

Candomblé e mídias digitais: sobre a publicização do sagrado e do privado na Internet¹

Ricardo Oliveira de Freitas²
Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Salvador, BA

Resumo

Analiso as transformações provocadas pelo ingresso do candomblé no mundo das mídias digitais e avalio os desdobramentos dessas transformações para a reconfiguração do campo religioso afro-brasileiro, levando em conta os impactos da digitalização do sagrado e da transformação de religiões edificadas pela oralidade em religiões hipertextuais. Tomo como ponto de partida o compartilhamento no *WhatsApp* e nas redes sociais de conflitos internos envolvendo notáveis lideranças religiosas de três tradicionais terreiros de candomblé da Bahia. Reconheço a importância do *ejó* (fofoca), nesse caso, digital, para dar visibilidade a questões antes restritas ao universo religioso afro-brasileiro *off-line*, assim como seu significativo papel tanto como provocadora como mediadora de tensões.

Palavras-Chave: candomblé; mídias digitais; religiões afro-brasileiras; redes sociais

Entrada

Em Salvador, Bahia, e, por que não dizer, no restante do país, as últimas semanas do mês de dezembro de 2017 foram marcadas pela comoção entre integrantes das religiões afro-brasileiras provocada pela exposição nas redes sociais e, no caso da Bahia, pela mídia local (jornais impressos, jornais *on-line* e, sobretudo, telejornais), do imbróglio envolvendo a família biológica e a família de santo de famosa ialorixá, líder do talvez mais famoso terreiro de candomblé do país, impactados pela sua decisão de “abandonar” o terreiro e, por extensão, suas atividades junto à religião dos orixás. O ápice do debate se concretiza com a divulgação de um vídeo compartilhado no famoso aplicativo *WhatsApp*, que, poucos dias depois, seria exibido no telejornal local de maior audiência na cidade.

Na verdade, esse caso e toda a repercussão por ele provocada não foi novidade para os integrantes das religiões afro-brasileiras na Bahia ou espalhados pelo Brasil (quicá

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Religião, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Professor Titular – UNEB. Doutor em Comunicação e Cultura – UFRJ.

pelo mundo) afora. No ano anterior, o conflito envolvendo a família biológica e a família de santo de renomado babalorixá, dirigente de outro conceituado terreiro baiano, também desencadeou aguerridos debates e discussões através, sobretudo, de inúmeras mensagens de áudio e vídeo (reunindo imagem e som) compartilhadas no mesmo aplicativo.

É claro que, como no primeiro caso, o conflito acabou resvalando pelas redes sociais e pelos programas radiofônicos que tratam temas relacionados ao universo das religiões afro-brasileiras. Mas, como no caso da famosa ialorixá, foi o *WhatsApp* o principal veículo para distribuição e compartilhamento das informações acerca dos conflitos no terreiro.

Para variar, um mês antes do caso da ialorixá, outro importante terreiro baiano, considerado uma das primeiras casas de candomblé no Brasil, também se envolve num conflito interno que adquire proporções gigantescas ao acabar “caindo na rede”. Um vídeo provocador do conflito, no qual um ogã especula, num bate papo com outras, pessoas sobre a idoneidade de antigas religiosas do terreiro, e uma sucessão de áudios e documentos de textos em desagravo ao evento filmado são compartilhados no mesmo *WhatsApp* e chegam, por fim, às redes sociais.

Muitas são as peculiaridades que coincidem nos três casos. São três terreiros considerados tradicionais; integram o conjunto de terreiros considerados como casas matrizes; dialogam com o universo afro-religioso para além da Bahia (e mesmo do Brasil); todos os conflitos envolveram questões de ordem mundana, nas quais relações homoafetivas ou denúncias acerca de sexualidades alheias estiveram em cena; todos os casos envolveram personagens centrais na dinâmica dos terreiros, entre estes, pais e mães de santo. Mas, é, sobretudo, o fato de terem seus conflitos internos divulgados e compartilhados num aplicativo de áudio e imagem, logo depois, nas redes sociais e, conseqüentemente, na mídia, num tipo de fofoca digital, o elemento que mais interessa aqui.

Os três casos são motivados e motivadores de fofoca ou do que o povo de santo corriqueiramente chama de correio nagô, ejó, indaka, indaka de afofô, fuxico, fura roncó, ejoeira, metença, “vinte e um roncó e sete camarinha”, que nada mais é que um tipo de disse me disse, de circulação de informação, anteriormente, engendrada pela oralidade, algum tempo depois, pela radiodifusão e parca produção de impresso (jornais e revistas acerca do universo religioso afro-brasileiro e bibliografia da antropologia das religiões afro-brasileiras) e, agora, pelas mídias digitais.

Ouso dizer que os três casos de exposição pública de conflitos internos, ocorridos em três dos mais tradicionais terreiros baianos, que tomam o *WhatsApp* como fonte de divulgação e compartilhamento do privado, não são meras casualidades. Defendo a ideia de que as especificidades de uso do aplicativo e das redes sociais pelo povo de santo são resultantes de um tipo de sociabilidade que, tanto nos terreiros *off-line* como nas redes *on-line*, se estrutura com base no compartilhamento de segredos, que reestruturam as relações de poder nas comunidades de terreiro e entre o povo de santo.

Reconheço que a comunicação mediada por tecnologia acionada pelo povo de santo contribui, a média prazo, para a construção de um campo social que se ergue tendo como recorte e demarcador histórico a recente inclusão digital experimentada por atores que comungam de modos de vida tradicionais e que foram, durante muito tempo, aliados dos projetos e políticas de difusão de recursos clássicos de tecnologia.

Também devo dizer que acredito no uso diferenciado da Internet e das redes sociais e, por extensão, na diversidade desses usos. Por diferenciado, quero dizer: ao fazer uso das mídias digitais, o povo de santo dá continuidade a práticas corriqueiramente operacionalizadas no mundo *off-line*, no momento em que são expostas questões de ordem privativa, sigilosa e confidencial no ambiente da rede mundial de computadores, um ambiente público. Com isso, criam novas práticas, novos modos e estratégias de uso de tecnologias, que, por extensão, possibilitam que o povo de terreiro exerça seu direito à comunicação. Para tanto, me apoio na ideia defendida por Miller e Horst (2012), quando dizem que o digital abrange tanto o particularismo quanto a universalidade da vida moderna, o que nos leva a crer que aspectos da vida individual e social estão presentes na comunicação digital. Afinal, como lembram os autores, não há uma coisa como “a Internet” ou “o Facebook”, já que ambos se tornam diferentes em cada lugar em que são utilizados. O que há é uma diversidade de usos da Internet que faz com que, no lugar de assistirmos à uma utilização universal de uma única rede social global, assistimos aos mais diversos usos de uma rede social que, devido à multiplicidade de usos que se faz dela, se transforma em muitas (multi) redes.

O texto é resultado de um estudo inspirado na netnografia, em seus termos observacionais, descritivos e analíticos. Aqui, explorei as três dimensões de pesquisar na e a Internet, como proposto por Sueli Fragoso et al. (2011): a primeira, quando ela, a Internet, é objeto de pesquisa, aquilo que se estuda; a segunda quando é local da pesquisa, o ambiente aonde a pesquisa é realizada; e a terceira, quando ela é instrumento de

pesquisa, a ferramenta pra coleta de dados sobre um dado tema ou assunto. Meu campo de atuação, no que diz respeito aos procedimentos de coleta e análise de dados, esteve restrito ao ambiente Internet, mais especificamente, às redes sociais. Apesar de o fenômeno investigado, a fofoca, ocorrer fora do ambiente Internet, meu interesse recaiu, única e exclusivamente, sobre o modo como a fofoca, enquanto fenômeno social, circula dentro desse espaço delimitado, mesmo que as consequências sejam refletidas em outros espaços – o que comprova a ideia de que a Internet não está separada da sociedade mais ampla, já que é reflexo dessa. Devo ressaltar que aqui me ative à circulação da fofoca, propriamente, e não necessariamente ao compartilhamento do segredo de culto. Também devo dizer que, nesse texto, não foram divulgados conteúdos das mensagens compartilhadas, já que meu interesse não é possibilitar ao leitor acesso ao conteúdo pormenorizado da mensagem e suas especificidades, aos moldes de uma análise do discurso (AD), mas, tão somente, refletir sobre o fenômeno na sua totalidade, com base nos seus aspectos qualitativos e dialéticos da cultura, por mais genérico que isso possa parecer.

A análise centrou-se no conteúdo das mensagens, que, entre julho de 2017 e janeiro de 2018, foram compartilhadas em três grupos de candomblé no *WhatsApp* e no perfil individual de usuário desse pesquisador, também integrante de terreiro. Defini como recorte de análise, as mensagens que versavam exclusivamente sobre os conflitos nos três terreiros citados; mesmo porque, esses foram os temas mais debatidos no período. Mensagens com teores fora dessa escolha não foram consideradas. Aqui, utilizei tanto mensagens de texto, como mensagens de áudio e vídeo (imagem em movimento). Considerei como elemento central para a identificação da coleta o teor das mensagens no que se refere às questões de âmbito pessoal e privado; e não, necessariamente, religioso. Para tanto, identifiquei no conjunto de mensagens compartilhadas *hashtags* (#), palavras e expressões que, de algum modo, mostravam que o que ali se dizia era fruto da fofoca, do conflito e da publicização do privado alheio, além da alusão ao nome das três casas ou dos seus integrantes.

As abordagens etnográficas sobre interações sociais que se estruturam através do uso de tecnologias, da comunicação mediada por computador (CMC), partem do princípio de que a Internet é um lugar privilegiado para se pensar contextos culturais e performances de determinados grupos e comunidades. Christine Hine defende a ideia de que a Internet é tanto artefato cultural como contexto.

Nós podemos sugerir, então, que uma troca metodológica, a requisição do contexto *on-line* como um site de campo etnográfico foi crucial no estabelecimento do status das comunicações de Internet como cultura. Enquanto experimentos psicológicos demonstraram sua opacidade, métodos etnográficos foram capazes de demonstrar sua riqueza cultural. É possível ir mais longe e sugerir que nosso conhecimento da Internet como um contexto cultural está intrinsecamente ligado com a aplicação da etnografia. O método e o fenômeno definem o outro em um relacionamento de mútua dependência. O contexto *on-line* é definido como um contexto cultural pela demonstração de que a etnografia pode ser aplicada a ele. Se nós podemos estar confiantes de que a etnografia pode ser aplicada com sucesso em contextos *on-line*, então nós podemos ficar seguros de que estes são, realmente, contextos culturais, uma vez que a etnografia é um método para entender a cultura (Hine 2005:8).

Nesse sentido, a opção pela coleta e análise de dados, sob a orientação da etnografia, contribuiu, em seus termos qualitativos, para a percepção dos significados das ações organizadas pelo povo de santo na Internet e fora da rede mundial de computadores.

Se o mundo da religião é um mundo secular, o mundo da cultura da convergência é um mundo novo para todo mundo. Pelo fato de ainda ser pouco conhecido, alguns autores lembram que o uso das novas mídias deve ser responsável. Afinal, como declara Henry Jenkins, a grande questão não é a convergência das múltiplas funções das multitecnologias dentro de um único equipamento. A questão é a transformação cultural promovida pelas múltiplas conexões feitas por consumidores incentivados a procurar cada vez mais novas informações ou “fluxos de conteúdos através de múltiplas plataformas de mídia”, que promovem o “comportamento migratório dos públicos dos meios de comunicação” (Jenkins 2009:29).

Entender os impactos das tecnologias no mundo da religião, é parte da contribuição desse texto. Outra contribuição do texto diz respeito às reflexões sobre o modo com que o candomblé, tido como religião centrada na tradição oral, vai se incorporar às (e ser incorporado pelas) tecnologias de informação e comunicação e pela rede mundial de computadores, pelas mídias digitais. Refletir sobre o processo de tecnologização das religiões afro-brasileiras pode sinalizar para as formas com que o candomblé se adapta à moderna sociedade da informação para se digitalizar e se transformar de religião alicerçada pela tradição oral em religião hipertextual, indicando importantes efeitos e consequências para o futuro dessas religiões.

Tecno Axé: candomblé e mídia autóctone

Na década de 1990, iniciei pesquisa acerca do modo com que o candomblé e seus adeptos usavam a rede mundial de computadores, a Internet, para promover encontros e discussões acerca de questões relacionadas ao universo religioso afro-brasileiro. Daquela época até hoje, ocorreram muitas transformações, no que diz respeito ao uso de tecnologias e do acesso à Internet. São mudanças verificadas, não somente junto ao povo de santo, mas, entre a totalidade de usuários da Internet no Brasil. Entretanto, para as classes populares e, mais especificamente, para o povo de santo, essas mudanças tiveram efeitos muito especiais, já que, numa sociedade que elabora formas sutis de segregação e naturaliza o preconceito, o consumo de tecnologias e Internet por esses atores gerou um tanto de representações, pejorativas, desqualificadoras e negativadas, que, de certo modo, definem o que pensa parte da sociedade sobre ser “preto, pobre e macumbeiro”. Não à toa, aos celulares pré-pagos, que já corresponderam a 83% dos aparelhos celulares brasileiros³, foi dada a depreciativa alcunha de “celular pai de santo”, aquele que somente recebe ligações e pouco faz chamadas; numa clara alusão ao preconceito de classe, raça e pertença religiosa.

Se “consumir” é importante para se “fazer parte” e atenuar o sentimento de segregação social, “consumir tecnologia” teria um apelo forte no contexto popular pelo fato da tecnologia ser vista como sinônimo de “modernidade”, ou seja, de evidência de uma nova era em relação a qual não se pode “ficar de fora”. Não consumir tecnologia – não ter celular, não ter computador – significa para os sujeitos estar à parte de uma dinâmica social tida como básica e mínima da vida contemporânea, que é a comunicação mediada por aparelhos tecnológicos (Barros 2011:3).

O fato é que ao fazer uso de tecnologia, que se verificará, sobretudo, após a massiva aquisição do *smartphone* pelas classes populares, o povo de santo reelaborou velhas e criou novas práticas culturais, assim como produziu estratégias de uso que lhes permitiram exercer o direito à comunicação.

A peculiaridade de uso das mídias digitais pelo povo de santo reside na exposição de questões que extrapolaram a ordem da vida cotidiana, ao exporem no âmbito do privado, porém público, temas do *awô* e do *ewó*, o segredo e o interdito religiosos, assim

³ Pré-pagos somam, hoje, 63% dos aparelhos celulares no Brasil. Dados da Anatel. Disponível em: <<http://www.anatel.gov.br/dados/acessos-telefonia-movel>>. Acesso em 20 de janeiro de 2018.

como temas de ordem da intimidade de seus integrantes, incluindo as grandes lideranças religiosas, o que, num certo sentido, transformou o extraordinário da religião em coisa ordinária. Não seria errado afirmar que a mídia, com todos os seus meios e recursos, naturalizou o divinizado, fazendo do intangível algo prosaico ou transformando-se, ela própria, em coisa venerável.

Como afirma Miklos (2012:87), "na mesma medida em que as religiões assimilam estratégias midiáticas em busca da manutenção do *status quo*, meios de comunicação interativos, também abarcam valores religiosos apresentando a tecnologia como religião", num tipo de dessacralização do mundo que culminou na sacralização da mídia. Não à toa, ainda segundo o autor, os meios de comunicação (televisão, rádio, computador) ocuparam o lugar do altar tradicional nos lares contemporâneos, promovendo a divinação das tecnologias de informação e comunicação aos moldes do que antes era reservado às imagens de santos.

A midiática e, por extensão, a textualização das religiões afro-brasileiras não são coisas recentes. Já na primeira metade do século XX encontraremos tímida produção de escritos e transcrições acerca dessas religiões assinada por pesquisadores que fundarão o campo da antropologia das religiões afro-brasileiras. A peculiaridade desse momento reside no fato de que se antes eram os "outros", os pesquisadores, antropólogos, na sua maioria, que falavam sobre o fechado e secreto universo religioso afro-brasileiro, agora, presencia-se um movimento de construção pública da imagem do candomblé, com base na experiência e nos textos produzidos pela gente do terreiro, um tipo de produção autóctone que permite ao povo de santo escrever seus próprios textos e produzir conteúdo em volume e velocidade nunca antes imaginados.

O uso e abuso das mídias digitais e a radical penetração na cultura da mídia pelo povo de santo como produtor de conteúdo recebe reconhecimento até mesmo da mídia hegemônica, quando recorre às imagens gravadas pelos fiéis sobre algum evento que esse tipo de mídia quer noticiar. O caso da saída da ialorixá do famoso terreiro é exemplo. Na semana da grande querela, foram os vídeos feitos por integrantes daquele terreiro que circularam nos diversos canais de televisão da Bahia.

Félix Guattari, já nos anos de 1990, se preocupará com o crescente surgimento das tecnologias informacionais e, por extensão, com a criação e recriação de novas subjetividades provocadas pelo uso dessas tecnologias. Para o autor, os malefícios de uma dita rede de alienação *mass-mediática*, produzida pelo uso excessivo das tecnologias de

informação e comunicação, podem ser ilustrados pela paradoxal sociedade brasileira, através do candomblé; antes, tido como religião de negros e desfavorecidos, agora, popularizado para além do seu círculo étnico e de classe.

É impressionante ver o quanto de uma impregnação *mass*-midiática precede à aculturação capitalista. [...] Nessa sociedade dual – e como! –, assistimos a uma subjetividade sendo duplamente varrida: de um lado, por uma onda ianque bastante racista – por mais que isso desagrade a alguns – que é veiculada por uma das mais potentes redes televisivas do mundo, e, de um outro lado, por uma onda de caráter animista com religiões sincréticas como o candomblé, mais ou menos herdadas do fundo cultural africano, e que tendem a sair do seu acantonamento originário do seio das populações negras, para contaminar o conjunto da sociedade, inclusive os meios mais abastados do Rio e de São Paulo (Guattari 1999:189).

São, sem dúvida, os paradoxos e as relações duais, situadas entre a tradição e modernidade, entre o velho e o novo, entre o sagrado e o profano, ou, como lembra Guattari, o fato de o candomblé se constituir como religião sincrética, que fazem do uso das mídias digitais pelo povo de santo um caso singular, já que coloca em cena, na esfera pública e de visibilidade midiática, religiões que, mesmo quando conquistavam algum grau de representatividade, nunca saíram das margens.

O terreiro, o segredo, a curiosidade e a fofoca digital

Como nas clássicas teorias da comunicação, a discussão sobre a participação do candomblé na cultura digital suscita calorosos debates, divididos, de modo geral, entre quem é a favor do ingresso do candomblé no mundo digital (ao reconhecer a importância da difusão do conhecimento litúrgico para a sobrevivência da religião, os integrados) e quem é contra o seu ingresso (ao entender que a mídia digital proporciona a exposição indevida dos segredos de culto, os apocalípticos).

Obalaná, ialorixá brasileira radicada há muitos anos nos EUA e moderadora de uma lista de discussão na Internet, *mailing lists*, numa entrevista por mim realizada há duas décadas, definiu as distinções entre o terreiro atual, *off-line*, e o terreiro virtual, *on-line*.

As listas são mais como uma discussão informal, horas de perguntas e respostas, tipo que surgem após conferências sobre religiões de Orixá. Nessas listas, o que acontece é uma rede (*network*) de contatos que muitas vezes leva

a um ritual real da religião. [...] Candomblé, terreiro, é a vivência, são rezas, é possessão, é sentir axé no corpo, são as festas, os sons, o cozinhar, o povo, as fofocas, é religião... Religião é vivência real... Num é teclar... (Obalaná, *sic.*)

Aqui, a fofoca aparece como importante elemento para caracterizar o candomblé no mundo *off-line* e diferenciá-lo das listas, das redes sociais, dos terreiros *on-line*. A fofoca, para Obalaná, é um dos dispositivos que fazem do terreiro um espaço para exercício da experiência empírica, que proporcionaria, por sua vez, a absorção do seu universo simbólico. A experiência prática, nesse sentido, faz do candomblé um mito vivido; e não, um mito contado. Obalaná omitiu, entretanto, que as listas, já naquela época, funcionavam como importantes alimentadoras da fofoca, aos moldes do que, hoje, acontece nas redes sociais, servindo, por sua vez, à administração de conflitos (e criação de outros e mais conflitos) e à manutenção da liturgia.

A fofoca tem sido vista como importante elemento para difundir informações e, num certo sentido, quebrar a rigidez da transmissão de conhecimento e informação, preservando a tradição e acolhendo novas expressões. Desse modo, a fofoca se apresenta como a quase revelação do segredo, um tipo de revelação nebulosa de algo sigiloso, que não despe, de todo, o que deveria ser resguardado.

George Simmel (2009) defende a ideia de que o segredo somente tem valor enquanto é resguardo, já que, assim, pode servir como moeda de troca e atributo de poder para quem o detém. Seu valor reside no fato de que pode tornar-se público, passível de revelação. No momento em que é revelado, esse valor se esvai. Como coisa resguardada, o segredo reside no âmbito da excepcionalidade. Quando sabido, o segredo se transforma em coisa ordinária. Esse pensamento, credita ao sujeito leigo o mesmo poder atribuído ao detentor do segredo.

Vivaldo da Costa Lima defende a ideia de que a fofoca é aclaradora das tensões entre integrantes de terreiros. O autor reconhece que o candomblé não é um grupo homogêneo e, por isso, não é harmônico, como afirmavam, segundo ele, a quase totalidade dos relatos etnográficos até a década de 1970. Para Lima, a dialética do equilíbrio em qualquer família é a tensão e o atrito. Isso também vale para a família de santo, que pode sofrer crises e dissensões por conta das disputas relacionadas às questões de ordem religiosa, quase sempre referentes à assunção de cargos, às relações de poder na hierarquia do culto e às questões de ordem pessoal (Lima 1977:170). Assim, a fofoca serve como reguladora de conflitos e tensões, mais que provocadora, já que permite aos

atingidos pela fofoca responder, com o mesmo recurso e indiretamente, às ofensas sem grandes atritos (Lima 1977:116).

Importante característica da fofoca reside no fato de que o terreiro está inserido numa sociedade urbana e, por isso, complexa. A fofoca, aqui, transcende a esfera religiosa, já que seus fiéis habitam os dois mundos, o mundo dos terreiros e o mundo social mais amplo. Nesse sentido, são diversos os significados dados à fofoca pelos membros de terreiros, já que sua tradução pode ser minimamente negativada, ao considerá-la no âmbito das interpretações da sociedade, ou positivada como necessária, ao interpretá-la a partir do prisma do correio nagô atribuído pelo povo de santo, que, num certo sentido, vê na fofoca importante elemento para promover a organização do culto e manter a tradição religiosa. A fofoca adquire, assim, uma outra função, não menos importante. Ela é relevante mecanismo utilizado pela comunidade de terreiro para “[...] fazer circular notícias que dificilmente poderiam ser transmitidas através de canais normais da aprendizagem sistemática a que estão submetidos os iniciados dos cultos afro-brasileiros” (Braga 1998:19).

Para Johnson (2002), o segredo no candomblé gerou um tipo muito particular de discurso, o segredismo. De modo distinto ao que afirma Braga, que acredita que os segredos serão resguardados, Johnson ressalta que não há mais nada que não tenha sido revelado pelas lideranças religiosas aos pesquisadores e à imprensa. O discurso sobre um novo segredo, ainda resguardado, mas passível de ser revelado, cria um tipo de segredismo, que muito atrai os jornalistas e antropólogos em busca, respectivamente, de um “furo” de reportagem e de uma etnografia original. Com tese publicada há pouco mais de duas décadas, o autor, naquele momento, não deu atenção ao importante papel que as mídias digitais assumiriam, menos de uma década depois, na disseminação de segredos e liturgias de culto. Por isso, deposita sobre a parca produção bibliográfica autóctone, a bibliografia resultante de pesquisas acadêmicas e a imprensa a culpa pelos males causados pela exposição pública dos processos rituais, dos fundamentos, do mistério, do *awô*, até então, secretos. Isso transforma o candomblé, ainda segundo Johnson, num culto individual, possibilitado pela leitura pessoal e privada de informações propagadas em livros, em revistas, no rádio, na televisão e no cinema. E como o segredo é produtor de poder, de dinheiro, de dádiva, de utilidades, no que deixa de existir, transforma a religião num enorme vazio (Johnson, 2002).

Posso afirmar que não foi a revelação de segredos do culto o que causou comoção nas redes sociais naquele último semestre de 2017, mas, unicamente, a revelação de questões do âmbito do privado da vida tornada pública de lideranças de três tradicionais casas de santo da Bahia. Incentivado por Johnson, ousou dizer que os segredos rituais não estavam, ali, em jogo, pois já haviam sido esvaídos, esvaziados pela literatura da antropologia das religiões afro-brasileiras e pelos diversos filmes, vídeos e matérias jornalísticas feitas nos terreiros a partir dos anos de 1950.

Nos casos dos três terreiros baianos, a exposição dos conflitos internos se transformou em tipos de *ejó*, de fofoca, de disse me disse e assumiu proporções gigantescas, no que adentrou o *WhatsApp* e as redes sociais e revelou para o mundo fora dos terreiros questões de ordem sigilosa, mas, sobretudo, de personalidade, de foro íntimo acerca da vida pessoal e privada de lideranças com visibilidade pública e importantes formadoras de opinião, alimentando, por extensão, a curiosidade e a intromissão. Não por acaso, nos três casos, a exposição pública resvalou para a discussão acerca das sexualidades e das práticas sexuais das lideranças, num tipo de fofoca em que a esfera do sobrenatural e extraordinário adentra a esfera do ordinário, comprovando, mais uma vez, que a divisão do mundo, como estruturado entre o sagrado e o profano como esferas distintas, não faz sentido para o povo de santo.

Os dados da pesquisa revelaram que o que poderia ser considerado como sendo pertencente ao âmbito do privado não dizia respeito somente a esse ou aquele terreiro, mas, à comunidade de adeptos da religião dos orixás como um todo. Ali, compreendi que os limites entre público e privado para o povo de santo extrapolavam o recôndito das suas casas, tanto de santo como de moradia, e abrangiam a comunidade na sua totalidade. Por isso, o fato de uma discussão estar na rede mundial de computadores, fora de casa e do terreiro, não significava que o tema havia atingido o âmbito do público. Pelo contrário, continuava sendo, mesmo fora dos limites do terreiro originário, cenário do conflito, roupa suja que se lava em casa.

Percebi que a Internet ou, mais especificamente, o *WhatsApp* funciona como eficaz instrumento para abranger a amplitude do ambiente privado no qual o povo de santo circula, comprovando, mais uma vez, que o ambiente da intimidade ocupa a cena internauta, para além dos limites do terreiro; o que faz das redes sociais um terreiro *online*.

Saída

A criação de uma rede informal de comunicação, que se estrutura através da participação do povo de santo nas redes sociais, é importante forma de transmissão e aquisição de conhecimento religioso. Também é importante pelo fato de contribuir para o surgimento de novas interações proporcionadas pelo uso das mídias digitais, o que por sua vez elimina a distância tão bem perpetuada entre o âmbito do sagrado e do profano e faz emergir novos protagonistas no universo religioso afro-brasileiro, todos, produtores, distribuidores e veiculadores de mensagens.

A fofoca, como prática coletiva, chama a atenção para as relações construídas entre dois ou mais sujeitos. Tal fato ilustra o esquema clássico comunicacional que diz que deve haver, no mínimo, um emissor e um receptor para que a mensagem se realize. Afinal, comunicação é a ação que se realiza entre, minimamente, dois (ou mais) sujeitos. Nesse sentido, a fofoca digital, como prática cultural e fenômeno social, pode ser entendida como importante elemento para reprodução social do grupo de adeptos integrantes das religiões afro-brasileiras, já que atribui coesão ao grupo, à coletividade.

A fofoca digital também se constitui como importante fonte de informação sobre o universo religioso, sem a presença de um livro revelação, sobre comunidades de terreiro distanciadas geograficamente, num tipo de propagação da informação, como já dissemos, chamada “correio nagô”, que dita as regras do que vai ser discutido nos próximos meses por quase todos (e arrisco mesmo dizer, pela totalidade dos) terreiros no Brasil (quicá no mundo).

O caso dos terreiros baianos, por exemplo, teve reflexos em terreiros do Maranhão, de São Paulo, do Rio de Janeiro, dos EUA, sem nenhuma distinção geográfica. Um amigo do Maranhão me escreveu mensagem pelo *WhatsApp* consternado com o ocorrido com a famosa ialorixá. Um amigo do Rio me escreveu mensagem pelo mesmo *WhatsApp* recontando o caso do terreiro possivelmente mais antigo do Brasil. Outro amigo de Sergipe me enviou o vídeo vazado pelos integrantes do terreiro “abandonado” pela famosa ialorixá, que seria, um dia depois, reproduzido no telejornal com maior índice de audiência na Bahia. Um amigo da Turquia escreveu consternado com o que leu em jornal on-line. Uma amiga norte-americana soube do imbróglio envolvendo a ialorixá através do *Facebook*. Todos os amigos que me escreveram são integrantes de terreiro e estão distanciados, minimamente, a algumas centenas e milhares de quilômetros dos terreiros baianos.

É claro que os conteúdos compartilhados não invalidam a sensatez e o comprometimento com a tradição por parte dos terreiros e das lideranças envolvidas. Contudo, provocam a comoção popular, já que, além de formadores de opinião e referência no universo religioso afro-brasileiro aqui e em além-mar, tanto os terreiros como as lideranças estão, por conta das mídias digitais, mais e mais próximos de todos nós, reles mortais. A presença dessas lideranças e formadoras de opinião pública (entre o povo de santo e junto à sociedade abrangente) nas redes sociais, no âmbito da fofoca digital, as coloca (ou recoloca) no patamar da normalidade, na esfera ocupada por nós, fazendo delas outros reles mortais.

Lembro que nos grupos, muitos integrantes faziam menção à especialidade da ialorixá e cobravam satisfações acerca da sua decisão de “abandonar” o terreiro, já que ela, nas palavras dos internautas, não era somente mãe daquele importante terreiro; mas, mãe do Brasil.

Vale lembrar que meses antes do vazamento do imbróglio envolvendo a famosa e respeitada ialorixá, seus filhos de santo e parentes biológicos, a mesma lançou, em setembro de 2017, aplicativo com mensagens em torno da fé nos orixás e criou, logo depois, um canal no *Youtube*, a fim de divulgar ensinamentos e parte da história do candomblé, se transformando, naquele momento, em uma das mais velhas *youtubers* no Brasil.

O babalorixá, personagem do primeiro caso de repercussão (inter) nacional através do vazamento de conflitos internos no *WhatsApp*, comanda o terreiro com o maior número de páginas e domínios na Internet brasileira, divididos entre redes sociais (*Facebook, Instagram, Flickr, Twitter*), *blog* e *site*.

Os casos dos três terreiros também suscitaram o entendimento entre muitos integrantes dos grupos do *WhatsApp* de que o povo de santo precisava fazer um “curso de rede social”. Entendiam que era necessário saber “usar a Internet”, que deveriam apreender a selecionar o que deveria ser ou não dito. Um integrante do grupo pede para apagar determinada mensagem sob a alegação de que o candomblé já era muito discriminado e de que não seriam eles, povo de terreiro, que deporiam contra a religião. Ele diz: “Vamos tentar lidar com esses assuntos de forma interna”.

Aliás, o vazamento de mensagens é coisa corriqueira. Há muitas mensagens de áudio que são destinadas a uma única e específica pessoa. Iniciam dizendo: “minha filha”, “meu irmão”, “amiga”; o que comprova que não era direcionada pra mim ou pra você.

Mas, caem na rede e vão alimentando o sistema de troca de informações, que se estrutura na confluência entre conflito, público e privado.

É claro que o uso da Internet pelo povo de santo não pode ser reduzido à exposição do privado no público e à fomentação da fofoca. Mas, para uma religião estruturada pela oralidade e pelo sigilo, o uso da Internet, como espaço aberto e “terra de ninguém”, segundo a concepção de muitos dos integrantes dos grupos de candomblé no *WhatsApp*, merece atenção.

Desse modo, a exposição nas redes sociais e na imprensa baiana de questões de âmbito privado envolvendo lideranças religiosas dos três mais tradicionais terreiros baianos pode ser entendida como necessário desdobramento dos diversos usos que as mídias digitais podem oferecer e que muito contribui para a reconfiguração do campo religioso afro-brasileiro. Nos três casos, não se discutiam apenas questões de ordem das personalidades dos envolvidos, mas, de modo mais amplo, o que estava em jogo era a continuidade ou não dos terreiros, a existência das comunidades, a salvaguarda das liturgias religiosas, a permanência de uma linhagem de santo.

Minha ideia foi apresentar uma análise sobre a fofoca e a publicização do sagrado a luz do candomblé na Internet. Até onde a exposição das querelas reflete negativamente a imagem dos terreiros e das suas lideranças, impactando diretamente a procura pela oferta de serviços mágico-religiosos, pode ser tema para uma outra análise. De todo modo, há que se pensar, desde agora, o quanto há de positivo na exacerbação dos conflitos compartilhados nas redes sociais, ao colocarem em cena os terreiros e as lideranças, conferindo-lhes prestígio ou desprestígio, mas, por certo, visibilidade junto à esfera pública, que, por sua vez, é promotora de acirrado mercado de oferta de bens e serviços mágico-religiosos. Nesse sentido, a fofoca se constitui num tipo de futilidade necessária, como pensado por Patrícia Birman (1997), já que é além de atribuir poder, privilégio e prestígio aos atores envolvidos, é importante instrumento para a manutenção do grupo, visto que promove, num certo sentido, a união (como também, a desunião) de integrantes e, por extensão, de comunidades distanciadas fisicamente, mas, aproximadas por afinidades litúrgicas. Funciona, assim, tanto no plano da micropolítica, no que age sobre a individualidade, como da macropolítica, no que afeta a comunidade, a coletividade.

Por isso, é correto afirmar que as mídias funcionam como mediadoras entre o povo de santo, o terreiro e a sociedade, o que muito se distancia dos usos anteriores de recursos de comunicação pelo povo de santo, que dialogavam, única e exclusivamente, com o

conjunto de integrantes religiosos, num tipo de comunicação fechada, reduzida à comunidade de adeptos, simpatizantes e iniciados (jornais impressos distribuídos em lojas de artigos religiosos são ilustração). Isso leva a crer que o uso das mídias digitais pelo povo de santo também é importante pelo fato de forjar uma cultura da mídia que constrói identidades e influencia o modo como as pessoas se veem e veem os outros.

Ao criarem autobiografias e biografias públicas, através da exposição da intimidade não necessariamente permitida nas redes sociais, o povo de santo vai, progressivamente, reconfigurando o campo religioso afro-brasileiro, ao articular a oralidade, tida como experiência primária, e a oralidade secundária, criada e organizada pela visualidade eletrônica (Martín-Barbero 2002), e compartilhar, no âmbito da esfera pública, informações e conhecimento, mesmo aparentemente impúblicáveis, que as pessoas levaram muitos e muitos anos para coletar, estudar e aprender.

REFERÊNCIAS

- BARROS, C. Pobreza e tecnologia no olhar do outro: representações sobre diferenças culturais. In: XX ENCONTRO DA COMPÓS, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre, 2016.
- BIRMAN, P. Futilidades Levada a Sério: o candomblé como linguagem religiosa do sexo e do exótico. In: VIANNA, H. (Org.). *Galeras Cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997. p.
- BRAGA, J. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: EDUEFS, 1998.
- CARVALHO, J. J. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros. *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 2, 36-61, 1987.
- FRAGOSO, S; RECUERO, R.; AMARAL, A. *Métodos de Pesquisa para a Internet*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.
- GUATTARI, F. Da produção de subjetividade. In: PARENTE, A. (Ed.) *Imagem Máquina*. Rio de Janeiro: Editora 34, 3ª ed., 1999.
- HINE, C. *Virtual Methods: issues in social research on the Internet*. New York: Berg Publishers, 2005.
- JENKINS, H. *Cultura da Convergência*. São Paulo: Aleph, 2009.
- JOHNSON, P. C. *Secrets, Gossip and Gods*. Oxford: University Press, 2002.
- LIMA, V. C. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1997.
- MILLER, D.; HORST, H. *Digital Anthropology*. London: Berg Publishers, 2012.
- MIKLOS, J. *Ciber-Religião: a construção de vínculos religiosos na cibercultura*. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.
- SIMMEL, G. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, n. 1: 219-242, 2009.