traz para os dias de hoje a memória dos nossos ancestrais, povo preto africano, e também os nossos orixás. O povo *nagô* teve, desde o período colonial, sua resistência forjada na religiosidade do viver. A *etnoprinfografia* do comentário do *ogan Ganbitá* (Figura 23) apresenta o que ele pensa/sente em relação ao seu nome iniciático.

Figura 23 – Etnoprintgrafia do comentário de *Ganbitá* sobre o significado do orunkó



Fonte: Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2016.

Os orixás, divindades africanas a quem se destina o culto, são a nossa força cósmica, a nossa energia do dia a dia. Outra característica dos cultos afro-brasileiros é o seu culto à natureza. Cada orixá representa um elemento da natureza e sobre ele rege sua energia. No Brasil, cultuamos mais de 16 orixás: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossain, Logun Edè, Oloroke, Otin, Enrilè, Yemanjá, Oxum, Xangô, Iyánsâ, Obá, Nanã, Omolu/Obaluaê, Oxumaré, Ewá, Iroko, os Ibejis/Erês e Oxalá são os orixás mais populares entre nós (LUZ, 2013).

Para Luz (2013), os orixás são deuses africanos que correspondem a pontos de força da natureza e os seus arquétipos estão relacionados às manifestações dessas forças. As características de cada orixá se aproximam um pouco da personalidade dos seres humanos, pois se manifestam através de emoções como nós. Sentem sede de lutar (Oyá), buscam a prosperidade para seus filhos e filhas (Oxum, Oxóssi), amam em excesso (Obá, Yemanjá). Cada orixá tem ainda o seu sistema simbólico particular, composto de cores, comidas, cantigas, rezas, ambientes, espaços físicos e até horários. Não detalharei as características dos orixás que cultuamos porque existe muito material disponível sobre os orixás (BASTIDE, 1973; BENISTE, 2001; VERGER, 1981; PÓVOAS, 2011, 2012; LODY, 1987; LUZ, 2002, 2013; CAPONE, 2004), tanto na internet, como impresso, e porque esse não é o propósito da pesquisa.

É dessa força que Ganbitá fala quando diz que “cada vez que sou chamado assim, entre os meus ou na rua, sinto a força para vencer as adversidades e percebo que para além de fazer parte de um grupo étnico, sou parte de um grande povo... Povo forte e de luta... *orunkó* marca uma grande renovação através do resgate da memória dos nossos antepassados”.

Quero lembrar que quando *Ganbitá* diz que seu *orunkó* resgata os seus antepassados, está se referindo aos povos africanos que vieram da África e trouxeram consigo a sua forma particular de cultivar as suas divindades, viver sua fé e compreensão de que os *omorixás* (filhos/as de orixás) são guerreiros e guerreiras.

É possível pensar, a partir da narrativa do *Ganbitá*, como a questão da identidade ainda foi esgotada na modernidade tardia. São essas identidades construídas a partir da ancestralidade, que não é essencialista, como diz o Hall (2003), mas que é atravessada pelos eus na coletividade que nos forma e da qual desejamos pertencer.

Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tão pouco se refere, se pensarmos agora na questão da identidade cultural, àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum (HALL, 2003, p. 108).

Várias foram as tentativas de impedir que estes povos não preservassem a sua identidade africanas no novo mundo. Africanos formados por diversas nações e grupos étnicos diferentes de diversas regiões da África, especificamente da região da Nigéria: Beni, Costa do Marfim, Congo e Angola, alguns eram inimigos mortais, mas que foram forçados a conviver no mesmo espaço, as senzalas (LUZ, 2013).

Os colonizadores misturaram os povos, misturaram seus costumes, sua linguagem, seus saberes e, conseqüentemente, sua forma de compreender e de se relacionar com o mundo, separam pai e mãe dos seus filhos e também esposas dos seus maridos. Acreditaram que com esses desencaixes seria mais fácil à dominação e o controle, não contavam com a criatividade e a inteligibilidade desse povo. Resistir foi a palavra de ordem, recriar a sua cultura seu combustível.

Tudo isso em um processo de desarticulação política para que não fugissem dos cativos e assim mantinham a produção do capital e o aumento da riqueza na Europa, a partir do trabalho escravo nas suas colônias, sobretudo nas Américas.

Como se não bastasse, impuseram aos africanos escravizados a sua cultura e a sua fé por meio da catequese e homogeneização cultural.

No entanto, o *povo nagô* era/é um povo guerreiro e não aceitou tudo de forma pacífica. Lutou muito e criou várias estratégias de sobrevivência. Como resultado da sua luta e da necessidade de preservar sua identidade *nagô*, os nossos antepassados utilizaram de muita ginga, como diz Oliveira (2007), pisaram milho no pilão para fazer *acaçá* e espalharam dendê pelo mundo e, junto com ele, a força do seu axé. Segundo o Mbembe, a Europa nos dividiu em raça, e como sub-humanos, nos transformou em homem/mulher-objeto, homem/mulher-mercadoria, homem/mulher-moeda e o negro/a “É aquele (ou ainda aquilo) que se vê quando nada se vê, quando nada se compreende e, sobretudo, quando nada se quer compreender” (2014, p. 10). Ainda segundo o autor, objetificaram o nosso corpo, e não a nossa mente. E com o que restou de nós, recriamos a nossa *reexistência* e criamos o samba, a capoeira e o Candomblé. Ficou difícil nos vencer.

Muito dos nossos ancestrais foram perseguidos e mortos por tamanha ousadia. Tocar fogo em Terreiro não é característica dos dias atuais, são práticas testadas desde o Brasil Colônia até o período da Ditadura Militar. Como resistências aos ataques sofridos, o povo nagô usou o que hoje chamamos de *sincretismo religioso* como tática de guerra. Para manterem os seus deuses vivos, viram-se obrigados a disfarçá-los na roupagem dos santos católicos, aos quais cultuavam apenas aparentemente. No *sincretismo religioso*, cada orixá foi associado a um santo católico.

Nas casas, havia sempre uma mesinha, onde funcionava um oratório. Em cima da mesa, a estampa ou a imagem do santo católico. Embaixo da mesa, escondido pela toalha comprida, a quartinha e o prato com pedra, que constituíam o assento do ‘santo’ do candomblé (PÓVOAS, 2007, p.191).

Em alguns Terreiros, esse sincretismo não é mais usado, o povo do axé não se vê na obrigação de cultuar santos católicos. Principalmente por reconhecerem toda a perseguição que sofreram durante séculos pelas religiões judaico-cristãs, especificamente pela Igreja Católica.

No Terreiro pesquisado, o sincretismo religioso ainda é uma realidade. Uma filha da casa, quando estava muito doente, fez uma promessa para Santo Antônio, na qual se comprometeu a rezar para ele todos os anos e oferecer uma feijoada para todos da comunidade. Assim é feito: todos os anos, ela reúne os *omoxás* do

Terreiro para pagar sua promessa. No sincretismo religioso, Santo Antônio é Ogum. Deste modo, o Terreiro faz a oração católica para Santo Antônio e oferece a feijoada para Ogum, que é o seu prato preferido.

Para o povo *nagô* mais velho, isso não é um problema, não há crise, nunca houve crise. Já os mais novos defendem que precisamos ressignificar essa tradição e voltar às nossas origens africanas. Essa é mais uma compreensão para que possamos pensar que a identidade do povo *nagô* é formada da complexidade em que se deu a formação cultural, econômica e social do Brasil. Portanto, não existe uma identidade pura, somos produtos de uma grande mistura *afrocultural híbrida* forjada nos primeiros anos de colonização do Brasil. Em África, as etnias e culturas também são formadas pelas conexões e intercruzamentos dos diversos grupos étnicos, portanto, nem aqui, nem lá existem culturas e povos que não sejam produtos das trocas culturais *híbridizadas*.

Para Zaccaria (2015), a sincretização da cultura afro-brasileira foi além da simples camuflagem das religiões de matrizes africanas. Ao estudar a influência africana na iconografia sacra e as míticas em torno da devoção dos santos católicos Cosme e Damião, o autor defende que a influência africana é bem maior no culto aos santos e nas imagens desses, que a presença católica nos Terreiros de Candomblé. O autor não descarta o sincretismo como luta e resistência do povo iorubá nas Américas, para ele, “ante a situação de enfrentamento, mais vale incorporar a força do outro do que repudiá-la; destarte, por acumular, fortalecemos; ao unir nosso poder à força do rival, construímos um universo cosmológico mais poderoso e pacificamos a divindade estrangeira” (2015, p. 103). Conhecer e “usar” a divindade do colonizador foi para o povo *nagô* uma estratégia de guerra, diminuiriam, assim, os ataques e as agressões ao se pensar que estes tinham incorporado a cultura do inimigo, mais que isso, colaboraram na mistura cultural e na composição de algumas práticas religiosas, contribuindo para o que hoje conhecemos como as práticas e trocas simbólicas inter-religiosas.

Analisando mais de 113 imagens dos santos católicos, o autor observou a incorporação da cultura africana na imagem que vai desde a sua infantilização, os gêmeos eram médicos e em suas primeiras imagens, eles são adultos e não crianças, mas a infantilização das imagens se dá pela presença dos cultos aos *ibejis* (crianças gêmeas) africanos iorubas nigerianos. A distribuição dos doces, o *caruru*

oferecido no dia 27 de setembro são alguns elementos da presença da cultura africana no cotidiano brasileiro de quem cultua Cosme e Damião.

Ao observar tal peculiaridade cultural em diferentes grupos culturais afro-brasileiros, podemos aventar a hipótese de que o incorporar o outro, o “inimigo”, pode também ser percebido como estratégia de resistência, uma vez que resistir não implica necessariamente em repelir (ZACCARIA, 2015, p. 103).

É preciso lembrar que, nas senzalas, primeiro espaço de formação *intercultural* do nosso povo, aqui no Brasil, também existiam os indígenas, primeiros donos do Brasil, os quais possuem uma forma singular de viver e de cultuar as suas divindades e que muito contribuiu para a formação étnica e religiosa do nosso país. No Brasil, não há Candomblé que não seja fruto das *interculturalidades* que existem desde o navio negreiro, na travessia do Atlântico, às senzalas e depois nos Terreiros de Candomblé que, aos poucos, foram se adaptando às necessidades culturais e sociais na diáspora brasileira. As trocas culturais fortaleceram os grupos étnicos nas suas lutas e ampliaram a cosmologia afro-brasileira a partir das misturas (ZACCARIA, 2015).

De acordo com Hall (2003), a identidade cultural de determinadas nacionalidades é marcada pela miscigenação de outras culturas. Portanto, compreendendo que o povo *nagô* é formado por diversas etnias que vieram da África, dos indígenas que aqui estavam e também das relações de resistências com a Igreja Católica, então somos um povo intercultural de identidades múltiplas e em processo de construção formado por diversos grupos religiosos.

Assim, nesse intercruzamento cultural, podemos afirmar que não há o ‘purismo’ na formação cultural e religiosa do povo *nagô*, e que suas representações (símbolos, língua, atitudes e pensamentos) foram alteradas e envolvidas pelas relações e influências que a globalização promoveu e promove desde o século XVI.

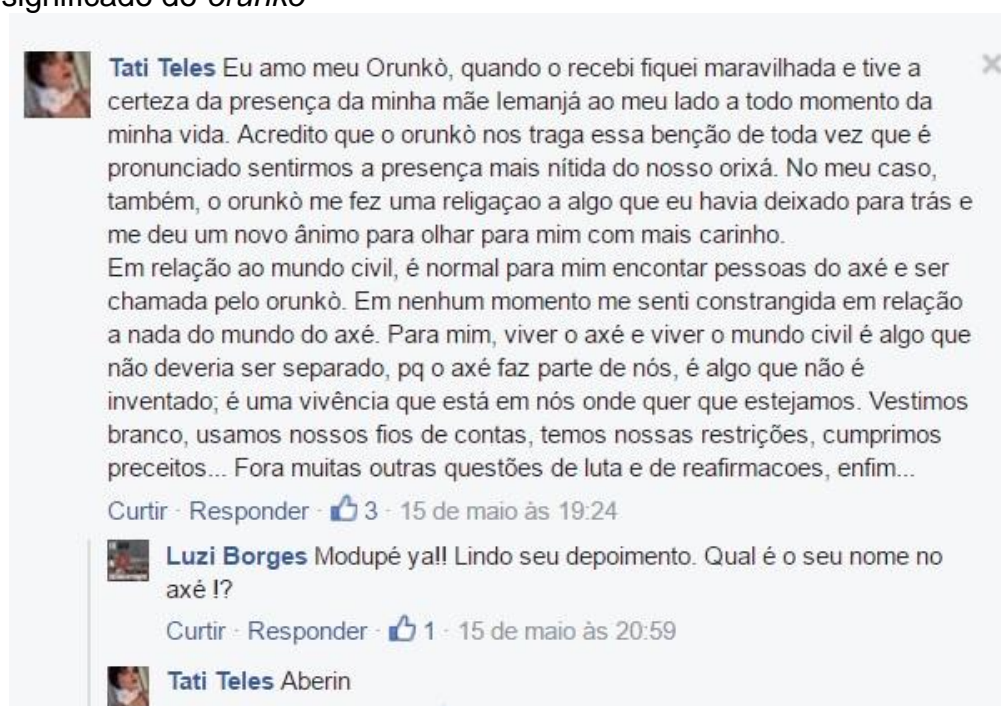
O que temos são nações *hibridizadas* (HALL, 2003) e sujeitos com identificações passíveis de transformações a partir do contato com o outro. Abédédolá e Ganbitá são guerreiros dos dias atuais que vivem os mesmos conflitos e tensões postas pelo racismo que produziu e produz o sentimento de deslegitimação e negação do povo negro no mundo de ser quem é. Somos sujeitos, pessoas produtoras da nossa existência.

Ganbitá é ogan *alabé* (*ogan* que toca atabaque) de mãe oxum, pai de Sol Bendito que hoje tem 2 aninhos. Teve seu axé despertado em janeiro de 2015. No

mundo civil, é formado em Administração, Letras Vernáculas com Inglês e estuda Ciências Sociais na UESC, tem trabalhado como designer gráfico em várias empresas, é militante do movimento negro na região e coordena o Coletivo “A Coisa Tá Ficando Preta”.

2.4 **Aberin e Olugi: hibridismo cultural na formação da identidade desterritorializada**

Figura 24 – Etnoprintgrafia do comentário de Aberin sobre o significado do *orunkó*



Fonte – Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2016.

Tati Teles é seu nome civil, mas na casa de *Odé*, ela renasceu e recebeu o *orunkó* de *Aberin*. Em 9 de janeiro de 2016, foi a entrega do seu *deká*. Aberin entrou *iyáwò* e saiu *Iyálorixá*. Identidades que se inter cruzam no Terreiro e requerem mais que um nome em *yorubá*, querem “vivência”, como ela mesma diz. Pensar as formações identitárias e de pertencimento construídas nas relações dentro do Terreiro é pensar no que afirma Hall (2003), de que não existe uma identidade, mas *várias identidades* que são acionadas no momento em que as ações são exigidas.

De um eu, que não é individual, de um eu plural, uma mulher que, além de mulher, é mãe, é psicóloga, é esposa, e também filha de santo pertencente a um Terreiro de *Ijexá*. Um eu com vários eus e que agora terá que construir o seu *ilê*, ou

seja, cuidará dos filhos e filhas que lemanjá lhe confiar. Serão vários eus dentro de um eu forjado na vivência de uma comunidade que desejou pertencer.

Figura 25 – Aberin recebendo o *Deká* no dia 09.01.2016



Fonte: Arquivo pessoal (2016).

E, mais uma vez, Aberin reafirma o que os seus irmãos disseram: ser do *axé* é uma questão de luta e reafirmação. Percebo na sua fala que a identidade é construída a partir da gradativa aprendizagem no interior da *egbé*, no contato com o outro, mas, sobretudo, em relação íntima e visceral com seu *axé*, com seu *orixá*. A reafirmação como pessoa dentro do Terreiro ou fora deste é o resultado do conhecimento construído a partir dessa vivência, que também é um ato político. O engajamento político é fruto de quem sabe agora o que é. Portanto, não é uma escolha, como escolho a comida que comerei hoje, a roupa que vestirei, é uma construção gradativa, permanente.

E quanto ao viver a vida no *axé* e a vida civil como um *dentrofora* e um *foradentro* na reafirmação da identidade, a partir do “vestir-se de branco, usar os fios de conta e se reconhecer partindo do *orunkó*”, que ela afirma, redefine os padrões de relacionamento, mesclando os valores tradicionais com os valores contemporâneos vividos no cotidiano. Aberin, hoje, é uma *ebômi*⁵², outro traço identitário presente nos Terreiros de Candomblé. Significa que ela está preparada

⁵²EGBÓN-MI (ebômi). Expressão que significa “irmão mais velho”. Categoria a qual passa a pessoa que completa os sete anos de iniciação.

para dar continuidade a nossa ancestralidade como *Iyálorixá*, ou seja, já pode iniciar outros filhos de orixá dentro do seu ilê e no Terreiro que lhe iniciou, seu ilê matriz.

Suas responsabilidades no Terreiro aumentam, visto que seu compromisso com a religião está conectado aos anos de dedicação, aos aprendizados dos conhecimentos do axé. Hoje, Aberin é costureira do axé. Ela é responsável pela confecção das roupas usadas pelos novos iniciantes em seus rituais de saída e também as roupas do dia a dia do Terreiro, que chamamos de roupa de razão. “No início tive muito medo, a primeira roupa de festa que confeccionei foi de minha mãe Yemanjá, aí todo mundo gostou. Aí eu fiz a roupa da saída de Olugi”, diz ela com o sorriso nos lábios.

Figura 26 – Etnoprintgrafia de Aberin e sua filha sanguínea – *Ewè Nibò*



Fonte: Grupo Fechado do Terreiro no Facebook (2017).

Aberin é psicóloga, tem duas filhas: a *ekedi Ewè Nibò*, de seis anos, e Sofia, de oito meses, sua preocupação enquanto *Iyálorixá* é colaborar para a diminuição da intolerância religiosa. Lida como uma mulher branca, diz nunca ter sofrido preconceito racial, mas religioso sim: “foram vários questionamentos na universidade quando souberam que era do Candomblé, chegaram a me perguntar se estava enlouquecendo e que a religião não combinava comigo, perguntei: como assim, não combina? E o silêncio foi a resposta”, fala dela em uma das nossas conversas na fonte de Oxum. Ela tem consciência do seu privilégio branco, sabe que pode tirar os fios de contas, o pano da cabeça que nunca será confundida como macumbeira,

sabe que seu branco na sexta-feira pode ser lido como uma psicóloga e já perguntaram se ela era médica ou dentista, mas nunca macumbeira. Diferente dos negros e negras candomblecistas, Aberin não leva a raça sobre o seu branco, nem conhece a *zona do ser e do não ser*, conforme Fanon (2008).

Figura 27 – Ekedí Olugi Oni antes do Olubajé.



Fonte – Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2018.

O colonialismo dividiu o mundo em raça e aprisionou os negros dentro da subraça ou não humanos, na *zona do não ser*. Garantiu quem teria passividade dentro do império branco e determinou quem poderia ser visível e invisível. Na luta contra o *maniqueísmo racial*, Aberin, filha única, mulher branca, psicóloga, casada e mãe de duas meninas lindas, escolheu uma religião que historicamente não é vista como produtora de ontologias e transgrediu a ordem natural do colonialismo que nos dividiu e determinou a quem pertenciam as religiões. Sim, o Candomblé é de matriz africana, mas a sua prática e suas reinvenções são produzidas nas diásporas americanas e se está tudo misturado, o nosso povo é formado pelos encontros interraciais.

Dada a sua matriz africana, os pertencentes do Candomblé são invisibilizados cotidianamente e muitos brancos, para evitar questionamentos e lixamentos simbólicos, evitam falar que são do Candomblé e também postar nas redes digitais as suas andanças pelo ‘submundo do povo negro’. Nas redes sociais digitais, *Aberin* vem postando as suas fotografias com as suas vivências como *lyálorixá dentrofora* do Terreiro.

Quem apresentou o Terreiro de Candomblé a *Aberin* foi a *ekedi* Olugi (Figura 27). Terezinha Moreira *Gaudiya*, Tetê para sua família e Olugi Oni, no Terreiro de *Odé*, são a mesma pessoa? Fiquei pensando.

Para Hall (2011), sim, é a mesma pessoa, que nos diferentes espaços em que seu eu identitário é acionado, ela responderá a partir desse acionamento. Um eu que também é construído na vida em comunidade. Olugi Oni é filha de Omolu, foi iniciada em 23 de janeiro de 2016 e hoje é *Ajoiê*⁵³ de Omolu. Segundo ela, seu nome “[...] traz a energia de cura que é a característica principal do meu orixá” (Figura 28). No Terreiro, todos gostam de Olugi, pela simplicidade e pelo cuidado que ela tem com todos do *axé* e até com quem não é do *axé*. Sempre envolvida com estudos transcendentais. Nos momentos que conversava com Olugi Oni, ela estava fazendo um curso sobre danças circulares, sobre os índios xamãs ou alimentação orgânica e o poder de cura do inhame e os pontos energéticos do corpo. Sem falar nos últimos livros sobre o Candomblé: em janeiro, ela estava terminando de ler o livro *Awô: o mistério dos orixás*, de Gisèle Omindarewa.

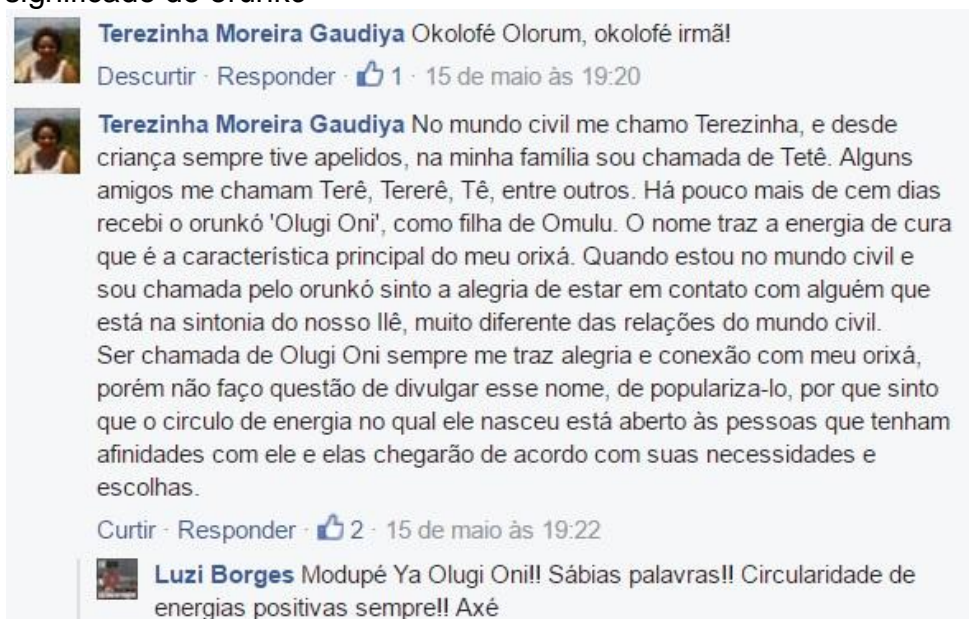
Muitas das nossas trocas de saberes foram realizadas à noite, durante o *ajeum*, ou quando estávamos nos preparando para dormir, sob a luz da vela. A conversa, às vezes, ultrapassava as horas que planejávamos dormir, tamanho envolvimento e variedade de saberes compartilhados.

A circularidade de saberes partilhados no *ilê* é definida por Hall (2003) como *hibridismo cultural*. Funcionária aposentada do Banco do Brasil, Olugi Oni não tem filhos/as, mas “a vida me deu tantos/as que jamais imaginei tê-los/as na vida”, fala ela enquanto arrumávamos o quarto de obrigação para o *borí* dos novos filhos e filhas da casa. Olugi Oni compreende a energia do *axé* que recebeu do seu pai e tem potencializado essa energia na vida *dentrofora* do Terreiro.

⁵³ *Ajoiê* significa *ekedi* na nação keto. *Ekede* na nação Jejê e *makota* na nação Angola.

Os conhecimentos das curas das plantas e das alimentações são conhecimentos que quem é do axé aprende desde sempre, mas os filhos e filhas de *Omulu* sintetizam e se dedicam a esses estudos e vivências com uma dedicação admirável, pelo menos é o que percebi no Terreiro que vivo a pesquisa.

Figura 28 – Etnoprintgrafia do comentário de Olugi Oni sobre o significado do orunkó



Fonte: Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2016.

Na busca pela sua identidade de povo *nagô*, Olugi não abre mão de buscar outros saberes e outras formas de cultuar a sua ancestralidade. Somos sujeitos de escolhas e também de inquietações, a busca por saberes outros contribui para a formação e o *reconhecimento* do nosso lugar no/com o mundo e de que não estamos sozinhos, fazemos parte de um mundo conectado e de relações *culturais híbridizadas* pelas relações diversas com pessoas que atravessaram e inter cruzaram o nosso caminho.

Esse *hibridismo* contribuiu para a formação do que Nascimento (2016) vem defendendo como Candomblés e não Candomblé, dada às trocas simbólicas e as práticas comuns, mas que não são iguais, temos várias formações de Candomblés, que variam de nação para nação, e de casa para casa. Por mais que a escola e a mídia de massa tentem nos homogeneizar, há grupos, guetos, Terreiros e aldeias que irão nos dizer “Aqui a gente faz e vive de outra forma, nos misturamos e trocamos os nosso saberes, valores e compreensão de mundo. Aqui as coisas são bem diferentes”. Dentro desses espaços, vamos encontrar a diversidade cultural

expressa na linguagem, nas formas de vestir, comer, dançar, se relacionar uns com os outros, há um *modus vivendi* próprio de cada grupo.

Os candomblés são “religiões” brasileiras que construíram práticas sincréticas que uniram elementos africanos, indígenas e cristãos na história da religiosidade brasileira. Além dos candomblés, encontramos, entre outros, os Tambores do Maranhão, o Xangô do Recife, o Batuque do Rio Grande do Sul, a Umbanda e o Terecô, como experiências de “religiões de matrizes africanas”. Embora tenham vários elementos em comum, essas práticas se diferenciam não apenas geograficamente, mas também na maneira como veem, acreditam e executam suas práticas (NASCIMENTO, 2016, p. 556).

Temos uma *transculturalidade* presente *dentrofora* dos Terreiros de Candomblé. A *transculturalidade* é a união de vários elementos culturais, tais como: linguagens, adereços, comidas, religião, música, instrumentos musicais de diversas culturas específicas, que se misturam a ponto de se tornarem uma única cultura.

Segundo Cardoso (2008), a *transculturalidade* é uma definição típica da cultura latina americana. O *hibridismo cultural* foi tão forte na América Latina que é impossível determinar onde termina uma cultura e começa a outra. Dá para falar em culto afro sem falar na influência indígena e europeia nesse culto? Para Cardoso (2008), não. E para Póvoas (2007), também não; tampouco Olugi.

Os países latino-americanos são, dessa forma, o resultado das misturas culturais oriundas do cruzamento de tradições indígenas, ibéricas, africanas e das atuais ações midiáticas. No caso indígena, suas tradições permanecem mais fortes na área andina; no caso africano, as tradições deixaram resquícios mais nítidos na região do Caribe e no Brasil, e no que diz respeito às tradições ibéricas, sua ênfase e permanência em toda a América Latina ocorreu a partir das ações educativas promovidas pelo catolicismo. As ações da mídia estão em curso e fazem parte do contexto globalizante que perpassa o planeta como um todo, principalmente a partir do momento cultural posto em movimento pelo Modernismo (CARDOSO, 2008, p. 85).

Quando Cardoso (2008) fala da *circularidade de saberes e culturas tradicionais* no mundo midiático, pensei logo como o digital em rede vem estruturando as novas relações culturais das pessoas na sua cotidianidade. Os Terreiros de Candomblé, considerados os guardiões da memória do povo *nagô*, hoje contam com as redes sociais digitais no compartilhamento e na troca de conhecimentos entre adeptos da religião e outras pessoas em um alcance imensurável.

Vídeos, textos, áudios e fotografias produzidas pelo povo de axé são facilmente encontrados no *Facebook*, *YouTube* e *blogs*. Em conversa com Olugi, ela

me disse que muitos conhecimentos que tem sobre seus orixás foram buscados em *blogs* da internet, “agora que estou aposentada, passo o dia baixando música de axé no meu computador, já gravei vários em CDs e deixo no meu carro, quando viajo vou ouvindo para quando chegar na hora do *xirê* eu não ficar tão perdida”, fala ela sorrindo.

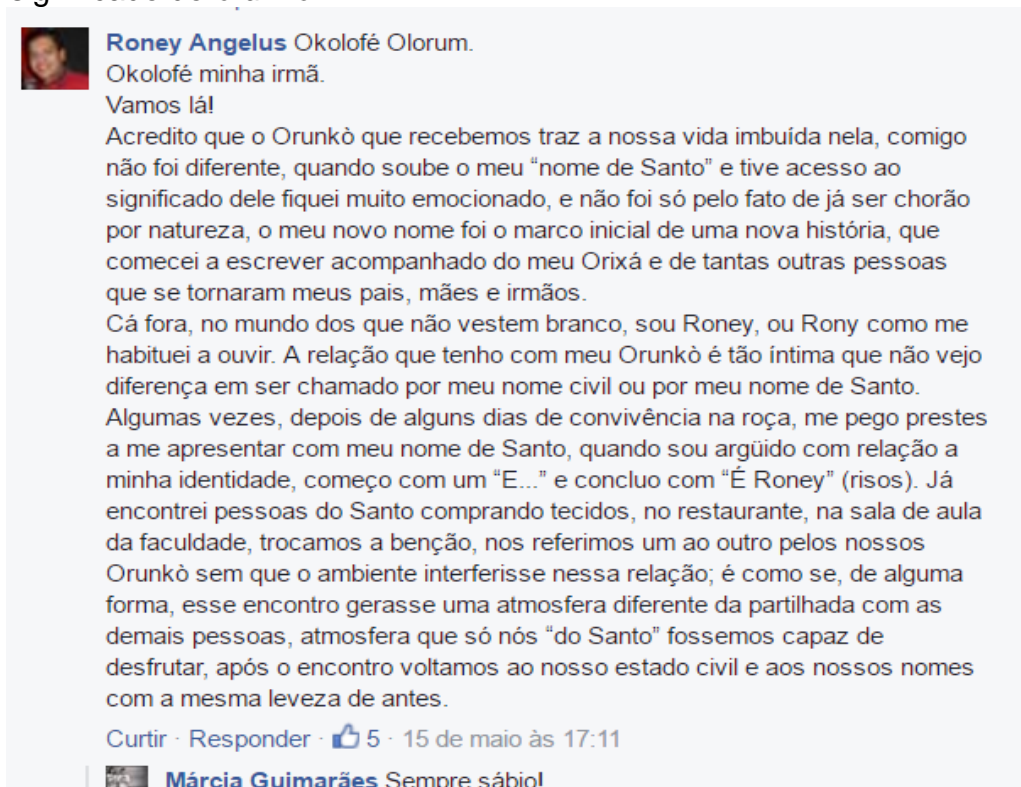
A *circularidade de saberes dentrofora* dos Terreiros permite mais que compartilhamentos de folhas para banhos e para chás nos Terreiros ou comprar *ofá* (arco e flecha) de Oxóssi. Permite o que Olugi chama de “*afinidade de energia*”. Olugi fecha o texto dizendo que não se importa muito que o nome dela seja divulgado fora do Terreiro, porque, segundo ela, “[...] eu acredito em energias e os que tiverem afinidade com essa energia chegarão ou por necessidade ou por escolhas”. No plano da metafísica, as pessoas vão se reencontrar em algum momento, porque é assim que aprendemos no axé. Quando as crianças, os adolescentes e os jovens postam, em sua *timeline*, no *Facebook*, fotografias em que aparecem vestidos com roupas de axé, compartilham vídeos e imagens de orixá, estão contribuindo, de alguma forma, para que as pessoas se aproximem mais e para que as escolhas sejam possíveis de serem realizadas e as energias partilhadas, sejam de fortalecimento e afetamento em torno do que nos une, a diversidade e a *transculturalidade*, e não do que nos separa, a indiferença e falta de conhecimento sobre os nossos valores civilizatórios.

2.5 A reconfiguração do ciberativismo no intercruzamento das redes que nos formam

Quem conhece Erintunji (Roney) sabe o quanto a religião é importante na vida dele. Ele é um recém-*iyáwò*, sua iniciação no Candomblé foi em janeiro de 2016, mas ele vive no Terreiro desde 2012, chegamos no Terreiro na primeira semana de agosto. As narrativas nas Figuras 29 e 30, produzidas Erintunji, abrem rasuras nas redes sociais digitais ao falar das *aprendivivências* no cotidiano do Terreiro ao qual ele pertence. Ele fala da travessia que a iniciação no Candomblé possibilita e também do encantamento de pertencer à comunidade de axé.

Quanta beleza existe na narrativa de Roney! Ou melhor, Erintunji (Figura 29). Li e reli esse comentário várias vezes para compreender melhor o quanto ele vive o que acredita ser a vida de alguém que pertence ao Candomblé.

Figura 29 – Etnoprintgrafia do comentário de Erintunji sobre o significado do *orunkó*



Fonte: Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2016.

A narrativa que está na Figura 30 foi postada em agosto de 2014; mas todos os anos, ele compartilha como lembranças do *Facebook*. Te convido a ler comigo o texto abaixo e seguiremos com algumas reflexões a partir das *etnocompreensões* de *Erintunji* sobre pertencimentos, reconhecimentos e os saberes *aprendidosvividos* e partilhados dentro e fora do Terreiro.

Filho de *Erínlê*⁵⁴, *Erintunji*, sempre foi/é uma pessoa muito dedicada, assídua, cuidadosa e muito atenciosa com as coisas do axé. Nesses anos que frequento o Terreiro, ele é o primeiro que chega e o último que vai embora. Participa de todas as feitura/iniciações e pouquíssimas vezes faltou a um ritual. Como um *iyáwò* dedicado, *Erintunji* lança mão da *pedagogia nagô* para responder às minhas inquietações de pesquisa. Com uma narrativa cheia de emoção e também de provocações, ele me fez pensar que não existe o *dentrofora* para quem é do axé. "A relação que tenho com meu *orunkó* é tão íntima que não vejo diferença em ser chamado por nome civil ou por meu nome de Santo", diz Erintunji.

⁵⁴ Na nação Ijexá Erínlé é um orixá caçador cultuado nas águas doces e nas matas, em Ketu ele é cultuado como Oxóssi. Erínlé significa caçador de elefante com conhecimentos em caça, pesca e médico botânico. Veja mais em: <https://ocandomble.com/2008/09/19/erinle/>.

Mas, o que mais me chamou atenção na narrativa de Erintunji, é o que ele não descreveu, ou melhor, não me respondeu e eu tive que ir à caça. Ele não diz o significado do nome e também não diz qual é o seu *orunkó*. Isso é uma sabedoria *nagô*. Em algumas situações, ele não responde o que você pergunta. Ele fala, fala horas a fio, conta um *itan*, canta um *oríki*, mas nunca de imediato vai te responder o que você quer saber. É preciso muita escuta e vivência dentro do axé. A sensação que fica é que eles não entenderam o que você perguntou, mas, na verdade, foi você quem não entendeu a resposta.

Figura 30 – Etnoprintgrafia da narrativa do Erintunji.



Roney Angelus

17 de agosto de 2014

O Tempo ensina, a quem se dispõe aprender, que portas e soleiras são mais do que entradas; quando as atravessamos fazemos a passagem, e é assim que quem está fora passa a estar dentro. Às vezes fazemos a passagem levados por alguma presença ou cercados de outras companhias, mas mesmo que muitos atravessem ao mesmo tempo, a travessia de cada um é única.

Assim há 3 anos (17/08/2012) eu adentrava a soleira mais importante de minha existência, de alguma maneira, levado pelos passos lentos e firmes de Babá Olufon, eu retornava ao lugar de meu nascimento. Naquele momento a convicção de já ter nascido me fez Nicodemos, e a voz do mestre me convenceu que era necessário nascer de novo. E a travessia se fez, passei a ser gestado nas entranhas do Ilê Axé Aladê Ijexá, numa gestação marcada de portas, soleiras, ritos/passagens, até que num dia que não se sabe, mas que muito se espera, eu nasça para essa nova luz. E enquanto vou sendo gestado, mais uma vez me entrego ao ensinamento do Tempo, Ele que foi testemunha de minha passagem e que responde quando minha cabeça encontra a soleira pedindo a benção. E benção é o que peço à Minha Mãe Alba Cristina, aos meus Pais Johnny, Hans, Gambitá, Fellipe, Mães Fátima, Cintia, Lay, e aos tantos pais, mães, irmãos e irmãs que reencontrei nesse caminho.

25

1 comentário 1 compartilhamento

Fonte: Perfil pessoal de Erintunji (Roney Angelus), no Facebook, 2018.

Demorei muito tempo para compreender o tempo de aprendizagem e a lógica do tempo dentro do Terreiro. Quem vem de uma lógica sistemática ocidental, de uma lógica do digital em rede, em que as respostas estão a um toque do dedo na tela do

celular, tem dificuldade de compreender a metodologia de construção de saberes no Terreiro.

A primeira lógica de aprendizagem que compreendi no Terreiro em que vivi minha pesquisa é a do *aprenderfazer* e *fazeraprender* na vivência dos afazeres cotidianos do Terreiro, é uma *aprendivivência*. Essa lógica vem dos nossos ancestrais africanos, pois não se aprende dentro dos muros de uma escola, aprende-se na observação do outro, pelo fazer do outro em várias situações e o tempo inteiro, sem fixação de cronogramas específicos. Os momentos de não “observação” são impressos na oralidade, uma vez que a cultura africana, antes do processo de colonização, era influenciada e formada com base na comunicação oral, ou seja, no sistema “boca ouvido” como diz Póvoas (2007, p. 34). O que não significa que os povos africanos desconheciam a escrita⁵⁵.

Além das contribuições do Erintunjì para compreensão dos cruzamentos das redes de aprendizagens e como a oralidade forja as nossas *aprendivivências* no cotidiano do axé, contei com a parceria do *babalossain*⁵⁶ *Alaramó*.

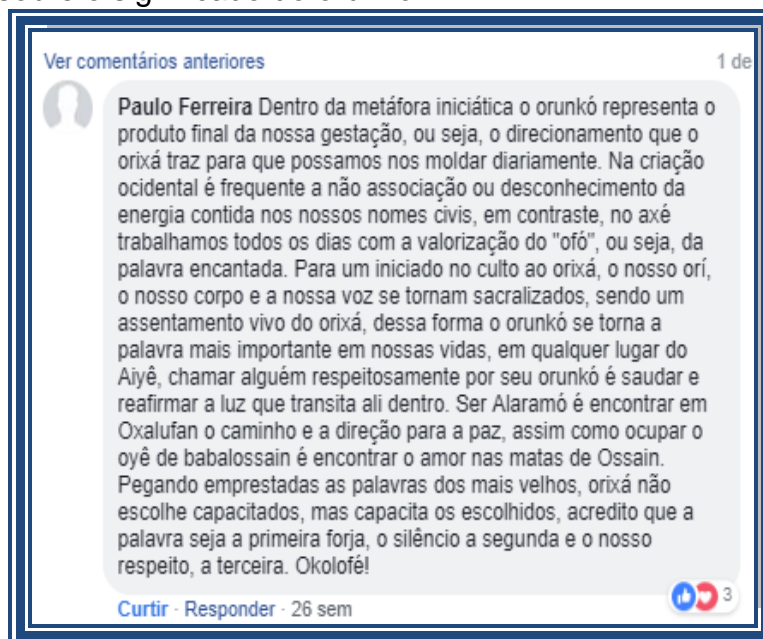
Ele chegou ao Terreiro em 2013, com 16 anos de idade. Levado pelos seus pais, que hoje são ogan e ekedi da casa. *Alaramó* era muito tímido e incomunicável. Chegava com fone de ouvido e algumas vezes, e antes de ser iniciado, todos o conheciam como o roqueiro, embora ele não se considere um. Amava vestir roupas vermelhas por ser flamenguista que é *ewò* (quizila) do seu orixá.

Aos poucos, seu silêncio foi rompido pela curiosidade despertada pelo mundo que ele insistia em ignorar, mas que invadia a sua existência naquele espaço. Primeiro ele começou conversando com os mais velhos da casa, por fazer parte da sua rotina sentar ao lado de vó Ijitoiyè, enquanto ela preparava o *abò* (banho de folha), ou na cozinha ao lado de Ajirobá, enquanto preparava o *ajeum* (comida). Quando perguntava a ele porque ele não brincava com as crianças e os jovens no Barracão, ele respondia que não gostava. Leia o que ele diz sobre o seu *orunkò*.

⁵⁵ Ampliarei essa discussão na terceira roda de conversa.

⁵⁶ Pessoa iniciada no axé, e não vira no santo, para cuidar das folhas sagradas. Responsável por recolher e sacralizar as folhas para preparação dos banhos, chás e outros fundamentos.

Figura 31 – Etnoprintgrafia do comentário de Alaramó sobre o significado do orunkó



Fonte: Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2016.

A sacralização do corpo pela iniciação, a compreensão que somos um assentamento vivo e que o *orunkô* é o encantamento da nossa identidade enquanto *omorixá* fortalece a nossa humanidade e aumenta a nossa responsabilidade dentro de uma comunidade de axé.

No Terreiro, você aprende a cantar cantando, a dançar dançando, você aprende a cozinhar para o seu orixá cozinhando, aprende o significado e o poder da *ofô* (palavra) falando-a e selecionando cuidadosamente cada *ofô* pronunciada. Você aprende quais são os *espaços sagrados* do Terreiro e como saudar esses lugares, pois neles está presente a energia do orixá regente de cada espaço circulando por esses locais, pisando no chão descalços e por diversas vezes deitando nele como reverência à divindade que te presentificou com esse ambiente e tua chegada nele.

Você aprende como “tomar benção” ao orixá, aos seus mais velhos e também aos mais novos. Você aprende a amarrar o pano de cabeça sem dar nó e alinhado na sua cabeça, e com o tempo vai identificando quem é de orixá *oboró* (masculino) ou *lyábá* (feminino) apenas olhando a forma como o pano está amarrado na cabeça; essa foi uma das aprendizagens mais onerosas para mim. Por isso que os autores definem o Candomblé como uma religião sensorial, uma religião que é corporal.

É com Eduardo Oliveira (2007) que compreendo como o corpo reivindica para si a necessidade de ser e estar no processo de *aprendivivências* dentro e fora dos Terreiros de Candomblés.

É o revestimento do sagrado (...), é a lógica que perpassa qualquer movimento, inclusive o da cultura. Ele é a condição de qualquer movimento, inclusive o do organismo. (...) É uma anterioridade. Ele está antes da cultura, embora não possa existir sem ela, e posterior à política. (...) É anterioridade em qualquer relação, seja ela social, psíquica ou ambiental. É uma anterioridade porque ele só existe enquanto é corpo e só o que tem corpo é existente. Os corpos são materiais e imateriais (OLIVEIRA, 2007, p. 101 / 102).

Compreendendo a necessidade de movimentar-se nos espaços do sagrado como possibilidade de aprendizagens plurisinguulares, aprendemos onde ficam os assentamentos dos orixás indo a cada assentamento, porque quem definiu a localização onde deveria ser assentado foi a lógica ancestral, que segue a posição do Sol, e sim, são definidos a partir dos pontos cardeais, mas a definição de pontos cardeais foi posterior aos saberes ancestrais. Nos Terreiros são os orixás quem indicam o caminho e colocam pessoas em seus caminhos, e você vai compreendendo o que é uma *aprendivivências* no axé; nessa cotidianidade de aprendivivências, a pedagogia nagô vai se reconstruindo e reformulando por dentro e por fora (NUNES; CAPUTO; BORGES, 2015).

Alaramó foi se reconstruindo enquanto filho de Oxalá nas relações afetivas e no compartilhamento dessas aprendivivências e aos poucos foi trocando o colorido das suas vestimentas pela cor branca do seu pai, não que o colorido seja um problema para o povo de axé, mas porque o branco de Oxalá reontologiza seus filhos e filhas.

Figura 32 – Etnoprintgrafia do perfil de *Alaramó*



Fonte: Perfil pessoal de Paulo Ferreira (*Alaramó*), no Facebook, 2018.

Um dos sistemas comunicacionais mais utilizados dentro do Terreiro entre o povo *nagô* é a oralidade; o chamado *sistema boca ouvido* é muito utilizado durante a maior parte do período em que estamos no Terreiro (PÓVOAS, 2007). Aprendemos a escutar mais, a falar menos e a silenciar. Erintunji lança mão desse saber, para não responder todas as perguntas que fiz a ele. É muito comum você ouvir do *povo nagô* “Depois eu te respondo, agora estou ocupado!”, como estratégia de ganhar tempo e não responder a questão, porque ele considera que você ainda não está preparado para tal resposta.

Não é o caso aqui, porque a parte do *orunkó* que quis saber é o que todos podem saber. Só estou tomando a narrativa de Erintunji para demonstrar que a *pedagogia nagô* tem como princípio: escutar mais, falar menos e silenciar, quando necessário, todas essas etapas são alinhavadas na dinâmica de uma conexão ancestral em que o tempo é senhor de todos os saberes e que tudo é aprendido.

Quando Erintunji fala da tranquilidade de viver o *dentrofora* do Terreiro nessa identidade construída pelos saberes ancestrais que nos faz sermos irmãos e pertencermos a uma família sem termos os mesmos laços consanguíneos, mas que estamos unidos pelos vínculos iniciáticos no Candomblé, faz-me pensar na concepção de família construída em algumas aldeias africanas antes do processo de colonização. Especificamente a Aldeia Dagara, que fica em Burkina Faso, na África Ocidental, descrita por Sobonfu Somé (2007) no livro *O espírito da intimidade*.

Para os Dagaras, a família é a aldeia inteira, não existem famílias fechadas apenas formadas por pai, mãe e filhos. Quando uma mulher da aldeia se casa, ela casa com a família do marido e vice-versa. Quando uma criança nasce, ela é da comunidade e todos têm a responsabilidade pela sua formação. “Se uma criança cresce achando que sua mãe e seu pai são sua única comunidade, quando tem um problema e os pais não conseguem resolvê-lo, ela não tem ninguém a quem recorrer” (SOMÉ, 2007, p. 41).

Percebo que a *egbé* preserva o modo de viver bem próximo da descrição que Somé faz da sua aldeia; por um lado, devido à concepção de família estendida, por outro, por compreender que aquele/a pertencente à determinada tribo faz parte da família. Portanto, a identidade é construída a partir destes entrelaçamentos consanguíneos e de tribo. Na Aldeia Dagara, descrita por Somé (2007), eles não conhecem a concepção de tio e tia, muito menos de primos e primas. Para eles, toda tia é uma mãe e todo primo é um irmão. Assim, uma criança quando acorda,

escolhe em que casa quer ficar e lá pode permanecer por dias, meses e até anos e as tias não se incomodam com sua presença ou se sentem menos responsáveis pela sua formação, “é preciso toda uma aldeia para manter os pais são” (SOMÉ, 2007, p. 44).

Erintunji e Alaramó, como outras crianças e jovens do Terreiro – *Kelewá, Aberin, Fefiadè, Maria Tereza, Maria Eduarda*, são filho/as únicos/as, temos também crianças que crescem sem a figura paterna – Beatriz, Pè Lokè, Afidé, Kelewá e encontram nas ekedis (mães pequenas) e nos ogans (pais) o afeto, a acolhida e o pertencimento a uma família que ultrapassa os limites da concepção de família ocidentalizada. A *egbé* é nosso lugar de restituição familiar e laços parentais onde as pessoas que o constituem têm a oportunidade de crescerem juntas e se sentirem em redes conectadas pelos fios ancestrais que os uniu. Dentre os saberes que circulam no Terreiro: cuidar do outro é cuidar de si. Assim, a identidade é forjada a partir desses referenciais e construída no seio de uma comunidade na qual desejamos pertencer (HALL, 2003).

Há notável variação, tanto em termos de compromisso quanto de prática, entre as diferentes comunidades ou no interior das mesmas — entre as distintas nacionalidades e grupos linguísticos, no seio dos credos religiosos, entre homens e mulheres ou gerações. Jovens de todas as comunidades expressam certa fidelidade as “tradições” de origem, ao mesmo tempo em que demonstram um declínio visível em sua prática concreta (HALL, 2003, p. 66).

O povo *nagô* é um povo que escolheu pertencer a uma comunidade religiosa da qual se identifica pela sua capacidade de acolhida e partilha de afetos e cuidados, alguns por questões espirituais, outros, pelo desejo de pertencer a uma família mais ampla, pautada na responsabilidade de todos por todos. Uma comunidade que partilha de alguns desejos e saberes que, durante anos, os processos de colonização vêm tentando destruir.

Outra questão defendida pela pedagogia *nagô* a muito custo é o sentimento de pertencimento, de fazer parte de uma família escolhida, cada um pertencente do *axé* escolheu, por algum motivo particular, estar dentro do *axé*. Para uns, foi a doença, para outros, o desemprego, a falta de família congênita também está como uma dessas escolhas. “Há quem quis ser candomblecista por curiosidade pura, foi fazer uma pesquisa e de lá não voltou mais, permaneceu lá” (PÓVOAS, 2007, p. 72).

Esse sentimento de pertencimento vem ganhando espaço nos compartilhamentos sutis do povo de axé nas redes sociais digitais. As *hashtag* #soudanaçãoijexá, #soudoaxé e #souafroreligioso estão cada vez mais presentes nas postagens dos que vivem nessas comunidades de axé e foi a partir desses rastros deixados no ciberespaço, como registro das identidades forjadas nesses espaços, que veio a inspiração para a criação dos títulos das rodas de conversa da tese.

Outro sentimento desse pertencimento é o sentimento de irmandade. Ninguém vive sozinho. É no coletivo que nos tornamos mais humanizados e, como irmãos e irmãs, precisamos aprender a dividir. Dividir o *ajeum*, dividir as angústias mundanas, partilhar o afeto no abraço trocado e, muitas vezes, oferecer o nosso cobertor nas noites de frio e “construir comunidades em que se possa confiar uns nos outros” (SOMÉ, 2007, p. 44).

No Terreiro pesquisado, esses valores são preservados e fortalecidos no dia a dia a partir do digital em rede. É comum ouvirmos mãe Darabi perguntar no grupo do Terreiro, no *WhatsApp* se fulana ou beltrana está bem e se tem notícia. Sempre que alguém está hospitalizado/a ou comemorando a vida, é no grupo *online* que acontecem as primeiras manifestações de cuidado e desejo de felicidade, paz, saúde e vida longa. E sempre me faz pensar de que “quem tem orixá nunca estará sozinho”, fala constante de mãe Darabi nas redes *online* e também quando estamos no Terreiro.

Os laços de afetos e cuidados parentais são os ‘nós’ nas nossas encruzilhadas existenciais. Esses movimentos vão gerando outros alargamentos na rede, a *egbé* entende a importância da conexão ancestral e da responsabilidade de alimentar a rede. Imediatamente, as mensagens começam a surgir com resposta ao acionamento realizado por mãe Darabi ou por outro do grupo.

O grupo no *WhatsApp* funciona mais que um espaço de informação, é um terreiro *online*, é possível perceber a correria dos *omorixás* quando as mensagens começam a chegar: “liguei para ele mãe, ele está bem, vai para roça no sábado”; “Oi mãe Darabi, estou aqui quietinho no trabalho, acompanhando as postagens no grupo, mas sem tempo para responder tudo”, “*Okolofé* mãe? *Okolofé Egbé*? Alguém indo dormir na hora hoje? Preciso de carona, rsrs”. E tantas outras mensagens que fica difícil mesmo responder a todas, sem falar nos emojis, vídeos e áudio. Essas

interações reconfiguram o papel das redes *online* nas lutas macros que o *ciberativismo* vem implementando ao longo dos anos com o advento da internet.

Castells (2002) compreende esse novo sistema de comunicação como um caminho sem volta. Impulsionado pela distribuição de palavras, sons e imagem, o digital em rede altera e é alterado pelos atores sociais numa perspectiva global. Onde:

[...] um novo sistema de comunicação que fala cada vez mais uma língua universal digital tanto está promovendo a integração global da produção e distribuição de palavras, sons e imagens de nossa cultura, como os personalizando ao gosto das identidades e humores dos indivíduos. As redes interativas de computadores estão crescendo exponencialmente, criando novas formas e canais de comunicação, moldando a vida e, ao mesmo tempo, sendo moldadas por ela (CASTELLS, 2002, p. 22).

Segundo Di Felice (2014), o termo *ciberativismo* surgiu pela primeira vez no início de 1990. Caracterizados pelos movimentos globais e locais, esses movimentos encontram na internet “um campo fértil para as suas manifestações, protestos e petições, difusão de informações e denúncias” (p. 75). A comunidade pesquisada tem usado todo o potencial das redes *on-line* para denunciar os conflitos culturais, religiosos e políticos, tanto os locais, como os globais, usam para compartilhar informações diversas e para se articularem nas atividades cotidianas e comunitárias. Mas uma das características mais marcantes das ocupações realizadas está na singularidade da participação no contexto do ciberativismo, o cuidar de si, cuidar do outro, mas depois cuidarmos do mundo e suas complexidades. E aí, mais uma vez, trago o Di Felice para advogar a nosso favor.

A segunda característica identificada dos diversos movimentos net-ativistas se expressa na singular não linearidade de suas ações. Essa, de fato, apresenta-se como o conjunto de ações não apenas humanas, isto é, não apenas expressões da vontade de um sujeito ator, de movimentos sociais ou de opinião, mas resultado da sinergia de diversos atantes (circuito informativo, dispositivos, *smarthphones*, câmaras digitais, gravadores, redes sociais, como *Facebook*, movimentos sociais, indivíduos, etc.) (DI FELICE, 2013, p. 58).

O autor traz uma das características do *ciberativismo* no contexto atual, a singularidade nas autorias, nas participações ciberculturais com os compartilhamentos de narrativas digitais imagéticas, audiovisuais e textos falando das nossas emergências enquanto seres conectados no mundo ecossistêmico. Nas comunidades de Terreiros tudo é conexão e sinergia. É o autocuidado, principalmente o cuidado com a nossa *ori*, nas demandas sociais em que somos

acionados constantemente, principalmente nas redes digitais que singularizam as nossas andanças e militância no ciberespaço. Assim, podemos ajudar o/a outro/a ou os/as outros/as e, conseqüentemente, transformarmos o mundo.

Os estudos sobre o *ciberativismo* se concentram em grandes movimentos que se mobilizaram em torno das questões macro mundiais como o movimento zapatista (CASTELLS, 2002), a primavera *Árabe*, Geração à Rasca⁵⁷, em Portugal (2011), as manifestações de junho no Brasil (2013), *You soy 132*, no México (2012), e *Occupy Wall Street*, nos Estados (DI FELICE, 2013).

Mas pequenos movimentos locais e o nível de conectividade que as comunidades de Terreiros estão vivenciando colaboram para o levante dos movimentos sociais como sementes de mandacaru plantadas nos desertos dos que nos separam geograficamente, mas nos aproximam a partir das identificações e afetamentos nas conexões em redes.

Para Castells, é a identidade quem faz essa conexão, as pessoas precisam se reconhecer para poder participar, se autorizar enquanto sujeito em movimento e em rede.

Os primeiros passos históricos das sociedades informacionais parecem caracterizá-las pela preeminência da identidade como seu princípio organizacional. Por identidade, entendo o processo pelo qual um ator social se reconhece e constrói significados principalmente com base em determinado atributo cultural ou conjunto de atributos (CASTELLS, 2002, p. 38).

Figura 33 – Etnoprintgrafia do perfil de *Erintují*



Fonte: Facebook (2018).

⁵⁷ Veja mais em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Gera%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_Rasca

Aqui, o atributo que conecta e mobiliza é o direito de existir e compartilhar as suas vivências como candomblecistas. Alimentadas pela *comunicação disseminativa* (DI FELICE, 2013), as redes digitais comunicam mais que informam, acionam os afetamentos, mas que divulgam. As redes digitais provocam dissidências na hegemonia das mídias de massa e nas reflexões sobre os sujeitos como acionadores e articulares de conhecimentos emancipatórios que postam suas identidades forjadas nos Terreiros de Candomblés.

Na Figura 33, o *orunkó* de Erintunji aparece discretamente como aprendemos a ser e viver *dentrofora* do nosso ilê. Em nossa conversa, pelo *Messenger*, alinhávamos o que ele descreveu sobre seu sentimento ao pertencer ao Terreiro e seu renascimento como filho de Erínlé. Erintunji fala da iniciação e das vivências como: *iyáwò*, homossexual e psicólogo e desse sentimento de trocas de saberes e axé que atravessa a sua existência nas redes que circula. Retomo a pergunta sobre o significado do seu nome e ele diz: “Oxe! Não te respondi não, repara! Rsrtrs, Erín é uma abreviação de *Erínlé*, meu orixá, e Tují significa orixá me fez reviver”. Reviver está no centro da pedagogia nagô. Revivemos a nossa história de reExistência, revivemos as nossas alegrias de reconstruir a nossa identidade nas rasuras da vida cotidiana dentro de uma sociedade que nos tolera, mas que tem dificuldade em nos aceitar como parte integrante dessa complexidade e diversidade que é a diáspora brasileira.

Se reconhecer é o que nos faz seguir em frente, mas o reconhecimento exige laços que une, que nos reconstrói e também nos movimenta. Nas conversas com os interlocutores e interlocutoras da pesquisa, há neles uma convivência quanto à importância do reconhecimento da sua identidade ancestral em todos os espaços que circulam. Seja na troca de benção *dentrofora* do *ilê* entre os pertencentes do axé, seja no sorriso e no afeto encontrado nas trocas de olhares dos que não pertencem às religiões de matrizes africanas, mas reconhecem nelas a mesma potência de reontologização da humanidade perdida nos processos de deslocamento total da sociedade.

Bom mesmo seria se houvesse mais literatura, filmes, programas de Tv e Rádio e um currículo educacional que falasse sobre as produções culturais dos africanos e a população negra sem um viés pejorativo e por vezes racista, ou apenas uma nota de rodapé. As redes sociais digitais estão provocando esse debate, nas simples postagens em seus perfis ou nas campanhas mais amplas.

Segundo Castells, “para que as redes de contrapoder prevaleçam sobre as redes de poder embutidas na organização da sociedade, elas têm de reprogramar a organização política, a economia, a cultura ou qualquer dimensão que pretendam mudar” (2013, p. 21). Essa ideia também é defendida pelo Di Felice (2013) chama de *rede disseminativa*, cujo alvo dos movimentos *net-ativistas* ou *ciberativistas* são as questões políticas e econômicas perpetuadas pelo Estado, a exemplo dos movimentos de 2013, no Brasil, que culminaram nos movimentos de 2016 e, conseqüentemente, nas eleições atuais.

A ideia de rede disseminativa, que considera as redes como parte de uma estrutura social maior, pretende explicar os movimentos sociais em rede, sua organização e suas ações como práticas sociais, evitando questionar a autoria da ação, portanto, quem age, quem são os atores e seus sociais, limitando, conseqüentemente, à análise do net-ativismo às dimensões políticas e dialéticas dos conflitos entre Estado e redes de movimentos. A ideia de rede de diálogo, ao contrário, enfatiza a necessidade de pensar a qualidade do social desenvolvida pelos movimentos net-ativistas que constroem suas ações através da constituição de uma complexa ecologia que reúnem e agregam humanos, circuitos informativos, interfaces, dispositivos de conexões, banco de dados, social network, imprensa, mídias etc (DI FELICE, 2013, p. 64).

Diferente da *rede disseminativa* e as mudanças, tanto nas formas de reivindicações das demandas sociais, como as transformações e o acesso aos dispositivos digitais mais sofisticados e menos elaborados, temos hoje a ampliação das *redes de diálogo* com novas formas de agregações baseadas em nova ecologia. O pisar das comunidades de axé como uma rede de movimento social nas interfaces das redes digitais se dá de diversas formas, as narrativas comemorando sua entrada no ilê, seu *orunkó* no perfil, suas fotografias com roupas e fios de contas são as sutilezas *ciberativistas* baseadas nas *redes de diálogos* tecidas nos encontros *online* e *offline*, ruas, terreiros e escolas.

2.6 Conexões de saberes nas encruzilhadas da memória do povo *nagô*

Continuando meu olhar curioso de “quem pergunta quer saber”, sigo minhas pesquisas no *Facebook*, em paralelo à análise das anotações no caderno de campo e participando dos grupos do Terreiro no *WhatsApp*. As redes sociais digitais têm o seu tempo, um tempo móvel, flexível e imediato. Dificilmente alguém responde a um comentário sobre uma determinada postagem dois ou três dias depois, o tempo é o de agora, mas há quem também quebre essa regra, porque também não há regras

definidas, o tempo é o agora, mas também é o tempo de quem tem tempo disponível para o imediatismo imposto pela fluidez da comunicação em tempo real. Como pesquisadora, tenho que estar à espreita, sempre atenta às questões que vão sendo levantadas no campo da pesquisa, mas também revendo meu tempo enquanto pesquisadora.

Dada a dinamicidade e o fluxo de informações que chegam nas redes *online*, muito raro alguém se interessa pelo comentário dias depois. No segundo dia da postagem e com as interações e diálogos que foram realizados da discussão que fiz no grupo sobre o *orunkó*, dei por encerrada a participação dos/as interlocutores/as da pesquisa. Também optei por não fazer nenhum tipo de abordagem ou pressão para que me respondessem, apenas marquei as pessoas que eram iniciadas no *axé* e deixei livre para quem quisesse participar. Considerei que a participação e a interação, nesse primeiro momento, foram muito significativas e importantes para a pesquisa e para os participantes. Eles sabiam o nome de cada um, mas não entendiam da importância que este tinha na vida *dentrofora* do *axé*.

Quanto ao significado, alguns demonstraram contentamento ao saber o significado do nome um do outro. Vários comentários foram realizados, tais como: “Que maravilha o seu nome fala muito de você!”, comentou *Aberin* no nome de *Ganbitá*, “Abedé seu nome já é lindo, com esse significado ficou mais bonito ainda”, comenta *Pè Lokè*.

Então, considerei que ninguém mais iria responder a esta questão, mas, na quarta-feira, 18 de maio de 2016, às 21h55min, recebi uma mensagem no *inbox* do *Facebook*. Era de *Márcia Guimarães*, que dizia: “Okolofé, minha irmã! Deixei um texto no grupo. Ficou um pouco extenso. Caso não sirva, avise-me para eu refazer. Boa noite!”. Li a mensagem no meu celular, respondi e corri para o *notebook* para ler o comentário que ela havia deixado na página do grupo, no *Facebook*: Leia comigo o ‘textão’ que ela postou:

Okolofé Olorum, Okolofé! Meu primeiro nascimento aconteceu prematuramente aos 7 meses, por conta disso, minha mãe sempre me cercou de muitos cuidados por achar que eu era muito frágil. **Ela nem imaginava que eu seria, como sei hoje, filha de Ogum, guerreiro poderoso, alicerce para enfrentar muitas batalhas ao longo da existência.**

A presença dele sempre foi tão certa que minha mãe escolheu meu tio Antônio como padrinho; como é sabido, no **sincretismo religioso**, Santo Antônio tem relação estreita com Ogum. Além disso, mais tarde, quando meus pais partiram para outro plano, foi-me dada a responsabilidade de **cuidar de meu irmão caçula**, também de nome Antônio.

Passados tantos anos, percebo que somente Olorum e os Orixás poderiam prever que um dia eu iria **cultuar minhas raízes e nascer para o orixá**. Para mim, ser filha do Ilê Axé Odé Omopondá Aladê Ijexá corresponde a um **renascimento**, pois posso dizer que encontrei, juntamente com meu esposo e meu filho, imensa paz. Penso que esse estado é o resultado das orientações e cuidados de nossa grande Mãe Darabi e **das relações de irmandade e carinho de todo a egbé sobre nós**. Como uma grande surpresa, posteriormente, veio a ideia de **feitura do santo**, não imaginava ser um dia "abalada" para Ekedì, mas, mesmo com a surpresa, recebi com imenso contentamento o chamado e, como sei que os orixás sabem o porquê das coisas, senti-me tranquila.

A partir de minha feitura, nasci para o orixá, acontecimento que tem um significado muito especial para mim, tendo em vista que esse estreitamento de laços com meu Pai Ogum e todos os orixás veio para fortalecer-me enquanto pessoa e filha do Aladê. **Sei que minha trajetória encontra-se na fase de embrião, pois estou em processo de aprendizagem**. Quanto ao meu Orunkó, Jairé Kolé, recebi com imensa alegria, pois ele corresponde a um marco sobre o novo ciclo que se inicia e acredito que ele veio como um tesouro dado por Olorum para que eu pudesse me sentir fortalecida e autoconfiante. Trata-se de um nome que faz jus ao grande Ogum, o orixá rei de Irê. Sei que tenho muito a aprender com meu Pai, pois sempre contrariei algumas de suas principais características, **como a de ser linha de frente e determinada**. Nesse sentido, só tenho a agradecer a Olorum pela oportunidade de possibilitar-me **ir em busca de ser uma pessoa melhor**.

Além disso, **estar no Aladê e ser chamada pelo meu orunkó é mais que alegria, é a contribuição para o meu transformar no universo**. Ainda não tive a oportunidade de ser chamada por ele em outros ambientes, mas, certamente, se ocorrer ou, quando ocorrer, sei que me causara um sentimento de contentamento interior.

Espero, nessa nova caminhada, permitir que meu Pai, com a permissão de meu Pai Oxóssi e minha Mãe Oxum, abra caminhos de fortalecimento interior como a humildade, a sabedoria e o respeito ao próximo, pois acredito que esta é a grande metáfora a respeito Dele, a força de dentro de nós, não a força bruta, uma vez que é a partir dos princípios pautados no amor que podemos vencer qualquer barreira em nossas vidas, abrindo-se assim, portas, janelas e caminhos de luz e prosperidade. Quando digo permitir a Ele é porque sei que Ele, assim como todos os orixás, sempre estão ao nosso lado, mas, infelizmente, nem sempre abrimos nossos corações para que recebamos suas gloriosas orientações, muitas vezes, por não sabermos esperar e também agradecer. Axé! (18 de maio às 19:54, Márcia Guimarães na página do Terreiro, no *Facebook* – grifos nossos).

Embora aqui no texto o comentário narrativo-reflexivo de *Jairé Kolé*, que no mundo civil é Márcia Guimarães, esteja no final deste capítulo, ele foi o primeiro que analisei. Foi a partir dele que pensei no título do capítulo e nos subtópicos, por isso que grifei cada frase que aparece na narrativa dela e que também fui cartografando nas postagens dos outros atores sociais da pesquisa, descritos acima.

Jairé Kolé traduziu as minhas inquietações e percebeu nas entrelinhas das minhas perguntas o que venho compreendendo sobre a pedagogia *nagô*, redes educativas e *ciberativismos* na luta por uma educação antirracista. Nas palavras dela está sintetizado o que alguns autores registram sobre o saber ancestral. Para

sermos quem somos, outros existiram e existem, antes de nós, em nós ou ao nosso lado (OLIVEIRA, 2012; NASCIMENTO, 2016).

Jairé Kolé diz que Ogum estava com ela desde sempre. Desde que ela vivia e experimentava o mundo com os saberes eurocristãos. Fosse disfarçado de Santo Antônio, ou quando resolveu assumir o Candomblé como religião, era Ogum quem tecia a sua identidade de guerreira. Ao se aproximar das suas origens ancestrais, Jairé descobre que é forte e não está sozinha. Para Póvoas (2007), a vida em comunidade desenvolve a capacidade de potencialização de uma vida que já existe, mas que, às vezes, não temos consciência da existência das nossas forças em superar as nossas fragilidades ou nossos desafios cotidianos. Compreendemos, também, que nunca estamos sozinhos/as. Isso é empoderamento! Acredito, que essa vivência na sua totalidade lhe empoderou.

Temos vários motivos para acreditar no orixá e nesse cruzamento de identidades. Quem chega no axé chega pequeno, diminuído, esvaziado e em busca de uma orientação, um caminho e uma razão para existir (PÓVOAS, 2007). Não foi diferente com *Jairé Kolé*, nem com Erintunji, tampouco com Abédédolá e tantos outros que fazem parte desse *ilê*.

O maior desafio para Jairé é vencer sua timidez: “Sei que tenho muito a aprender com meu Pai, pois sempre contrariei algumas de suas principais características, **como a de ser linha de frente e determinado**. Nesse sentido, só tenho a agradecer a Olorum pela oportunidade de possibilitar-me **ir em busca de ser uma pessoa melhor**”.

Formada em Letras/Espanhol e especialista em Educação Infantil, pela UESC, trabalha em uma escola particular de Itabuna, entretanto, ainda não exerce a função de professora. A conheci em uma das minhas idas ao Terreiro. Conversamos muito sobre a vida acadêmica, filhos, religião, mas nenhuma das duas era filha da casa ainda. Meses depois, eu estava na UESC e recebi a ligação de uma estudante que gostaria de fazer uma pesquisa sobre jogos eletrônicos na Educação Infantil. Marcamos uma reunião e quem chega para ser minha orientanda? Márcia Guimarães, melhor dizendo, Jairé!

A partir daquele dia, nossos laços foram inter cruzados pela vida na Academia e também no Terreiro. Ela renasceu para *ekedi* de Ogum, em 23 de janeiro de 2016, e recebeu o cargo de *Yá Labaké* (responsável pela comida das pessoas recolhidas). Como ela mesma diz, ela, seu filho Paulinho Ferreira, 18 anos, que hoje é *ogan* de

Oxalá e Babá Ossain⁵⁸ do Terreiro e seu esposo Paulo Ferreira (Hoje, Eduniná, Obá Otum de Xangô) fazem parte da casa de *Odé*, uma família consagrada por Oxóssi e Oxum. Uma das características mais marcantes de Jairé é o cuidado que tem com todos os Aladês.

Figura 34 – Da direita para a esquerda: O *ogan* *Eduiná* (Paulo Ferreira), esposo de Jairé, Jairé e seu filho, o *ogan* *Alaramó* (Paulinho Ferreira)



Fonte: Perfil pessoal de Márcia Guimarães (Jairé) no Facebook, 2018.

Na *egbé*, vamos encontrar pessoas extremamente cuidadosas com seu orixá, muito dedicadas ao seu orixá, porém, têm pouco cuidado e atenção com a comunidade. Há também as pessoas que são muito atenciosas com a *lyálorixá* ou o *Babalorixá*, por respeito e por estes serem os mais velhos do Terreiro, fazem de tudo para agradar os seus superiores. Há ainda outro grupo composto pelas pessoas que têm cuidado com a comunidade como um todo. Estes cuidam do *abian* à *lyálorixá*. É nesta categoria que Jairé e mais alguns se encaixam. Apesar da timidez, ela procura participar de todas as atividades e está sempre conversando com quem se aproxima dela, além de muito cuidadosa o orixá, com os seus irmãos, irmãs, seu marido e filho. É uma guerreira, desde cedo vem lutando, sem pai, sem mãe, aprendeu desde

⁵⁸ Responsável e grande detentor dos conhecimentos das ervas curativas e suas funções para banhos e chás nos rituais e iniciações.

cedo que sua força para vencer na vida vinha de dentro dela mesma, com a presença marcante do seu orixá Ogum.

Ogum é considerado irmão de Exu na linguagem da comunidade-terreiro. O primogênito, o primeiro nascido, princípio do desbravamento, que abre os caminhos para a civilização [...] No Brasil, a luta contra a escravidão enfatizou o aspecto guerreiro de Ogum (LUZ, 2013, p. 47-48).

Memória de luta é a primeira memória preservada entre os povos nagô, memória de quem venceu várias lutas. Lutaram para não ser aprisionados em seu continente, África, lutaram para resistir à travessia do transatlântico, lutaram contra a vida de escravizados, sem comida, sem moradia, sem liberdade e vivendo em senzalas, apartados de seus familiares, da língua materna, de seus costumes e tudo o que representava a sua cultura. Foram obrigados a trabalhar no cultivo de cana-de-açúcar, café e a exploração de pedras preciosas sem nenhuma experiência anterior. Encontrou na cultura uma forma de resistir, e na religião força para vencer a solidão, as doenças do corpo e da alma. Os orixás são seus guardiões.

Quando os negros foram trazidos da África para o Brasil pelo sistema de escravidão, consigo trouxeram também um conhecimento amplo que sustentava suas relações entre si, e possibilitava uma compreensão do universo e da vida totalmente diferente da cultura da Europa. O sistema de exploração de braço escravo fez com que muitos negros oriundos da África Ocidental, principalmente do Golfo de Benin, terminassem por aportar na América. Por mais discriminados e isolados de seus conterrâneos, eles possibilitaram que os fundamentos de sua cultura sobrevivessem (PÓVOAS, 2007, p. 154).

Para lembrar que sua origem não se deu nas senzalas brasileiras, os povos nagô preservaram a sua língua Yorubá, seus costumes, sua forma de se relacionar com a natureza a partir dos rituais e encantamentos às suas divindades e foram costurando as suas identidades nesses interlaçamentos dos encontros com outros povos. Quando Jairé resgata a sua história desde o nascimento até a sua chegada ao Terreiro, ela nos faz pensar no que Gárcia-Canclini chama atenção com o processo de globalização; para ele, “a identidade é uma construção que se narra” (2006, p. 129). Nesse contexto de trocas simbólicas, de encontros e desencontros, a memória individual conta a história de um povo que precisou se constituir enquanto comunidade e formar o que alguns autores classificam como memória coletiva (SILVEIRA, 2012; HALBWACHS, 2006; POLLAK, 1989).

Memória assim concebida não se ajusta a uma simples arqueologia do passado, mas reúne relações complexas que a fazem um conjunto de

saberes e práticas geradoras de identidades, sempre descontínuas e em deslocamento (SILVEIRA, 2012, p. 195).

Assim como a identidade que está sempre em rasura, aberta e inacabada, a memória também está em constante interação, determinada pelo tempo e pelo espaço e, muitas vezes, limitada pelas interferências emocionais, psicológicas e sociais de quem narra.

Tanto Halbwachs (2006) como Pollak (1992) concordam que a memória individual é fruto das interações com o coletivo. Na narrativa de Jairé, é possível perceber que ela fala de uma memória individual, mas que foi construída a partir das suas vivências na sua comunidade de axé.

Orunkó como símbolo de pertencimento significa que o povo de nagô pertence a uma nação *Ijexá* que também não está isolada e que traz na sua formação as características de outras nações, somos Angola de nascimento, *Ijexá* de formação e *Ketu* de devoção (PÓVOAS, 2012).

Portanto, há uma transculturalidade que forma a nação *Ijexá* e uma *memória coletiva* preservada e compartilhada. “A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivo no eterno presente [...] Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, cenas, censura ou projeções” (NORA, 1993, p. 9).

No *egbé*, o povo *nagô* encontra muitas respostas para algumas questões vividas no cotidiano pela preservação da *memória coletiva* presentificada nos rituais de iniciações e nos cultos aos orixás. Um exemplo, entre tantos que vivenciamos durante o xirê, são as várias danças circulares em que os *orixás* e os *omorixás* dançam, e a memória coletiva é ritualizada num movimento corporal ao toque do atabaque para lembrarmos que somos um povo de alegrias, batalhas e muitas vitórias.

Ainda dialogando com *Jairé* e *Ogum*, compreendi que a memória, ao ser lembrada, sair do passado e se fazer presente quando se narra um acontecimento seja histórico, cultural ou pessoal, ela oportuniza à pessoa que está narrando a possibilidade de reavaliar a sua trajetória identitária. Para Souza (2014):

Independentemente da perspectiva coletiva ou individual, a memória pode ser observada como fonte de referentes identitários, como instrumento atuante na reconfiguração das identidades na medida em que permite que o sujeito se apodere de imagens do passado para consolidar uma nova posição identitária (p. 110).

Toda narrativa de Jairé é enquadrada numa imagem que ela vem construindo a partir da sua relação com seu orixá: “Ogum é guerreiro... é rei de Irê... é linha de frente... eu sou tímida... eu sou um embrião”. Com sua comunidade de axé e também com suas andanças no mundo civil, ela vai se apoderando das memórias coletivas do passado no presente e relacionando com as potências formativas identitárias que vão se abrindo no seu contexto atual num movimento que Hall classifica como exterior e interior, mas que Póvoas (2007) denomina da porteira para dentro e da porteira para fora.

O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ – entre o mundo pessoal e o mundo público. [...] A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura (HALL, 2011, p. 11-12).

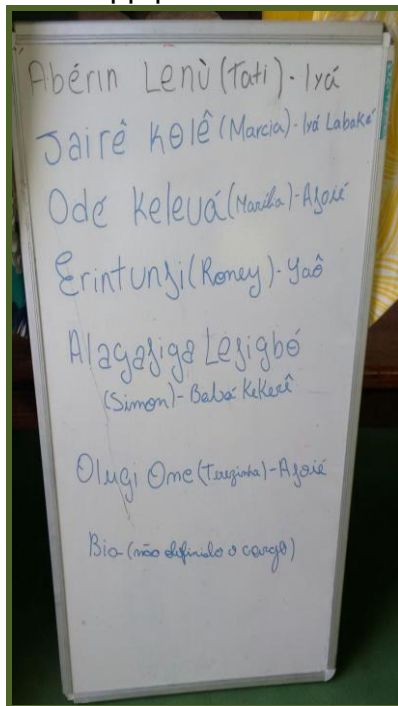
Mbembe (2001) fala de uma identidade traduzida em termos territoriais, mas estamos ampliando os nossos espaços comunicacionais em que o suporte tecnológico comunicacional móvel transporta o sujeito para além da sua territorialidade física. Continuando as minhas *etnocompreensões* sobre identidade, memória e pertencimento, acredito que os membros do *Ilê Axé Odé Aladê Ijexá* têm consciência de quem são e quais são suas *autorrepresentações* e estão construindo sua identidade *nagô* no contexto da cibercultura. A nossa África é uma África mitológica vivida na consciência do povo de luta e de *reexistência*.

A *différend* de origem supostamente é o ponto de partida para se tornar consciente da própria identidade. De outro lado, toda identidade teria de ser traduzida em termos territoriais. Sob este ponto de vista, não há identidade sem territorialidade, que não seja a vívida consciência de ter um lugar e ser dono dele, seja por nascimento, por conquista ou pelo fato de ter se estabelecido em um dado local e este ter se tornado parte de sua *autorrepresentação* (MBEMBE, 2001, p. 193).

A *desterritorialização* das identidades construídas a partir do pertencimento numa comunidade de axé amplia suas ocupações territoriais e ganha espaços nas redes *online*. *Abian* também é um traço identitário nos Terreiros de Candomblé. *Abian* é o termo usado para pessoas que ainda não foram iniciadas no axé. Como *Abian*, as pessoas têm algumas limitações durante os rituais litúrgicos e também não recebem cargo. No Terreiro pesquisado, a iniciação é definida pelo orixá da casa, no nosso caso pelo orixá Oxóssi, quando as pessoas não viram no santo, ou seja, não

entram no transe. As pessoas que recebem santo/orixá, quem define a iniciação é seu próprio orixá de *ori* (cabeça) e mãe Darabi confirma no jogo.

Figura 35 - Quadro com o nome do **orunkó** dos novos iniciados. A foto foi compartilhada no grupo do WhatsApp por Paulo Ferreira.



Fonte: WhatsApp, 2018.

Durante a pesquisa, venho acompanhando o drama de Beatriz por não ser iniciada. Beatriz é abian e, dos 4 adolescentes que mais frequentam a casa, ela é a única que não foi *abalada*⁵⁹ por nosso pai Oxóssi. Nas atividades de iniciação de 2016, ela passou a maior parte do tempo sozinha ou com os adultos da casa porque os seus melhores amigos, dizia ela, estavam envolvidos diretamente com a iniciação dos outros irmãos e irmãs, ou estava sendo iniciada, neste caso, ela estava se referindo à Marília que, a partir de 23.01.16, passou a ser chamada no Terreiro de *Kelewá*.

A sua insatisfação foi registrada no quadro do Orunkó, na segunda-feira, dia 25 de janeiro de 2016. Esse quadro fica no Barracão e, depois que as pessoas saem do processo de iniciação, alguém da casa escreve o novo nome do iniciado ou iniciada, seu nome civil e seu cargo no Terreiro. Na Figura 35, última linha, está o

⁵⁹ Abalada no Terreiro pesquisado é o mesmo que suspensa nas nações Ketu. Abalada é escolhida pelo orixá da casa para ser iniciada, no caso de ekedi e ogan.

nome da Beatriz, e a letra está diferente. A fotografia foi postada no grupo do WhatsApp, mas nenhum comentário foi feito sobre a mesma, a não ser desejando parabéns e boas-vindas aos novos iniciados/as.

Como o registro me inquietou e as angústias compartilhadas de Beatriz, eu conversei com mãe Darabi sobre a insatisfação da adolescente e abian. Como era de se esperar, a pedagogia nagô se fez presente em um único período que só os de dentro entenderão: “diz a Beatriz para viver a vida, curtir muito e deixar que Oxóssi está e sempre estará com ela e que a hora dela também vai chegar!”. O que sabemos, e Beatriz também sabe/sente, é que ela é uma futura iyáwò, mas Beatriz não se sente preparada para viver essa identidade. Desde 2014, que conversamos sobre isso e o que ela diz é: “Mãe, não consigo te explicar, mas eu tenho medo do transe, tenho medo de sair de mim mesma, gosto de ser do Candomblé, amo cuidar do meu orixá e dos orixás de outras pessoas quando estão em terra, meu grande sonho, é ser *ekedi*, mas meu orixá não me ouve”. Podemos perceber, a partir das questões enfrentadas por Beatriz, que não existe essencialíssimo nem purismo quando falamos de identidade.

As identidades são construídas historicamente pelos sujeitos a partir das suas experiências vivenciadas nos cotidianos que lhes atravessam, mas essa identidade não é fixada nem tão pouco um “dom divino”, elas são deslocantes e conflituosas (HALL, 2003).

Na Figura 36 o único nome que não é yorubá é o da Beatriz, o que significa que todas as mulheres que estão nessa fotografia já foram iniciadas, menos ela.

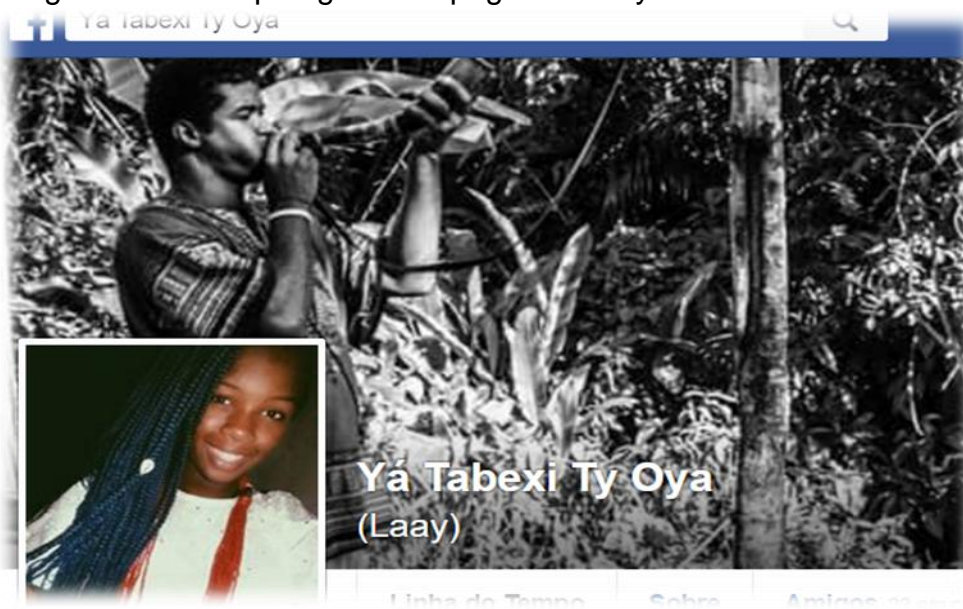
Figura 36 – Da esquerda para direita: *Ijitoiê*, *Jairé*, Beatriz, *Kelewà*, *Olugi* e fundo Agidan



Fonte: *Etnoprintgrafia* do Grupo do Terreiro, no Facebook, 2017.

Enquanto Beatriz segue compartilhando sua vida de abian nas suas páginas no *Facebook*, *Instagram* e no *Twitter*, Layza Miranda, sua irmã e minha filha, é iniciada no axé e seu cargo é de Yá Tabexi. Como Yá Tabexi, ela canta para os orixás nas rodas de xirê e também nos rituais fechados do Terreiro. Ela diz em seu comentário⁶⁰ sobre o Orunkó que no início não gostava do seu nome nagô, mas quando as pessoas começaram a chamá-la pelo nome, começou a gostar. Entre as/os adolescentes e jovens do Terreiro, ela e Beatriz são as que mais postam fotografias, textos, imagens, vídeos no *Facebook*. Seu ativismo é tão forte que criou uma página no *Facebook*, em 2015, quanto tinha apenas 12 anos.

Figura 37 – Etnoprintgrafia da página de Layza Miranda Facebook.



Fonte: Facebook (2016).

Sua página tem 4.856 seguidores e ela passa dias e noites compartilhando lendas dos orixás, *memes* que se referem a sua religiosidade e respondendo a inúmeros comentários, tanto na página aberta do *Facebook*, como *inbox*. “As pessoas não sabem o que é uma Yá Tabexi, e ficam o tempo inteiro mandando mensagem pedindo orientação amorosa ou querem consultas para resolver problemas profissionais, é uma loucura”. E você faz o quê?, pergunto: “Ah, eu tenho que explicar o que é uma Yá Tabexi e mando procurar mãe Darabi, tem até gente da Argentina dizendo que paga passagem e tudo para eu ir lá fazer uns trabalhos, vem ver!”. E sento ao lado dela e vejo as postagens que as pessoas fazem nas suas páginas.

⁶⁰ O comentário de Layza Miranda abre o subtópico 2.1 na página 93.

O desafio posto para os docentes é a compreensão de que as pessoas, nós, estamos imersos num mundo cada dia mais digitalizado, em que as relações são atravessadas pela multiplicidade de acesso à informação e ao conhecimento que nos legitima como um ser no mundo e com o mundo. Se a escola tem dificuldades em problematizar e apresentar o Brasil como uma nação multirracial, as redes sociais digitais vêm nos mostrando que as pessoas que estão conectas não têm nenhuma dificuldade em dar visibilidade às suas origens étnicas, apesar do discurso de ódio também presente no ciberespaço.

Encontramos no *Facebook* relatos diários de violência racial⁶¹ e religiosa (Candomblé e Umbanda), estética negra, feminismo negro, cultura negra, literatura negra, cinema negro, feira afro e inúmeros eventos culturais, artísticos e políticos. Portanto, educar é proporcionar condições que permitam o desenvolvimento da identidade e da liberdade de sermos quem somos onde quisermos ser e estar.

Neste sentido, precisamos compreender o passado como evidência no seu mais profundo sentido, isto é, como um tema que deve ser tratado não como mera informação, mas como algo de onde se podem retirar respostas as questões, quando o conhecimento histórico passa a ter significado, esse é o papel da memória coletiva narrada por cada sujeito.

Nesse sentido, o papel das redes sociais *online* é determinante no processo de reapropriação e produção de outros saberes na luta contra o racismo religioso. Através da análise crítica das narrativas digitais que circulam nas redes sociais *online*, como *Facebook*, *instagram* e *WhatsApp*; dos questionamentos das imagens, vídeos, comentários da comparação do que se lê com o que se vê e da comparação do que se lê nos textos oficiais com o seu cotidiano, suas experiências e sua cultura. Podem-se, assim, desconstruir estigmas de pertencimentos relacionados às questões raciais e étnicas.

Outro ponto importante a refletir, quando se fala na formação da identidade étnico-racial brasileira, são as questões globais em que cada sujeito está inserido e das quais não podemos nos furtar de uma discussão para além dos comentários *online*. Há uma massificação da cultura e também uma capitalização cultural. A cultura afro-brasileira é um produto do mercado globalizado (HALL, 2011, p. 11). E

⁶¹A página *Senti na pele* tem como objetivo mostrar relatos de pessoas que sofreram algum tipo de discriminação ou injúria racial. Disponível em: <https://www.facebook.com/sentinapele/?fref=ts>.

nessa discussão, somos cooptados pelo mercado e objetificados/as sem nenhuma preocupação com as nossas subjetividades e nossas produções singulares.

As redes sociais digitais têm uma dinâmica própria fundamentada na fluidez e velocidade das informações. Fazer um diálogo formativo e crítico dos conhecimentos que circulam nas redes sociais digitais em sala de aula pressupõe ampliar o debate para uma reflexão mais crítica, criteriosa e formativa do que circula no mundo *online* com o mundo *off-line*. Não podemos perder de vista que somos afetados direta ou indiretamente por tudo o que acontece no mundo, pois somos sujeitos globalizados.

Assim, a identidade deixa de ser formada pela interação entre “o eu e a sociedade”, passando a ser formada pelas “supostas” necessidades do homem, influenciada pela indústria cultural, mas também movida pela movimentação, pelos encontros e desencontros” (HALL, 2016, p. 103). Como estamos em rede, mesmo não estando conectados/as, somos cobrados/as, influenciados e acionados/as pelas influências dos/as que estão vivendo no mundo digitalizado.

As jovens que buscam força para afirmar a sua identidade religiosa, os jovens que buscam enfrentamento na luta por afeto negro em outros casais negros e a criança que tem como presente a referência de outros lugares de ocupação do corpo negro, que não seja apenas a subalternização no mundo do trabalho ou a violência cotidiana com a publicização midiática de corpos caídos, atingidos por “balas perdidas” nas favelas, são afetados por *processos identitários* produzidos nos cruzamentos e circulação de uma imagem de *empoderamento* e *resistência* da população negra na luta por *identificação*. Desse desenho, admite-se que somos compostos por representações, sendo fundamental compreendermos o mundo por esse olhar, em que as mudanças acontecem, as culturas se misturam e as certezas são alteráveis (c).

Além do *orunkó* como um dos dispositivos de pertença e identificação afro religiosa, encontramos no *Facebook*: o nome dos cargos que ocupam nos Terreiros – ogan Francisco, ekedi Ana, Iyálaxé Raquel; o nome do orixá de *ori* da pessoa – Bertriz de Oxóssi, Júlia de oyá. Temos também pessoas que se identificam a partir do tempo de iniciação na religião – *abian* Luzi, *iyáwò* Fernanda, ou *iyáwò* de Xangó, *Ebomi* Agunbiadê. Há outros que usam a ordem de iniciação quando são iniciados em grupo, o que chamam no Terreiro de barco – Dofona Daiane (1ª a ser iniciada num barco de 3), *Dofonitinha* Marília (2ª a ser iniciada num barco de 3) ou *Fomo* Cláudio (3º a ser iniciado num barco de 3). Nos Terreiros de ketu, é comum chamar

as pessoas pelo cargo, nome do orixá da pessoa, tempo de iniciação ou ainda pela posição durante a iniciação num barco.

No nosso Terreiro, depois da iniciação, a única identificação usada é o orunkó e se constitui uma ofensa se depois de iniciada uma pessoa do Terreiro chamar a iniciada pelo nome civil. Para nós, assim como para a sociedade civil como um todo, o nome é nosso acionamento de rede de pertencimento, é o que nos torna, um mais que um, nos torna um nó na rede tecida na ancestralidade que nos constitui comunidade de axé.

3 TERCEIRA RODA DE CONVERSA: #PELA LIBERDADE RELIGIOSA: convergências CULTURAIS desde os Candomblés

“Esse terreiro aqui é de Angola”. Como é que você sabe? Pergunto em quanto procuro o mastro com a bandeira branca e não encontro. “Por que todos os oríkis cantados até agora são oríkis de Angola, você não ouviu que o toque é diferente não?” “Claro que não! E eu lá sei diferenciar o toque dos atabaques! (respondi para mim mesma se não ela me matava). E não acreditando no que ela falava com tanta certeza, perguntei a um membro da casa que me deu a seguinte explicação: “A nossa casa é de Ketu, mas o pai de santo recebeu de herança e a mãe dele era de Angola. E em respeito a nossa ancestral e a tudo que ele aprendeu com ela, todos os anos fazemos essa roda de caboclo de Angola conclui Ybeloyá Ribeiro. Só essa roda de caboclo que é de Angola, o resto não”. E não é que a menina estava certa! Mas, a minha surpresa continua e eu me volto calada para ela sem dizer que ela estava correta quanto a afirmação de que a roda de caboclo tocada era de Angola e pergunto: “Como é que você sabe que estavam tocando para Angola, se você nunca foi para roda de caboclo de Angola?”. Ela: “Porque esse ano teve festa de caboclo no Ijexá (nossa casa matriz do pai Katulembá), e os meninos (Mogbá, Irolebum e Ojainá) mandaram vários áudios e vídeos para nosso grupo no WhatsApp”, sentencia suspendendo as sobrancelhas e piscando o olho no final.

Anotações no meu diário de campo no dia 07.09.2015 na roda de caboclo, no Terreiro de Pai Márcio em Cabuçu Nova Iguaçu – RJ. Essa conversa foi entre eu e Pè Lokè

A narrativa que abre este capítulo é mais um dos exemplos que vivenciei enquanto estive como pesquisadora na produção dos dados da pesquisa, “catando minhas folhas sagradas” para elaboração da tese. Tanto na fala de Pè Lokè, quanto na fala da Ybeloyá, fica explícito que as práticas religiosas no viver dos Terreiros de Candomblés são produções culturais das pessoas que escolheram pertencer a essa religião.

Na Roda de caboclo⁶² de Angola, em Terreiro de Ketu, aprendendo oríkìs pelas interfaces do digital em rede, ampliando o diálogo das rodas de conversas analógicas são expressões de que as culturas não são fenômenos fixos e isolados, mas construções relacionais, por meio dos suportes tecnológicos do presente e a extensão do que herdamos. A partir da conversa com as duas candomblecistas: *Pè Lokè* e *Ybeloyá*, fiquei a me perguntar: existe um limite de uso das tecnologias digitais comunicacionais nesses espaços ou tudo é permitido? E quais os usos que o povo de Terreiro faz das tecnologias comunicacionais digitais? Foram essas inquietações que me ajudaram na organização dessa roda de conversa que traz os atravessamentos comunicacionais do povo nagô e suas autorias nas suas redes *online*.

Figura 38 – Foto postada por Pé Lokè no *Facebook*, antes de sair para a Roda de Caboclo e, junto com a foto, a # com as saudações ao caboclo, nações Ketu e Angola



Fonte: Facebook (2018).

⁶²Para melhores esclarecimentos sobre o que é a Roda de Caboclo, veja o estudo de Jocélio Teles dos Santos: *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, 1995, Sarah Letras.

3.1 Convergências culturais e aprendizagens nagô

Para esquentar a nossa conversa, enquanto saudávamos os caboclos, que também são *divindades hibridizadas* do encontro da cultura indígena com a cultura africana, na roda de conversa, contei baixinho, tipo “pé de ouvido”, a Beatriz o que Pè Lokè e Ybeloyá haviam me falado. Beatriz não deixou por menos e fez o seguinte comentário: “*A gente sabe sem nunca ter ido lá, querida! Ao contrário do que Babá Daniel disse na semana passada, a gente aprende sim, sem ter ido ao terreiro*”.

Se as crianças, adolescentes e jovens que passam horas nos grupos do *Facebook* e no *WhatsApp* dizem que aprendem e conectam esses conhecimentos quando são necessários, quem sou eu para dizer que não aprendem?! Sigo aprendendo com elas e outras pessoas que encontro na minha caminhada *dentrofora* do Terreiro de Candomblé e nas suas redes digitais.

Na Figura 38, Pè Lokè está vestida de branco com seu *delogum* de iansã e as *hashtag* são saudações aos caboclos. Ela postou minutos antes de irmos para a Festa dos Caboclos.

Outro acontecimento que me auxiliou na construção dessa roda de conversa foi as várias movimentações que Pè Lokè e Beatriz faziam de um quarto para outro, com o celular nas mãos durante o período em que estivemos no Rio de Janeiro. Ao longo dessa conversa, será possível compreender melhor as motivações.

É quase meia-noite, só ouço as gargalhadas vindas do quarto. A alegria é tão contagiante que vou correndo saber o que está acontecendo. “Não é nada não, estou conversando com Irolebum, no grupo do *WhatsApp*”, responde Beatriz. E, assim, elas passam horas nos vários grupos fechados, no *Facebook* e no *WhatsApp*.

Nesses grupos, a Juventude de Terreiro troca o que aprende em seu Terreiro: canta *oríki*, discute fundamentos, faz a “resenha” depois de cada *xirê*, compartilha as fotografias em tempo real das vivências no Terreiro e fortalece a rede de afeto, principalmente entre os que estão distantes. “Será que tem Pokémon⁶³ na roça⁶⁴?”, pensa Pè Lokè em voz alta. É, a “febre” do Pokémon chegou ao Brasil e logo foi conectada com a realidade na qual vivenciam as pessoas de axé.

⁶³ *Game* para *smartphone* que utiliza a técnica de realidade aumentada e que, em uma semana no Brasil, já tinha mais de 100 milhões de *downloads*. Vem mobilizando pessoas de todas as idades e aumentando o número de grupos no *Facebook* e no *WhatsApp*, com dica de jogos, *memes* de variadas interfaces. Disponível em: <http://www.pokemongobrasil.com/>

⁶⁴ Na Bahia, a palavra roça é sinônimo de Terreiro para o povo de axé. Assim como no Rio de Janeiro, Barracão é sinônimo de Terreiro.

Percebo no olhar dela um desejo de que se já existisse a teletransportagem, ela, como filha de Iansã, seria a primeira a fazer, e se isso fosse possível naquele exato momento, melhor ainda. As experiências aqui compartilhadas são alguns exemplos das possibilidades das misturas nas práticas culturais vivenciadas pela Juventude de Terreiro em que o digital em rede são as interfaces acionadas como dispositivos criativos de reelaboração das linguagens culturais.

Apesar de o conceito de *convergência cultural* estar associado especificamente aos debates da cibercultura, é possível dizer que, desde sempre, os africanos já faziam *convergências culturais*. Por *convergência* é possível compreender:

Convergência é uma palavra que consegue definir transformações tecnológicas, mercadológicas, culturais e sociais, dependendo de quem está falando e do que imaginam estar falando[...] A convergência não ocorre por meio de aparelhos, por mais sofisticados que venham a ser. A convergência ocorre dentro dos cérebros de consumidores individuais e em suas interações sociais com outros. Cada um de nós constrói a própria mitologia pessoal, a partir de pedaços e fragmentos de informações extraídos do fluxo midiático e transformados em recursos através dos quais compreendemos nossa vida cotidiana (JENKINS, 2009, p. 30).

Para Jenkins (2009), a convergência midiática tem como mola desencadeadora e articuladora a inteligência coletiva (LÉVY, 2004) com a cultura participativa. Ou seja, com o advento das tecnologias digitais em redes *online*, a sociedade vem saindo da sua posição de consumidores de informação para a produção e compartilhamentos de conhecimentos construídos em rede. As pessoas não estão mais sentadas inertes consumindo informações prontas e fechadas no modelo um para todos. Estão em movimentos, conectadas e interferindo diretamente em todos os processos de criação e produção de saberes.

Sobre convergência das mídias, o autor traz como exemplo as mudanças tecnológicas do celular como marco definidor das alterações culturais na produção e consumo de informações. Ninguém consegue mais ir a uma loja e comprar apenas um aparelho telefônico para fazer apenas ligação, esses aparelhos não são mais fabricados e se transformaram em peça de museu tecnológico. O que temos no mercado são celulares multifuncionais que podem até fazer ligações convencionais.

Pode me chamar de ultrapassado. Algumas semanas atrás quis comprar um telefone celular – você sabe, para fazer ligações telefônicas. Não queria câmera de vídeo, câmera fotográfica, acesso à Internet, mp3 player ou games. Também não estava interessado em nenhum recurso que pudesse exibir trailers de filmes, que tivesse toques personalizáveis ou que me

permitisse ler romances. Não queria o equivalente eletrônico do canivete suíço. Quando o telefone tocar, não quero ter de descobrir qual botão apertar. Só queria um telefone. Os vendedores me olharam com escárnio; riram de mim pelas costas. Fui informado, loja após loja, de que não fazem mais celulares de função única. Ninguém os quer. Foi uma poderosa demonstração de como os celulares se tornaram fundamentais no processo de convergência das mídias (JENKINS, 2009, p. 31).

As pessoas querem compreender as informações compartilhadas em suas redes sociais digitais, a partir de pesquisas em blogs e sites mais críticos e reflexivos. Depois produzem suas compreensões em formatos midiáticos interativos como *memes*, vídeos e imagens produzidas em editores de textos *online*, compartilhando nas interfaces das redes sociais que participam como o *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, *YouTube* e não se contentando com as possibilidades de acesso, ainda postam nos grupos que participam no *WhatsApp* (JENKINS, 2006).

A Internet abriu um novo espaço público de discussões sobre os conteúdos midiáticos e a web tornou-se um importante mostruário para a produção cultural de base. [...] Antes da web, amadores podiam escrever histórias, compor músicas, ou fazer filmes, mas eles não tinham um ponto de encontro onde podiam exibir seus trabalhos além dos seus círculos imediatos de família e amigos. Por exemplo, entre os muitos “filmes digitais” indexados pelos vários sites de fãs de Star Wars estão produções em Super-8 que remontam à época de lançamento de *Uma Nova Esperança* (como, por exemplo, *Star Wars Remake*), mas somente agora estão atingindo um público mais amplo devido à circulação online. A web tornou possível para as produções midiáticas alternativas de todos os tipos ganhar maior visibilidade e ir além de públicos localizados, em direção a uma circulação muito mais ampla (JENKINS, 2006, p. 555).

Como exemplo de *convergência cultural*, o Candomblé ou os Candomblés são exemplos clássicos. Nascido no Brasil, especificamente na Bahia e no Rio de Janeiro, no final do século XIX, tendo com matriz as origens africanas, os Candomblés são

“religiões” brasileiras que trazem elementos africanos e os articulam de modo particular formando um conjunto de ritos, crenças e valores que ficaram conhecidos, a partir das experiências na Bahia e no Rio de Janeiro, como candomblés. Dito de outro modo, os candomblés são “religiões” brasileiras que construíram práticas sincréticas que uniram elementos africanos, indígenas e cristãos na história da religiosidade brasileira (NASCIMENTO, 2016, p. 156).

Entre vários exemplos, posso falar do mais popular e propagado: o sincretismo religioso⁶⁵, como uma das características de convergência cultural dentro dos Candomblés. Na luta pela sobrevivência, os negros africanos recriaram a sua *rExistência* utilizando os símbolos materiais religiosos católicos para cultuar a sua fé.

⁶⁵ Discutido na segunda roda de conversa, a partir da página 91.

Quem é da Bahia sabe que dia 4 de dezembro é dia de Santa Bárbara, na fé Católica, e também dia de *Iansã* para os Terreiros de Candomblé. No Rio de Janeiro, *Oxóssi* também é São Sebastião.

Hoje, essas práticas provocam um longo debate entre os povos de Terreiro e, com ele, a reivindicação política de não precisarmos mais desse *link*, compreendendo que vivemos em um país que desde 1988 se diz laico. Mas foram 400 anos de luta e *rExistência* e ainda encontramos Terreiros em que o sincretismo religioso está presente. Enfim, o que estou querendo dizer é que a *convergência* ocorre dentro dos cérebros das pessoas e em suas interações sociais com outros (JENKINS, 2009). Por isso Nascimento (2016) chama atenção para a questão dos Candomblés, no plural, dada a especificidade de cada nação e de cada Terreiro do Candomblé.

Ainda observando como a Juventude de Terreiro se comunica mediada pelas tecnologias digitais, percebi que entre eles não existe uma preocupação com as hierarquias tão preservadas dentro do Terreiro, do mais velho que sabe mais e determina a organização das atividades. Eles conversam entre si como se todos fossem, e são, amigos, sem cargo, sem “me respeite que eu sei mais que você” ou “espere eu falar primeiro”.

Não ‘existe’ *abian*, *ekedis*, *ogans*, existem amigos que conversam e aprendem entre si. Outro dia, Beatriz e Pè Lokè estavam conversando com um *ogan* da casa do *Ilê Ijexá Orixá Olufon*, que é nosso Terreiro matriz. Quando perguntei com quem estavam conversando, elas disseram “*Irolebum*, hoje é o aniversário dele, vem dar os parabéns”. Peguei o celular e fiz toda a saudação como se estivéssemos no Terreiro: “Okolofé, meu pai!”. Do outro lado, ele prontamente me respondeu: “‘Oxe’, tia! A gente não está no terreiro não!”. Eu ri. Só ele poderia me dizer isso, porque, pela hierarquia do Terreiro, só os mais velhos podem me liberar de algumas formalidades do Terreiro. Mas, como *abian*, eu tinha que demonstrar toda a minha reverência a ele. Seguimos a conversa, desejei os parabéns e conversamos como amigos.

Certa manhã, quando acordei, fui verificar a minha caixa de mensagem do *WhatsApp* e me deparei com um *oríki* cantado pelo *ogan Abédédolá*, saudando o senhor *Ogum*, seu orixá. E ainda faz parte do nosso cotidiano as mensagens de nossa *yá* pelo *WhatsApp* desejando um dia de paz e tranquilidade, ou pedindo que rezemos pela saúde de um *Aladê* que está passando por alguma dificuldade.

3.2 Os Terreiros de Candomblé como guardiões da palavra

Filhos meus, prestem bastante atenção no que está acontecendo aqui. O Candomblé tem três princípios básicos: preceito, segredo e respeito! Quando digo que esse momento é seu, é porque é seu, seu orixá criou condições para que vocês estivessem aqui e vivessem esse momento na sua inteireza e na simplicidade desse momento. Se alguém perguntar a você o que aconteceu hoje aqui, diga apenas o necessário, o que elas precisam saber. Digam apenas que o dia foi único, singular, especial e só quem estava presente pode sentir o que foi esse momento. As fotografias no Facebook ou no WhatsApp são memória fixa de um tempo que só quem esteve aqui, viveu e sentiu sabe dizer verdadeiramente o que foi esse dia. Portanto, não se preocupem em fotografar nem em gravar o que está vivendo para mostrar aos outros, se preocupem em viver esse momento

Fala de mãe Darabi

Os princípios da cultura no Candomblé e o exercício da sua prática se dão através da herança de fundamentos que se legitimam através do respeito ao mais velho e aos mais novos, rezas cantadas, toques, adereços, figurinos, ritos que revivem mitos (CAPUTO; PASSOS, 2007). Observa-se que a transmissão não é feita dentro de um padrão de educação formal, mas de um aprendizado gradual, ritualístico, no qual, como dizem, “uma folha não cai dentro de um barracão se não tiver que cair”, ou seja, nada acontece se não tiver que acontecer, sentenciam a experiência “dos mais velhos”.

Dentro desse mundo, as pessoas começam “pequenas”, independente da idade, e só vão galgando postos e aprendizado a partir do seu desenvolvimento pessoal. Tudo começa com a prática de lavagem das contas que representam seu Orixá pessoal ou de “cabeça”. Pode-se dizer que esse é o degrau inicial da prática religiosa. Segundo Bastide (1973, p. 365-366), “A essência divina penetra nas contas colocadas sobre o fetiche do ‘santo’ e gera depois força protetora especial”.

E, ao longo da vivência dentro do *Ilê*, essa representação vai ocorrendo diversas vezes, em muitos momentos da vida da pessoa que professa a religião.

A fala que abre este subtópico foi proferida por mãe Darabi, no início da entrega do *Deká* de Aberin, em 9 de janeiro de 2016 (Figura 39). A entrega do *Deká* é um dos rituais presentes nos Terreiros de Candomblé onde tradição, memória e identidade são um exemplo da tríade das culturas orais. Essa é uma cerimônia na qual a pessoa recebe seu *Deká*, ou seja, sua *Cuia*, como se diz na nação Angola. É um momento muito esperado pelo/pela *omorixá* (*filhos/as*). Após sete anos de iniciado e tendo cumprido todas as obrigações de um ano, de três anos e de cinco anos de iniciado, o filho ou filha de santo se recolhe para o recebimento de seus direitos e deveres sacerdotais. É uma obrigação sem a qual uma pessoa não pode se dizer sacerdote ou sacerdotisa de Orixá, pois nela são entregues todos os fundamentos pertinentes para que possa exercer o sacerdócio. É o momento em que a pessoa deixa de ser *iyáwò* ou noviço e passa a ser *ebômi* do Terreiro que se iniciou ou que poderá abrir seu próprio Terreiro, dando continuidade à linhagem da nação.

Figura 39 – Aberin nas falas finais na entrega do *Deká*



Fonte: Arquivo pessoal.

A entrega do *Deká* é a confirmação da continuidade de uma linhagem genealógica ancestral de uma nação e, conseqüentemente, de um Terreiro. É a confirmação de uma e a continuidade da outra. Aberin está para cada filho ou filha de santo dela, como mãe Darabi está presente nela.

Os Terreiros são considerados guardiões da palavra falada na contemporaneidade. A palavra atualiza a tradição no presente, e quem também me auxilia nessa compreensão é Silveira (2012), quando ela diz:

Na tradição, as palavras não “dizem” somente, mas “realizam” coisas, convertendo-se em memória nas narrativas históricas, de linhagens e de genealogias públicas e privadas, familiares, épicas etiológicas; mitos cosmogônicos; poemas históricos, panegíricos, litúrgicos ou cerimoniais; canções de trabalho, de caça, de ninar; fórmulas rituais e provérbios, somente para citar o alcance e a circunscrição da tradição oral nas “sociedades da palavra” (SILVEIRA, 2012, p. 148).

Na feitura e entrega do *Deká*, não há leitura nem registro de ata, não há um tabelião de registro civil registrando e certificando que Aberin está recebendo a autorização para abrir um Terreiro de Candomblé. As fotografias que eu fiz nesse ritual foram por conta da minha pesquisa e não porque a *Iyálorixá* da casa pediu. O testemunho e a certificação do ato são a palavra de mãe Darabi e a nossa presença. A palavra, na tradição oral, tem um caráter *performativo*. No momento de entregar a cuia para Aberin, mãe Darabi sentou e pediu que as pessoas que estavam presentes também se sentassem e, em seguida, rememorou quando seu Pai de Santo lhe entregou o *Deká*.

Aqui está presente o esposo e a filha da menina que vai receber o *Deká*. Essa menina chegou aqui trazida pela sua amiga, hoje filha da casa, a *Eke di Olugi*. Ela me procurou dizendo que tinha sido feita na casa de sua sogra. Quando ela chegou aqui, eu joguei e vi que ela precisava pagar a obrigação de um ano, de três anos e que também o orixá dela disse que ela tinha *odu* de abrir casa. Aqui a gente respeita a aprendizagem do axé que cada um tem ou trouxe. Não estou aqui para desfazer o que ela aprendeu na outra casa. Mas se o orixá dela quis que ela continuasse aqui é aqui que ela vai aprender a continuar com o seu *odu*, respeitando o que aprendeu na outra casa. [Em pé, e todos também levantaram] Minha filha! Tudo que passei para você esses dias foi o que aprendi com meu pai Ajalà Alufã Deré. Estou te entregando esse *deká* como símbolo da sua caminhada. Sejam vocês testemunhas desse ritual! (Transcrição do resumo do vídeo que fiz durante a entrega do *Deká*. Janeiro, 2016).

Na tradição oral, trazida no resumo do ritual que participei, a ausência de documentos escritos me levou a compreender que a palavra é sentida, festejada e a história é misturada entre presente e passado. Quando mãe Darabi diz que tudo que ensinou e vai ensinar à nova *Iyálorixá* Aberin foi o que ela aprendeu com seu pai Ajalà Alufã Deré, que tudo que fez foi seguindo a orientação do orixá, ela resgata a sua ancestralidade africana no presente. Por isso, na sociedade baseada na oralidade, a palavra é *performática* (SILVEIRA, 2012). Para compreender a tradição oral presente nos Terreiros de Candomblé, dialoguei também com um pan-

africanista, Hampaté Bâ (2010), que teve como preocupação estudar a oralidade nas culturas africanas, antes da invasão dos colonizadores.

A tradição oral é uma herança africana trazida pelos africanos para o Brasil no período da colonização. Em *Tradição Viva*, Hampaté Bâ (2010) apresenta a *tradição oral* como sistema comunicacional utilizado para a formação dos novos artesãos, tecelões e pastores. Considera estes como os *guardiões da palavra*, assim como os *griots*: “Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 165).

Nos países africanos, assim como nos Terreiros, o colonizador e muitos colonizados questionavam e questionam se a palavra oral, forma legitimadora das práticas litúrgicas presentes no Candomblé, tem a mesma validade ou a mesma confiança que a palavra escrita. Para o autor, essa não deveria ser a principal preocupação das sociedades escritas, “[...] testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168). A escrita é fruto da oralidade, tudo que escrevemos, em algum momento, esteve presente em uma formatação oral, seja em nosso pensamento ou nas rodas de conversas, nas aulas, na música cantada e que depois foi escrita. A oralidade precede à escrita.

Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

A diferença entre a *sociedade da palavra* ou *sociedade oral* é que a palavra está presa ao homem ou mulher. Segundo Hampaté Bâ (2010, p. 170), “o homem que profere uma palavra é a palavra”. Nele está o segredo da vida em comunidade, ou de uma profissão específica. Ele é o guardião da palavra que profere.

E, ainda em Hampaté Bâ (2010), vamos encontrar outra característica da tradição oral que também encontramos no Terreiro, a importância da palavra para a iniciação. É a vivência, na comunidade ou com determinado profissional, que o homem/mulher é formado na África tradicional, ou seja, na África antes da invasão dos colonizadores. No Terreiro, a formação dos iniciados não é dada através dos livros específicos com regras determinadas e fechadas, mas pelas experiências dos

anos vividos no Terreiro e no cumprimento de cada etapa de iniciação. Não quero dizer que não exista a escrita nos Terreiros contemporâneos. Ela existe, mas são as rodas de conversas, as preparações dos banhos e dos *ajeuns*, a lavagem da fonte de *Oxum* e até mesmo da roupa que são os espaços formativos do povo *nagô* mediatizado pela palavra falada presencialmente. É a palavra vivida que nos ensina o que devemos comer, vestir e como devemos nos comportar na comunidade, a partir dos atos, acontecimentos, o corpo como palavra, o pensar e o próprio silêncio.

Por essa razão a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de homem. Pode-se afirmar que existe a civilização dos ferreiros, a civilização dos tecelões, a civilização dos pastores, etc (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 243).

Apesar da hierarquização dentro dos Terreiros, esses grupos se encontram e trocam saberes de formas horizontais e também verticalizadas. Nas rodas de conversas, a circularidade de saberes é comum a todos, independente dos cargos ocupados no Terreiro, mas, nos momentos litúrgicos, em que os saberes específicos são acionados, somente os iniciados participam diretamente e com funções bem definidas. O que aprendemos é que cada um/uma, no seu tempo, terá acesso a esses conhecimentos também.

Nas comunidades em que a *cultura oral* é a base dos *saberes-fazer*, os documentos são atos de palavras relatadas, sentidas, musicadas, festejadas, imagens visuais e auditivas gravadas em olho e ouvido, misturadas a histórias em que se jogam sentidos de origem e de destino, individuais e coletivos.

Por outro lado, o ensinamento não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida. Este modo de proceder pode parecer caótico, mas, em verdade, é prático e muito vivo. A lição dada na ocasião de certo acontecimento ou experiência fica profundamente gravada na memória da criança (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 237).

Os Terreiros de Candomblé também são *guardiões da tradição oral* que nasceu nas senzalas brasileiras, mas é uma herança cultural trazida junto com a mão de obra africana. Na senzala, a escrita não teve o privilégio de existir. Não que os africanos escravizados não soubessem ler e escrever⁶⁶. Mas, quando chegaram ao Brasil, foram relegados ao trabalho na lavoura de cana-de-açúcar, inicialmente; depois, na de café e, em seguida, na exploração do minério. Separados da família e

⁶⁶ Ver os estudos desenvolvidos por Christianni Cardoso Morais: Ler e escrever: habilidades de escravos e forros? Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais, 1731-1850. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v12n36/a08v1236>.

dos seus grupos étnicos de origem, na diáspora, os africanos recriaram a sua cultura e misturaram sua linguagem. Nesse intercruzamento de conhecimentos culturais e nessa luta pela sobrevivência, utilizaram a *tradição oral*, herança que trouxeram do seu continente, para transmitir e preservar seus conhecimentos.

Quando uma pessoa entra em um *Ilê* (casa) de Candomblé, começa a observar que o mundo pode ser diferente e o tempo não funciona numa lógica ocidental. Digo isso, pois, além das vestimentas que nos reportam à época da colonização no Brasil, nos deparamos, ao longo do culto, ou melhor, da “festa”, com entes que parecem que flutuam, guerreiam, amam, sofrem, aparentam felicidades e tristezas, mas são demasiadamente deuses e deusas e, ao mesmo tempo, humanos cujo meio comunicacional de conexão é a palavra cantada, dançada e falada.

Hampaté Bâ (2010) esclarece que as tradições africanas têm uma concepção religiosa do mundo, e que as pessoas africanas são religiosas por natureza. Segundo ele, a palavra é a magia geradora da concretização do universo invisível e vivo.

No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 227).

A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. O oral está a serviço da transmissão dinâmica.

Ao fazer uma caminhada pela mata, encontrar um formigueiro dará ao velho mestre a oportunidade de ministrar conhecimentos diversos, de acordo com a natureza dos ouvintes. Ou falará sobre o próprio animal, sobre as leis que governam sua vida e a “classe de seres” a que pertence, ou dará uma lição de moral às crianças, mostrando-lhes como a vida em comunidade depende da solidariedade e do esquecimento de si mesmo, ou ainda poderá falar sobre conhecimentos mais elevados, se sentir que seus ouvintes poderão compreendê-lo. Assim, qualquer incidente da vida, qualquer acontecimento trivial pode sempre dar ocasião a múltiplos desenvolvimentos, pode induzir à narração de um mito, de uma história ou de uma lenda. Qualquer fenômeno observado permite remontar às forças de onde se originou e evocar os mistérios da unidade da Vida, que é inteiramente animada pela Fé, a Força sagrada primordial, ela mesma um aspecto do Deus Criador (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 236).

Observar, ouvir e guardar o que aprendeu são aprendizagens que formam o povo *nagô* na diáspora, é a herança africana transmitida pela tradição oral. “Corre

menino! Vai ali na fonte de *Oxum* e traz uma *omi*⁶⁷? Preciso preparar um chá agora!” Quem poderá traduzir tal informação? Quem será esse menino que atenderá ao pedido que a *ekedi Omitayó* pede na pressa do fazer cotidiano? Essa linguagem só pode ser compreendida por quem vive no Terreiro. Só um menino que sabe onde fica a fonte de *Oxum* e o significado da palavra *omi*. São esses conhecimentos passados na ligeireza do dia a dia que formam os mais novos e os recém-chegados. Dizem que a tradição oral está presente nas comunidades onde a lógica do tempo é outra, é uma lógica de um tempo vivido, sentido na corporeidade do *saberviver* (OLIVEIRA, *et. al.*, 2015).

De onde vem a expressão “com tempo tudo tem tempo”. Desse tempo que vivo, de um tempo formado pela circularidade dos conhecimentos partilhados no viver comunitário, nas trocas afetivas do cuidado consigo e com o outro. Porque a palavra tem afeto. Mesmo quando a *ekedi Omitayó* fala que o menino tem que ir “na pressa”, a voz dela é a voz da preocupação e do cuidado de quem não pode esperar muito tempo, e o menino vai rápido porque entendeu, pela sonoridade, que a “pressa” dela não é de um poder que manda e nem de quem dá uma ordem ao outro pelo simples fato de estar em uma posição de comando, mas de alguém que sabe que a sua pressa é de preocupação e cuidado. A palavra oral tem essa função, pela sonoridade, entonação acompanhada dos gestos corporais, traz, aproxima, acolhe e cuida.

Todo o ritual do Candomblé é regido pela oralidade. Quando chegamos lá, saudamos e somos saudados pelos nossos irmãos, pelo nosso orixá. Já na entrada, é a palavra gritada e festiva que nos recebe. Quem é de *Oxum* ouve, em bom som, a saudação de sua mãe *Ora yê yê ô!* E, se for de *Oxóssi*: *Okê arô!*, e seu coração pulsa de tanta alegria! E você responde baixinho, a sua resposta é suave, você ainda não está preparada para responder seu irmão, mas você também saúda o orixá dele/a. Se ele for de *Xangô*, você responde *Kaô Kabiesilê!* Se for de *Ogum*, *Ogunhê!*

E seu coração segue pulsando para tomar seu banho na cachoeira e se preparar para tomar a benção aos orixás. Se você for *iyáwò*, vai mais uma vez trazer a sonoridade da palavra cantada pelo *paô* na benção aos orixás da casa e aos mais velhos. Se for apenas um *abian*, tomará a benção aos orixás silenciosamente, é

⁶⁷Omi é água, na língua yorubá.

palavra falada no íntimo do seu coração, é você e sua divindade. Mas apresentará a palavra falada na troca de benção entre os mais velhos e mais novos através da expressão “*Okolofé*⁶⁸?” E no abraço afetuoso partilhado, o irmão ou a irmã responderá: “*Okolofé Olorum, Okolofé!*” É isso mesmo, a gente troca a benção, só recebemos o que doamos, aprendi isso lá também. É a palavra presentificada no seu valor *metafísico* e também na sua face *linguístico-discursiva* (SILVEIRA, 2004).

O coração também pulsa ao som dos atabaques, os pés sentem vontade de dançar com os orixás e um abraço ou um prato de comida significam que estamos em uma irmandade. Todos que estão ali “batem sua cabeça” para o “irmão mais velho” ou para o “pai ou mãe”, porque existe uma hierarquia a ser obedecida, mas todos colocam seus pés no chão, andam sempre descalços como símbolo de sua humildade. “A oralidade não é apenas a fala do povo-de-santo, é antes, sua estrutura, sua constituição” (CAPUTO; PASSOS, 2007, p. 3).

Podemos dizer que o *Ilê* é uma escola para vida, onde se aprende a religião com a vivência. O forte neste núcleo não é a escrita, mas a memória, a oralidade, o *aprenderfazendo*, o *fazeraprendendo* e a importância que se dá ao *espaço sagrado* do Terreiro. Onde se tem um lugar para tudo e hora para tudo.

Todo o sistema religioso, social e cultural do Candomblé expressa uma visão de mundo, onde estão representados os quatro elementos – terra, fogo, água e ar – que reforçam a força vital dos ancestrais, e é transmitido pela boca, pelas mãos, pelos elementos sacralizados, pela força, ou seja, pelo que chamamos de “axé”, tudo isso dentro do espaço geográfico organizado do Terreiro e fora dele. E sem esquecer os pilares do Candomblé, que, sem eles, não pode acontecer a prática: o respeito, o preceito e o segredo, tão fundamentais para gerações futuras na comunidade de axé (BORGES, 2015).

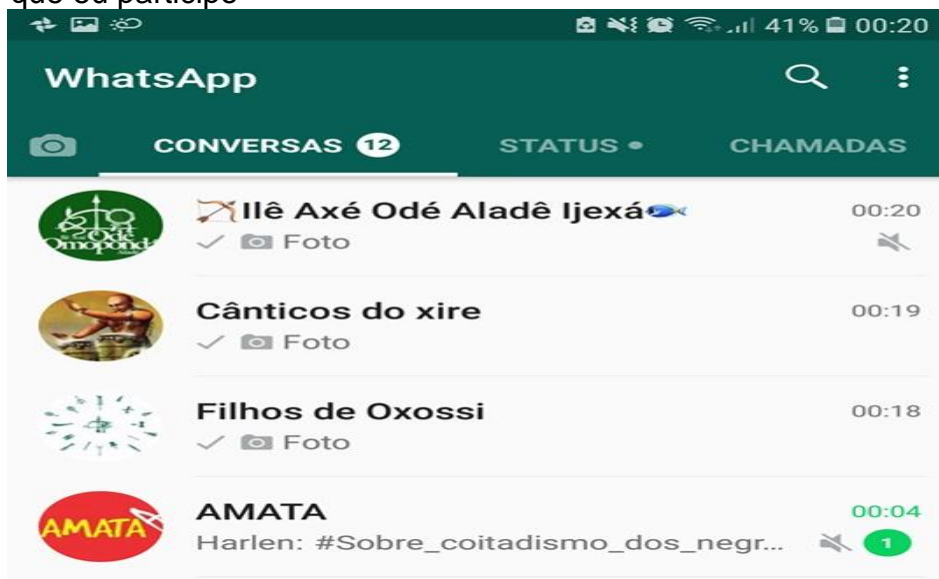
Com as alterações comunicacionais marcadas pela sociedade em rede, mediadas pelas tecnologias digitais, as vivências do povo de axé ultrapassam os limites territoriais do Terreiro. É comum encontrarmos nas redes digitais postagens com pessoas vestidas de branco, com roupas ‘estranhas, pano na cabeça e fios de contas com a #partiubarracão ou #hojeédiadefunção. A sociedade em rede tem potencializado as discussões em torno dos *aquilombamentos contemporâneos*, a partir das ocupações que o povo de axé faz nas redes sociais digitais, o que Di

⁶⁸Okolofé é pedido de bênção usado pela nação Jeje e Ijexá. Tem o mesmo significado que as palavras: Motumbá, usada na nação Ketu e Mukuiu, na nação Bantu. Todas são de origem africana.

Felice chama de novas formas do habitar metageográficas contemporâneas (2008, p. 24).

Nos terreiros, temos vários grupos sociais que se diferenciam pelo tempo de iniciação e pelas responsabilidades comunitárias desempenhadas dentro do ilê. Os mais comuns são os grupos: das *ekedis* e *ogans*, os de *iyáwòs* e também os *abians*. No Terreiro pesquisado, esses grupos foram separados por grupos distintos no *WhatsApp*. O Terreiro tem um grupo só de pessoas iniciadas que não “viram no santo”: são as *ekedis*, *ogans* e *obas* de Xangô; outro grupo com os/as *iyáwòs*; um grupo com ‘todos’ menos os que nunca fizeram o *borí*; outro grupo com todos, inclusive os que não fizeram seu *borí*, mas que têm desejo de fazer; um grupo que só trata das questões financeiras do Terreiro e um grupo de cânticos para o xirê. Desses grupos, mãe Darabi não participa dos dois últimos, e eu não participo dos dois primeiros.

Figura 40 – Etnoprintgrafia dos grupos do Terreiro no WhatsApp que eu participo



Fonte: WhatsApp pessoal, 2018.

Mesmo estando separados pela iniciação que nos diferencia desde dentro das comunidades de Terreiro ou pelos cargos ocupados, esses grupos se encontram e inter cruzam os *saberesfazeres*, apesar de as aprendizagens serem específicas, determinadas pela função que irá desempenhar, pelo tempo de aprendizagem de cada um e pelo compromisso de um ensinar o outro, elas acontecem de forma coletiva, interativa e participativa. Em tempo do digital em rede,

os fluxos de compartilhamentos da cotidianidade *dentrofora* aumentaram e ressignificaram os diálogos dos praticantes do axé.

3.3 A ressignificação da oralidade na cibercultura

Quando falamos que um Terreiro é de tradição oral, estamos dizendo que ele preservou a transmissão de conhecimento entre as gerações usando a oralidade como princípio comunicacional. É o chamado *sistema boca ouvido*, presente nas rodas de conversas, antes e depois do *xirê*. É a palavra cantada durante o próprio *xirê*, é palavra musicada pelo som do atabaque, são ensinamentos passados na cachoeira, enquanto lavamos as roupas, ou quando estamos arrumando o Barracão.

É incrível, toda vez que estou aqui no meu cantinho escrevendo sobre uma pessoa, ela me pergunta se estou escrevendo sobre ela!! Será que elas leem meu pensamento? A *yá* acaba de me perguntar se vou escrever sobre ela, eu não respondo, apenas sorrio para não perder minha linha de raciocínio, mas Beatriz responde por mim “Vai, ela deve estar escrevendo sobre hoje!!” Fantástico isso, não? Ñ estou no quarto sozinha, está eu, a nova *Yá Aberin*, a filha dela de cinco anos, Luiza, Beatriz e *Ajirobá*, que volta e meia me mostra as fotografias dela ou alguma mensagem do WhatsApp das suas vivências fora do terreiro. Como tinha poucas pessoas de fora, o *aladê* estava mais à vontade. O *xirê* teve à frente o *Ogan Alabê Ajagunam*. Fico muito encantada pela alegria e entusiasmo com que ele conduz o *xirê*. Ele canta, dança e toca numa energia que nem parece de quem já tem mais de 30 anos de iniciado. Minha vela está acabando, informando-me que é hora de dormir. Vivi muito hoje, aprendi muitas coisas legais de rememorar, me emocionei várias vezes, chorei de alegria e vou dormir na energia da dança, canto e batuque de *Ajagunam*, que tem 54 anos de idade e mais de 30 anos de iniciado. Com ele, aprendo todos os dias que viver para o orixá é a melhor aventura que um ser humano pode experimentar na sua vida. O orixá nos faz ser criança, mesmo que tenhamos 80 anos e muitas tristezas na vida. Axé!! (Nota do meu diário de campo, no dia 09/01/16, à noite, porque com o celular descarregado nunca sabemos que horas são exatamente).

Figura 41 – Fazendo minhas anotações no diário de pesquisa de campo



Foto: Arquivo pessoal, 2016.

Figura 42 – Enquanto faziam as contas do orixá, Bia, Afidé e Pè Lokè ouvem música. Foto postada por Bia, na página do Terreiro, no Facebook.



Fonte: Grupo Fechado do Terreiro, no Facebook, 2016.

Esses mistérios são ensinados passo a passo, e o tempo independe da hora, dos dias, meses ou anos, o tempo é cíclico. No *Ilê*, nas suas práticas religiosas, existe um conhecimento ancestral de se fazer quase tudo: dorme-se em uma esteira, pilam-se os grãos, colhem-se folhas na madrugada, sabemos que, em muitas casas, essa forma “antiga” de se fazer Candomblé está ressignificando suas práticas. Modificações vividas no mundo contemporâneo também são perceptíveis na *egbé*.

Mas nos Terreiros também circulam textos escritos através dos cadernos de *oríkis* dos *ogans*, há anotações nos murais, listas de compras para feitura, murais com os aniversariantes de cada mês e vários livros de literatura. O mesmo acontece com o uso de celulares e *notebooks*. Todos os membros do Terreiro têm celular, e o Terreiro tem um e-mail, uma página no *Facebook* e um grupo no *WhatsApp*.

O digital em rede reinventa a cultura oral e potencializa a comunicação em tempo real. Com a emergência e a fluidez, típicas das tecnologias digitais da comunicação, os jovens estão criando grupo no *WhatsApp* para aprender a cantar os *oríkis*, que antes eram cantados quando o povo de axé estava nos Terreiros. Além de viabilizar a aprendizagem do *oríki*, um legado da cultural oral, o digital em

rede amplia a proximidade entre a juventude e as suas tradições cantadas. Nos grupos do *WhatsApp*, circulam *oríkìs*, vídeos criativos em que os jovens apresentam a sua criatividade para improvisar o atabaque e as suas formas mais descontraídas do que seria o *xirê* do seu imaginário.

Quando Santaella (2004) fala de convergência das mídias e suas potencialidades, ela diz que determinadas culturas são ressignificadas a partir dos meios e usos que fazem dos suportes tecnológicos disponíveis.

Através da digitalização e da compressão de dados que ela permite, todas as mídias podem ser traduzidas, manipuladas, armazenadas, reproduzidas e distribuídas digitalmente produzindo o fenômeno que vem sendo chamado de **convergência de mídias**. Fenômeno ainda mais impressionante surge da explosão no processo de distribuição e difusão da informação impulsionada pela ligação da informática com as telecomunicações que redundou nas redes de transmissão, acesso e troca de informações que hoje conectam todo o globo na constituição de novas formas de socialização e da cultura que vem sendo chamada de cultura digital ou cibercultura (SANTAELLA, 2004, p. 60).

Com as tecnologias digitais, o que percebemos é a ressignificação da cultura oral no Terreiro pesquisado. Se as pessoas compreendem que podem deixar uma mensagem de voz para alguém enquanto este estiver envolvido nos afazeres dos Terreiros, para os candomblecistas, não há problema nenhum.

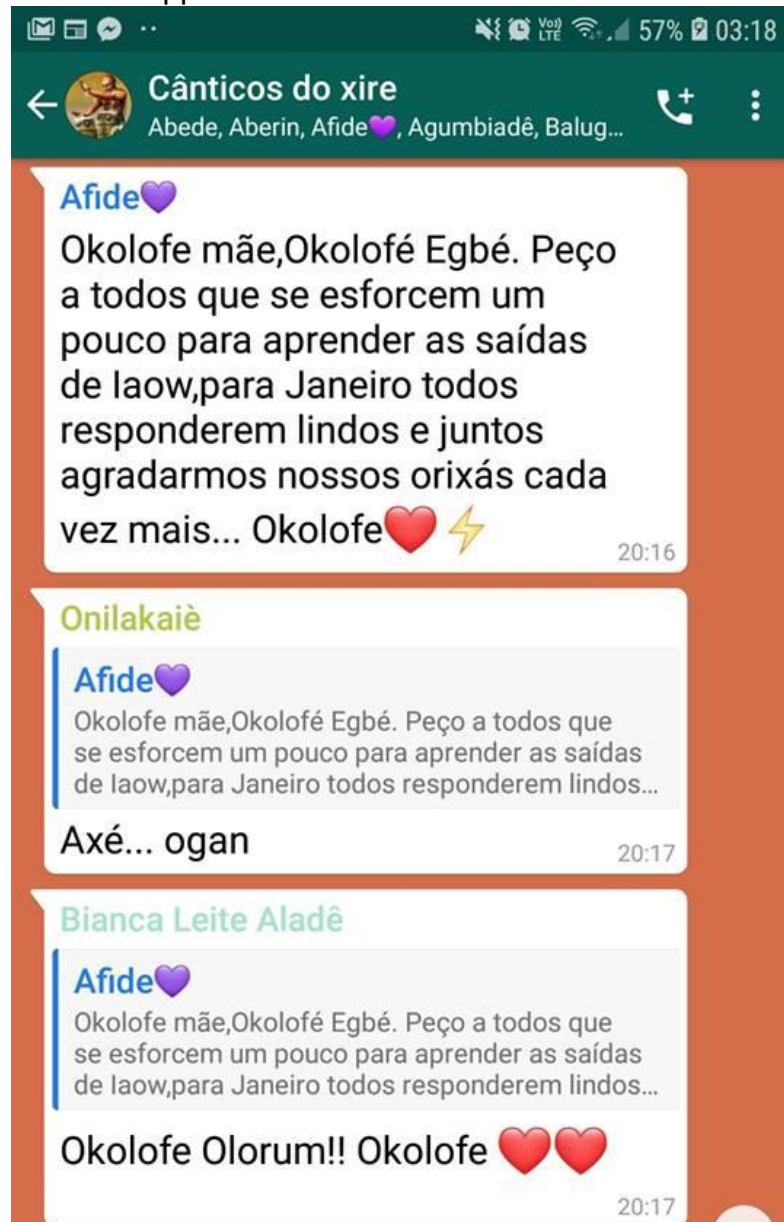
Beatriz diz: “Eu fico com meu celular na cintura enquanto estou fazendo as talabadas ou os fios de contas e, de vez em quando, dou uma olhada para ver se chegou uma mensagem. Mas na hora do *xirê* ou do *padê*⁶⁹, aí não dá, né?!”

Essa cultura dos usos que devemos fazer do digital em rede está presente no contexto dos candomblecistas desse Terreiro. Para eles, o digital em rede é uma reinvenção da oralidade. “A gente passa dias, horas cantando nos grupos, aprendi os toques do meu orixá no grupo de *Facebook*. Aqui no terreiro não temos ensaios e, na hora do *xirê*, às vezes é complicado acompanhar. Mas quando a gente aprende na internet, quando chega aqui fica mais fácil”, afirma Pè Lokè.

Omi Afidé é o ogan que divide com Pè Lokè a responsabilidade de assumir a orquestra litúrgica junto com os *ogans alabés* durante o *xirê*. Com a ida de Pè Lokè para o Rio de Janeiro, eles criaram um grupo no *WhatsApp* para trocarem informações sobre *oríkìs* (reza cantada). Desde 2015, esse grupo existe e sua única função é o compartilhamento dos *orins* (cânticos), *Àdùrà* (rezas), *ofós* (encantamentos) e *oríkìs* (louvações).

⁶⁹Cerimônia dedicada a Exu.

Figura 43 – Etnoprintgrafia do grupo Cânticos do xirê no WhatsApp.



Fonte: WhatsApp (2016).

Ele é sempre acionado, em média, 15 dias antes do *xirê*. Afidê ou *Pè Lokè* compartilham um áudio em que estão cantando e os demais, quando aprendem, vão um a um compartilhando também.

Às vezes, eles utilizam o grupo que é conhecido como o geral para esse tipo de atividade. Porém, o mais comum são as aprendizagens das *Àdúràs* e dos *oríkis* acontecerem nesse grupo.

Figura 44 – Orquestra Litúrgica – Primeira apresentação da *Iyá Tabexi Pè Lokè*



Fonte: Arquivo do Terreiro, 2015.

Vejo nessas redes online uma das formas de recuperar a língua Yorubá, divulgar, ensinar e traduzir, para que não seja perdido e, sobretudo, para que seja entendido tudo aquilo que é dito e transmitido na nossa tradição. No Google já há disponível o dicionário Yorubá e o Igbo. Hoje os/as jovens já traduzem o que cantam e já compreendem o significado de cada *Àdúràs* e *oríkìs* cantadas durante os atos litúrgicos.

A interatividade, a comunicação digital, as diferentes formas de comunidades que surgem na Internet, as integrações das mídias interativas, as construções de identidades na sociedade em rede e a legitimação das relações entre indivíduos na virtualidade são questões que permeiam a cibercultura e proporcionam reflexões significativas no campo educacional associadas aos processos comunicacionais (SANTINELLO; VERSUTI, 2014, p. 191).

Figura 45 – Etnoprintgrafia de um dos canais do YouTube.



Fonte: YouTube (2018).

O YouTube também vem se tornando um forte aliado na preservação e ressignificação da língua yorubá. É possível encontrar vários vídeos de cânticos e rezas, muitos já vêm com legenda em yorubá, o que facilita na aprendizagem porque temos a possibilidade de ouvir a tradução de cada palavra. O mesmo acontece com os blogs, sites e páginas no *Facebook*. Com o compartilhamento de momentos litúrgicos, páginas com *itans* e algumas páginas de *babalorixás* e *lyálorixás* falando de algumas questões que fazem parte do cotidiano dos Terreiros de Candomblé; esses espaços são verdadeiros locais de preservação da memória do povo de axé.

Percebo que as interfaces comunicacionais dialogam sem sobreposição. As rodas de conversas não deixaram de existir nos Terreiros de Candomblé. Elas continuam presentes e fortalecidas pelos laços fraternos *dentrofora* dos espaços do Terreiro e também pelas trocas interativas que as pessoas fazem em suas redes.

A interatividade, a comunicação digital, as diferentes formas de comunidades que surgem na Internet, as integrações das mídias interativas, as construções de identidades na sociedade em rede e a legitimação das relações entre indivíduos na virtualidade são questões que permeiam a cibercultura e proporcionam reflexões significativas no campo educacional associadas aos processos comunicacionais (SANTINELLO; VERSUTI, 2014, p. 191).

É comum ouvir os jovens falando da última postagem que fizeram no grupo e discutirem o ritmo que o *oríki* foi cantado. Diversas vezes, eles questionavam a origem do mesmo. Como o toque da nossa nação é o Ijexá e não é o toque de Angola, quando um *oríki* era postado no grupo *on-line* sem uma análise prévia do toque, havia sempre uma problematização, novas reflexões acerca do toque e ainda eles identificavam se o *oríki* era cantado em jeje, angola ou keto. Além dos conhecimentos em toque, eles tinham o conhecimento das línguas. Levando todo o grupo a novas pesquisas, ampliando a sua capacidade sensorial de saber o que estavam ouvindo antes de cantar. E esse saber ultrapassava a saudação metafísica aos orixás, colaborando para novas aprendizagens em linguística, música e ritmo. Tudo isso acontecendo num grupo *on-line*, sistematizado e traduzido nas rodas antes do *xirê* e fazendo do *xirê* o mais participativo e interativo do teatro sagrado.

3.4 As redes sociais *on-line* na ressignificação do afeto comunal dos *aladês*

Lonin ojo odun alá bé ló korín
 Kissí o ogan êwá
 Ogbaduwa Olorum buku fum awon awa⁷⁰

O grupo do Terreiro, no WhatsApp, é mais usado pelos autores sociais da pesquisa do que a página que criaram no *Facebook*. Dependendo do dia e das circunstâncias, as mensagens via WhatsApp chegam há mais de 200 por dia. Quando acordei e fui verificar as minhas mensagens no WhatsApp, percebi que havia mais de 78 mensagens e ainda eram 7 horas da manhã. Pensei: “Alguma coisa muito séria deve estar acontecendo” por lá. Desenrolo o pergaminho digital (WhatsApp) e abro a primeira mensagem recebida para entender as mensagens seguintes. Era um áudio enviado pelo *ogán* Abédédolá que, com sua palavra cantada, saúda os *aladês*: *Lonin ojo! Odunalá bé ló korín. Kissí o ogan! Êwá! Ogbaduwa Olorum! Buku fum awon awa!* As mensagens seguintes são desejos de muita saúde, felicidade e prosperidade para a aniversariante do dia.

Figura 46 – Imagem compartilhada por Roney (Erintunji) na timeline de Beatriz Miranda, em 20.12.2014



Fonte: Facebook (2016).

⁷⁰Segundo Ajagunan, não há uma tradução literária, mas que significa “Hoje pelo dia do seu aniversário. Forte com você, cantamos para vc... Deus te abençoe a nossa felicidade pela vida. Damo-nos viva, graças a Deus pela sua vida, Deus te abençoe sempre *Ogbaduwa Olourun*”.

A comemoração dos aniversariantes da egbé é muito importante no Terreiro, as mensagens imagéticas são utilizadas para reinventar as possibilidades comunicacionais na luta do povo *nagô* para a afirmação da sua identidade e do desejo de que essa pessoa nunca se esqueça de que ela é pertencente a uma família na qual ela é escolhida e preferida. Texto e imagem, imagem e texto são *linkados* para atualização de saberes tradicionais no ciberespaço.

O mundo como imagem é a composição simbólica de afirmação da identidade hibridizada, acionada pelos atores sociais do Terreiro na interface do ciberespaço. O texto/imagem produzido por eles é compartilhado em suas *timelines* como expressão de afeto e fortalecimento da comunidade. Geralmente são duas as mentes criativas que fazem esses textos/imagens, o *iyáwò* Erintunji e o ogan Ganbitá. Eles sempre utilizam a marca da identidade do orixá de cabeça do/da aniversariante que é *linkada* em texto/imagem e narrativa e os *símbolos imagéticos* do Terreiro AMATA e o ofá do orixá da casa, Oxóssi, através da hibridização *das artes na hibridização da identidade cultural*. Ou seja, o/a aniversariante é lembrado/lembrada que tem uma família, uma religiosidade e não está isolado/isolada, pois todo o conjunto que o/a constitui é formado/formada por ele/ela também.

Postadas na *timeline* do aniversariante, essas imagens ganham vida, levando seu pertencimento, sua identidade religiosa e suas conexões culturais.

Além de testemunhas do efêmero, essas imagens são voláteis, líquidas, pois, enviadas pelas redes, cruzam os ares, ubíquas, ocupando muitos lugares ao mesmo tempo. O observador já não se locomove para ir à foto. Pelo contrário, ela viaja até o observador (SANTAELLA, 2007, p. 392).

Noticiam intencionalidade, são testemunhas de alterações advindas das relações, das produções culturais, indicando outras compreensões e visões de mundo. Além disso, a hibridização presente nas imagens fala desses conhecimentos para a ressignificação das relações *dentrofora* dos Terreiros na utilização dos conhecimentos da edição de imagens, que é uma das características da Cibercultura. Lembrem-nos de que o mundo contemporâneo é um mundo que se reinventa a todo o momento e me faz pensar que existe uma nova analogia entre os saberes, em que o conhecimento sai do território compartimentado dos Terreiros para se estabelecer no espaço da transdisciplinaridade. Assim, é possível idealizar uma outra relação entre Ciência, Arte e Fé.

Figura 47 – Imagem compartilhada por Ganbitá na timeline de Olugi Oni e no grupo do Terreiro, no WhatsApp.



Fonte: Facebook (2016).

“As pessoas são autoras da sua própria existência, o orixá abre o caminho e você segue” são as palavras que mãe Darabi sempre diz aos *Aladês*. Essa autoria existencial está presente nas redes sociais digitais como possibilidade de humanização das relações para além do Terreiro. As imagens/textos são circularidades de saberes produzidos *dentrofora* das redes, das quais fazem parte os membros do Terreiro. As mensagens circulam também em forma de *emoticons* e áudios como ressignificações comunicacionais do tempo presente.

Membros da mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem sentir, refletir e, portanto, interpretar o mundo de forma semelhante. Eles devem compartilhar, em um sentido mais geral, os mesmos “códigos culturais”. Deste modo, pensar e sentir são em si mesmos “sistemas de representação”, nos quais nossos conceitos, imagens e emoções “dão sentido a” ou representam – em nossa vida mental – objetos que estão, ou podem estar, “lá fora” no mundo (HALL, 2016, p. 23).

Esse é um momento muito esperado e também cobrado pelos aniversariantes. Esse ano (2016), *Pè Lokè* acordou com o *ogan Abédédolá* cantando parabéns em ioruba, no aniversário dela, no grupo do WhatsApp. Ele sempre faz isso, caso ele não cante, Beatriz ou a própria *Pè Lokè* o fazem. Embora o cartão digital dela, tenha ficado legal. Ela não gostou porque seu oronkó estava escrito errado e as cores que o ogan Ganbitá usou no cartão digital, segundo ela, não estava em sintonia com a energia da sua orixá *lansã* “nada ver, ele não fez uma boa escolha, está muito feio! Não coloca na tese, não!” Na pesquisa ancestral o respeito às escolhas que os participantes da pesquisa fazem no processo de elaboração dos achados da pesquisa é mais importante que qualquer achado da pesquisa.

Etnocompreensão dos saberes produzidos pelo/do/no campo da pesquisa perpassa pela ética aos sujeitos protagonistas desses saberes. Em respeito ao sentimento da jovem participante da pesquisa, eu não trouxe o seu cartão digital para tese.

3.5 Circularidades ciber culturais no cotidiano do Terreiro

Passe aqui agora equedi!

Abédedólá

Desde que frequento os Terreiros, observo como as pessoas usam as interfaces comunicacionais da contemporaneidade *dentrofora* dos Terreiros. Os celulares são protagonistas em nossa vida. Utilizamos esses dispositivos com a mesma tranquilidade com que usamos a energia elétrica desde a Revolução Industrial (CASTELLS, 2002).

Mas o celular é mais que a energia elétrica. Ele é a extensão da nossa *inteligibilidade*. Com ele, potencializamos a comunicação em rede e a possibilidade de construção de uma sociedade mais afetiva e respeitosa. Digo que é mais importante que a energia elétrica, porque no Terreiro em que desenvolvi minha pesquisa, não há energia elétrica, como já exposto anteriormente, e buscamos formas criativas de vivência nesse *espaçotempo*, resgatando algumas práticas culturais anteriores à energia elétrica.

Compramos gelo e colocamos em uma caixa térmica ou de isopor para conservarmos os alimentos e garantir a manutenção dos sucos e da água “congeladas”, fervemos os alimentos duas vezes ao dia para que não estraguem, usamos vela, lamparinas e lanternas para iluminar os ambientes à noite. Chuveiros elétricos são substituídos por caldeirões de água aquecida no fogo à lenha e banhos na cachoeira. Enfim, usamos a nossa criatividade para substituir a luz elétrica e também como preservação de saberes construído ao longo do tempo.

Mas quando queremos pedir para alguém que não está no Terreiro que traga gelo, vela ou pão, usamos o celular. E para carregar o celular? Também usamos a nossa criatividade: além de um carregador de celular recarregável pela luz solar, que um filho da casa doou para mãe Darabi e nós compartilhamos, à noite, alguém vai à casa dela, que fica em um bairro bem próximo, e recarrega os celulares.

O Brasil já tem, oficialmente, mais smartphones ativos do que pessoas. Os números são da Fundação Getúlio Vargas, que, em uma nova edição de sua pesquisa anual sobre uso de tecnologia, revelou que, hoje, são 220 milhões de celulares em funcionamento no país contra 207,6 milhões de habitantes, de acordo com os dados mais recentes do IBGE ([ONLINE](#)).

O interessante nesse Terreiro é que as pessoas não usam seus celulares o tempo inteiro. Em vários momentos no Terreiro, eles ficam em cima da mesa, da estante e ninguém os utiliza. Ou melhor, usam, mas não com tanta frequência como vejo nas reuniões de trabalho, durante a aula ou quando estamos em nossas reuniões familiares ou de amigos.

Figura 48 – Celulares espalhados pelo Terreiro



Fonte: Diário da Pesquisa de Campo. Janeiro de 2017.

No início, eu achava que mãe Darabi havia proibido, mas depois fui percebendo que não havia proibição nenhuma. Aí perguntei às crianças, aos adolescentes e jovens por que quase não usavam o celular. Então, *Afidé* respondeu: “Vivo tão ocupado que até me esqueço de pegar o meu”. *Pè Lokè* também respondeu quase com as mesmas palavras: “A senhora está vendo eu aqui com tempo para pegar celular?”, respondendo com a mão na cintura. Porém, à noite, no escuro, lá estavam os *ogans Abédédolá* e *Obacutá*, cada um em um cantinho com o celular na mão. E, entre uma obrigação ou outra, sempre alguém consultava o celular para ver se tinha alguma mensagem ou ligação perdida.

Percebi que, nesse Terreiro, há uma cultura do uso, eles o utilizam muito mais quando estão fora do que quando estão no Terreiro. No Terreiro, eles são usados

para garantir a sua vida enquanto lá estão. Ou seja, o celular possui uma função comunicacional e emergencial, além de ampliar a multiplicidade da vida em comunidade e fortalecer a rede e o sentimento de coletividade. No grupo do WhatsApp, são comuns comentários tais como: “quem vai para roça hoje? Preciso de carona, estou no trabalho e vou sair muito tarde” ou “gente, quem estiver vindo para a roça, passa na padaria e traz pão” e o que considero o mais afetivo: “estou indo para a roça e tenho vaga para quatro pessoas” e “descendo para roça, estão precisando de quê?!” ou ainda “menino, passa na casa da *Eke*, traz ela e a filha dela”.

E a mais engraçada de todas: “Deixei uma mensagem aqui para a *Eke* Olugi, mas ela ainda não respondeu e não está *online*, quem pode ligar para ela?!” E em poucos minutos, alguém já traz a resposta se ligou ou não. Ninguém sai ou entra na roça sem consultar o celular. Esse cuidado se estende para além dos espaços físicos do Terreiro é um estar perto constantemente, possibilitando os laços comunitários.

Mesmo que na *egbé* se viva como se a energia elétrica não existisse, ela existe, mas ressignificada em práticas em que o cuidar do outro é o grande desafio; o cuidar do outro, na perspectiva de garantia dos laços estreitos da vida em comunidade. Isso também é inerente à vida tribal africana (SOMÉ, 2007).

Foi com Maffesoli (2015) que compreendi que eu não estava falando de *um outro mundo*, mas de *um mundo outro*. Um mundo que não está a serviço das tecnologias, mas que as tecnologias estão a serviço deste mundo. Um mundo em que as pessoas utilizam as tecnologias digitais para se aproximar e otimizar as relações entre elas.

Graças à web, às redes comunitárias, aos fóruns de discussão e outros blogs, acessamos não mais "um outro mundo", mas sim "um mundo outro". Isto é, um mundo que faz parte das dimensões que o racionalismo moderno deixara de lado. Falo de tudo o que diz respeito à dimensão lúdica, onírica, imaginária da existência. É essa ligação entre o "arcaísmo" e o desenvolvimento tecnológico que me leva a não compartilhar o pessimismo que se dissemina entre as elites sociais. Existe hoje, em particular entre as jovens gerações, uma inegável vitalidade, que se exprime em novas formas de solidariedade e de generosidade. A web favorece antigas formas de hospitalidade, que foram a marca das sociedades pré-modernas. Desse ponto de vista, sim, sou um otimista (MAFFESOLI, 2015⁷¹).

⁷¹ Entrevista concedida ao site Fronteiras do Pensamento em 23.07.2015. Disponível em: <http://www.fronteiras.com/entrevistas/michel-maffesoli-e-o-homo-eroticus-pos-moderno-voltamos-ao-que-o-racionalismo-moderno-eliminou>. Acesso em: 26 jul. 2016.

Para os candomblecistas, enquanto estão no Terreiro, à noite, ou nos intervalos entre uma conversa e outra, o celular tem espaço garantido, seja para conversar com seus familiares, que estão fora do Terreiro, seja para informar como estamos ou para conferir o *Facebook*, para ver como anda a vida por lá, ou o *WhatsApp*, para receber as inúmeras mensagens acumuladas.

À noite, antes de fazer as anotações no meu caderno físico/atômico, aproveito também para “bater papo com a galera mais jovem” e entender o que é a internet na vida dela. Em uma dessas noites, conversei com *Afidé* e *Beatriz*. A nossa conversa foi gravada e fotografada⁷² no momento em que faziam o *ajeum*. Foi uma das conversas mais interessantes. Primeiro porque eles conseguem falar tranquilamente sobre a sua vivência no Terreiro e, mesmo falando que seria gravado, conversamos sem constrangimento, o que me levou a pensar que, como eles vivem mediados pelas tecnologias digitais, a presença do celular, mesmo que eu tenha dito que seria para uma conversa específica, não causou nenhum estranhamento. Ao contrário, houve muita empolgação. Em vários momentos me pediam para apagar o que falaram, pois, a voz não ficou legal, ou riram muito enquanto falavam.

Uma semana depois, conversei com *Kelewá* e *Pè Lokè*. As duas seguiram o fluxo dos dois anteriores. A nossa conversa foi depois do almoço no dia 25/01/2016. Como elas dominaram a conversa, deixei-as à vontade, e chegaram até a filmar. Esse foi um dia muito agradável para os quatro jovens do Terreiro. Primeiro porque era o reencontro do quarteto fantástico, é assim que eles se autodenominam. Como *Kelewá* estava recolhida para sua iniciação de *ekedi*, apesar de estar sempre em contato com *Afidé* e *Pè Lokè*, não era a mesma coisa, nem com a leveza que estavam nesse dia e também porque agora *Beatriz* estava com os três também. Segundo, porque a casa estava vazia e com poucos afazeres, lavamos os pratos e depois fomos para o Barracão fazer a nossa roda de conversa. E aí, já viu, quatro adolescentes espalhados pelo Barracão e respondendo às minhas questões, entre anotações, filmagem e fotografia, o que posso dizer é que, sim, eles são a geração do digital em rede, onde tudo acontece ao mesmo tempo, junto e misturado.

⁷²A gravação e as fotografias foram realizadas com meu celular. Eles fizeram as fotografias e, no dia seguinte, fui à casa de mãe Darabi para postar no *Evernote*.

Figura 49 – Bia fazendo *mariwô*. Foto produzida pelo quarteto e postada no grupo do Terreiro



Fonte: Facebook (2016).

Figura 50 – Foto produzida pelo quarteto e postada no grupo do Terreiro



Fonte: Facebook (2016).

A primeira questão que perguntei aos quatro foi o que era estar no Terreiro durante 20 dias em um período de férias? Para *Afidé*, era ótimo, porque ele quase não viaja, era uma oportunidade de passar as férias em outro lugar, mesmo sendo um Terreiro.

Comecei a frequentar o terreiro quando tinha 10 anos, vim com minha mãe. E todas as minhas férias desde então tem sido 'vim' para cá. Gosto de estar aqui com minhas amigas, gosto do xirê, de cuidar do quarto da minha mãe Oxum, de acordar cedo quando precisa. Tem pessoas aqui que não gosto muito não, mas tem outras que amo. Até das dãs (cobras) eu gosto (risos) (AFIDÉ, relato oral, janeiro de 2016).

Enquanto *Afidé* falava, Beatriz o interrompeu dizendo que era mentira, que ele não gostava de acordar cedo, e os dois começaram a rir.

Figura 51 – Foto produzida na entrevista com *Afidé* e Beatriz Miranda



Fonte: Arquivo pessoal, 2016.

Já para Beatriz, o Terreiro é o melhor lugar do mundo, mas que esse ano (janeiro de 2016) não foi muito bom porque seus dois melhores amigos no Terreiro estavam recolhidos e quase não ficaram juntos. Perguntei quem eram. Ela respondeu: “a menina de *Odé*” e o “menino de *Oxóssi*”. A tristeza no olhar e na fala de Beatriz seguiu durante toda a nossa conversa e só melhorou quando Afidé chega e os dois começam a brincar. Na verdade, o Quarteto Fantástico chegou praticamente juntos: *Odé Kelewá* (Marília, 17 anos), *Afidé* (Felipe, 17 anos), Beatriz (17 anos) e *Pè Lokè* (Layza, 15 anos) estão juntos no Terreiro desde 2012 e passaram dois anos indo para o Terreiro quase todos os finais de semana e nas férias. Com a vinda de Beatriz e *Pè Lokè* para o Rio de Janeiro, em 2015, eles se separam, e as idas e vindas das duas para o Terreiro passaram a ser de seis em seis meses. Mas, graças ao *WhatsApp*, se falam quase todas as noites. Estão sempre juntos *dentrofora* do Terreiro. Como Beatriz não é iniciada, nesse período (03/01 a 24/01/2016), ela ficou mais com os adultos do que com o seu grupo originário. E isso a deixou muito triste. Quando perguntei o que era ficar no Terreiro durante 20 dias, ela respondeu:

É bom, né? Poderia ser melhor se eu estivesse com todo mundo que mais gosto aqui no terreiro. Mas eu gosto de ficar aqui, me divirto muito com as

peças. Estou no terreiro desde que tenho sete anos e, nos últimos anos, passo minhas férias aqui nesse terreiro. É bom (BEATRIZ, relato oral, janeiro, 2016).

Continuando a nossa conversa, perguntei aos quatro como é ficar sem internet, como eles, que vivem o tempo inteiro nas redes sociais digitais, se sentem no Terreiro, que não tem *wi-fi* e a internet é ruim.

Não sinto muita falta não. Tenho Facebook e WhatsApp, uso mais para conversar com minhas amigas que estão aqui no terreiro. Só essa semana que me deu um ‘custipiu’ para ver como anda as coisas lá fora, mas aqui tem tanta coisa para fazer e tanta gente para conversar que nem sinto falta da internet. (AFIDÉ, entre riso e colheradas de sopa, relato oral, janeiro, 2016)

Ficar sem internet é horrível! Vivo de internet, minha querida, 24 horas. O 4G aqui é horrível, a gente manda uma mensagem chega lá 5 horas depois. Aí, para passar o tempo, eu leio e escrevo no meu caderno de anotação. Vou fazer as coisas do terreiro, fazer açaí, fios de contas ou lavar pratos. Mas quando alguém diz que vai para casa de mãe Darabi, eu sou a primeira a querer ir, porque lá tem wi-fi, né? (BEATRIZ, relato oral, janeiro, 2016)

Beatriz expressa o pensamento típico da sua geração. Os jovens que nasceram a partir de 2001 vivem permeados pelo digital em rede. Não conseguem viver sem internet. Os dispositivos móveis, como os *smartphones* e *tablets* conectados à internet, são as marcas diferenciadas da sociedade contemporânea e é também o que define a Cibercultura com a cultura do tempo presente. Se Beatriz e Afidé tivessem nascido no período colonial do Brasil, teriam como suporte comunicacional as cartas, que eram transportadas a cavalo, e depois de trem. Até hoje ainda existem com menos uso, mas muito utilizadas nos serviços públicos e enviadas por e-mail.

Mas eles nasceram em plena era digital e estão vivendo a comunicação em tempo real, em que as pessoas fazem chamada de vídeo e qualquer ‘vacilo’ que você der não sabendo viver como essa geração que ouve música, assiste filme, conversa pelo WhatsApp e, ainda, pesquisa na internet sobre alguns conceitos solicitados pelo professor na próxima aula, ouvirá: “*não tenho culpa se quando você nasceu não tinha internet*” (BEATRIZ, relato oral, janeiro, 2016).

Verdade seja dita, essa geração é a geração cujo espaço do viver e do saber está na conexão das redes *online*, produzindo saberes e transgredindo o modelo tradicional de acesso e construção do conhecimento.

Nossa conversa continua e pergunto aos dois se tudo que sabem sobre *oríkìs*, folhas, banhos e também os *itans* foi aprendido no Terreiro. Para minha

surpresa, a resposta dos dois é um bom e sonoro “claro que não”. “Aqui a gente aprende os fundamentos da nossa casa, os que nos diferencia de outras casas, mas aprendo muitas coisas no *Facebook*, *Twitter* e *WhatsApp*, nos grupos fechados e abertos que participo”, diz Beatriz. Afidé também concorda com ela: “Tem muita coisa que aprendo no Facebook também, principalmente os *oríkis* e as especificidades das folhas, porque cada orixá tem uma folha específica, aí, quando chego aqui que vou na mata colher as folhas para banho ou para chá, eu já sei!”.

Essas falas me fizeram compreender como o *pensamento hipertextual* colabora para a compreensão de mundo desses jovens. Eles/elas vivenciam os fluxos de saberes que circulam nas suas redes de aprendizagens e deixam claro que esses intercâmbios são importantes na sua formação como um todo e como é importante estarmos interconectados/as.

A interatividade e a interconectividade, favorecidas pelas tecnologias digitais, pela cultura da simulação, presentes nas comunidades virtuais e jogos eletrônicos, vêm também contribuindo para a instauração de uma outra lógica que caracteriza um pensamento hipertextual o que pode levar à emergência de novas habilidades cognitivas, tais como a rapidez no processamento de informações imagéticas; disseminação mais ágil de ideias e dados, com a participação ativa do processo, interagindo com várias janelas cognitivas ao mesmo tempo. Aqui, não existe uma preocupação com a duração da atenção dedicada às atividades. O importante é a capacidade de realizar multitarefas, fazer simultaneamente diferentes coisas (ALVES, 2007, p. 239-240).

Percebo na fala dos dois que, da mesma forma, as crianças, adolescentes e jovens não chegam ‘vazias’ nas escolas, mas encharcadas pelas suas vivências no dia a dia com seus familiares, nos grupos da igreja ou nas rodas de conversa na rua ou comunidade onde vivem. O povo *naçô* também não chega aos Terreiros vazios, mas com saberes que circulam pela internet através das redes sociais digitais as quais pertencem e levam para o cotidiano da escola e das redes *on-line* os saberes *aprendivividos* nos Terreiros.

A *convergência midiática* possibilita as trocas de conhecimento *dentrofora* dos Terreiros. As pessoas que por lá circulam levam o seu saber cibercultural na expressão da fala, na fluidez do colaborar com o outro e, principalmente, nas trocas dos conhecimentos historicamente produzidos e sua capacidade de fazer várias coisas ao mesmo tempo.

Assim, em tempo de *flexibilidade* e *fluxo* das mensagens instantâneas e na velocidade em que flui o meu pensamento, gostaria de fazer uma correção: as redes

digitais têm muito dos saberes produzidos nos Terreiros. Considerando que o espaço virtual não é produtor de conhecimento, pois quem produz conhecimento são as pessoas (CASTELLS, 2013).

Os Terreiros são espaços híbridos formados por pessoas de diversas formações acadêmicas, de gêneros, de etnias e também de faixas etárias diferentes. Essas pessoas dividem esse espaço com a mesma ‘tranquilidade’ de quem navega na internet e está na internet, desde que ela existe como um espaço de todos. Apesar das hierarquias presentes, as pessoas interagem entre si, falam das suas vivências, trocam afetos, dão dicas de culinárias, de remédios fitoterápicos e incentivam os estudos uns dos outros e também falam de amores e seus desafios.

Essas trocas são possíveis nas rodas de conversas, enquanto esperam o *xirê* começar, ou antes e depois de um ritual para um orixá. Grupos pequenos são formados pelos cantos do Terreiro. São como grupos do *Facebook* ou *WhatsApp*. As *interatividades* descritas por Lévy (1994), Lemos (2010) e outros autores são de alcance e de uma velocidade outra e mediadas pelas tecnologias da comunicação e da informação numa conquista imensurável e numa relação todos – todos (LÉVY, 1994, p. 50).

Dialogando com Lévy (1999) e Battetini apud Alves (2007) descreve a interatividade como a capacidade criativa de participação e intervenção na produção do conhecimento, a partir dos suportes comunicacionais disponíveis no ciberespaço. Os sujeitos, movidos pelos seus desejos e afetamentos, tornam-se emissores e receptores de mensagens em diversos formatos: textos, áudios, imagens e vídeos.

Portanto, a interatividade passa ser compreendida como a possibilidade de o usuário participar ativamente, interferindo no processo com ações, reações, intervenções, tornando-se receptor e emissor de mensagens que ganham plasticidade, permitem a transformação imediata (LÉVY, 1999, p. 60), criam novos caminhos, trilhas, cartografias, valendo-se do desejo do sujeito. Acrescenta-se também a capacidade desses novos sistemas de acolher as necessidades do usuário e satisfazê-lo (BATTETINI, 1996, p. 67 apud ALVES, 2007, p. 6).

Para Maffesoli (2015), vivenciamos na contemporaneidade o retorno da vida em comunidade e que, de uma forma ou de outra, as redes sociais mediadas pelo digital são expressões de uma *sinergia de “ecosofia”*. Para o autor, o desenvolvimento tecnológico deve estar associado ao desenvolvimento humano sustentável. Não devemos buscar pelo “arcaico”, como se o mundo tivesse parado, nem pelo progressismo irresponsável protagonizado pelo capitalismo selvagem, sob

a égide das ciências modernas, mas buscar uma convivência sinérgica, em que o respeito pela natureza deve ser o cerne das relações entre os sujeitos e, principalmente, com a natureza.

A relação com a técnica contemporânea não tem nada de novo. Isso mostra, porém, que em certos momentos, justamente por causa do desenvolvimento da tecnologia, as imagens e a imaginação agora retornam. Voltamos ao que o racionalismo moderno eliminou. Não existe nesse retorno, contudo, uma "eliminação da alma". Ao contrário, surge uma "alma multiplicada", que eu chamo de "*organismo* místico". Convém evitar, em face da irrupção dos novos meios de comunicação interativos, uma posição totalmente crítica. O melhor é acompanhar o processo que se desenrola, com o objetivo de que ele dê o melhor de si mesmo. Chamo tal sinergia de "ecosofia". Ela nos obriga a ultrapassar a noção de sujeito para considerar a de comunidade. E nos força, ainda, a alargar nossa visão do humano. Podemos, hoje, falar de um "humanismo integral", isto é, de um humanismo que integra os diversos elementos de sentido que, até agora, eliminamos (MAFFESOLI, 2015, p. 1).

O povo *nagô* sempre teve uma relação respeitosa com a natureza e nunca separou tecnologia da nossa formação humana. O ferro sempre esteve para Ogum, como Ogum esteve para o ferro, só para dar um exemplo mais próximo de que tecnologia e desenvolvimento humano fazem parte da nossa compreensão de mundo. Esse respeito se amplia para as relações das trocas simbólicas *dentrofora* dos Terreiros. As interações que ocorrem nas redes sociais digitais do Terreiro pesquisado são reflexos das interações efetivadas e nas trocas simbólicas realizadas na cotidianidade do axé.

Percebo, por exemplo, que os candomblecistas do meu campo de pesquisa fazem poucos compartilhamentos da sua vivência na roça e compartilham poucas fotografias vestindo roupas do axé e nunca postaram vídeo de ritual religioso. Por outro lado, compartilham as suas vivências nos grupos fechados no *Facebook* e no *WhatsApp*. Daí senti uma necessidade de compreender o porquê desse não compartilhamento.

Para compreender como os atores sociais da pesquisa lidam com o *digital* em rede na circulação de fotografias nas páginas do *Facebook* e dos vários vídeos no YouTube em que aparecem rituais litúrgicos com a presença de orixás ou iniciação, fiz um grupo no WhatsApp utilizando o recurso do áudio, fazendo uso dos costumes que são potencializados no cotidiano do Terreiro e nesse caso específico à comunicação oral que cada vez mais é potencializada pelas tecnologias digitais em rede, e fiz a pergunta à mãe Darabi, ao *ogan* Abédédolá, à *ekedi Olugi* e ao *iyáwò* Erintunji. A conversa foi muito produtiva e surpreendente.

Para mãe Darabi e Abédédolá, os dispositivos móveis são muito importantes e precisam ser utilizados quando necessários. Também podem divulgar o dia a dia do Terreiro, mas não para divulgar os atos religiosos e fundamentos da religião, porque só os de dentro é que sabem o que está acontecendo. A “nossa intimidade” precisa ser preservada, diz mãe Darabi. Os rituais de iniciação, os oferecimentos a orixás e quando o orixá está em terra precisam ser preservados, porque fazem parte do “[...] nosso segredo e da nossa tradição. Acho falta de compreensão de pessoas que são iniciadas postarem nossas intimidades nas redes sociais”, diz mãe Darabi. O *ogan* Abédédolá também compartilha do mesmo entendimento:

Acho que deve ter um limite, um freio e nem tudo tem que saí fotografando e postando nas redes sociais, os benefícios das tecnologias digitais estão nas buscas de informações sobre a história de uma mãe de santo ou pai de santo, pesquisa um *orikis* ou um *itan*, mas postar fotos de feitura, *ebó* é perder o respeito pelo sagrado e deslocar os ensinamentos do terreiro para uma dimensão que as pessoas que não são do axé e não compreendem e começam a julgar e comentar sem saber o que está falando (*ogan* Abédédolá, *Whatsapp*, abril de 2016).

Abédédolá diz ainda que é a favor do compartilhamento de fotografias e vídeos do dia a dia do Terreiro, das rodas de conversas, das pessoas vestindo suas roupas de axé e com seus fios de contas, mas que tudo tem limite e precisamos diferenciar o que é público do privado e que a melhor fotografia é o registro na nossa memória.

Para *Olugi*, torna-se necessário um limite, além disso, não vê necessidade de divulgação, pois o importante é viver o momento comunitário e de respeito ao sagrado. Ela achou melhor responder por escrito:

Na nossa casa priorizamos o culto aos Orixás. Na realização dos preceitos não há espaço para fotografias, e sobretudo divulgação. Contudo, após a realização dos preceitos, fazemos o *xirê* para celebrar todo o processo e nesse momento sim, o evento pode ser fotografado, porém preservamos as imagens de nossos Orixás, elas não podem ser divulgadas externamente, somente ao nosso público. Pronto, Luzi. Acho que respondi tudo. Qq dúvida, pode perguntar. Eu prefiro escrever, a gravar áudio rrsrrsrs (Resposta de *Olugi*, via *WhatsApp*, 2016).

A discussão de público e privado nas redes sociais digitais é uma discussão necessária no Terreiro, e também fora dele. Estamos vivendo a *sociedade* do *espetáculo*, da visibilidade e do compartilhamento da vida em todos os seus aspectos.

O *Facebook* acaba de lançar o *Compartilhamento Live*, uma ferramenta em que as pessoas fazem vídeos ao vivo, com abertura para comentários das pessoas. Perguntei o que os atores sociais da pesquisa pensam dessa ferramenta. Todos

responderam quase a mesma coisa: “muito interessante, mas tem que saber usar”, “desnecessário na hora do xirê, ou se conecta com o orixá ou com quem está fora”, responde *Abédédolá*.

Já para *Pè Lokè*, seria “massa, já pensou a gente aqui no Rio de Janeiro e assistindo o xirê que vai acontecer amanhã lá em casa⁷³?! Eu ia adorar e ainda não ficaria com essa tristeza toda que estou sentindo porque não estou lá”. Insisto com ela como ficaria essa *live* se as pessoas precisam se conectar com o momento que está acontecendo lá no Terreiro, e não fazendo *live*? Ela responde: “Minha filha, a pessoa não precisa ficar com o celular nas mãos nem precisa colocar para todo mundo ver, é só ativar o live no grupo do terreiro, no Facebook e colocar o celular num suporte para celular deixar aonde não atrapalha o xirê, é fácil”.

Confesso que fiquei sem palavras. Ela tinha 13 anos, vive o digital em rede com a mesma tranquilidade de quem acende uma lâmpada no lugar de uma vela para iluminar os ambientes. Para ela, não há problema de ‘manter a tradição’, porque a tradição é a atualização dos saberes no tempo e no espaço com as tecnologias comunicacionais do presente.

Ela também me disse e me mostrou várias *lives* que outros Terreiros fazem e compartilham no *Facebook*.

Figura 52 – Etnoprintgrafias de lives realizadas por Natan Souza, na Festa de Ogum e Oxóssi no Terreiro dele



Fonte: Facebook (2016).

⁷³O “amanhã” a que *Pè Lokè* se refere foi o dia 21/08/16, quando houve *xirê* da saída de iniciação de dois *Ogans* do Terreiro que ela pertence. E “lá em casa” ela se refere ao seu Terreiro.

A *etnoprinfografia* acima foi produzida no mesmo momento que ela me mostrou uma *live* que o amigo dela, o Nathan, a tinha marcado na noite anterior. A *live* dá ao momento presente o lugar que muitos futuristas previram, entre eles, o Lévy em 1990, ressignifica o significado do aqui e agora. “Seu lugar é o live. Não se trata de um “aqui”, mas de um “agora”. Nada é mais aqui. Tudo é agora” (VIRILIO, 2006, p. 93).

Essa ressignificação da cultura é discutida por Santos e Rossini (2014), que apontam o advento da Web 2.0 como espaço colaborativo e coletivo de criação e cocriação de conhecimentos culturais produzidos a partir dos princípios dos *softwares livres*.

Com o advento da Web 2.0, as redes sociais se tornaram um espaço de encontros, desencontros, enunciações, negociações e ativismos. Nesse sentido, práticas culturais anteriormente legitimadas estão sendo dinamicamente reconfiguradas pela sociedade conectada em rede (SANTOS; ROSSINI, 2014, p. 86).

Porém, é preciso lembrar que estamos vivendo num avanço sociotécnico num formato em que a *convergência* das mídias e também da cultura não tem fronteiras nem limite definido, mas que é preciso pensar numa *cultura de uso*. Nessa perspectiva, o que *Pè Lokè* propõe como possibilidade comunicacional no espaço do Terreiro do qual ela faz parte ainda não é o desejado; os mais velhos do Terreiro têm outra compreensão em relação à potencialidade da Cibercultura nas suas vivências e práticas religiosas.

O viver o cotidiano do Terreiro é o mais importante para as pessoas que vão lá. Tanto os jovens, como os mais velhos, falaram das *vivências* em que as aprendizagens são frutos do que trocam entre si nas atividades do dia a dia. Essas atividades preenchem o tempo em que estão no Terreiro e os impedem de sentir tanta falta das comunicações *online*. “Quando estou aqui nem sinto o tempo passar”, diz *Afidé*, e *Pè Lokè* confirma com a cabeça enquanto estão pintando as paramentas e objetos que irão compor o *ibá*⁷⁴ do orixá das pessoas que estão recolhidas para iniciação. “Só pego meu celular à noite, ou depois do almoço, mas é muito raro eu pegar o celular quando estou aqui no terreiro”, diz *Olugi*.

Ainda tentando compreender como se dá a apropriação das interfaces digitais no cotidiano dos atores da pesquisa e como eles e elas analisam as postagens que são feitas nas redes sociais em que aparecem os rituais litúrgicos, continuei minhas

⁷⁴ Assentamento do santo.

análises dos áudios no *WhatsApp*. Erintunji também respondeu esse questionamento e mais uma vez subverteu a orientação inicial de responder com áudios. Considerou que a pergunta e a resposta deveriam ficar em aberto para que todos do Terreiro se posicionassem. Achei a ideia dele não só maravilhosa como de grande relevância para a pesquisa. Trouxe na íntegra sua fala sobre o uso de tecnologias digitais por candomblecistas *dentrofora* do Terreiro:

Entre o povo do Santo existe um saber antigo muito bem expressado pela afirmativa: “cada casa com suas panelas”, isso significa que mesmo unificados pela denominação religiosa “Candomblé”, cada Ilê irá trazer traços característicos de seu zelador e de seus membros, terá uma personalidade, um modo de ser e de fazer que nenhuma outra casa terá, nem mesmo a sua casa raiz. E, a meu ver, a questão do limite do uso das tecnologias digitais dentro do terreiro perpassa por este viés, visando a manutenção desse segredo que é peculiar e que deve ser compartilhado apenas por aqueles que comungam da vida do terreiro.

Nas redes sociais não é raro vermos páginas, blogs, grupos e comunidades que se aproveitam de vídeos e fotografias veiculadas por terreiros de tradições diversas para fazerem chacota, denegrindo seus ritos e sua forma de existir e de se expressar. Contudo, com o advento dos drives e da possibilidade de compartilhamento privado das mídias aí postadas, defendo que os ritos públicos devam sim ser fotografados e/ou filmados, para perpetuação da memória desses eventos e para que os filhos distantes possam participar ainda que virtualmente da festa, do colorido... enfim, do axé.

Por outro lado, vejo que, muitas vezes, as postagens de filmagens e fotografias dos momentos vivenciados no terreiro são uma forma de afirmação da cultura, de resistência da religião, de combater o preconceito, de mostrar o quão belo e rico é o Candomblé. Particularmente, em minhas redes sociais acompanho páginas e blogs de diversos terreiros, por meio delas inteiro-me do calendário litúrgico, das festas, do movimento destas casas, me encanta ver, por exemplo, a dança dos Orixás e a participação das crianças. O que não entendo é o porquê da divulgação indiscriminada de fundamentos que, de acordo com a tradição que sigo, deveriam ser guardados sob a égide do segredo, do preceito e do respeito.

Assim, o limite do uso das mídias sociais digitais se encontra no crivo daquilo que convém ser compartilhado com a comunidade “extramariwô”. (uma adaptação do termo “extramuros”, me refiro às pessoas que não pertencem à egbé, visto que não são as paredes que separam o terreiro do resto do mundo), tal escrúpulo está sob a responsabilidade de cada egbé, mas repercutirá em todo povo do Santo (Comentário de Erintunji postado na página do grupo, no Facebook, em 02.08.18)

E cabe a cada um dos membros da *egbé* a compreensão de que ao circularmos no ciberespaço, levamos o que aprendemos dentro do Terreiro, e também, que cada Terreiro é a expressão dos saberes produzidos e compartilhados, cujo princípio é o culto aos orixás e o cuidado uns com os outros. O *extramariwô* como uma comunidade fora do Terreiro ao qual Erintunji se refere é o *ciberespaço*, um espaço formado por nós e por todos, mas inclusive por pessoas que desconhecem a nossa forma de viver religiosamente.

Figura 53 – Rodas de conversas durante o ajeum



Fonte: Foto do meu arquivo pessoal (2016).

Em uma comunidade de tradição oral, os dispositivos móveis não são os protagonistas, porém, vale salientar que ninguém vive sem um celular. Nos grupos digitais, circula muita conversa e a escrita digital sempre tem o estilo das conversas que temos quando estamos no Terreiro. A frase que está como epígrafe deste capítulo, “passe aqui agora equedi”, é uma expressão típica das relações presenciais do Terreiro e que foi postada pelo *ogan Abédédolá* no grupo do *WhatsApp*.

A mensagem dele foi seguida do adição da *Eledi* no grupo. Quando li o comentário do *ogan*, quis compreender o que estava acontecendo, porque a frase estava no meio de “um monte” de mensagens postadas naquele mesmo dia. Nessa época, o *WhatsApp* ainda não tinha ativado o recurso “responder mensagem”, em que você seleciona que tipo de mensagem especificamente quer responder. Então, precisei conversar em particular com os envolvidos no comentário.

Figura 54 – Conversas on-line no grupo do WhatsApp



Fonte: WhatsApp (2016).

Como a *ekedi* em questão era a *Pè Lokè*, minha filha, o acesso a ela era mais fácil e imediato. Então perguntei a ela o que havia acontecido. Ela disse:

- Ela: Eu que saí do grupo!
- Eu: Por que você saiu, menina?
- Ela: Ah, não aguento mais, todos os dias passo horas pesquisando sobre os itans dos orixás, posto no grupo e ninguém fala nada! Quando falam é ‘axé’! Aquele grupo é muito chato: é ‘axé’ para tudo! Até quando alguém diz que está doente o povo colocar ‘axé’!
- Eu: Sim, mas por que o Ogan te adicionou novamente?
- Ela: Ele me chamou no pv [privado] e me perguntou por que eu saí. Aí eu disse a ele o porquê e ele ficou rindo. E depois me disse que o grupo não tinha graça sem mim, que gostava das minhas postagens e que iria me colocar lá novamente porque eu era muito sabida e tal. Aí foi lá e colocou.
- Eu: E o que você achou da atitude dele e daquela frase que ele postou? ‘passa aqui agora ‘Equedi’!
- Ela: Achei muito fofo, né? A senhora sabe que ele é muito cuidadoso com todo mundo, não dá para não ficar feliz!

Esse *ogan Abédédolá* é um sábio. Ele compreende que as tecnologias digitais diminuem as distâncias, sejam elas quais forem, como esclarece Kenski (2007, p. 23) “[...] distante sim, sozinha nunca”, e utiliza-as com a mesma facilidade que os nativos digitais. Em diversos momentos em que venho observando o transitar do povo de *axé*, nesse ambiente que às vezes é muito caótico e complexo, contribuindo com as rasuras e fragmentações das relações frágeis e conflituosas que precisam

de um mediador para que as trocas afetivas sejam consolidadas e que as subjetividades sejam compreendidas.

É preciso lembrar que nem todos que estão no grupo do *WhatsApp* têm a mesma disponibilidade, cuidado e atenção em tempo real e que essas pessoas também são formadas pelas suas subjetividades e atividades para além do cuidado com o outro, em grupo no *ciberespaço*. Compreendo o “axé” que as pessoas usam no grupo como uma resposta prática da vida no intercruzamento das redes, uma forma de dizer “estou aqui, li sua mensagem, sei que você talvez esteja precisando de ajuda, mas agora estou no trabalho, numa reunião ou no momento de descanso e, em outro momento, conversarei com você melhor, ou não”.

O imediatismo e otimização de tempo nos usos comunicacionais que fazemos das redes, às vezes, é um divisor de águas, o capitalismo nos tirou o prazer de presentear as pessoas com o nosso tempo. O tempo que temos hoje para oferecer às pessoas, mesmo em grupos *online*, é o tempo de escrevermos uma palavra ou enviarmos um *emoticons*. A atitude do *ogan Abédédolá* foi de uma pessoa que, ao contrário do que pensa o neoliberalismo sobre a otimização das relações e flexibilização do tempo, é preciso dedicar um minuto a mais para que uma vida seja fortalecida dentro de uma comunidade.

Como a fala de *Pè Lokè* sobre “esse grupo é muito chato” ficou também fazendo eco em minha mente, fui ‘cutucar’ com ela o porquê desse grupo ser muito chato. Estavam ela e Beatriz juntas, cada uma com um celular, comecei como quem não queria incomodá-las:

- Eu: O que vocês estão fazendo aí?
- Beatriz: Estamos num grupo aqui no WhatsApp e tem uma galera conversando sobre a festa que teve no Terreiro Ijexá de Mogbá esse final de semana! Vem cá, ouve esse áudio!
- Pè Lokè: Não, espera aí! Vê esse vídeo! Kkkk
- Beatriz: Olha as fotos da roupa de Duda! Tá bonita, a nega brocou!
- Pè Lokè: Cara, só faltou eu nessa festa!

E a conversa é uma “zueira só”. E eu sem saber se via as fotografias, ouvia os áudios ou assistia ao vídeo, tudo junto e misturado, e minha cabeça dando nó! Não acompanho não, espera aí, me deixa tomar uma água. E as gargalhadas continuaram. Continuei pensando por que o grupo da nossa casa é chato para elas e esses grupos não são. Aí tive que perguntar novamente, aproveitei e criei um grupo só com os quatro adolescentes e jovens para que me respondessem tal

questão. Enviei um áudio pequeno, porque elas já me disseram que não gostam de “textão”.

– Beatriz: Naquele grupo, as pessoas só falam que estão doentes ou que não foi ou não vai para roça esse final de semana, parece um mural de informação!

– Afidé: Aff, lá é só coisa chata, sabe? Tipo, para dá ou pedi Okolofé e todo mundo responde num só coro: Okolofé Olorum, Okolofé! É muito okolofé num mesmo dia.

– Pè Lokè: Eu gosto do grupo, sabe, mas prefiro os outros em que a gente manda áudio de oríkis e vídeos de axé e as pessoas comentam, postam outros oríkis e vídeos que fizeram também. Mas no grupo de casa é sempre ‘axé!’, ‘legal!’, ‘massa!’ E quase não tem muita coisa que nos interessa.

Eles estão falando dos níveis de interação em um grupo *online* com pessoas com diferentes interesses e afinidades e também de gerações diferentes.

A geração digital é formada por: crianças, adolescentes e jovens que hoje têm entre 0 a 21 anos, no caso do Brasil. É uma geração que nasceu vivendo o digital, são pessoas que interagem tranquilamente na Cibercultura, com trocas efetivas das *inteligibilidades* produzidas pelo digital em rede. Diferente dos imigrantes digitais, que tiveram que se adaptar a essa interface (PRENSKY, 2001; BORGES; MERCÊS, 2009).

Segundo Alves (2007), os nativos digitais vivem navegando pela internet como peixes n’água e usufruem de todos os recursos oferecidos pela Web 2.0, participam das redes sociais digitais, sites de relacionamentos, transitam no site de busca (como o Google, Cadê, Yahoo), fazem downloads de músicas, vídeos, realizam compras em sites eletrônicos, transações bancárias, jogos *on-line*, comunicadores de mensagens instantâneas (vídeo chamadas), blogs, fotoblogs, entre outros serviços que o ciberespaço oferece. No *Facebook*⁷⁵, por exemplo, é possível identificar que os jovens até 25 anos (potenciais nativos) representam mais da metade dos seus usuários.

As pessoas adultas precisam do digital para se comunicar, resolver suas questões pessoais emergenciais, necessidades imediatas, como compartilhar caronas para ida ao Terreiro, solucionar algum problema com compras de materiais para o Terreiro, “quem tiver vindo para roça, traz vela, por favor!”, “passa no supermercado e traz gelo”, ou ainda, “tem notícias de Olugi?” São as tecnologias digitais a serviço da vida cotidiana. Já para os *nativos digitais*, é a *convergência das mídias e imersão no ciberespaço* (SANTAELLA, 2003). Além da comunicação

⁷⁵Em 2015, o *Facebook* ficou em primeiro lugar em número de usuários no mundo com 99 milhões de pessoa com acesso mensal. Em segundo, vem o *WhatsApp* e, em terceiro, o *messenger* do *Facebook*. Disponível em: <https://www.oficinadanet.com.br/post/16064-quais-sao-as-dez-maiores-redes-sociais>.

interativa, trocam as suas inelegibilidades e ampliam a capacidade cocriativa na produção de narrativas digitais.

Uma diferença gritante entre a cultura das mídias e a cultura digital, por exemplo, está no fato muito evidente de que, nesta última, está ocorrendo a convergência das mídias, um fenômeno muito distinto da convivência das mídias típica da cultura das mídias (SANTAELLA, 2003, p. 27).

Para a autora supracitada, a cultura digital tem possibilitado uma grande confraternização de todas as formas de comunicação. Os nativos digitais ressignificam a cultura ao imprimir as suas autorias e produções culturais para lá da simples informação ou cumprimentos nas redes sociais digitais. Pensando nessas *cocriatividades* da juventude do Terreiro, prestei mais atenção no que as duas meninas estavam falando a partir dos *etnoáudios*, *etnovídeos* e *etnotextos* dos outros grupos que participam e encontrei as várias brincadeiras que trocavam, que fazem com que prefiram esses grupos e não o grupo do seu *ilê*.

Figura 55 – Etnoprintgrafia do Texto compartilhado por Loyá Pè Lokè, na sua página, no Facebook.



Fonte: Facebook (2016).

A *etnoprintgrafia* acima foi feita na *timeline* de Yá Tabexi que é uma página criada por Pè Lokè. Sem entender do que se tratava, fui saber dela o que significava aquela frase. “Oxe, menina, essa semana foi lançada uma nova música de funk e o nome da música é *Malandramente*”⁷⁶. Ouvi e vi o vídeo que, durante três dias, foi o *hit* mais compartilhado e comentado no Facebook. Grudou como chiclete:

⁷⁶ Malandramente é um hits musical do Dennis Dj e Mc's Nandinho & Nego Bam mais tocado e compartilhado no Facebook em junho de 2016. O clip da versão original da música *Malandramente* está disponível em: <https://youtu.be/5GzYOit0G4E>

Malandramente
 A menina inocente
 Se envolveu com a gente
 Só pra poder curtir
 Malandramente
 Fez cara de carente
 Envolvida com a tropa
 Começou a seduzir
 Malandramente

E as/os macumbeiros/as de plantão fizeram a sua versão:

Macumbamente
 De cartola e tridente
 Um exu envolvente
 Veio nos sacudir
 Macumbamente
 Fiz cara de inocente
 E a cigana girando
 Começou a rir
 Macumbamente
 Pomba gira da casa
 Já chegou gargalhando
 "Nóis se vê por aí"

Essa é uma das várias versões da letra da música compartilhada no Facebook com o tema “Macumbamente”. Essa e outras criações de narrativas são presentes na vida dessa juventude que reinventa a sua forma de viver o axé.

Outra *remixagem* compartilhada no grupo fechado dos *Aladês Ijexá* foi criada por um dos membros da nação, só que de outro Terreiro. O *ogan Ejò Lodè*, de 11 anos. Ele e os demais jovens dos Terreiros *Ijexá* passam horas nos grupos que participam trocando *oríkis*, ensinando uns aos outros toques e batuques. São vários vídeos produzidos por eles. O que mais gostei foi a versão que eles deram para um *oríkì*, que é cantado na “saída” de *iaô* nos Terreiros *Ijexá*.

A versão original é: “*bragadá iyáwò saleloê, saleloê bragadá iyáwò!*” Na versão do *ogan Ejò Lodè* ficou: “*para raspar òyáwò gastei dinheiro, gastei pomba! òyáwò não bolou!*” Ele canta e batuca na mesma entonação e emoção como se estivesse cantando no *xirê* para saída de *iyáwò*.

Esse é um dos áudios que eles/as mais gostam. E mais uma vez a comunicação oral é ressignificada a partir das convergências das mídias disponíveis. Compreender o que essa geração em rede faz é nosso desafio enquanto educadores que volta e meia reproduzem o discurso de que a geração de hoje não quer nada com a escola e passa horas com o celular nas mãos. O que fazem desse dispositivo e como cocriam outras linguagens e novas narrativas, só eles/as podem nos dizer como e em que condições. Concordo com Santaella quando diz:

Se, de um lado, é preciso perceber distinções, de outro lado essas distinções não podem nos levar a negligenciar o fato de que hoje vivemos uma verdadeira confraternização geral de todas as formas de comunicação e de cultura, em um caldeamento denso e híbrido: a comunicação oral que ainda persiste com força, a escrita, no design, por exemplo, a cultura de massas que também tem seus pontos positivos, a cultura das mídias, que é uma cultura do disponível, e a cibercultura, a cultura do acesso (SANTAELLA, 2003, p. 27).

Só não concordo quando ela diz que a “cultura de massa, que também tem seus pontos positivos”. É pensamento como este que faz com que algumas pessoas postem no *Facebook* que ele está chato, inviável ou o mais do mesmo, porque se tornou um espaço de todos e com todos, numa primeira reflexão.

Se a Cibercultura é a cultura do acesso, possibilitando que as pessoas, independente da classe social, gênero, raça e idade, possam participar ativamente no *ciberespaço* como autoras da sua existência de forma criativa, o termo cultura de massa já não nos pertence mais, se queremos e lutamos por democratização do acesso à Internet, que este seja feito pelas pessoas reconhecendo a sua diversidade e as suas diferenças sem deslegitimar a produção do outro nem as suas participações, sejam elas quais forem. Concordo com Bentes, quando ela define essa participação pluridiversa de mídia multidão, para ela:

O público (a multidão, poderíamos dizer no sentido negriano) não é nem a massa amorfa e nem um conjunto de diferentes grupos ou classes (de pertencimento exclusivo e único). O público se compõe de indivíduos que podem pertencer "simultaneamente a diferentes públicos", caracterizando um multipertencimento (BENTES, 2015, p. 15).

Essas formas criativas são conceituadas por Lemos (2010) de “ciber-cultura-remix”, que tem como princípios a liberação da emissão, da conexão generalizada e da reconfiguração das indústrias culturais, criando, assim, o cidadão digital. São pessoas cada vez mais conectadas com a sua realidade e com a realidade global, capazes de intensificar a produção cultural, criando e recriando textos, áudios, vídeos e imagens em tempo real.

Quando acompanho as participações dessa Juventude de Terreiro nos vários grupos do *Facebook*, *WhatsApp* e *Instagram*, fico me perguntando o que seria desses grupos e das várias páginas que falam das religiosidades afro-brasileira sem essa diversidade e complexidade de criatividade construída com os fios que tecem o seu viver dentro do Terreiro e também fora dele.

4 QUARTA RODA DE CONVERSA: #RESPEITO JÁ: CIBERAFROATIVISMO DAS JUVENTUDES DE TERREIRO: POR UMA EPISTEMOLOGIA DO PERTENCIMENTO

Eu não bato na sua porta;
 Eu não canto no metrô;
 Eu não grito dentro do ônibus;
 Eu não te entrego panfleto;
 Eu não insisto que você seja o que eu acredito;
 Eu não invado o seu espaço;
 Eu não repreendo o seu Deus;
 Eu não julgo suas escolhas;
 Então, apenas Respeite o meu SAGRADO!
 #candomble, #fe
 #orixaevidaamorepaz
 #contraintoleranciareligiosa
 #cadaumcomsuafe

A epígrafe que abre esta última roda de conversa foi retirada do perfil pessoal da *Loyá Pè Lokè* como um dos exemplos dos dispositivos do ciberativismo da Juventude de Terreiro a ser analisado nesta roda. O texto *viralizou* no *Facebook*, vários candomblecistas postaram suas fotografias com a frase acima para a chamada da *10ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa*, no dia 16 de setembro de 2017, em Copacabana, no Rio de Janeiro. Essa é uma, entre tantas *mediativistas*, que a Juventude de Terreiro tece nas redes sociais digitais. Os fios condutores dessas *narrativas insurgentes* são as violências praticadas pelo racismo religioso que se atualiza dentro do contexto da sociedade em rede.

Estamos em uma época que não conseguimos viver sem estar *on-line*. Saímos da era *off-line* para a *on-line*. Dificilmente executamos alguma tarefa no nosso dia a dia sem o auxílio do digital em rede. Temos diversos aplicativos digitais que organizam a nossa vida, como um simples aplicativo que nos avisam que precisamos beber água a cada duas horas ou, conforme a nossa programação no aplicativo.

Existem aplicativos mais complexos, como os utilizados na biogenética e na medicina. Juntam-se a essas interfaces as páginas nas diversas redes digitais. Criar

eventos no *Facebook*, convidando praticantes e simpatizantes do candomblé para suas festas litúrgicas, deixou de ser novidade, assim como também não é novidade vários canais no *YouTube* em que *Iyálorixás* e *babalorixás* abordam temas considerados tabus dentro do Candomblé. É o ‘desde dentro’ invadido e invadindo o ‘desde fora’.

As denúncias contra homofobia, pedofilia ou Terreiros que estão sendo atacados também podem ser realizadas a partir de aplicativos disponíveis gratuitamente para *smartphone* conectados à internet. O *ciberespaço* nos conecta com o mundo e com uma gama de possibilidades de acesso ao conhecimento e às pessoas, a partir das redes sociais digitais, blogs, site de notícias, bibliotecas e enciclopédias digitais.

A epígrafe deste capítulo foi uma das formas que a Juventude de Terreiro encontrou para dizer à sociedade como um todo que o Candomblé é uma religião que há mais de 400 anos vem lutando por direito de liberdade de culto. As narrativas dessa juventude ganham espaço nas redes sociais digitais e deixam seu rastro como possibilidade de novas reflexões acerca da diversidade cultural, social, racial e religiosa no Brasil.

O Quebrando Tabu é uma das páginas, entre várias, que existe no *Facebook*. Suas postagens são bastante variadas e bem diversificadas e as pessoas que a seguem também são múltiplas e diversas. No dia 17 de setembro de 2017, ela postou a frase, que está como epígrafe deste capítulo, e a fotografia de uma internauta vestida de roupa de axé, com fios de conta, ao lado do orixá *Obaluaê*, com um cesto de pipoca. O *link* contido na palavra *Quebrando Tabu*, não só o da página, mas da postagem do dia 17 de setembro de 2017. A postagem teve 34 mil curtidas, 1 mil comentários e 3 mil compartilhamentos. Alguns comentários serão analisados ao longo deste capítulo. Somaram-se a esse dispositivo de aprendizagem as postagens dos/as jovens do meu terreiro que também participaram de algumas campanhas *online* em defesa das religiões de matrizes africanas.

4.1 #vistobranco e as redes sociais digitais abrindo o *alá* da paz

O vestir-se de branco para o povo nagô é um dos saberes ancestrais preservados e compartilhados dentro do Candomblé. A cor branca está associada ao orixá *Oxalá*. Vestimos o branco toda sexta-feira, quando somos iniciadas/os na religião, no *xexé* (ritual fúnebre), durante as *Águas de Oxalá* e nas atividades culturais em que somos convidadas/os a participar fora do Terreiro, quando a

coordenação do evento orienta o uso de trajes brancos. Assim como as outras religiões, o branco para nós representa paz, pureza e respeito ao nosso primeiro ancestral.

Todos os anos, acontece em janeiro, nos Terreiros pesquisados, as *Águas de Oxalá*⁷⁷. Na nação *Ijexá*, cujo Terreiro matriz é o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon*, que fica no sul da Bahia, essa é a festa mais esperada pelos *omorixás* (filhos e filhas de orixá), por ser *Oxalá* o patrono desse Terreiro. Essa festividade reúne também outros Terreiros da região, independente da nação e pessoas simpatizantes do Candomblé. Um encontro comunal em que a Juventude de Terreiro se reúne para fortalecer o seu *axé* fraterno.

Esse ano⁷⁸, nossa casa estava em obrigações na iniciação de três *Ekedis*, um *ogan* e um *iyáwò*. Mãe Darabi resolveu não fazer as *Águas de Oxalá* em nosso Terreiro, mas participar dos festejos no Terreiro do seu *Babalorixá*. Dessa forma, mesmo não havendo a festividade, tivemos que guardar os preceitos que esse ato litúrgico exige. Um dos preceitos nesse período é, segundo Beniste (2001) e também mãe Darabi, vestir-se de branco durante todo o período em respeito a *Oxalá*. Estando o/a candomblecista dentro ou fora do Terreiro é o ato litúrgico mais longo dos atos que compõem os rituais do Candomblé. São 16 dias vestindo roupas brancas. Os filhos dos Terreiros *Ijexá* passam 16 dias, geralmente nos primeiros dias do mês de janeiro, vestindo o branco de *Oxalá*.

O branco remete às “Águas de Oxalá”, uma das principais celebrações no Terreiro. É marcante, pois retrata o mito da Viagem de Oxalá a Oyó, onde ele fica 07 anos preso injustamente acusado de roubo. No mito após isso Oxalá é solto e conduzido pelos Orixás sob um grande Alá, pano branco, com ramos verdes: é a “Procissão do Alá”. No mesmo período faz-se um grande banquete com comidas brancas e sem sal onde se celebra o grande orixá Oxaguiã que é o arquétipo jovem de Oxalá: é o “Pilão de Oxaguiã”. Estas três festas são presididas pelo babalorixá, protagonizadas e motivadas na comunidade como centro da liturgia do Terreiro. Nestas três festas e durante 16 dias qualquer uso de cores nas vestimentas dos filhos são proibidos, inclusive também fora do terreiro. Apesar de que, dentro dos recintos se predomina exclusivamente o uso de roupas brancas, sendo reservadas outras cores apenas aos Orixás, durante o Xirê e em suas respectivas festas (VIANA; OLIVEIRA; SANTOS, 2018, p. 5).

⁷⁷ Em 'As Águas de Oxalá', José Beniste (2001) descreve minuciosamente toda a dinâmica de um dos mais belos e longos rituais do Candomblé, em que o branco domina integralmente os segmentos do Terreiro, por ser a cor da pureza ética que simboliza o grande orixá *Oxalá*. O teor histórico da obra retrata a organização do ritual praticado pela ancestralidade afrodescendente aqui radicada; os primeiros momentos, os quais utilizam a amostra prática do mito que ilustra a narrativa.

⁷⁸ 2016.

Como a maioria dos candomblecistas do Terreiro são professores ou estudantes, o mês de janeiro acaba favorecendo-os quanto ao vestir-se de branco, sem que sejam o tempo inteiro interpelados ou questionados. Mas há quem sinta na pele o peso e a responsabilidade de passar tantos dias usando a mesma cor e conviver com frases como “Fizeram promessas para Senhor do Bonfim? Estão comemorando o ano novo atrasado? Tá repreendido!” Essas frases também vestem o corpo dos que tentam desobedecer padrões que fogem de uma religiosidade não cristã. As cores usadas pelo povo de axé são acionadoras de valores míticos e reveladores das identidades construídas pelos pertencentes das religiões de matrizes africanas.

Figura 56 – Foto compartilhada durante a Semana Santa por mãe Darabi.



Fonte: Facebook (2016).

Essa tradição do povo *nagô*, em que estes se apresentam para o mundo com suas roupas brancas, pode ser interpretada como um grande *hipercorpo* estendido em forma do *alá*⁷⁹ *da paz*, por onde transita para além das fronteiras do seu espaço religioso, posicionando-se como pertencente de uma religião que *resistiu* e *reexiste*, apesar do avanço do discurso de ódio e do obscurantismo no contexto da sociedade contemporânea.

Confesso que não foi fácil manter o branco da paz nesses 16 dias dentro do Terreiro. Na nossa casa, podemos usar roupas coloridas no dia a dia do Terreiro,

⁷⁹ O *alá* de Oxalá é um manto branco feito de tecido, geralmente um tecido nobre, representa o céu e a criação. Ele é usado em diversos rituais nos Terreiros de Candomblé. No Terreiro pesquisado, é usado nas saídas de iniciação dos filhos da casa, é usado para cobrir o orixá *Oxalá* quando Ele está em terra.

com isso, temos mais roupas coloridas que brancas. Nossas roupas brancas são mais para as festas do que para o dia a dia. Também não contamos com infraestrutura ‘adequada’ para lavar e secar roupa, fazendo tudo manualmente. Então, revezar o espaço para lavar e secar roupa foi um dos nossos desafios.

O compartilhamento de roupas entre a gente foi um dos afetos e cuidados vivenciados nesses 16 dias. A vida comunal foi o exercício prático de que no coletivo, tudo fica mais leve, mais tranquilo e, às vezes, mais branco. Além das trocas de roupas – quem tinha roupa seca emprestava à irmã até a sua secar –, o que eu considere mais relevante e sobrevivente de tudo o que vivemos nesse período eram os coletivos para lavagem de roupas, principalmente poupando as pessoas mais velhas, preparação do *ajeum* e organização do Barracão para os rituais, constituindo as experiências de trocas e ajuda mútua numa rede colaborativa rizomática (BENTES, 2015).

Aproveito o momento para dizer que a questão de gênero não foi problema para nós, nem nesse período, assim como em tantos outros. Os homens lavavam as roupas das mulheres e vice-versa. Compartilho essa experiência porque os Terreiros são conhecidos também como espaço de manutenção e preservação da cultura machista. Não estou afirmando que lá não exista essa cultura. Sim, a cultura machista faz parte da cultura como um todo e atravessa o nosso Terreiro, mas, mãe Darabi, assume no seu dia a dia o compromisso de desconstruir essa cultura, principalmente no desenvolvimento das atividades socioculturais da comunidade de axé.

Nós lavamos nossas roupas na fonte de *Oxum*, debaixo da cachoeira. Para os mais jovens, era momento de diversão e descontração. No dia de participar da festa no Terreiro do nosso pai *Katulembá*, estávamos todas lindamente com nossas roupas brancas, mais brancas do que nunca, preservadas na alegria dessa vida comunitária.

Esse *Alá da Paz* (pano branco usado por Oxalá) é estendido também nas sextas-feiras. Para o povo *nagô*: “*Quem é do Axé, toda sexta-feira é santa!*”. Essa foi uma das frases mais compartilhadas no *Facebook*, na Semana Santa de 2015 entre o povo de axé e os seus simpatizantes.

Independente de estarmos no Terreiro ou não, nas sextas-feiras, usamos sempre roupas brancas. Toda sexta-feira alguém da casa posta uma fotografia vestido de branco e mãe Darabi compartilha no *Facebook* com a frase: “Toda sexta-

feira Toda roupa é branca Toda pele é preta!⁸⁰” ou “Toda Sexta-Feira toda roupa na pele é branca!”.

Não tem como não perceber esse Alá de Oxalá que se amplia para um coletivo que tem uma mensagem a ser lida e compartilhada. O povo de axé vai se espalhando nas redes digitais como um *hipercorpo* mundializado, e as curtidas, comentários e compartilhamentos, geralmente entre os pertencentes da religião, são sinais de representatividades e ampliação dos saberes que ganham outros espaços.

Cada corpo individual torna-se parte integrante de um imenso *hipercorpo* híbrido e mundializado. Fazendo eco ao hipercótex que expande hoje seus axônios pelas redes digitais do planeta, o *hipercorpo* da humanidade estende seus tecidos quiméricos entre as epidermes, entre as espécies, para além das fronteiras e dos oceanos, de uma margem a outra do rio da vida (LÉVY, 2005, p. 31).

Figura 57 - Mãe Darabi compartilhou essa foto em sua página do Facebook com suas filhas de axé: Pè Lokè (Layza Miranda) e Beatriz Miranda, em uma sexta-feira.



Fonte: Facebook, 2016.

⁸⁰ Fragmento da Música de Adriana Calcanhoto e cantada por Bellô Veloso.

Esse *hipercorpo* se amplia para além das fronteiras do Terreiro e das ruas. Quando mãe Darabi (Figura 56 e 57) e outros candomblecistas circulam suas imagens-corpo afirmando a sua identidade *nagô* no *Facebook* e no *WhatsApp*, esse *alá vivo* se “espalha numa potencialização política e de emergência de novos discursos e atores que usam as redes sociais e se organizam conectando as redes digitais com os territórios e os corpos” (BENTES, 2015, p. 44).

Levy (2005) chama atenção para a crítica que precisamos fazer quanto a essa extensão: “[...] o limite jamais está definitivamente traçado entre a heterogênesse e a alienação, atualização e a reificação mercantil, a virtualização e a amputação” (p. 33). O visível e o dizível podem colaborar para novos olhares sobre os invisíveis, o deslocamento poderá causar estranhamentos, mas também pode causar novas aproximações e conexões com grupos culturais próximos, mas também pode causar conflitos.

O povo de axé se multiplica em fotografias, textos e vídeos, em que a beleza da vida comunal transmitida pelo branco imprime na mensagem *hipermidializada* que merecemos ser respeitadas/os e temos o direito de existir. “Outro dia estava andando pela calçada toda de branco e uma pessoa que nem conheço também estava de branco, olhou para mim e sorriu, tipo, também sou do axé, foi massa”, me contou *Abédédolá*, sorrindo!

E é assim mesmo que o povo *nagô* se sente quando encontra sonoridade em suas postagens nas redes sociais digitais que dizem respeito a sua religiosidade. Se sente como um grande rio, ou como a imensidão do céu transbordando os seus saberes e revelando uma memória ancestral preservada há séculos.

Ainda falando da *virtualização do corpo*, que para nós é esse grande *Alá* de *Oxalá*, um *Alá Vivo*, Lévy (2005, p. 33) diz que “[...] não é um corpo desencarnação, mas uma reinvenção, uma multiplicação, uma vetorização, uma heterogênesse do humano”. Quando perguntei para algumas pessoas do Terreiro como se sentem vestindo-se de branco na sexta-feira, ouvi diversas afirmações que representam esse corpo coletivo, multiplicado em cada postagem nas redes sociais digitais ou quando andamos pelas ruas ou escolas. Não é só a cor branca que chama atenção, são os fios de contas, o torço na cabeça e outros adereços que compõem a estética corpórea dos/as pertencentes do axé. Ao circularmos com os nossos adereços despertamos os olhares, a curiosidade ou a indignação das pessoas que

desconhecem ou não reconhecem que a estética do axé revela outros mundos, novas leituras e outros saberes, seja nos espaços *off-line* ou nos *on-line*.

“Me sinto bem. O branco me deixa leve, e sempre que encontro outra pessoa de branco e a gente se olha, há um sorriso no olhar, não precisa nem falar, os nossos olhares se falam”, diz *Pè Lokè* em uma conversa no Barracão cortando quiabo. Essa disputa por imagem-corpo que transmite várias mensagens de um lugar que nos reontologiza e nos fortalece nas encruzilhadas da vida, que traz também as marcas de quem nunca foi desejado/a e de quem está circulando em lugares que também não são bem vindos/as. Outro que também se sente confortável em vestir-se de branco na sexta-feira é *Alaramó*. “Há sempre aquele olhar questionador, mas também há acolhimento, eu gosto”! Diz ele, em poucas palavras.

Figura 58 – Etnoprintgrafia do perfil de *Alaramó* (Paulo Ferreira)



Fonte: Facebook (2018).

Na sua foto do perfil no *Facebook*, *Alaramó* (Paulo Ferreira) está vestido de branco, com os fios de conta de *Oxalá* e *Ogum* e duas conchas cônicas nas mãos, símbolos do seu pai *Oxalá*. Além da beleza da fotografia, o que me chamou atenção foram os comentários postados. Em nenhum comentário há algum questionamento, críticas ou desqualificação da mensagem transmitida, mas frases e palavras de afeto, acolhimento e de reconhecimento da mensagem que ele tentou passar.

O que jovens como *Alaramó* e *Pè Lokè* propõem é disputa de narrativas digitais e escuta sensível a partir de imagens-corpos como estas. Imagens-corpos que informam e buscam na sociedade reconhecimento sem precisar ser apontados/as como os indesejáveis, diferentes sim, mas acolhidos na sua diferença. O reconhecimento é o combustível necessário para essa juventude que segue desbloqueando o manto invisível que jogaram sobre o povo de axé.

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida (FANON, 2008, p. 180).

O sentido da vida do povo de axé é servir ao *orixá*, mas vestir suas roupas brancas na sexta-feira sem precisar desviar o caminho quando encontra alguém, que com um simples olhar nega a sua existência e o reconhece como a personificação de tudo que é ruim, não é fácil. Fanon diz que, historicamente, a sociedade colonial/racista determinou o lugar que os negros e negras e tudo que se refere a estes teria que ficar, à subalternização, às favelas, beco, morro e aos lugares mais íngremes que sempre foi relegado ao corpo preto. Na mídia de massa, há ridicularização da cultura negra em programas de humor e da violência do corpo negro nos jornais e páginas policiais, que são os espaços de representação do lugar do povo negro. O desafio é ocupar todos os lugares, todos os espaços, as ruas e mares, mesmo que isso lhe custe a vida.

Reencontrando a oposição do outro, a consciência de si tem a experiência do *Desejo*; primeira etapa do caminho que conduz à dignidade do espírito. Ela aceita arriscar a própria vida e conseqüentemente ameaça o outro na sua presença corporal (FANON, 2008, p. 181).

Para Bentes, a imagem que circula pelas redes *on-line* são estéticas-dispositivos que desorientam e desestabilizam o olhar. “A estética como base da política, a batalha entre o perceptível! e o sensível sua partilha surge nesse embate e limite das relações entre fazer, dizer e tornar visível o que não era” (2015, p. 31).

Cansados de se ‘resguardar’, os/as jovens estão nas redes sociais digitais com suas imagens-corpos partilhando alegrias, cores e muitos dos saberes produzidos nos seus *ilês*.

“Olha, no início foi muito complicado, mas depois de dar todas as desculpas possíveis e de mais de sete anos usando branco toda sexta-feira, as pessoas nem

me perguntam mais, e se me perguntar eu respondo ‘sou do axé’!’, conta-me *Abédédolá*, em uma conversa quando íamos para a feira comprar frutas e verduras para o Terreiro, eu e ele no branco de *Oxalá*, e as pessoas nos olhando como se estivessem nos lendo. “Como sou da capoeira, associavam o branco a capoeira, mas como além da roupa branca eu uso os fios de contas de *Oxalá* e *Ogum*, aí começaram a perceber que não era só por causa da capoeira” completa o *Ogan*.

Diversas vezes, mãe Darabi nos faz lembrar que nem sempre podemos dizer orgulhosamente que somos do *axé*, porque o mundo está caminhando para uma onda de obscurantismo muito forte e, volta e meia, vemos, nas redes sociais digitais e na TV, Terreiros apedrejados, mães e filhos de *axé* agredidos e sem falar das vezes em que saímos até mesmo na feira para comprar alimentos e outros produtos para o Terreiro e ouvimos alguém na rua dizer: “Tá repreendido!”, referindo-se a ela ou aos seus filhos e filhas que estão em sua companhia, simplesmente porque estão vestindo sua roupa branca e usando fios de contas, principalmente nas sextas-feiras.

Imagina se estivéssemos com nossas roupas do *axé*? Esta foi apenas uma pequena ilustração de que, quando escolhemos viver e pertencer a uma religião de matriz africana, aqui no Brasil, estamos também escolhendo morrer. As redes digitais também têm se configurado como espaço de denúncia do racismo religioso.

No Rio de Janeiro, no dia 14 junho de 2015, uma adolescente de 11 anos foi apedrejada⁸¹ quando saía do seu Terreiro e retornava para casa vestida com sua roupa de *axé* e usando as insígnias de seu orixá, porque tinha acabado de “fazer o santo⁸²”, era uma recém-*iyáwò*. A pedra acertou a parte frontal de sua cabeça. E se a pedra tivesse perfurado o crânio da adolescente? Estou citando um caso que teve repercussão nacional e várias mobilizações.

Pertencer ao Candomblé é reconhecer que somos, o tempo inteiro, apedrejados moral e psicologicamente pelas religiões judaico-cristãs que nos deslegitimam e nos inferiorizam com suas programações violentas, as religiões de matrizes africanas são seus principais alvos, a ponto de atentarem contra a nossa vida, a ponto de afirmarem que não merecemos viver; por isso, a pedrada.

⁸¹ Basta digitar no Google “Menina apedrejada no Rio de Janeiro” que você irá encontrar várias reportagens sobre o caso. <http://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/menina-apedrejada-fanatismo-e-intolerancia-religiosa-no-rio-de-janeiro.html>.

⁸² Fazer o santo é uma expressão usada pelos candomblecistas quando são iniciados no Candomblé.

Com base nesse quadro de dor e negação total da nossa humanidade, é possível afirmar que nossa identidade é de luta. A luta do dia a dia nos forma, nos fortalece e nos faz perceber que somos mais fortes juntos do que separados (NUNES; CAPUTO; BORGES, 2015).

A adolescente que foi apedrejada, na zona norte do Rio de Janeiro, mobiliza as redes sociais digitais e traz para o centro de discussão as lutas do povo de axé. Essa pedra atingiu todos os Terreiros, sensibilizando-os de que somos uma só família e uma só nação.

Kailane é o nome da adolescente apedrejada. Ela levou a pedrada na cabeça e teve o seu sangue derramado, mas não teve uma *Iyálorixá* ou um *Babalorixá*, uma *ekedi* ou um *ogan*, tampouco um/a *abian* que não sentiu a dor de Kailane, e juntos, sangramos. O caso de Kailane *viralizou* nas redes sociais digitais, o sangue jorrou em imagens, comentários, vídeos. O povo de axé externalizou sua indignação, foi para ruas, fizeram caminhas, foram para programas de TV, para Assembleia dos/as Deputados/as estaduais e para a Câmara de Vereadores/as. Acionou a sociedade a partir dos dispositivos móveis conectados à internet. Diferente de alguns/as jovens que compartilham suas vivências antes ou depois do xirê, alegres, sorridentes e felizes, como várias imagens que compõem essa tese, as primeiras fotografias compartilhadas, no *Facebook*, por Kailane ou pessoas que a conhecia, foram as imagens em que ela foi violentamente agredida.

Figura 59 - Imagem compartilhada por Kailane em seu perfil



Fonte: Facebook (2015).

O que conecta um Terreiro no Rio de Janeiro a um Terreiro no interior da Bahia não são somente as fotografias e vídeos das festas ritualísticas compartilhadas no *Facebook*, não foram as fotografias vestidas de branco na sexta-feira. É também a luta por pertencimento, enquanto povo *nagô* que sangra digitalmente. É a luta pelo direito de existir e permanecer vivo. É essa identidade construída na alegria do viver uma religião tão bonita, tão significativa que é também fortalecida pelas dificuldades encontradas no viver dessa religião.

Di Felice defende que não há separação entre o sangue que jorra na testa de Kailane com o que circula nas redes digitais, numa comunicação dialógica que tem uma perspectiva ecológica complexa. Esse sangue-informativo *on-line* tem seu agenciamento dialogicamente com outras redes, provocando tensões e movimentações nas manifestações *on-line* e *off-line*.

Expressões do surgimento de um novo tipo de carne informatizada, que experimenta a sua múltipla dimensão, a informativa digital e a sangrenta material, ferida e machucada. Ambas são reais e nenhuma é separada da outra, mas cada uma ganha a sua veracidade no seu agenciamento em diálogo informatizado com a outra (DI FELICE, 2013, p. 65).

Não é só pelo fato de pertencermos ao Candomblé que temos uma identidade de povo de *axé*. Os candomblecistas afro-brasileiros lutam todos os dias para viver o seu *axé*, para existir enquanto povo que é diferente, sim, mas que, como cidadão brasileiro, tem o direito garantido por lei quando a Constituição da República Federativa do Brasil, em seu art. 5º, inciso VI, define a nação brasileira como uma nação laica. E o que é uma nação laica se não uma nação em que todos tenham direito a professar a sua fé, de ter orgulho de viver essa fé sem correr o risco de ser apedrejado ou agredido nas ruas, morros, favelas e nas redes sociais digitais?

As redes sociais digitais fizeram com que as informações sobre o caso da menina apedrejada se espalhasse pelo mundo, em tempo real. Se fosse no tempo em que as comunidades de Terreiros não tinham acesso às tecnologias da comunicação e da informação digitalizada e em tempo real, as informações levariam dias, meses e, muitas vezes, nem chegariam. A *comunicação digital* apresenta-se como um processo comunicativo em rede interativa e com o advento da Web 2.0, ela sai do formato informativo para o formato dialógico (DI FELICE, 2013).

A comunicação digital não só permitiu que o caso ocorrido fosse conhecido nacionalmente, como também possibilitou o acionamento das redes e nações dos povos de Candomblés e também de outras religiões através de uma ecologia

comunicacional com vários comentários, vídeos e imagens circulando nas redes digitais, externalizando sentimentos de fraternidade e indignação para com o ocorrido.

Para Di Felice (2013), assim como para Lévy (1990) e Santaella (2007), com o advento da comunicação em rede, temos uma reviravolta topológica em que todos os canais comunicacionais são interativos e ininterruptos. “Com as redes informativas e por meio da troca de informações instantâneas. Tudo é filmado, gravado, fotografado e imediatamente colocado em rede para o mundo” (DI FELICE, 2013, p. 65).

São portadores da sua própria voz, nesse caso, especificamente a indignação foi o elo de todos entre todos. Não houve uma pessoa que não se comovesse, quando soube do ocorrido. E muitos usaram a comunicação digital em rede para expressar o seu sentimento e levantar a bandeira da luta por um país laico.

O pertencimento como projeto ainda em construção ganha sonoridade nas manifestações digitais, cruzando as fronteiras dos Terreiros que, durante muito tempo, ficaram silenciados pela mídia de massa. Naquele período, várias pessoas mudaram sua foto do perfil por outras de apoio à menina Kailane.

Figura 60 – Foto do perfil da Patrícia Roif



Fonte: Facebook (2015).

Na Figura 60 está Kailane, a menina que foi apedrejada, e Patrícia Roif. Patrícia, e a professora Stela Caputo, acompanharam o caso de perto. Foram a casa de Kailane e em várias manifestações organizadas na luta contra a discriminação religiosa, no Rio de Janeiro. Ambas ficaram sabendo do caso e dos eventos pelos comentários e notificações do *Facebook*. Kailane e sua família encontraram nas

redes sociais digitais apoio para lutarem pelos seus direitos e denunciarem o que havia ocorrido, foram à delegacia denunciar o ocorrido e cobrar do estado proteção a suas vidas e justiça pela agressão sofrida. Acionaram suas redes, formaram outras redes e articularam manifestações nas ruas do bairro onde moram e nas redes sociais digitais. “Os conflitos são informativos, as passeatas são hoje *games interativos* que promovem a interação entre informações, espaços urbanos e ações, jogos de trocas entre corpos e circuitos informativos” (DI FELICE, 2013, p. 65).

4.2 AfroCibercultura: a Juventude de Terreiro na luta contra o racismo religioso

Portanto é impressionante que haja estatísticas no Brasil que comprovam que jovens negros são chacinados como animais. Mas não há comoção na sociedade brasileira, não vejo instituições jurídicas ingressarem com medida judicial para evitar a chacina de jovens negros, mortos como cães na periferia. Mas a galinha da macumba parece que a vida da galinha da macumba, vale mais do que a vida de milhares de jovens negros.

Hédio Silva Jr., em sustentação oral no julgamento do RE n.º 494.601/RS

O relatório da Secretaria de Direitos Humanos, apresentado no final de novembro de 2017, aponta que a cada 15 minutos é registrada uma denúncia de intolerância religiosa no Brasil. De Terreiro depredado à mãe de Santo agredida, a luta por professar a fé é muito grande, principalmente se pertencer a religiões de matrizes africanas como o Candomblé e a Umbanda.

Segundo os dados do Ministério dos Direitos Humano, publicado pelo Jornal o Estadão (*online*), “a análise de 2017 aponta que a maioria das vítimas de intolerância religiosa pertence a religiões de matrizes africanas, com 39% das denúncias. Lideram o ranking umbanda (26 casos), candomblé (22) e as chamadas matrizes africanas (18). Depois, vêm a católica (17) e a evangélica (14), (JORNAL O ESTADÃO, 2017)”.

Mas não só esses números conduzem a análises que confirmam que esses ataques são sucintamente atrelados ao racismo. A maneira desrespeitosa com que o Candomblé e suas dissidências são abordados nos meios de comunicação é sim um termômetro e um catalizador das práticas violentas de coibição racista a essas expressões religiosas.

A persistente ridicularização de seus dogmas e rituais, a recusa e a marginalização dirigidas aos adeptos que admitem publicamente que compartilham sua fé nos cultos afros deixam muito manifesta que estamos diante de um problema racial.

Os dispositivos para essa etnocompreensão são as postagens que os atores sociais da pesquisa disponibilizam na sua página pessoal e na do grupo do Terreiro, no Facebook, com as hashtags: #souafroreligioso e #respeitojá realizadas em 11.11.16, na luta contra o RE n.º 494.601/RS encaminhado pelo Ministro Marco Aurélio, a pedido do Ministério Público do Rio Grande do Sul (MP-RS), em que pede que retire um trecho de uma lei gaúcha, Lei n.º 12.131/04, que “isenta de punição por maus tratos a animais de cultos e liturgias das religiões de matriz africana que praticam sacrifícios, como o candomblé” 83.

Essa campanha foi fundamental para o que venho conceituando como *epistemologia do pertencimento* referenciada na *epistemologia ancestral*⁸⁴. Quando cheguei ao Terreiro em 2012, os seus pertencentes raramente postavam foto ou alguma coisa que fizesse referência à sua religião nas redes sociais digitais. Utilizavam imagens que se aproximavam das suas identidades e gostos pessoais, como fotos de máscaras africanas ou de cachoeira. Timidamente, nos últimos anos, fui percebendo que alguns vão dando visibilidade a sua religião, alterando seu nome no *Facebook* com o seu *orunkó*. Como *Lima de Kaô* que é o perfil atual de Patrícia Lima, *Kaô* é parte da saudação do orixá Xangô, que é seu orixá.

E temos também *Onylakayê Lourival Piligra Júnior*, Lourival Piligra é *Obá* de Xangô no Terreiro pesquisado; depois de sua iniciação no Terreiro, ele acrescentou ao seu nome de perfil no *Facebook*, *Onylakayê*, que é seu *orunkó*. Temos também o *Obá de Xangô Eduniná* que, após sua iniciação, alterou o seu perfil no *Facebook* para *Paulo Eduniná Fumaça*. Esses são exemplos de *ciberativismos* do cotidiano do

⁸³Trecho retirado da reportagem. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/apos-vetar-vaquejada-supremo-vai-julgar-sacrificio-religioso-de-animais.html>. Acesso em 20.12.2016.

⁸⁴OLIVEIRA, E. D. *A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001.

povo de axé que estão inseridos no que Di Felice (2013) denomina de *contextos conectivos*.

Além de alterar seus nomes, eles também postam fotos com suas roupas e fios de contas como sinais diacríticos da sua religião. Essa discussão se encontra na segunda roda de conversa da tese, trouxe aqui alguns recortes por considerar importante no alinhavo desta última roda de conversa.

As mobilizações *on-line* são umas das características dos movimentos sociais da contemporaneidade. Principalmente os movimentos sociais que estão articulados pelos direitos humanos sem precisar levantar a bandeira de partidos políticos, apesar de lutar por ações políticas que garantam a existência negada aos que estão no contrafluxo da sociedade conservadora. Esse novo formato de produção e compartilhamento de informação tem revolucionado as velhas mídias de massa, e criando um novo modelo de produção de conhecimento e de mobilização social, fazendo surgir o que Bentes conceitua de “uma nova ecologia “midialivrista” em que a mídia somos nós” (2015, p. 12). Completa a autora:

Essa proliferação e disseminação pós-mídias de massa já está acontecendo e criando uma **nova ecologia “midialivrista”**, uma quantidade enorme de **coletivos, redes, grupos** e também **“perfis”**. Pessoas que individualmente começam a **se ver** e assumir como produtores relevantes de conteúdos. Essa percepção de que **a mídia somos nós**, esse conjunto de singularidades que podemos acessar, com quem podemos interagir e trocar realmente, é uma mutação antropológica (BENTES, 2015, p. 12, grifos meus).

Dentro dessa nova configuração, o povo de axé, alijado e violentado diariamente pelas mídias de massa, tem encontrado das redes digitais espaços comunicacionais férteis para as suas militâncias.

Um dia antes da campanha #respeitojá e #souafroreligioso, mãe Darabi compartilhou no grupo do Terreiro no *WhatsApp* um áudio do seu irmão de santo, o *ogan Fadori*, que dizia:

Queridos filhos e amigos, não temos direito a professar a nossa fé, mais uma vez a nossa religião está sendo atacada. Peço a todos vocês que façam um pequeno vídeo, trajados devidamente com roupas do axé e com fio de conta no pescoço, falando quais são suas funções no axé, seu/sua pai/mãe de santo e sua nação, postem no Facebook, na sexta-feira, dia 11/11, às 14h e 20h, e os que por algum motivo não puderem cumprir o horário que o façam na quarta-feira. Vamos pedir mais uma vez respeito já! (Transcrição do áudio compartilhando no grupo do Terreiro, no dia 10.11.16).

Além do áudio compartilhado, a yá Aberin compartilhou no grupo do Terreiro, no *Facebook*, uma postagem da página *Órun Àiyè*, que também sensibilizava o povo de axé na luta contra o racismo religioso, a partir da reflexão de mãe Stella de *Oxóssi* em que ela reforça a participação dos/das candomblecistas na produção de conhecimentos ancestrais capazes de ampliar o debate e a reflexão sobre as religiões de matrizes africanas. A Figura 61 mostra o apelo que a página fez e o que diz mãe Stella sobre a questão levantada pela ação do Ministério Público.

Figura 61 – Etnoprintgrafia da página *Órun Àiyè*



Fonte: Facebook (2016).

Como o *ogã Fadori*, vários outros Terreiros compartilharam áudios pedindo que adeptos do Candomblé se posicionassem deixando seus rastros no *ciberespaço*, sinalizando que pertencem a uma religião, cujo legado é bastante rico para a formação etnocultural brasileira, mas que é deslegitimada pela cultura hegemônica nos seus veículos de comunicação e formação como TV, rádios e nos programas escolares.

Quando perguntei aos *ogans Abédédolá* e *Ganbitá* o que achavam da campanha e se acreditavam que esse tipo de ação teria algum resultado para os Terreiros, ouvi deles a seguinte resposta:

Minha irmã chega de silêncio! Não dá para ficar de braços encruzados não. Esse povo queima terreiro, apedrejam jovens quando encontram vestidos de *Iyáwó* na rua. A gente precisa fazer alguma coisa. Postar fotos no Facebook é o mínimo que fizemos, temos muita coisa a fazer. Vamos às

ruas e também vamos encaminhar um documento ao STF também (*Ogan Abédédolá*, via áudio, no WhatsApp, no dia 20.11.16).

Figura 62 – *Etnoprintgrafia* da capa do *ogan Ganbitá* (Francisco Benevides), no *Facebook*, para a campanha #RespeitoJá.



Fonte: Facebook (2016).

Para o *ogan Ganbitá*, “o Projeto de Lei 21/2015 é uma pequena demonstração do racismo religioso que o povo negro sofre desde que aqui chegou”. Tem a ver com a forma epistêmica, política e cultural que os europeus utilizaram para justificar o seu processo colonizador no início do século XVI nas Américas. O racismo à moda brasileira silencia e invisibiliza, deslegitimando os afrodescendentes da sua humanidade. Para os europeus gananciosos, os africanos negros e os indígenas não tinham alma. Se não tinham alma, não eram humanos, logo poderiam ser escravizados e explorados até a morte. Se não tinham alma, consequentemente não tinham direito a ter famílias, cultura, língua e religião (LUZ, 2008; PÓVOAS, 2012). Assim que chegavam às Américas, eram batizados, mesmo considerados sem alma; ainda em África, recebiam nomes europeus e perdiam qualquer ligação com seu continente, seu país, sua cidade ou sua aldeia (CHIAVENATO, 2012; GOMES, 2007;).

Foram mais de 388 anos em que a elite das colônias e dos países europeus sobreviveu em um sistema político e econômico de soberania e exploração de um continente. O sistema colonial acabou no final do século XIX, certo? Sim, qualquer livro de história atesta que sim. Mas, a relação de poder que os brancos europeus bem como os brasileiros tinham sobre os africanos acabou junto com o colonialismo? Fanon (2008), Mignolo (2005), Quijano (2005), Candau (2010) e Maldonado-Torres (2007) irão dizer que não. Nós sabemos também que não, porque 388 anos não são 388 dias.

Ainda hoje convivemos em nosso cotidiano com o *modus operandi* do Brasil Colônia. Quando o povo do axé posta nas redes sociais digitais que “#SouAfroreligioso” e “#respeitojá”, ele está sinalizando que, nesses últimos 128 anos de abolição oficial da escravidão, o povo negro na diáspora africana ainda é visto como subalternizado, sem cultura e sem civilidade, graças ao produto do *colonialismo*, que é a *colonialidade*. Para Maldonado-Torres:

O *colonialismo* denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a *colonialidade* se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do *colonialismo* moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do *colonialismo* preceder a *colonialidade*, a *colonialidade* sobrevive ao *colonialismo*. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a *colonialidade* na modernidade cotidianamente (2007, p. 131).

Figura 63 – Postagem e comentário de Bianca para campanha #RespeitoJá.



Fonte – Facebook (2016).

O *Facebook* tem se configurado como um dos espaços de luta dos povos de Terreiro. Assim, acabamos com o *colonialismo*, mas não exterminamos o colonialista que existe nas relações econômicas, culturais, políticas, jurídicas e administrativas

em nossa sociedade. Só os afrodescendentes dessa sociedade racista contemporânea sabem e sentem na pele o quanto a *colonialidade* tem um efeito genocida sobre nosso corpo e nosso povo.

Na Figura 63, quem faz o apelo é Bianca Leite⁸⁵, além de falar das origens nagô, quando apresenta o seu Terreiro, o *Ilê Axé Odé Omopondá Aladé Ijexá* e o orixá que rege a sua *ori* (cabeça), *Oxaguián*, ela faz um apelo, para além da tolerância, queremos respeito. Desde os séculos XVII e XVIII, que os filósofos John Locke e Voltaire discutem o conceito de tolerância religiosa e, nos últimos anos, é cada vez mais comum a preocupação de muitos pesquisadores com esse tema.

O que Bianca pede é mais que tolerância, atendendo à campanha, ela pede respeito. Compreendemos que a tolerância impõe um limite. Muitos dizem que são tolerantes e que não têm nada contra as pessoas que são de outra religião, mas na primeira oportunidade, o proselitismo entra em ação; toleram, mas oferecem panfleto com trechos bíblicos e convidam para a missa ou para o culto no final da conversa. Toleram, mas não fazem uma visita ao seu Terreiro e, raríssimas vezes, chamam para seu ambiente familiar. É uma tolerância sempre com interrogação e muito 'silenciamento'.

As campanhas que lutam contra o racismo religioso, numa tentativa de ampliar a discussão sobre essa tolerância que não agrega e não nos faz caminharmos juntos/as, vêm utilizando o conceito de respeito como potencializador de uma discussão entre os diversos, acreditando que podemos construir um diálogo inter-religioso.

Mas, se analisarmos os dados das últimas Caminhadas de Liberdade Religiosa⁸⁶ que aconteceram no Rio de Janeiro, Salvador e em Ilhéus, verificaremos que as religiões de matrizes africanas seguem sozinhas. Ainda é pouca a participação das religiões com outras vinculações.

Assim, quando pedimos respeito, sentimos nesse conceito as suas limitações também. Os que respeitam ou toleram dizem que não vão te julgar porque no juízo final 'Deus' fará o julgamento. Há o silenciamento e a invisibilidade, tanto de quem

⁸⁵ Bianca Leite não participou da pesquisa, mas em suas postagens, ela sempre marca os participantes da pesquisa e sua postagem nessa campanha foi um divisor de água em sua vida. Sua família sanguínea não sabia que ela pertencia ao Candomblé até ver esse compartilhamento no dia 11.11.2016.

⁸⁶ Veja alguns dados da última Caminhada em 2017. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/caminhada-em-defesa-da-liberdade-religiosa-mais-do-que-tolerancia-nos-queremos-respeito>.

respeita, quanto de quem tolera, e os dados da intolerância religiosa só aumentam. Percebemos, assim, que tanto o conceito de tolerância como o de respeito não dão conta da complexidade que é a vivência na diversidade.

Seguimos, em pleno século XXI, com motorista de ônibus coletivo que se recusa a levar uma candomelecionista vestida com suas roupas de axé⁸⁷. São programas de TV com programações em que se perpetuam a violência e o discurso de ódio, satanizando as religiões de matrizes africanas, atribuindo todas as maldades do mundo apenas a esse segmento, o que confirma que essas religiões são vítimas do racismo religioso. É comum assistirmos a novelas e programas de TV e sermos sempre representados/as de forma folclorizada e degradante que só colabora para o aumento desse tipo de racismo.

Na escola não é diferente. A maioria das crianças que são candomelecionistas frequentam escolas públicas que, desde que se propuseram a ser “democráticas” e lugar de “todos”, vivem um processo de sucateamento e invisibilidade da diversidade com seu currículo homogêneo e sua cultura judaico-cristã⁸⁸. Sua resistência está na invisibilidade e no silêncio, para não serem hostilizadas e nem sofrerem agressões, elas dificilmente falam da sua pertença religiosa e se declaram católicas. E a escola segue comemorando a Páscoa, o São João e o Natal porque esse é um projeto da colonialidade, mesmo diante de uma constituição que declara o país como laico, cuja educação tem que garantir a laicidade em seu currículo.

Segundo Brandão (2014):

Diversas instâncias estão sendo ocupadas pela massiva presença de instituições religiosas, majoritariamente as católicas e protestantes. O problema está não nesta ocupação, pois como sabemos pelas pesquisas que desenvolvemos as pessoas entram em instituições laicas ou não com seus *saberesfazeres* encarnados. Porém, o que nos preocupa são as *prácticasteorias* fundamentalistas e discriminatórias que ferem a laicidade nas escolas, *espaçostempos* comuns e de convivência, nos quais todos os credos devem ser tratados com o mesmo respeito e onde ninguém pode ser discriminado por aquilo que acredita, pratica ou pensa em matéria de religião ou outro aspecto qualquer nas nossas tantas diferenças: gênero, práticas políticas etc. [...] Essas crianças aprendem, aí, a serem *praticantespensantes* dessa religião e narraram o que sofreram de preconceitos nos *espaçostempos* escolares (BRANDÃO, 2014, p. 53).

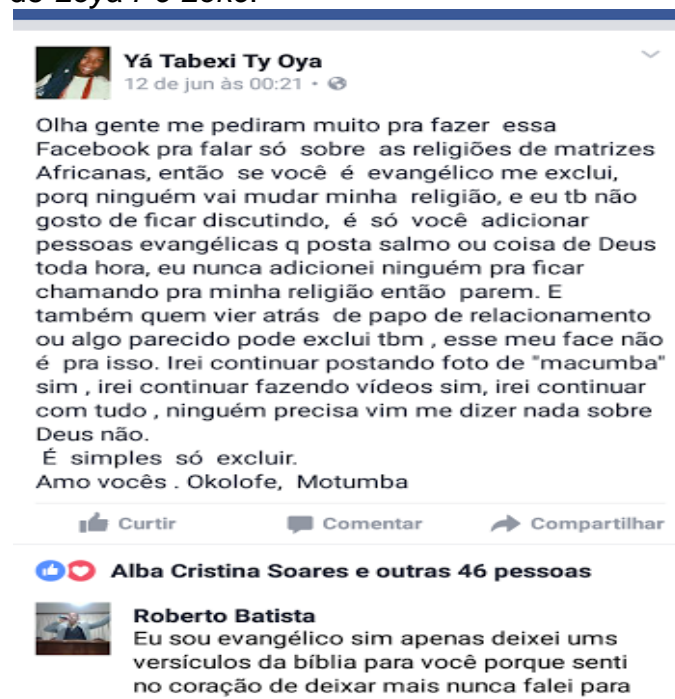
⁸⁷ Veja a reportagem completa em: https://odia.ig.com.br/_conteudo/rio-de-janeiro/2016-08-09/jovem-afirma-que-motorista-de-onibus-recusou-levar-la-por-causa-de-sua-religiao.html

⁸⁸ Para ampliar a discussão, ver “educação e raça - perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas”, Nilma Lino Gomes e Anete Abramowicz, ed. Autêntica, 2010.

Da mesma forma que o movimento em favor da libertação do povo negro tem resistido desde o final do século XVII, a *colonialidade* também sobrevive e conta com a estrutura do capitalismo selvagem para permanecer e, se possível, retornar ao período da escravidão humana/africana. Os estudos de Fanon (2008), Mbembe (2014), Hall (1997), entre outros, produziram uma vasta reflexão sobre uma época denominada *pós-colonial*.

Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõem novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 5).

Figura 64 – *Etnoprintgrafia* do perfil e da página de Loyá Pè Lokè.



Fonte: Facebook (2016).

Na luta contra o racismo religioso, quem também participou foi a Yá Tabexi⁸⁹ Loyá Pè Lokè (Figura 64). Assim como os demais, ela fala que não quer ser tolerada, e sim respeitada. Pergunto como se sente diante de tantas agressões, ela respondeu balançando os ombros: “tou nem aí, sirvo o meu orixá, amo o meu terreiro e esse povo nem sabe do que estão falando”. Lamentavelmente, o povo de axé segue lutando contra o racismo religioso.

⁸⁹ É a pessoa que é iniciada na religião e tem como função cantar para o orixá.

Aprendemos com a força e a resistência da *Yá Tabexi* a não recuar, a seguir em frente. Ela me disse em uma conversa: “Tem dia que fico muito triste, não deveríamos ter que ficar o tempo inteiro explicando o que é orixá, ou que na minha religião o diabo não existe, gostaria apenas de postar meus vídeos cantando, mas tem sempre alguém na minha página tentando me converter”; e para provar que estava falando a verdade, ela diz: “vem cá ver!”, e mostra vários comentários em sua página em que é hostilizada, desqualificada e, por vezes, satanizada (conforme Figura 65).

Figura 65 – Etnoprintgrafia do perfil e da página de *Loyá Pè Lokè* (Layza Miranda)



Fonte: Facebook (2016).

A *Yá Tabexi* também traz várias postagens em suas páginas em que amor e alegria fazem do seu cotidiano no Terreiro um lugar de encantamento, mas a maturidade que a faz escrever o texto que está na Figura 65 demonstra que, ao sair do Terreiro, o discurso de ódio também faz parte da sua realidade, e lutar contra ele é um compromisso de todos.

É nossa obrigação educar a todos e não somente os nossos. É importante, sim, falarmos das nossas andanças por espaços historicamente negados. Minar as redes sociais digitais com as nossas vivências, colaborar para a proliferação de *saberesfazeres* que não estão nas pautas legitimadoras do que deve ou não ser compartilhado. Uma *ruidocracia contemporânea* emerge nessas militâncias. Tanto Di

Felice (2013) como Bentes (2015) defendem que as redes digitais inspiraram novas formas de ativismos sociais a partir do digital em rede e vêm desenvolvendo um modelo comunicacional a partir de uma ecologia dialógica.

As causas se transformam em pautas e vice-versa. É um esforço enorme para a construção de um Comum, de um solo de lutas, que não "centraliza", nem unifica, mas potencializa diferenças. Isso é criar autonomia. A palavra e a expressão mídia "independente" é insuficiente para descrever esses diferentes modelos e experiências, quando tudo se comunica e somos codependentes uns dos outros/as. A ecologia midiativista e esse outro jomalismos existem porque emergiu uma miríade de mídias e coletivos em todo o Brasil e no mundo. Uma ruidocracia propriamente contemporânea (BENTES, 2015, p. 18).

Essa campanha foi de um encantamento e engajamento muito potente na formação de redes do axé contra o racismo religioso. O povo de Terreiro ocupou as redes sociais digitais e também o Congresso Nacional. Foi nas redes sociais digitais que alguns Terreiros articularam as caravanas por estados e municípios para irem até Brasília com seus turbantes, seu corpo preto e seus fios de contas ocuparem espaços historicamente negados. Além disso, transmitiram em tempo real as suas participações durante a audiência.

Pela primeira vez, vi pessoas do Terreiro postando suas fotografias com roupas de axé. A construção desse lugar COMUM que Bentes (2015) fala não é fácil para quem sente na pele todos os dias o peso de cultuar uma religião negada pela maioria da sociedade. Muitos sentiram a responsabilidade e ocuparam as redes, a #respeitojá ficou entre as mais compartilhadas no *twitter* no dia 11.11.16. Para *Yá Aberin*, foi uma experiência muito positiva sua postagem para a campanha. Ela viu nessa campanha uma brecha para falar às amigas da Faculdade que ela é do axé, “nunca me perguntaram, eu também nunca tive necessidade de falar, mas depois que viram minha postagem, muita gente veio me perguntar e algumas até já querem que eu jogue búzio para elas”.

Figura 66 – Participação de *Aberin* (Tati Teles) na campanha #respeitojá.



Fonte: **Facebook** (2016).

Mesmo com o apelo dos superiores, e a *viralização* da campanha, muitos não participaram. Alguns, por falta de tempo, outros, porque a visibilidade da sua religião ainda é um problema na sua família: “meus pais não sabem que estou frequentando o terreiro, se for postar alguma fotografia minha no Facebook, por favor, não me marque não”.

Essa frase é de uma irmã de santo, iniciada há três anos, mas que até hoje seus pais não sabem que ela é do axé. Ainda existem pessoas que correm o risco de perder o lar se os pais souberem que são do axé. Não tem como não direcionar essa dificuldade que parece algo isolado aos processos midiáticos de satanização das religiões de matrizes africanas.

O projeto segue em tramitação no Supremo Tribunal Federal e, em 9 de agosto 2018, houve outra audiência pública. O povo de Terreiro tornou a ocupar Brasília e as redes digitais; dessa vez, a viralização foi em razão do vídeo do advogado Dr. Hédio Silva Jr., que representa as religiões de matrizes africanas, e dos corpos negros, com suas vestimentas empoderadas que atravessam os espaços públicos numa disputa política por visibilidade, deslocando o olhar predominantemente racializado. “Entender o modo como tal tipo de comunicação (re)organiza o espaço público e promove a construção de movimentos associativos

de pertença identitária, contribui, sobremaneira, para o reconhecimento do importante papel da comunicação e dos seus meios” (FREITAS, 2015, p. 617).

Na defesa das religiões afro-brasileiras, ele questiona à corte o uso do couro nos sapatos de todos os presentes naquele espaço, o sacrifício de animais em outras religiões e que elas não foram questionadas no processo que tenta criminalizar as religiões de matrizes africanas e, para finalizar, ele questionou o racismo religioso institucional presente no Tribunal, a partir do crucifixo naturalizado dentro do espaço público e o porquê a galinha da macumba incomodava mais que o genocídio dos jovens negros⁹⁰. O vídeo foi amplamente divulgado nas redes digitais, numa comoção e sensibilização para que o Brasil repense o racismo religioso a que estão submetidas as religiões de matrizes africanas. A Figura 67 mostra o olhar da ministra Cármen Lúcia ao entrar no plenário ocupado pelo povo do Candomblé.

Figura 67 – Povo de axé na audiência pública do RE n.º 494.601 em 09.08.18



Fonte: Foto de Antonio Cruz/Agência Brasil. Disponível no site **Justificando**

Essa imagem é catalisadora de uma vasta discussão em torno do debate sobre visibilidade e o direito de ver e ser visto e como a racialização ao longo dos séculos vem produzindo leituras racializadas sobre o nosso corpo. Foi com Fanon (2008) que compreendi como os olhares brancos nos atravessam e nos violentam:

⁹⁰ O vídeo completo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XZQegsilDgY>

Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. **Sinto, vejo nesses olhares brancos** que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto (FANON, 2008, p. 108, grifos meus).

Éramos todos humanos até que o capitalismo selvagem nos dividiu e transformou uns em nós brancos/humanos e detentores de todos os espaços, poderes e desejos e o outro/negro selvagem, bárbaro e satânico. O olhar da ministra é de quem se sente invadida e de quem tem o poder para legitimar a quem esse espaço pertence, o que para Sueli Carneiro é o ser construindo o não ser:

O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala” (CARNEIRO, 2005, p. 99).

Figura 68 - *Etnoprintgrafia* da postagem de Alaramó (Paulo Ferreira), na campanha #Respeitojá.



Fonte: Facebook, 2016.

Há uma expressão de incômodo e também de quem nunca viu esses corpos negros vestidos politicamente com suas roupas de axé, turbantes na cabeça e fios

de contas no pescoço sobre o crucifixo naturalizado pela racialização religiosa. Essa experiência do olhar racializado é o pior tipo de racismo religioso, o mais comum e a mais violenta experiência que a juventude de axé vivencia no seu cotidiano.

Alaramó também participou da campanha #respeitojá com a produção de um vídeo narrado em que ele expressa a sua indignação de não ter direito a viver o seu axé, nem portar os sinais diacríticos da sua religião, da mesma forma que outras pessoas que não são do axé vivem. Pedir respeito é o mínimo que pedimos. As imagens/corpos que circularam durante a campanha digital #respeitojá foram um dispositivo de afirmação das religiões de matrizes africanas como ferramentas políticas para desconstrução de estereótipos e recalques de raça e de gênero, principalmente os construídos pela ideologia de branqueamento no início do século XX que utilizou largamente o poder da produção cinematográfica e imagética para tais objetivos (HALL, 2016, LUZ, 2008; FANON, 2008).

Os coletivos digitais do povo de axé, que têm uma proposta de empoderamento dos negros, têm se multiplicado a cada dia. Freitas (2015) classifica esse movimento de *mídias comunitárias* populares, já a pesquisadora Bentes (2008) o classifica de *mídia multidão*. Os dois pesquisadores têm catalogado como os movimentos sociais independentes e sem nenhum vínculo partidário têm se apropriado das mídias digitais nas disputas narrativas em contraponto com as mídias de massa que recalcam, desqualificam e estereotipizam os grupos populares que não detêm o capital midiático.

As emissões ao vivo têm sido associadas a *posts, hashtags, tweets e memes online*, para criar ondas de intensa participação em que a experiência de tempo e de espaço, a partilha do sensível, a intensidade da comoção e engajamento constroem um complexo sistema de espelhamento, potencialização entre redes e ruas (BENTES, 2015, p. 20).

As destruições dos Terreiros nas favelas do Rio de Janeiro e em Brasília, a pedrada em Kailane e as frases de agressões no perfil da *Pè Lokè* são exemplos do racismo religioso ainda presente na sociedade brasileira.

Infelizmente, a questão racial ainda faz parte da vida cotidiana da população negra e indígena no Brasil e sempre que somos vistos, somos na verdade malvistas ou notados de forma subalternizada ou inferiorizada. Quem sente na pele o sentimento negativo da sua cor, dos seus traços, da sua religião ou da sua cultura sabe que quando alguém nomeia pela cor da pele está acionando racialmente um

determinado grupo étnico. A frase deixada no perfil da *Pè Lokè* “pena que é macumbeira” é a expressão mais vil que usam quando querem desqualificar os nossos ancestrais e nossa forma de produzir resistência na contemporaneidade.

Assim, compreendemos que, biologicamente, não temos várias raças, como defendia Hitler no holocausto contra os judeus, mas, culturalmente, os negros no mundo são racializados.

O Movimento Negro e alguns sociólogos, quando usam o termo *raça*, não o fazem alicerçados na ideia de raças superiores e inferiores, como originalmente era usada no século XIX. Pelo contrário, usam-no com uma nova interpretação, que se baseia na dimensão social e política do referido termo. E, ainda, usam-no porque a discriminação racial e o racismo existente na sociedade brasileira se dão não apenas devido aos aspectos culturais dos representantes de diversos grupos étnico-raciais, mas também devido à relação que se faz na nossa sociedade entre esses e os aspectos físicos observáveis na estética corporal dos pertencentes às mesmas (GOMES, 2005, p. 45).

Segundo Nilma Lino Gomes (2005), o racismo no Brasil é alicerçado em uma constante contradição. A sociedade brasileira sempre negou insistentemente a existência do racismo e do preconceito racial, mas, no entanto, as pesquisas mostram que, no cotidiano, nas relações de gênero, na mídia de massa, no mercado de trabalho, na educação básica e na universidade, os negros ainda são discriminados e vivem em condições de desigualdade racial quando comparados com outros segmentos étnico-raciais do país. Somos maioria nos presídios, mas minorias na pós-graduação. Apesar de não gostar de dados estatísticos, nesse caso específico é importante lembrar que as desigualdades raciais não são apenas os traumas causados pelos xingamentos ou piadinhas nas mídias de massa ou nas redes digitais, elas estão presentes na negação do Estado para com a população negra quanto à educação, saúde, segurança e condições de moradia, o que nos faz pensar que a pobreza no Brasil tem cor, e essa cor é preta.

Segundo dados de 2014 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), publicado no site da ONUBR:

O Mapa da Violência de 2016 mostra que, de 2003 a 2014, o número de homicídios de pessoas brancas por armas de fogo caiu 26,1%. Em contrapartida, o de pessoas negras aumentou 46,9%. Das 42.291 pessoas vítimas de homicídios por armas de fogo no último ano, 26.354 (62,3%) eram pardas e 3.459 (8,2%) eram pretas.

Na educação, enquanto 22,2% da população branca têm 12 anos de estudos ou mais, a taxa é de 9,4% para a população negra. O índice de analfabetismo para a população negra é de 11,8% — maior que a média de toda população brasileira (8,7%).

Dos jovens entre 15 e 29 anos que não estudavam nem trabalhavam, 62,9% eram negros e negras, de acordo com o IBGE. A maternidade precoce é um dos fatores que levam meninas a essa condição: do total de meninas de 15 a 19 anos sem estudo e sem trabalho, 59,7% têm pelo menos um filho sendo que, destas, 69% são negras.

A informalidade econômica também afeta mais a população negra, apesar dos avanços registrados nos últimos anos. A parcela da população negra na informalidade caiu de 62,7% em 2004 para 48,4%, em 2014. Mas, no mesmo período, os indicadores para a população branca caíram bem mais, de 47% para 35,3% (ONUBR, *ONLINE*).

Esses dados são apenas o retrato do quanto a raça continua sendo definidora da produção econômica no Brasil. Ainda somos considerados mãos de obra barata no projeto do capitalismo, assim como foi no século XV ao XIX.

O que chamamos de “Negro” é uma invenção do capitalismo à época em que este sistema econômico e esta forma de exploração da natureza e dos seres humanos foi posta em prática à beira do Oceano Atlântico, no séc. 15. Neste contexto, o “Negro” é a definição de uma humanidade que se presume não ser só uma, ou, sendo apenas uma, não pode ser nada mais do que uma coisa, um objeto, uma mercadoria (MBEMBE, 2017).

Segundo o autor, a Europa nos dividiu em raça e, como sub-humanos, nos transformou em homem/mulher-objeto, homem/mulher-mercadoria, homem/mulher-moeda e o negro/a “é aquele (ou ainda aquilo) que se vê quando nada se vê, quando nada se compreende e, sobretudo, quando nada se quer compreender” (MBEMBE, 2014, p. 10). E se quisessem ascender ao estatuto de humanos, foi/é preciso abrir mão de sua cultura, de sua linguagem, de suas origens e se apropriar da cultura branca, lida como cultura humana.

Dialogando com Fanon (2008), Mbembe (2014) chama atenção do quanto a raça negra sofreu e sofre a violência causada pelo capitalismo que nos dividiu e nos hierarquizou, e que o negro é uma invenção do branco, que o racializou para poder explorá-lo.

Ainda tentando compreender o conceito de raça presente no racismo religioso, discorro com Mbembe (2014), quando diz que raça é mais que um conceito, raça foi/é um projeto colonial que dividiu a população africana de melanina acentuada em não humanos e os transformou em escravo/as. Com o fim da escravidão humana negra, no final do século XIX, os processos de extermínio econômico, cultural e social continuam ainda operantes através do projeto da *necropolítica* (MBEMBE, 2014) nos países que foram colonizados. Segundo o autor, a necropolítica tem como objetivo matar ou deixar morrer as populações negras no mundo.

Olhando, os dados do homicídio da população negra nos últimos anos no Brasil, é possível compreendermos o que o autor vem chamando de *necropolítica*: “das 42.291 pessoas vítimas de homicídios por armas de fogo no último ano, 26.354 (62,3%) eram pardas e 3.459 (8,2%) eram pretas” (ONUBR, ONLINE).

O deixar morrer está expresso nos números de negros desempregados ou nos chamados subempregos, sem nenhuma condição de melhorias das suas sobrevividas. Está presente na ausência de hospitais ou postos de saúde nas periferias dos grandes centros urbanos, em que a população negra é maioria. O descaso do Estado para com a juventude negra, que não tem acesso ao lazer, aos museus, ao cinema, também é forma de deixar morrer. Na imprensa de massa, a representatividade é sempre a da violência e da subserviência, as novelas ainda persistem no modelo social de desprestígio social e cultural em que os atores e atrizes negras/os participam, quando participam (LUZ, 2008).

A necropolítica também tem como objetivo a produção da indiferença no mundo, convivemos constantemente com esse processo no que diz respeito ao povo preto. Basta fazer uma pesquisa rápida através da #vidasnegrasimportam e encontraremos as várias mobilizações nas redes sociais digitais quanto às questões raciais que atingiram as pessoas na Somália e, recentemente, os leilões escravos na Líbia e nenhuma reportagem ou informação por parte das grandes imprensas no mundo, especificamente no Brasil. Se o extermínio das populações negras no mundo não causa comoção, o que dizer da depredação dos Terreiros de Candomblé?

O que explicita a indiferença e a seletividade com que as vidas negras são colocadas, ou estão a serviço do capitalismo como mão de obra barata e descartadas ou não os interessam. Vidas negras não geram comoção nem mobilização por parte da imprensa corporativa que historicamente segue silenciada quando o tema é a existência humana das populações negras como produtoras de conhecimento, cultura e economia no mundo. Deixar morrer faz parte do projeto da necropolítica desde que as populações negras compreenderam que poderiam lutar por reparação e restituição econômica pós-abolição oficial.

Através do *net-ativismo digital, ciberativismo* (DI FELICE, 2013) ou o *midialivrista* (BENTES, 2015), é possível perceber que uma parcela da sociedade, sobretudo o jornalismo conservador, compreende a população negra, os pretos e

pretas como uma raça atrasada, inferior e desqualificada e que ao olharmos para elas só o fazem no lugar do outro eurocêntrico: ‘intelectualizado’, ‘avançado’ e ‘superior’, fruto da colonialidade que insiste em produzir invisibilidade e extermínio da população e da cultura negra no mundo (FANON, 2008).

4.3 Por uma epistemologia do pertencimento

Pertencer ao candomblé é ocupar o lugar que meus ancestrais deixaram

Pè Lokè

Pè Lokè e Beatriz Miranda começaram a fazer capoeira angola, em Ilhéus/Ba, depois que retornaram do Rio de Janeiro, em fevereiro de 2018, por recomendação de mãe Darabi e insistência do *ogã Abédédolá*.

Agora, elas aliaram ao aprendizado das músicas do Candomblé às músicas da capoeira e todo o legado que essa prática cultural deixou ao longo de mais de três séculos de existência no Brasil. Trago essa informação porque foi na volta de uma das rodas de capoeira que as duas vieram falando qual era o sentido de pertencer ao Candomblé e à capoeira e, entre várias afirmações, Pè Lokè disse: “Pertencer ao candomblé é ocupar o lugar que meus ancestrais deixaram, se eu não fizer isso, outros farão e ainda, nenhuma luta, o sangue derramado valeu a pena. Eles morreram para que hoje nós estivéssemos aqui”.

É possível compreender que o reconhecimento da sua pertença religiosa e da necessidade de se apropriar do legado cultural deixado pelos seus ancestrais é fruto dos avanços educacionais dos últimos anos. Há 15 anos, a Lei 10.639/03 foi criada e seu principal objetivo é tornar obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-brasileiras e Africanas em todas as escolas, públicas e particulares, de Educação Básica. Essa lei é uma das primeiras conquistas legais que o movimento negro alcançou no início desse século.

O reconhecimento de que a nossa história precisava entrar no currículo escolar como componente obrigatório fez com que a população brasileira e, em especial, os educadores enxergassem a história do Brasil a partir da perspectiva dos africanos e afro-brasileiros como protagonistas históricos e não mais como vencidos.

Isso tem contribuído para diminuição do recalque e o estereótipo ao qual a história dos afro-brasileiros/as foi submetida durante séculos.

Apesar do pouco avanço, pois muitas escolas a interpretaram de forma muito superficial, resumindo o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana a datas comemorativas pontuais, o número de Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – NEAB⁹¹ triplicou e, com ele, a formação de professores com recorte racial.

Também aumentou o número de docentes e discentes negro/as nas universidades e, como eles, as instituições superiores de educação estão provocando o debate dentro destes espaços e tencionando a formação de redes *on-line* e *off-line* capazes de produzir conhecimentos interculturais nas subjetividades raciais e culturais que formam as nossas comunidades existenciais que vão desde as favelas, as comunidades quilombolas rurais e urbanas, as aldeias indígenas, os Terreiros de Candomblé e de Umbanda, os ciganos, as comunidades ribeirinhas, ou seja, as chamadas periferias do mundo (SANTOS, 2009).

A ausência de uma representatividade positiva nas mídias de massa ou falta de visibilidade do *dever negro* no mundo (MBEMBE, 2016), como potência econômica, política, cultural e epistêmica, é o dispositivo de luta acionado pela Juventude de Terreiro no seu ciberativismo. Se ainda existem escolas que seguem sem saber como trabalhar com os conhecimentos produzidos historicamente pela população negra, basta dar uma pesquisada no *Facebook* com a *#écoisade preto*, *#respeitojá* e encontrará as narrativas digitais: vídeos, imagens e vários textos com um repertório crítico e criativo, abordando os *saberesfazer*es do povo preto em diversas áreas do conhecimento.

Em um mundo fortemente hierarquizado em desfavor dos negros, forjar um novo destino, autoassumindo, e reconquistar o lugar de protagonista na história, implicava a plena assunção de uma *identidade racial* postulada em termos e valores definidos pelos próprios negros (MOORE, 2010, p. 15).

Os movimentos provocados pela Juventude de Terreiro com a *#souafroreligioso*, *#respeitojá* e *#soudoaxé* são alguns dispositivos *bioestético digitais* para pensarmos o legado ancestral afro religioso preservado pelos Terreiros de Candomblé. Esse movimento de positivação do povo negro nas redes sociais digitais nos faz lembrar do movimento da *negritude* que aconteceu na França, por

⁹¹Veja a lista completa e seus respectivos endereços em <https://multiculturalismoepopulacoesafricanas.blogspot.com.br/2014/01/lista-de-nucleos-de-estudos-afro.html>.

volta de 1930, e depois circulou pelo mundo, cujo objetivo foi a valorização dos negros africanos que estavam fora da África, e também na África. Trazendo a literatura como dispositivo do despertar dos valores civilizatórios e políticos, seus principais representantes: Aimé Césaire da Martinica Léopold, do Senegal, e Léon-Gontran Damas, da Guiana. Os ativistas da negritude utilizaram sua produção literária como dispositivo político de empoderamento da *identidade racial* para que “o negro deve sentir tanto orgulho de ser negro quanto o branco de ser branco” (MOORE, 2010, p. 11).

Ao assumir a #souafroreligioso”, uma expressão que, no primeiro momento, teve a intenção de chamar atenção da sociedade para o racismo religioso, os ciberativistas dão uma dobra para dentro e apresentam vários motivos pelos quais os negros no mundo e no Brasil devem sentir orgulho de ser quem são e recuperar a *identidade racial* como processo de *re-enraizamento* como ação política contra a *colonialidade* ainda presente no Brasil.

Esse despertar da *negritude* através do *ciberativismo* nas suas redes sociais digitais na contemporaneidade é um pequeno recorte de que a questão da *identidade racial* ainda não foi superada e que o seu debate é tão necessário quanto à questão do *racismo*, produto da *colonialidade*. Acabamos com o *colonialismo*, mas não exterminamos o colonialista presente nas relações econômicas, culturais, políticas, jurídicas e administrativas presentes em nossa sociedade.

Para Torres:

O *colonialismo* denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a *colonialidade* se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do *colonialismo* moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do *colonialismo* preceder a *colonialidade*, a *colonialidade* sobrevive ao *colonialismo*. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a *colonialidade* na modernidade cotidianamente (TORRES, 2016, p. 78).

Só os pretos dessa sociedade racista contemporânea sabem e sentem na pele o quanto a *colonialidade* tem um efeito genocida sobre nosso corpo e nosso povo. É ser confundido como garçom nos restaurantes, é ter sua representatividade nas mídias televisivas de massa marcada sempre pela violência perpetuada pelo

Estado que negligencia nossa educação, não oferecendo uma educação de qualidade e acabamos sendo minorias nos cursos de prestígio, tais como medicina, direito e nas engenharias. É ser maioria nas escolas públicas que, desde que se propuseram a ser “democráticas” e lugar de “todos”, vivem um processo de sucateamento e invisibilidade da diversidade com seu currículo branco, hétero e judaico-cristã.

É contra esse estereótipo, que tem como característica justificar a exploração e a opressão pelo imaginário de superioridade de um grupo humano sobre outro, recalçando todo o processo histórico e produzindo invisibilidade, que a Juventude de Terreiro vem no contrafluxo, convocando o povo de axé, com base na valorização e na legitimação de que somos mais que homem/mulher-mercadoria, estamos presentes e somos ativos nas mais diversas formas de resistir e de existir: na política, na ciência, na tecnologia e também na cultura.

A diferença como algo positivo, pautada na relação social que valoriza o respeito ao outro como produtor de cultura, o saber e a criatividade e que influencia na nossa formação, na perspectiva da educação, da cultura e da história, podem ajudar na reconstrução de uma identidade brasileira, agora fundamentada no reconhecimento de uma população brasileira consciente de sua formação multirracial, na qual a população negra, maioria na sociedade segundo o último censo⁹², se reconheça como parte da sociedade (FREITAS, 2015).

A *epistemologia do pertencimento* tem como pauta de discussão e reivindicação o direito de existir na produção do conhecimento acadêmico como conhecimento emancipador, pautado na cultura africana, produzida no continente africano e na diáspora, forjada pelos sujeitos como autores da sua própria história. Nessa direção, torna-se ímpar trazer o legado da ancestralidade do povo africano e todas as suas lutas de resistências com seu modo de *saberesfazeres* nas comunidades quilombolas e nos Terreiros de Candomblé.

E, sim, “*não somos descendentes de escravos, somos descendentes de africanos que foram escravizados*” como afirma e reafirma Makota Valdina⁹³. O povo

⁹² Os dados completos estão disponíveis em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/21206-ibge-mostra-as-cores-da-desigualdade>. Acesso em: jun. 2018.

⁹³ Valdina Pinto de Oliveira, mais conhecida como Makota Valdina (Salvador, 15 de outubro de 1943) é uma educadora, líder comunitária e religiosa brasileira, militante da liberdade religiosa, como porta-voz das religiões de matriz africana, bem como dos direitos das mulheres e da população

nagô não é filho do diabo, nem cultua demônio como ouvimos nos programas de TV em horários de grande audiência. O nosso presente é construído a partir das bases culturais produzidas na preservação da nossa memória de reis e rainhas que os nossos ancestrais nos presentearam, mas que foi 'roubada' no processo de colonização.

Os nossos saberes ancestrais superam a dor e o sofrimento da travessia transatlântica. A solidão e o desencaixe familiar, com a separação dos familiares desde sua saída dos países africanos, deram-nos força e garra para fugirmos das senzalas e depois reconstruirmos nos quilombos e, hoje, nos Terreiros de Candomblé os nossos valores civilizatórios, históricos e culturais.

Estamos longe dos nossos direitos humanos, temos muita luta pela frente. Mas nos enche de esperança ver uma postagem em que o povo de axé se posiciona como pertencente de uma religião que historicamente foi/é perseguida.

O desafio posto para os docentes é a compreensão de que as pessoas, nós, estamos imersos num mundo cada dia mais digitalizado em que as relações são atravessadas pela multiplicidade de acesso à informação e ao conhecimento que nos legitima como um ser no mundo e com o mundo (FREIRE, 1998).

Se alguns educadores têm dificuldades em problematizar e apresentar o povo brasileiro como uma nação multirracial e inter-religiosa, as juventudes de Terreiro através de suas redes sociais digitais vêm nos mostrando que as pessoas que estão conectadas não têm nenhuma dificuldade em dar visibilidade às suas origens étnicas, apesar do discurso de ódio também presente no ciberespaço.

Aprendemos com Calado (2001), um freireano por opção epistemológica e política, que:

Feito para o ser mais, o ser humano é ontologicamente chamado a desenvolver, nos limites e nas vicissitudes de seu contexto histórico, todas as suas potencialidades materiais e espirituais, buscando dosar adequadamente seu protagonismo no enorme leque de relações que a vida lhe oferece, incluindo as relações no mundo e com o mundo, as relações intrapessoais, interpessoais, estéticas, de gênero, de etnia e de produção (CALADO, 2001, p. 52).

Assim, nos novos processos de acesso à informação e também de posicionamento político nas redes sociais digitais, podemos afirmar que a Juventude de Terreiro ultrapassa os limites impostos pelas mídias de massa e até mesmo pela

escola. O seu protagonismo é dosado pela resistência e pelas lutas cotidianas do seu existir *dentrofora* dos Terreiros como guardiões da cultura afro-brasileira.

Encontramos no *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* e no *WhatsApp* relatos diários de violência racial⁹⁴ e religiosa (Candomblé e Umbanda estão à frente desses dados), nossas redes sociais sangram, é doloroso entrarmos em nossa bolha digital e encontramos os compartilhamentos das pessoas que comungam das nossas crenças, valores e saberes e elas apresentarem as feridas abertas pelo racismo contemporâneo que insiste em nos matar, nem que seja de tristeza. Furar as nossas bolhas, burlar o algoritmo é um dos nossos desafios. Conversar entre nós é uma experiência que nos fortalece e aumenta a nossa autoestima, mas a construção de uma sociedade múltipla e diversa só será possível quando as bolhas forem abertas e juntas possam compartilhar da alegria de conviver com o diferente.

Mas também encontramos a visibilidade da estética negra como tombamento contemporâneo, o feminismo negro contribuindo com as lutas feministas, que não pautam a questão racial, a cultura negra como a cultura da subversão e dos acontecimentos de um povo que não se via representado nos livros didáticos nem nos canais abertos e fechados de TV. A literatura negra que não chega às escolas é compartilhada em versão digital nas redes sociais digitais. O cinema negro é cada vez mais popularizado pela *Netflix*⁹⁵, feira afro e inúmeros eventos culturais, artísticos e políticos, caracterizando a *cibercultura* como a cultura contemporânea em que uma nova interface de lutas sociais e posicionamentos diversos têm no ciberespaço acolhimento e potência.

Portanto educar é proporcionar condições que permitam o desenvolvimento da autonomia, do respeito ao outro como produtor de saberes e do reconhecimento que vivemos em um país diverso e intercultural. É furar a nossa bolha digital e permitir a produção em rede dessa juventude que está conectada com o mundo e com outras juventudes mundialmente desejosas de outros mundos e outras formas

⁹⁴ A página **Senti na pele** tem como objetivo mostrar relatos de pessoas que sofreram algum tipo de discriminação ou injúria racial. Disponível em: <https://www.facebook.com/sentinapele/?fref=ts>.

⁹⁵ No Novembro Negro, vários grupos fizeram circular a lista com séries, documentários e cultura pop com 10 filmes e séries com protagonistas negros que você pode assistir na Netflix. Lembrando a importância da representatividade no cinema. Segundo a Wikipedia, a *Netflix* é uma provedora global de filmes e séries de televisão, via *streaming*, hoje ela tem mais de 90 milhões de assinantes. Criada em 1997, nos Estados Unidos, a empresa surgiu como um serviço de entrega de DVDs pelo correio. A expansão do *streaming*, disponível nos Estados Unidos a partir de 2007, começou pelo Canadá em 2010. Hoje, mais de 190 países têm acesso à plataforma. Sua primeira série original de sucesso foi *House of Cards*, lançada em 2013. Veja mais em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Netflix>.

de visibilidade. É sair do mundo e se permitir a conviver com o diferente que me provoca a pensar e que eu também o instigo a sua curiosidade.

A juventude negra de axé reivindica o direito de pertencer às escolas e não só de acessar a escola, mas de participar ativamente da produção do conhecimento que lhe represente, que fale do protagonismo do seu povo historicamente esquecido. Quer se ver e ser visto em todos os espaços.

Continuar invisibilizando ou silenciando os saberes que circulam no ciberespaço e nos Terreiros é contribuir para a produção do pensamento único e o *epistemicídio* da diversidade cultural que forma a nossa sociedade. E sobre a questão do *epistemicídio*, dialogando com Santos (1995), Sueli Carneiro defende que:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Mutiladas, negadas e, muitas vezes, inferiorizadas, a população negra segue numa luta desigual por uma educação equitativa. Aliado ao direito de acesso à escola, lutamos pelo direito de aprender. E o direito de ser vistos nos currículos educacionais como sujeitos da história, como protagonistas educacionais. O direito de não sermos apontados porque chegamos atrasados/as ou porque trabalhamos dobrado antes de chegarmos à escola. Lutamos pelo direito de não sermos distinguidos quando a atividade não foi concluída no prazo determinado para uma única classe de estudante que não trabalha, não pega trânsito e não enfrenta as subversões sociais de quem mora nas periferias ou nas comunidades quilombolas. De quem vivi todos os dias os conflitos de lutas pela terra ou convive com a guerra contra o tráfico que atinge mais a juventude negra do que quem financia e mantém o tráfico. Os nossos prazos são os prazos do mundo do trabalho antes de chegarmos à escola. É o prazo de nos mantermos vivos se quisermos superar as estatísticas do genocídio da população negra. É o prazo de quem precisa esconder as roupas de

axé e os fios de contas antes de entrar nas comunidades sustentadas pela violência e pelo racismo religioso.

A nossa capacidade cognitiva não é inferior nem superior a nenhum outro aluno/a; a nossa capacidade cognitiva, se fôssemos medir, seria sempre superior. Uma criança que acorda na madrugada para participar dos rituais da sua religião, que toca e dança para seu orixá antes do dia acordar, não tem dificuldade de aprendizagem, pode até ter dificuldade em parar seu corpo/mente que aprendeu a aprender/fazer em movimento, cantando, pensando e tocando. Um corpo que trabalha a cognitividade em movimentos múltiplos e diversos. Não reconhecer essas capacidades é contribuir para a clausura dos corpos/mentes, num processo sociocultural que se diz democrático e contra os racismos, mas que não se esforça para descolonizar a sua sensibilidade no ato de educar. Reconhecer a complexidade com que essa juventude ávida pela criatividade tem a oferecer aos educadores e às práticas educativas é ouvir, olhar e se movimentar a partir da reflexão que jovens como Beatriz Miranda nos presentifica na Figura 69.

Figura 69 – Etnoprintgrafia da postagem de Beatriz Miranda



Fonte: Instagram (2018).

As juventudes de Terreiro crescem, se fortalecem e seguem resistindo. As atualizações dos racismos também são constantemente reconfiguradas. Precisamos estar atentos/as às narrativas digitais: imagens, textos, vídeos e áudios produzidos por eles/as como possibilidade de construção de saberes nas brechas e nos interstícios.

O QUE NÃO SE ESCREVE, O VENTO LEVA

Marielle, presente!

Moa de Katande, vive!

Não existirá ativismo da Juventude de Terreiro se não tivermos saúde mental para isso. Assim, o primeiro desafio da Juventude de Terreiro é viver e viver em sua expressão mais plena, com alegria e muito afeto para si e para a vida em comunidade.

Nas rodas de conversa que compuseram este ciberxirê/tese, o desafio maior foi compreender como as Juventudes de Terreiros tem se reinventado dentro dos processos de destruição da sua religiosidade e do seu povo quando eu mesma me via devastada pelos acontecimentos que atravessavam a minha própria existência em processo de aprendizagem e desaprendizagem. Dentre todos os desafios, estava uma pesquisadora acompanhando o sangramento e a violência do seu povo.

A imersão no campo da pesquisa como pesquisadora tirou o meu brilho e muitas vezes tirava a minha alegria e a minha vontade de seguir como pesquisadora e tantas outras, como pessoa. As imagens do sagrado nem sempre são a imagem do xirê, da alegria de quem encanta a vida enquanto o pé rodopia e as mãos horas giram embaixo hora balançam em cima. Às vezes somos sucumbidas pela selvageria de quem tem o controle do poder de morte. Erguer a cabeça, olhar o horizonte e saudar a vida em vida é o maior aprendizado no campo da pesquisa em educação decolonial.

No primeiro capítulo, a roda girou em torno das epistemologias e metodologias ancestrais na *cibercultura* a partir dos fios que teceram a minha trajetória enquanto mulher negra e candomblecista no campo da pesquisa acadêmica. O desafio foi pensar como historicamente a nossa ancestralidade é negada culturalmente e também no mundo acadêmico. Neste capítulo, as conversas foram conduzidas com a presença dos/as primeiro/as interlocutores/as da pesquisa que dialogaram com as minhas escolhas epistemológicas e metodológicas que auxiliaram na reconstrução do meu olhar sobre o fazer formativo de uma pesquisa acadêmica e os seus percalços itinerantes nas escolhas do campo, dos métodos e dos recursos etnológicos no processo de construção do conhecimento. O catando folhas dos saberes espalhados como opção metodológica e epistemológica não foi

uma escolha fácil. Compreender que retornar para nossas comunidades ancestrais é olhar para trás sem perder de vista o tempo presente e a esperança na construção de uma educação crítica, reflexiva, concebida e compartilhada com base nas diferenças e nas diversidades de gênero, raça e crença foram os primeiros aprendizados.

Compreender que todos os saberes são importantes e necessários foram as apostas desde o início da pesquisa. Depreender que a roda de conversa tem um fluxo direcionado não só pelos objetivos da pesquisadora, mas pelas possibilidades que o campo de pesquisa oportuniza é importante para seguirmos em frente no desenvolvimento da pesquisa enquanto se compreende o cotidiano pesquisado. Roda é movimento, desestabilidades, passos ordenados, mas também desordenados. Rever as nossas certezas e desaprendê-las para construir novos olhares sobre educação, raça e classe é o grande desafio para os próximos anos.

O ciberativismo da Juventude de Terreiro como luta pelo direito de ser visto e enxergado aparece como justificativa da pesquisa a partir das atividades desenvolvidas pelos estudantes da UESC em parceria com o Terreiro pesquisado, que também são candomblecistas e afroativistas, cruzado com as primeiras narrativas das jovens que inspiraram esta pesquisa, minhas filhas. Seguimos gingando com essa juventude por todo o ciberxirê/tese cruzando suas imagens, textos e vídeos digitais com as interlocuções dos autores que referenciaram essa pesquisa.

Na segunda roda de conversa, o movimento da dança vai me deslocando para conhecer melhor 'essa gente' que vive postando suas pertencas religiosas em seus perfis nas redes sociais digitais e nos grupos que participam. Meu movimento ancestral girou em torno das questões da reconstrução das identidades do povo nagô como primeiro desafio na luta contra o racismo religioso. Um povo que não se reconhece enquanto um povo que historicamente foi negado e ultrajado não tem condições de lutar por pertencimento. O reconhecimento da sua ancestralidade tecida pelos processos civilizatórios e protagonismo dos africanos que foram violentamente sequestrados e trazidos para diásporas e encontram nos Terreiros de Candomblés espaços para preservar, reproduzir e reinventar as suas práticas é o primeiro desafio de quem deseja ser do Candomblé. O aquilombamento religioso ganha o ciberespaço e provoca as bolhas a repensarem os racismos produzidos na nossa sociedade, entre eles o religioso e o racial.

O *Orunkó* postado nas redes sociais digitais é o primeiro achado de pesquisa e se desdobra como um significativo pertencimento do povo de axé nas lutas cotidianas. Revela e *desterritorializa* os saberes produzidos nos espaços fechados dos Terreiros e provoca um olhar curioso, num primeiro momento, e depois crítico para pensarmos a invisibilidade em que vive as religiões de matrizes africanas. Seu ciberativismo é sutil, presente nas roupas, nos fios de conta e em frases escritas em lorubá provocando as redes a buscarem definição e sentidos das imagens e palavras postadas.

As rodas de conversas que acontecem nos Terreiros são vivas, tem o movimento que a ancestralidade determina, às vezes ficam só na conversa mesmo. Mas em muitos momentos, acontece dança e toques de atabaques, é gente correndo e criança pulando de um lado para outro. Coisa é quando o orixá ‘vem em terra⁹⁶’ aí a roda de conversa se transforma em um *xirê* sem hora para acabar.

Assim, foi a terceira roda, o ativismo digital da Juventude de Terreiro foi atravessada pelas suas autorias nas redes sociais digitais com mais ousadia e muita criatividade. Suas produções traziam a identidade nagô presente nos textos, nas remixagens das imagens produzidas nos cartões digitais de aniversários e letras de músicas. As *lives* também não ficaram de fora, assim como a questão da ressignificação da oralidade a partir dos áudios nos grupos do *WhatsApp* e alguns vídeos postados no grupo do Terreiro no *Facebook*. O grupo pesquisado do qual faço parte não tem dificuldade em usar o digital em rede para expressar os saberes *aprendidos* no cotidiano do Terreiro.

E quando eu pensei que estava terminando a roda de conversa, fui provocada a conversar com os mais velhos do Terreiro, aqui o mais velho não em tempo de iniciação, mas em idade. Para os mais velhos, há uma preocupação com as fotografias e os vídeos que retratam rituais ou façam alusão a eles. Todos foram unânimes quanto a essa questão. Mas dois anos depois, a mãe Darabi postou no seu *Facebook* fotos de oferendas que seriam oferecidas para Xangô e Iansã, o que significa que nesses últimos anos sua percepção mudou. Ela continua firme quanto à postagem de rituais e oferendas nos lugares sagrados, mas para mim foi um grande avanço as imagens de pratos destinados a oferendas em postagem pública.

⁹⁶ Linguagem comum dentro dos Terreiros para conceituar a manifestação do orixá em uma pessoa.

Antes das postagens da mãe Darabi, a Beatriz Miranda também já havia postado algumas fotografias de comidas que seriam oferecidas. Mesmo sem conversar com mãe Darabi, sigo com a compreensão do Hampate Bá de que a tradição é viva. Portanto, ela se atualiza no tempo e no espaço de quem vive essa tradição, para Beatriz Miranda não tem nada demais postar fotografia de oferecimento porque a sua religião acredita na restituição e que “os oferecimentos são as formas que eu tenho de agradecer ao meu orixá por tudo que ele faz por mim, e quando você passa na encruzilhada ou vai ao mar, o que você ver, não são as oferendas nos seus lugares sagrados? E porque não pode postar? Não vejo diferença nenhuma” diz ela. Assim, o terceiro capítulo é constituído dos saberes de dentro das “porteiras” do Terreiro ressignificados a partir da pedagogia nagô nos diversos lugares e interfaces que circulam. O compartilhamento como potência do ciberativismo na luta contra o racismo religioso e o apagamento da cultura afro religiosa nas mídias de massa e na educação são o dispositivo de aprendizagem da terceira roda de conversa.

O coro do atabaque esquentou mesmo e a reflexão continuou na última roda de conversa. O racismo religioso foi o eixo articulador de todas as discussões presentes em todas as rodas de conversas. Foi o apagamento, a invisibilidade e o estereótipo presente nas produções acadêmicas e nas mídias de massa sobre a religiosidade afro-brasileira que levaram ao desenvolvimento desta pesquisa. Na última roda de conversa, a Juventude de Terreiro acirra sua participação nas redes sociais digitais e coloca a roda para girar em torno das questões mais críticas vivenciadas pelo seu/nosso povo. Respeito, valorização e pertencimento cruzaram as rodas de conversas. Os dispositivos apresentados na última roda de conversa tiveram como objetivo despertar o quanto a *necropolítica* atinge a população negra que escolheu as religiões de matrizes africanas como espaço de reconstrução do seu viver na diáspora africana. Mas a *reexistência* é o aporte de criação e autoria nas interfaces do digital em rede.

Durante o desenvolvimento da pesquisa houve muitos desafios. Os interlocutores migraram do *Facebook* para o *Instagram* e o *Twitter* porque, segundo eles/as, o *Facebook* estava muito chato. No início foi muito complicado rastreá-los, mas depois se transformou lugar comum.

Outra questão que me deixou muito preocupada foi o uso por alguns jovens do Terreiro, em especial o *Afidé* e a *Kelewà*. Os dois usavam muito as redes sociais

no início da pesquisa, mas, aos poucos, foram deixando de lado e aí fui percebendo que seu ativismo digital era bem menor que os demais; mesmo assim, resolvi deixá-los na pesquisa porque a atuação dos mesmos no Terreiro é muito intensa e não sentem necessidade em compartilhar nas redes sociais *on-line* as suas vivências no Terreiro, mas pedem para filmar ou fotografar o que estão fazendo e postam no *status* do *WhatsApp*. Aprendi muito com os dois, sobretudo sobre viver sem as redes sociais digitais, são jovens e bem resolvidos com essa questão.

A vigilância também é presente na vida do povo nagô, “você é o que você posta” alerta mãe Darabi, sempre. Volta e meia “tem textão” no grupo do *WhatsApp* porque alguém do Terreiro postou alguma questão sobre a sua identidade nagô nas redes sociais digitais que não contribui muito para a diminuição da violência e do racismo religioso. Quando alguém posta alguma foto de roupa colorida nas sextas-feiras ou fotos sensuais com fios de contas, há polêmica no grupo fechado.

Para fugir do monitoramento religioso *on-line*, algumas pessoas do Terreiro bloqueiam seus mais velhos quando vão postar alguma imagem ou comentário em que a questão pode ser considerada polêmica dentro do Terreiro. Meu corpo, minhas regras é uma questão que ainda é controvérsia dentro dos Terreiros, seu corpo pertence aos orixás e são eles que direcionam o seu viver. O corpo é o primeiro assentamento vivo do orixá, o povo de axé segue essa compreensão, tentar desconstruir esse saber é um desafio futuro.

Por diversas vezes, eu pensei em mudar o objeto de pesquisa, principalmente quando acompanhei o caso de Kailane Coelho, a menina que foi apedrejada no primeiro semestre do doutorado, em 2015. Era o primeiro ano que Layza Miranda tinha feito santo e que também estava com 11 anos, sofri muito com cada postagem e cada caminhada que participamos.

Meu *Facebook* chorou também, comemorou e chorou a travessia para o *Orun* (céu) de mãe Gisele *Omindarewá*, mãe Beata de Iemanjá, e já no finalzinho da tese, acompanhei o drama da partida de Mãe Stella de *Oxóssi*, ainda não aprendi a não sofrer com a despedida das nossas ancestrais, ficava sempre aquele sentimento de que a luta tinha sido enfraquecida, mas mãe Darabi me refazia: “só o tempo minha filha te dará discernimento, você ainda está começando, tenha paciência com você!”

O que mãe Darabi não percebia é que o tempo entre o meu amadurecimento e os prazos da CAPES era incompatível. E tive que engolir o choro e seguir em frente quando cada Terreiro foi apedrejado, principalmente no segundo semestre de

2017. Receber pelo *WhatsApp* a notícia que Marielle Franco tinha sido assassinada foi destruidor, gritei alto e morri mais um pouco.

Acompanhar e participar da campanha eleitoral em 2018 foi uma das experiências mais nefastas nesses últimos meses de conclusão de tese. Para quem estava no campo da pesquisa discutindo os rumos dos movimentos sociais na contemporaneidade, sobretudo o *ciberativismo* da Juventude de Terreiro, percebeu o quanto os coletivos sociais, sobretudo os educacionais, terão que buscar brechas para construir espaços de discussão sobre como descolonizar o saber sem descolonizar o poder⁹⁷, é possível? Essa pergunta será o ponto de partida das nossas ações nos próximos anos.

Como concluir a pesquisa em tempo de desinformação e *fake news* que atacavam os nossos direitos historicamente conquistados? Para o povo do axé: “nunca tivemos dias melhores, mas reconhecemos que a luta será maior nos próximos anos”, alertou mãe Darabi no grupo do Terreiro no *WhatsApp* após as eleições (e quase deletei essa tese), foram dias me refazendo.

E mais um golpe, dessa vez foi a capoeira que chorou, *Moa de Katande*, mais um preto que morre. E com ele toda a nossa *reexistência*. Seguir em frente é o destino do meu povo e desse desafio não abriremos mãos, vai ter resistência.

Como nos alertou mãe Stella de *Oxóssi*: “o que a gente não escreve o vento leva”, e com esse ensinamento eu trago algumas reflexões do cotidiano do povo de axé, sobretudo a juventude que tem usado as interfaces do digital em rede para mostrar ao mundo os encantamentos e os desafios de fazer parte de uma religião ancestral de luta e resistência. Vamos precisar de força e esperança para seguir em frente, mas também vamos precisa de experiências formativas de insurgências e insubmissão, os *ciberativismos* da Juventude de Terreiro têm nos ensinado a seguir em frente.

Cuidar das barreiras impostas pelo racismo religioso também faz parte da nossa agenda, no contexto de formação. Sabemos que o *autorreconhecimento* é nosso principal antídoto na luta contra o racismo, mas também pode ser a nossa insônia mais perversa, como nos alerta Fanon (2008). Compreendendo que o projeto racista criou o outro e eles, precisamos estar atentos/as às armadilhas que ele criou.

⁹⁷ Vale a pena ler o livro do Boaventura Santos sobre o tema *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Chile: LOM Ediciones, 2013.

E aí, as redes sociais digitais, pela sua flexibilidade e fluidez, podem criar mais distanciamentos que laços de afetos e parceria nessa arena que nos impõe cotidianamente. Construir narrativas e conhecimento, a partir dos nossos lugares de fala, enquanto pessoas negras, mulheres, é também aprender que o amor cura e representatividade importa e muito.

Com o *abebè* de mãe Oxum a mirar as nossas demandas cotidianas como mulheres negras e do axé, seguimos atravessadas pela força da guerreira africana que nos ensina todos os dias que se o racismo nega a nossa humanidade nos matando em vida quando não nos tira a vida, ela nos dará condições subjetivas (a força para caminhar) e objetivas (uma família de axé), que nunca nos deixará sozinha nessa sociedade organizada com base na compreensão mercadológica individualista. São essas compreensões que me levaram a olhar esses saberes como fundantes na constituição do movimento *ciberativista* da Juventude de Terreiro.

O sagrado feminino das guerreiras *Oxum* e *yansã* que moveram as minhas inspirações intelectuais é a política do afeto que nos movimenta dentro dos processos de destruição do nosso povo e nos possibilitará o levante.

E os fios? Para que servem os fios dos saberes produzidos nos Terreiros senão para tecer, cozer, unir e juntar o nó e nós que formam as redes educativas que intercruzam, *linkam* e aproximam as nossas vivências?

Os fios são os afetos, as acolhidas, a parceria e também os desafios da complexidade que constituem uma pesquisa. São fios de africanidades construídos nas relações hibridizadas dos *saberesfazer*s produzidos e compartilhados (com – partilhar, partilhar com os seus e com o mundo) pelos que sonham e acreditam em um mundo melhor, um mundo de todos/as e com todos/as, indiscriminadamente. Porque nós somos e pertencemos a um povo de luta e *reexistência* que tece as suas experiências de vida na cotidianidade dos *afazer*s *dentrofora* dos *espaçostempos* dos Terreiros.

Compreendendo que as redes educativas são espaços de reconstrução de saberes que emancipam a vida onde a vida é cotidianamente negada, é importante a nossa organização coletiva nesses espaços. Que os saberes aqui espalhados nos conectem na luta contra todas as perversidades que atravessarão as nossas vidas nos próximos anos.

Figura 70 – O *Egbe* se organizando para entrar no Barracão para o *Olubajé*



Fonte: Foto de Herlen Santos, Facebook (2018).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. E. B. *Currículo e narrativas digitais em tempos de ubiquidade: criação e integração entre contextos e aprendizagem*. Revista de Educação Pública, Cuiabá, n. 59/2, v. 25, maio/ago, 2016.

_____. *Inclusão digital do professor: formação e prática pedagógica*. São Paulo: Articulação, 2004.

_____. *Tecnologias e currículo: trajetórias convergentes ou divergentes?* São Paulo: Paulus, 2011.

_____; VALENTE, J. A. (2012). *Integração, currículo e tecnologia e a apropriação de narrativas digitais*. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss3articles/almeida-valente.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2018.

_____. *Narrativas digitais e o estudo de contextos de aprendizagem*. Disponível em: http://aunirede.org.br/revista_2.4.8-2/index.php/emrede/article/viewFile/10/22. Acesso em: 10 de jun. 2018.

ALVES, L. R. G. Nativos Digitais: Games, Comunidades e Aprendiagens. In: MORAES, U. C. de. (Org.). *Tecnologia Educacional e Aprendizagem: o uso dos recursos digitais*. Livro Pronto: São Paulo, 2007, p. 233-251.

ALVES, N. Cultura e cotidiano escolar. *Revista Brasileira de Educação (online)*, n. 23, maio/jun./jul./ago. Rio de Janeiro, 2003, p. 62-74. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-782003000200005&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 13 de janeiro de 2016.

_____. Currículos em ‘espaçotempos’ não escolares isso existe? – redes educativas como o outro em currículo. In: SANTOS, Lucíola Licínio de Castro Paixão; FAVACHO, André Márcio Picanço. *Políticas e práticas curriculares: desafios contemporâneos*. Curitiba. PR: CRV, 2012.

_____. Sobre Movimentos das Pesquisas nos/dos/com os Cotidianos. In: GARCIA, A.; OLIVEIRA, I. B. de (Org.). *Nilda Alves: praticantepensante de cotidianos – textos selecionados de Nilda Alves*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. Faz Bem Trabalhar a Memória: criação de currículos nos cotidianos, em imagens e narrativas. In: GARCIA, A.; OLIVEIRA, I. B. de (Orgs.). *Nilda Alves: praticantepensante de cotidianos – textos selecionados de Nilda Alves*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. GARCIA, R. L. *O sentido da escola*. Petrópolis: DP Et Alii, 2008.

AMANTE, L. Facebook e Novas Sociabilidades: contributos da investigação. In: PORTO, C.; SANTOS, E. (Org). *Facebook e educação: publicar, curtir, compartilhar*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

AMARAL, A.; NATAL, G.; VIANA, L. Netnografia como aporte metodológico na pesquisa em comunicação digital. Porto Alegre: *Revista FAMECOS*, Porto Alegre - RG, n. 20, p. 34-40, dez. 2008.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Le Candomblé de Bahia, de 1958. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1978. Nova Edição. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva [Estudos 18], 1973.

BARBOSA, J. G.; HESS, R. *O Diário de Pesquisa: o estudante universitário e seu processo formativo*. Brasília: Liberlivro, 2010.

BARROS, A. F. P. *A Fogueira de Xangô, o Orixá de Fogo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BENISTE, J. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. *As águas de Oxalá: Àwọn Omi Òṣàlá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *O jogo de búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BENTES, I. *Aspectos Biopolíticos do Estético*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Natal, RN – 2 a 6 de setembro de 2008. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-0901-1.pdf> . Acesso em: 20 de junho de 2017.

_____. *Mídia-multidão: estéticas da comunicação e biopolíticas* 1. ed. - Rio de Janeiro: Mauad X, 2015. p. 200.

BORGES, L, M.; NUNES, Raimundo; CAPUTO, Stela. *Organização Geográfica do Território Sacralizado do Ilê Axé Ijexá de Itabuna - Ba: Contribuindo Para Ensino Da Geografia*. VIII Seminário Internacional REDES, UERJ. Anais Eletrônicos, junho/ 2015.

_____.; SOUZA, S. M. As redes sociais virtuais, os Nativos e Imigrantes Digitais. In: III ENCONTRO NACIONAL SOBRE HIPERTEXTO, 2009. Disponível em: http://nehte.com.br/hipertexto2009/anais/a/as_redes_sociais-virtuai-os-nativos.pdf Acesso em: 20 de maio de 2017.

BRUNO, F. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

_____. *Rastros digitais sob a perspectiva da teoria ator-rede*. Revista FAMECOS, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 681-704, set./dez. 2012. Disponível em: file:///C:/Users/c_lborges/Downloads/12893-48551-2-PB.pdf. Acesso em: 16 ago. 2017.

BUCCI, E. *Álbum de Família – Meu pai, meus irmãos e o tempo*. In: *8 X Fotografia*. MAMMI, L.; SCHWARCZ, L. (Org.). São Paulo: Cia das Letras, 2008.

BURKE, P. *Testemunha Ocular - História e Imagem*. São Paulo: Edusc, 2004.

CANDAU, V. Diferenças Culturais, Cotidiano Escolar e Práticas Pedagógicas. *Currículo sem Fronteiras*, v. 11, n. 2, p. 240-255, jul/dez. 2011. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol11iss2articles/candau.pdf>. Acesso em: 20 de junho. 2016

_____. OLIVEIRA, L. F. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educ. rev.*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982010000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: setembro de 2015.

CAPONE, S. *A busca da África no Brasil: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CAPUTO, S. G. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012a.

_____. Artefatos nas redes educativas dos cotidianos de terreiros de candomblé nas relações possíveis com as escolas: discutindo as noções de tradição, cultura e identidade. In: ALVES, N.; LIBÂNEO, J. C. (Org). *Temas de pedagogia: diálogos entre didática e currículo*. São Paulo: Cortez, 2012b.

_____. Fotografia e pesquisa em diálogo sobre o olhar e a construção do objeto. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 4, p. 115-122, jul/dez. 2001.

_____. Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. *Lé – Currículo sem Fronteiras*, Brasil. v. 7, n. 2, jul/dez, 2007.

_____; PASSOS, M. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

_____; PASSOS, M. Cultura e conhecimento em Terreiros de Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá, *Revista Eletrônica: Currículo sem Fronteiras*, v.7, n.2, pp.93-111, Jul/Dez 2007. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/caputo-passos.pdf>. Acesso em julho de 2015.

_____. BORGES, L. M. Organização Geográfica do Território Sacralizado do Ilê Axé Ijexá de Itabuna – BA: Contribuindo Para Ensino Da Geografia. VIII Seminário Internacional REDES, UERJ. *Anais Eletrônicos*, jun. 2015. Disponível em:

<<http://www.seminarioredes.com.br/viiiiredes/adm/diagramados/TR1121.pdf>>.

Acesso em: fevereiro 2017

CARNEIRO, A. S. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*.

FEUSP, 2005. (Tese de doutorado).

_____; CURY, C. O candomblé. In: NASCIMENTO, E. *Guerreiras da Natureza mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 97 – 116.

CARDOSO, J. B. Hibridismo Cultural na América Latina. *Itinerários*, Araraquara, São Paulo, n. 27, p. 79-90, jul./dez. 2008.

CASTELLS, M. *A sociedade em rede - a era da informação: economia, sociedade e cultura*, 6. Ed, v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura*, vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Cheikh, A, D. *The Cultural Unity of Negro Africa* (Paris: Présence Africaine), 1963.

CHIAVENATO, J. J. *Cabanagem: o povo no poder*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *O negro no Brasil*. SP: Cortez, 2012.

CHIZZOTTI, A. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.

CORRÊA, R.L. et al. *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. *O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural*. Textos escolhidos de cultura e arte populares, v. 3, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://www.tecap.uerj.br/pdf/v3/aureanice.pdf>>. Acesso em: maio de 2015

_____. As abordagens da Geografia Cultural. In: INÁ, E. de C. et al (Org). *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: EdUFSC, 1995.

_____. Rosendahl, Z. (Org). *Paisagem, textos e Identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____. *Cidades médias: espaços em transição*. São Paulo: Expressão popular. 2007.

COSTER, E. *Fotografia e candomblé modernidade incorporada?* 2007. 131 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Artes, Rio de Janeiro, 2007.

COULON, Alain. *Etnometodologia e Educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

COUTO, S. E. *Pedagogias das conexões: compartilhar conhecimentos e construir subjetividades nas redes sociais Digitais*. In: PORTO, C; SANTOS, E. (Orgs). *Facebook e educação: publicar, curtir, compartilhar*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DI FELICE, M. Das tecnologias da democracia para as tecnologias da colaboração. In: DI FELICE, M. (Org.). *Do público para as redes*. A comunicação digital e as novas formas de participação social. 1. ed. São Caetano do Sul, SP: Difusão, 2008, p. 17-61. (Coleção era digital, v. 1). Disponível em: <<http://www.2i2p.ba.gov.br/wp-content/uploads/2013/01/DI-FELICE-Do-p%C3%BAblico-para-as-redes.pdf>>. Acesso em: Fev. de 2016

_____. NET-ativismo e ecologia da ação em contextos reticulares. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. Manaus, AM, 2013. Disponível em: <https://docs.wixstatic.com/ugd/e30c33_42563943fd5d45b997aec546ad19ec18.pdf> Acesso em: dez. 2015.

_____. *A vida em rede*. In: LEMOS, R; DI FELICE, M. (Org.). Campinas, SP: Papirus 7 Mares, 2014. (Coleção Papirus Debates)

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DOS SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

FLOR NASCIMENTO, W. F. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosófico*, Brasília/DF, v. XIII, p. 153-170, ago. 2016.

_____. Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. *Revista Calundu*, v. 1, n. 1, jan-jun 2017. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/385517028/wanderson-flor-olhares-sobre-os-candombles-na-encruzilhada-pdf>>. Acesso em: 24 out. 2017.

FREITAS, R. O. F. *Jovens de terreiros: ciberativismo e protagonismo juvenil entre integrantes de religiões afro-brasileiras em salvador e região metropolitana*. Revista de Educação. UNIOESTE Campus de Cascavel – Paraná. Vol.10 Número 20 jul./dez. 2015 p. 611 - 623. Disponível: <file:///C:/Users/lmborges/Downloads/12601-47258-1-PB.pdf> Acesso em: Julho de 2017.

FERRETI, S. F. *Perspectivas das Religiões Afro-Brasileiras no Maranhão*. Trabalho apresentado na Mesa Redonda Perspectivas das Religiões Afro-Indígenas e Populares. XVII Semana Acadêmica e II de Ciências Religiosas. IESMA. São Luís, 2005. Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Perspectivas%20das%20religioes%20afro%20brasileiras%20no%20MA.pdf>>. Acesso em: 17 mar. 2016.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 42. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FRAGOSO, S.; RECUERO, R.; AMARAL, A. *Métodos de Pesquisa para Internet*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Les mains parallèles*. L'œil se noie. La conspiration, pièces de théâtre inédites, 1949/50.

_____. *Os condenados da terra*. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005. (coleção cultura, v.2).

_____. *Em defesa da revolução Africana*. Lisboa. Livraria Sá da Costa. 1969.

GARCIA-CANCLINI, N. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 6 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

GARCIA, A.; OLIVEIRA, I. B. de (Org.). *Nilda Alves: praticantepensante de cotidianos – textos selecionados de Nilda Alves*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

GEERTZ, C. Uma Descrição Densa: por uma teoria Interpretativa da Cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

_____. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis RJ: Vozes, 1997.

_____. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

GOMES, N. L. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n.º 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de Educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005, p. 39 - 62.

_____, *Indagações sobre currículo: diversidade e currículo; organização do documento Jeanete Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricélia Ribeiro do Nascimento*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007.

_____. *Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos*. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr 2012. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/curr%C3%ADculo-e-rela%C3%A7%C3%B5es-raciais-nilma-lino-gomes.pdf> Acesso em: 16/03/2015.

GOLDMAN, M. *A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*. 1984. 211f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 1-32,

dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf>>. Acesso em: out. de 2015

HAMPATÉ BÂ, A. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas/Casa das Áfricas, 2003.

_____. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Cortez; 2010. p. 167-212. (Coleção História Geral da África, v. 1).

HINE, C. *Virtual Ethnography*. London: SAGE Publications, 2000.

HALL, S. *A centralidade da cultura*. Educação & Realidade, Porto Alegre, n. 22, v. 2, jul.-dez. 1997.

_____. A questão multicultural. In: HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 103-133.

_____. *Cultura e Representação*. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira: Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. 2017. Online: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em março de 2018.

JAMES, G. G.M. *Stolen Legacy*. Originally published by Philosophical Library, New York. Reprinted, San Francisco: Julian Richardson Associates Publishers. 1976.

JENKINS, H. *Cultura da convergência*. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009.

_____. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide* New York, New York University Press, 2006. Disponível em: http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/polocicdigital/wpcontent/uploads/sites/8/2017/04/13re_censao4.pdf Acesso em 12 fev. 2016.

JORNAL O ESTADÃO. *Intolerância Religiosa no Brasil*. 2017. Online: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-registra-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-horas,70002081286> Acesso em maio de 2017.

KENSKI, V. M. *Educação e Tecnologias: o novo ritmo da informação*. Campinas, SP: Papyrus, 2007.

KIRKPATRICK, D. *O efeito Facebook: os bastidores da história da empresa que conecta o mundo*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

LEMOS, A. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2010.

_____. LÉVY, P. *O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência: O futuro do pensamento na era da informática*. 3. ed. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996a.

_____. *A inteligência e seus novos conhecimentos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. In: BAYLE, F et. al. *O império das técnicas*. Campinas, SP: Papyrus, 1996b.

_____. *O que é o virtual?* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1996c.

_____. *A ideografia dinâmica: rumo a uma imaginação artificial?*. Tradução de Marcos Marcionílio e Saulo Krieger São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1998.

LODY, R. - *Candomblé. Religião e Resistência Cultural*. São Paulo, Ed. Ática, 1987 (Série Princípios, nº 108).

LUZ, M. A. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. 3. ed. Salvador, EDUFBA, 2008.

_____. *Do tronco ao Opa Exin: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*. Salvador/BA: SECNEB, 1993.

_____. (Org.) *Identidade negra e educação*. In: SANTOS, I. F. *Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*. Salvador: EDUFBA, 2002.

_____. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador, SECNEB-EDUFBA, 2013.

_____. *Cultura negra e ideologia do recalque*. 3. ed. Salvador EDUFBA/Rio de Janeiro: PALLAS, 2011.

MACEDO, R. S. *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2000.

_____. *Etnopesquisa crítica/etnopesquisa-formação*. Brasília: Liber Livro, 2007.

_____. *Compreender/mediar a formação: o fundante da educação*. Brasília: Líber Livro, 2010.

_____. *A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação*. Série pesquisa, v. 21. Brasília: Liber Livro, 2012a.

_____. *Atos de currículo, formação em ato?* Ilhéus: Editus, 2012b.

_____. Etnopesquisa Implicada, currículo e formação. *Espaço do Currículo*, v. 5, n.1, p.176-183, jun/dez, 2012c. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/rec>>. Acesso em: jul. de 2015

_____. *Atos de currículo e autonomia pedagógica*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____; GUERRA, D. Reflexões sobre a Exteriorização de Experiências Formativas Via Diários Online em Contextos Multirreferenciais de Pesquisa-Formação. In: SANTOS, E (Org). *Diário Online: dispositivo multirreferencial de pesquisa-formação na cibercultura*. Portugal: Whitebooks, 2014.

_____; PIMENTEL, A.; GALEFFI, D. *Um rigor outro: sobre a questão da qualidade da pesquisa qualitativa*. Salvador: EDUFBA, 2009.

MALTA, M. J. M. Uma imagem vale mais: o uso das imagens na educação como elemento potencializador. *Revista Conhecimento & Diversidade*, Niterói, n. 9, p. 130–139 jan./jun. 2013 Seção Especial. Disponível em: <https://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/conhecimento_diversidade/article/view/987>. Acesso em: 18 jun. 2017.

MARTINS, C.; MARTINS, R. *Iroco: o orixá da árvore e a árvore-orixá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MAFFESOLI, M. *E o homo eroticus pós-moderno: voltamos ao que o racionalismo moderno eliminou disponível:*. Disponível em: <<http://www.fronteiras.com/entrevistas/michel-maffesoli-e-o-homo-eroticus-pos-moderno-voltamos-ao-que-o-racionalismo-moderno-eliminou>> entrevista online em 23.07.2015>. Acesso em 26 jul. 2016.

_____. *A dinâmica da violência*. Tradução de Cristina M. V. França. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1987.

_____. *A violência totalitária – ensaio de antropologia política*. Porto Alegre: Sulinas, 2001.

_____. *Homo Eroticus: comunhões emocionais*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. *O conhecimento comum – compêndio de sociologia compreensiva*. Tradução de Aluizio Ramos Trinta. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *O mistério da Conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167. Disponível em: <http://ramwan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf> Acesso em: 20/04/2016.

MARQUES, M. O. *Escrever é preciso: o princípio da pesquisa*. 5. ed., rev. São Paulo: Vozes, 2006. (Coleção Mario Osorio Marques, v. 1).

MBEMBE, A. As Formas de Auto inscrição. Estudos afro-asiáticos - *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eaav23n1/a07v23n1.pdf>. Acesso em mar. de 2016.

_____. A era do humanismo está terminando. 2017. Disponível: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>>. Acesso em: nov. 2018.

_____. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa, Portugal: Ed. Antígona, 2014.

_____. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições, 2018, 80p.

MIGNOLO, Walter. *Histórias Globais/projetos Locais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf> Acesso: 20.06.2015.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf Acesso: 13/06/2017.

MITSUISHI, Y. Entre graphos e ethos: uma abordagem crítica a etnografia virtual. In: RIBEIRO, J.; BAIRON, S. (Orgs.). *Antropologia Visual e Hiperfídia*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2007. p. 157.

MORAIS, C. C. *Ler e escrever: habilidades de escravos e forros? Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais, 1731-1850*. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 12 n. 36 set./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v12n36/a08v1236>>. Acesso em: agost. 2017

MOORE, C (Org.). *Césarie Aimé: o discurso sobre Negritude*. Belo Horizonte – MG: Nandyala, 2010.

_____. *A África que Incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro*, Belo Horizonte: Nandyala Editora, 2008.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NORA, P. Entre memória e história – a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Revista Projeto História*, São Paulo PUC-SP, n. 10, p.07-28, dez.1993.

OLIVEIRA, E. D. *A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFPR, Curitiba, 2001.

_____. *Da Filosofia ao Mito: trajetórias de uma filosofia da educação com base na experiência africana*. In: MATOS, Kelma S.. (Org.). *Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola: a favor da diversidade*. Fortaleza: Editora da UFC, 2003, v. 1, p. 292-305.

_____. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

_____. Epistemologia e Experiência: diálogos sobre a história e cultura africana e afro-brasileira. In: Alamo Pimentel; Maria Couto Cunha. (Org.). *Palavras entre cruzadas: escritos de formação de professores*. 1ed.Salvador: Edufba, 2012, v. 1, p. 91-117.

_____. *Estética da Libertação: Filosofia Africano-brasileira e Latino-americana - a produção de sentido*. In: Adilbênia Freire Machado; Maria Kellynia Farias Alves; Sandra Haydée Petit. (Org.). *Memórias de Baobá II*. 1ed.Fortaleza: Imprece, 2015, v. 1, p. 21-39.

_____. *As Filosofias Africanas contemporâneas na problematização da violência epistêmica no Brasil..* In: Manuela Barreto de Araújo, Cláudia Pereira de Sousa e Francisca de Paula Santos da Silva. (Org.). *Epistemologias: multirreferencialidade e construção do conhecimento..* 1ed.Curitiba: CRV, 2017, v. 1, p. 217-232.

_____; MACHADO, A. *Corpo e Movimento: ancestralidade africana e encantamento - estética do bem-viver*. In: Sandra Petit. (Org.). *Estéticas Negras: trançando educação e produção didática - Anais VI Memórias de Baobá..* 1ed.Fortaleza: Imprece, 2016, v. 1, p. 13-21.

POLLAK, M. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n, 3, p. 3-15. 1992.

POLIVANOV, B. *Etnografia Virtual, Netnografia ou Apenas Etnografia?* Implicações dos Termos em Pesquisas Qualitativas na Internet. Anais do XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (Intercom). Manaus, 2013.

PORTO, C.; SANTOS, E. (Orgs). *Facebook e educação: publicar, curtir, compartilhar*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

PÓVOAS, R. do C. *Versoreverso*. Ilhéus-BA: Editus, 2003.

_____. *Itan de boca a ouvido*. Ilhéus-Ba: Editus, 2004.

_____. *Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco*. Ilhéus-BA: Editus, 2007.

_____. *Itan – Segredo das Folhas*. Revista KÀWÉ, Ilhéus, n. 3, 2009, p. 40-42

_____. *A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro*. Ilhéus-BA: Editus, 2010.

_____. *Ilê Axé Ijexá Ogum Xorokê Lajá: a fala da memória no dia da inauguração*. Revista KÀWÉ, Ilhéus, n. 4, p. 1- 68. 2011.

_____. *Mejigã e o contexto da escravidão*. Ilhéus-BA: Editus, 2012.

PRENSKY, M. *Digital Natives, Digital Immigrants*. 2001. Disponível em: <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky - Digital Natives, Digital Immigrants - Part1.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: Anuário Mariateguiano. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

_____. Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos*, Buenos Aires, v. 4, n. 14, enero/marzo 2005.

OLIVEIRA, L. F. de ; CANDAU, V. M. F. *Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil*. *Educ. rev.* [online]. 2010, vol.26, n.1, pp.15-40. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-46982010000100002&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso: 15/08/2016.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 28, p. 106-113, jul/dez. 2010. Disponível em: <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/8090>. Acesso em: maio de 2016

ROCHA, P; MONTARDO, S. *Netnografia: incursões metodológicas na cibercultura*. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós- Graduação em Comunicação; E-Compós; p. 06 a 22. Brasília/DF. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/55> Acesso em: dez. 2005.

ROSSINI, S. S. T.; SANTOS, E. Recursos Educacionais Abertos: Desafios para Autoria e Formação de Professores na Cibercultura. In: Anais dos Workshops do Congresso Brasileiro de Informática na Educação. 2012. Disponível em: <http://br-ie.org/pub/index.php/wcbie/article/view/1894>. Acesso em: julho de 2015.

_____. Comunidade REA-Brasil no Facebook um espaço de ativismo, autorias, compartilhamentos e inquietações. In: PORTO, C; SANTOS, E. (Orgs). *Facebook e educação: publicar, curtir, compartilhar*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

SÁ, S. *O samba em rede – comunidades virtuais, dinâmicas identitárias e carnaval carioca*. Rio de Janeiro: E-papers, 2005.

SÁ, S.; POLIVANOV, B. Materialidades da comunicação e presentificação do self em sites de redes sociais. Anais do XXI Encontro Anual da Compós, Juiz de Fora, 2012.

SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Por que as comunicações e as artes estão convergindo?* São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Navegar no Ciberespaço: o perfil cognitivo do leitor imersivo*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____; LEMOS, R. *Redes sociais digitais: a cognição conectiva do Twitter*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Leitura de imagens*. São Paulo: Melhoramentos, 2012.

_____. *Intersubjetividade nas redes digitais: repercussões na educação*. In: PRIMO, A. (org). *Interações em Rede*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

SANTINELLO, J.; VERSUTI, A. *Facebook Conectividade e reflexões da rede social para o contexto social do século XXI*. In: PORTO, C; SANTOS, E. (Orgs). *Facebook e educação: publicar, curtir, compartilhar*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. Por uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. In: SANTOS, B. de S. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-823.

_____. *A gramática do tempo*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Chile: LOM Ediciones, 2013.

SANTOS, E. (Org). *Diário Online: dispositivo multirreferencial de pesquisa-formação na cibercultura*. Portugal: Whitebooks, 2014.

SANTOS, E; WEBER, A. *Diários Online, Cibercultura e Pesquisa-Formação Multirreferencial*. In: SANTOS, E (org). *Diário Online: dispositivo multirreferencial de pesquisa-formação na cibercultura*. Portugal: Whitebooks, 2014.

SANTOS, E.; MADALLENA, T. L.; ROSSINI, T. S. S. *Diário Hipertextual on-line de pesquisa: uma experiência com o aplicativo Evernote*. In: COUTO, E.; PORTO, C.; SANTOS, E. *App-learning: experiências de pesquisa e formação*. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 93- 108.

SANTOS, R. S.; SANTOS, E. *Cibercultura: redes educativas e práticas cotidianas*. *Revista Eletrônica Pesquiseduca*, São Paulo, v. 4, n. 7, p. 159-183, jan/jul. 2012.

SANTOS; ROSSINI, 2014

SILVEIRA, M. J. Ritos da palavra, gestos da memória: a tradição oral numa Casa Ijexá. In: PÓVOAS, R. do C. (Org). *Mejigã e o contexto da escravidão*. Ilhéus-BA: Editus, 2012.

_____. *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé / Ilhéus - Ba: Editus, 2004. 207p.*

SODRÉ, M. *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____; LIMA. L.F. *Um Vento Sagrado*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996. 150 p.

_____. *Reinventando a Cultura*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. v. 1. 180 p.

_____. *Sociedade, Mídia e Violência*. Porto Alegre: Sulina/Edipucrs, 2002. v. 1. 110 p.

_____. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro; Vozes. 2017.

_____. *A cultura como crise*. *Revista Eletrônica: Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 10, n. 1, p. 11-22, jan./jun. 2017a. Disponível em: <file:///C:/Users/lmborges/Downloads/24535-87254-1-PB.pdf> Acesso: Mar. 2018.

SOMÉ, S. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. Tradução de Deborah Weinberg. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2007.

SOUTY, J. O lugar da imagem na pesquisa. In: *Pierre Fatumbi Verger – do olhar livre ao conhecimento iniciático*. Bahia: Terceiro Nome, 2011.

_____. A relação com a escrita. *Pierre Fatumbi Verger – do olhar livre ao conhecimento iniciático*. Bahia: Terceiro Nome, 2011.

SOUSA, S.; BORGES, L. M. *As redes sociais virtuais, os nativos e imigrantes digitais*. In: III Encontro Nacional sobre Hipertexto, v. III. Belo Horizonte. Anais Hipertexto 2009. Belo Horizonte: Multiverse, 2009. Disponível em: <<https://www.ufpe.br/nehete/hipertexto2009/anais/a/as-redes-sociais-virtuais.pdf>>. Acesso em: maio de 2016

SOUZA, M. J. A memória como matéria prima para uma identidade: Apontamentos teóricos acerca das noções de memória e identidade. *Revista Graphos*, v. 16, n. 1, 2014. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/32043084-A-memoria-como-materia-prima-para-uma-identidade-apontamentos-teoricos-acerca-das-nocoos-de-memoria-e-identidade.html>>. Acesso em: 19 jun. 2017.

TACCA, F. de. *Imagens do Sagrado*. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

TAVARES, I. *Xangô*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

THEODORO, H. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

VELHO, Gilberto. *Observando o familiar*. In: Nunes, Edson de Oliveira (org.) *A Aventura Sociológica: objetividade, Paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

VERGER, P. F. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo.*; São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

_____. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio;1997.

VIANA, M dos S.; R. N. OLIVEIRA; I. S. S. SANTOS, *Alá funfun: experiências e saberes no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, em Itabuna-Ba*, In: XIV ENECULT, 2018, Salvador. anais XIV ENECULT. Salvador: Cult, 2018. v. 1. p. 1-20. Disponível em: file:///C:/Users/Luzi/Documents/AL%C3%81%20FUNFUN_%20EXPERI%C3%81%20SABERES_NUNES.pdf Acesso em outubro de 2018.

VIRILIO, P. *O paradoxo da memória do presente na era cibernética*. In CASALEGNO, Federico. *Memória Cotidiana: comunidades e comunicação na era das redes*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

ZACCARIA, T. M. dos S. L. *De médicos a meninos: vitalidade gemelar na escultura doméstica popular dos santos Cosme e Damião no Brasil*. 2015. 248f. Tese (Doutorado Artes) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.