



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

**WEB-TERREIROS D'ALÉM-MAR, MACUMBA OUT BRAZIL:
CIBERINFORMATIZAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-
BRASILEIRAS¹**

Ricardo Oliveira de Freitas

Professor Adjunto - Universidade Estácio de Sá

Resumo:

A utilização da Internet como meio de comunicação e intercâmbio por comunidades de praticantes das religiões afro-brasileiras no Brasil e no exterior. O impacto que as novas tecnologias de comunicação proporcionaram para a transnacionalização dessas religiões. A discussão via web de temas estritamente relacionados à realidade dos terreiros permite perceber a importância desses atores (povo-do-santo) e da rede (*net*) para a [re]territorialização das diásporas brasileiras. O debate entre o povo-do-santo daqui e acolá que indica uma nova expressão religiosa (não mais afro-brasileira, mas afro-braso-diaspórica ou universal). A construção de uma nova rede de sociabilidade, articulada entre *gringos* e minorias (brasileiros, cubanos, nigerianos, haitianos, americanos, italianos, franceses,...), religiões afro-brasileiras e religiões afro-derivadas (candomblé, lukumi, vodu...), centro *versus* periferia, global *versus* local, identidade e mídia, tradição e modernidade.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, comunicação e sociedade, novas tecnologias da comunicação e globalização

¹ Trabalho apresentado no NP13 – Núcleo de Pesquisa Comunicação e Cultura das Minorias, XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 04 e 05. setembro.2002.



Entrada

Enorme tem sido a produção a respeito da globalização e sua relação com o universo da comunicação e das teias e redes multimídia de informação. A crença em uma nova ordem social proporcionada, sobretudo, pela modernização das tecnologias da comunicação e pelo uso dessas tecnologias pelas sociedades mundiais, já assinalava para a talvez maior transformação já verificada em toda a história da humanidade. Muitas foram as teorias que assinalaram para a manipulação das consciências individuais, através da manipulação onipotente das tecnologias e meios comunicação, causadas por uma socialização hegemônica, totalitária e alienante, que provocaria uma uniformização social. Jesus Martin-Barbero aponta como causa de motivação para tratar a questão do massivo e das mediações a ineficiência das antigas estratégias da lógica de dominação aplicadas à comunicação e seus meios – “entre emissores-dominantes e receptores-dominados” – em relação ao esquema comunicacional contemporâneo, pontilhado por indícios de sedução e resistência, com seus conflitos e contradições. Dessa forma, “a comunicação se tornou para nós questão de mediações mais que de meios, questão de cultura e, portanto não só de reconhecimento, mas reconhecimento”. Mediações, segundo o autor, seriam as “articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais para as temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais”, que permitem compreender a “natureza comunicativa” do sujeito, esfera em que as noções de cultura e política são redefinidas, saindo da centralidade da esfera que avalia apenas a “mera circulação de informações” dos meios comunicacionais – na qual o receptor é apenas “decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem” – e partindo para o ponto em que ele reveste-se de mero decodificador à “produtor”.¹ É a partir da derrocada da lógica de dominação, ou melhor, do declínio da teoria de dependência que Nestor Canclini perceberá uma nova forma de exercício de cidadania e sociabilidade que se dá “mais através do consumo privado de bens de consumo e dos meios de comunicação de massa do que nas regras abstratas de democracia ou na participação coletiva em espaços públicos”. Momento em que se percebe o quanto de uma “dinamização” de mercado e moda – que hoje se constitui no produto mais comercializado, usado e utilizado pelos meios de comunicação de massa e pelas novas tecnologias informacionais e seus públicos – tem



sido resvalada ao cotidiano. Esse acesso à produção de bens materiais e simbólicos, proporcionado por novas tecnologias de comunicação, parece corresponder a uma democratização da informação que, por extensão, repercute diretamente sobre a reestruturação e reelaboração das identidades contemporâneas. Contudo, apenas parece, pois, mesmo que o popular ou o cotidiano apareça como a “situação primordial do reconhecimento” de uma sociedade civil e, por isso, se constituam em elemento fundamentador do produto comunicacional, “o direito de ser cidadão, ou seja, de decidir como são produzidos, distribuídos e utilizados esses bens”, restringe-se, ainda e mais uma vez, às elites².

O fato é que quer seja considerando os meios de comunicação como potenciais transformadores da sociedade ocidental (uma visão crítica), quer seja percebendo-os como meros produtos reflexivos da mudança estrutural societal do Ocidente (uma visão positiva), tem sido sobre a influência dos meios de comunicação para as transformações sociais contemporâneas que o debate sobre uma dita pós-modernidade tem sido alavancado. Debate que se estrutura sobre a idéia de transformação gerada por um contexto sócio-cultural-tecnológico contemporâneo, onde se encontram em questão duas instâncias do pensamento comunicacional: a idéia de interação interpessoal e intergrupar e a idéia de instrumento ideológico (ideologia). Essas transformações seriam constituídas sob a formulação de uma identidade global que tem a capacidade de tomar lugar às identidades privadas, locais, regionais, nacionais. Proporcionada pelo indiscriminado deslocamento e fluxização de informações, imaginários e realidades, através de modernas redes comunicacionais, reconstitui as ordens políticas, econômicas e culturais que moldam o mundo contemporâneo. Com isso, novas realidades sociais são determinadas e outras velhas realidades são rearticuladas através de uma rede de comunicação global, que, quer seja atuando sobre o universo simbólico, quer seja atuando sobre o universo material, transforma culturas e, por extensão, a natureza, fazendo das muitas e múltiplas realidades humanas uma ordem singular, caracterizada pela mundialização das idéias, padrões, valores e imaginários socioculturais. Essa, propriamente, a idéia de aldeia global³.

A importância de tomarmos os avanços nas tecnologias de comunicação para entendimento das atuais transformações sociais, políticas, econômicas e culturais deve-



se à transformação da informação em produto – que, por sua vez, inaugura um mercado informacional – e à sua inclinação para permitir-nos compreender, explicar e imaginar o mundo, cercado de suas representações e práticas sociais. Esse mundo, criado por objetos concretos (mundo material) e por signos, imagens e representações (mundo simbólico) é o determinante da vida humana. A criação do mundo, da vida e da humanidade, pois, estaria relacionada única e exclusivamente à possibilidade da comunicação, a ação comum, que determina o compartilhamento de idéias, valores, crenças e comportamentos, organizando uma cultura comum, que tem a possibilidade de reunir dois ou mais indivíduos em sociedade – este, propriamente, o entendimento de grupo social. Nesse sentido, a escolha das religiões afro-brasileiras nesse texto não se dá por acaso.

Duas foram as instâncias que determinaram essa escolha. A primeira, diz respeito ao expressivo êxodo migratório de brasileiros para cidades da Europa e Estados Unidos iniciado na década de 1980. A segunda, diz respeito à utilização e aquisição pelo povo-do-santo⁴ das novas tecnologias de comunicação que, apesar de ser um processo que já vinha se consolidando com a recorrência dos integrantes dessas religiões à bibliografia especializada e à utilização de meios de comunicação, fugiria às características paradigmáticas do candomblé como espaço de desprivilegiados e excluídos. Esse é também o momento de articulação entre religiões afro-brasileiras e religiões afro-derivadas, que criará um movimento de ecumenismo entre as religiões de origem africana nas diásporas. Dessa forma, a consolidação do movimento de ciberinformatização e internacionalização dessas religiões, especialmente do candomblé e da umbanda, tomados como modelos nacionais de culto, tornam-se eficazes contribuintes para a visibilidade e popularização dessas religiões em âmbito global, contribuindo, para a formulação do que denominamos como *macumba out Brazil* – momento em que nossos terreiros transformam-se de uma “macumba para inglês ver” em uma “macumba gringa”, configurando uma nova forma de sociabilidade (e religiosidade). Tendo como mais recorrente instrumento o debate em torno da formação racial e cultural do país, dando margem à valorização do exótico e primitivo (fatores determinantes para o fortalecimento de um clichê de brasilidade exacerbadamente explorado pela indústria turística nacional, mídia e produção intelectual), meios e novas



tecnologias de comunicação serão protagonistas da promoção e consolidação das viagens (tanto físicas quanto virtuais) – determinantes para a introdução das religiões afro-brasileiras na realidade virtual e para a fundação dos primeiros terreiros em terras d’além-mar, com a midiaticização, espetacularização e melodramatização dessas religiões e de seus rituais de sacrifício, possessão e magia. No Brasil, as religiões afro-brasileiras caracterizaram-se como religiões primitivas, “espaço para negros, pobres, excluídos, desprivilegiados”⁵. Caracterizaram-se também como religiões mantidas pela tradição oral, religiões a-textuais, radicalmente distintas das religiões centradas num livro revelado. A partir da década de 1980 a internacionalização procedida pela ciberinformatização no campo religioso afro-brasileiro converteram o que antes era espaço de negros, pobres, excluídos, desprivilegiados e minorias, num espaço tanto para negros quanto brancos, ricos quanto pobres, excluídos quanto incluídos, desprivilegiados quanto privilegiados, minorias quanto maiorias: um espaço plural para uma religião universal, uma religião para o mundo, transformando as religiões afro-brasileiras em religiões afro-braso-universais e inaugurando, dessa forma, uma diáspora da diáspora na diáspora.



PORTÃO 1 – TERREIRO: A ÁFRICA NUM QUINTAL BRASILEIRO

Até bem pouco tempo, por religiões afro-brasileiras entendíamos um complexo sistema de crenças, combinadas, há já alguns séculos, entre elementos culturais ameríndios e portugueses e manifestações de origem africana no Brasil. Contudo, a indiscriminada movimentação e deslocamento de sistemas sociais locais para além das fronteiras nacionais previamente estabelecidas, aberta pela globalização, sua referências – “fluxos de capital, migrações massivas, regimes flexíveis de trabalho, telecomunicações, turismo e transferências culturais”⁶ – e seus conteúdos – “identidades étnicas, estilos de vida, gostos culinários, crenças e práticas religiosas, etc.”⁷ – inaugurará uma nova ordem religiosa agora não mais afro-brasileira, mas afro-braso-diaspórica, ou, como prefiro, afro-brasileira global, transformando religiões afro-brasileiras em religiões universais. Esse advento, deve-se à recepção e incorporação universal de elementos originariamente locais e regionais, que reverterá a paradigmática trajetória de circulação, fluxo, emissão e recepção de bens de centro *versus* periferia para um “consumo simbólico generalizado”⁸. Uma produção de “bens e serviços gerados por um sistema de muitos centros”⁹, que dará lugar ao deslocamento de múltiplos sistemas e representações, agora não mais numa ordem universal notadamente demarcada, mas numa ordem global acêntrica, que redimensiona o paradigma centro-periferia, fazendo emergir interações, reações e transformações contínuas dos processos transnacionais por múltiplas populações locais¹⁰.

Assumindo escalas universais, a circulação de informação, populações, finanças, ideologias e tecnologias reformularão as esferas políticas, econômicas, sociais e culturais tanto nos países periféricos quanto nos países centrais, fazendo desse momento uma ordem complexa e determinante para o extermínio de relações de marcação justapostas. Basta entender que concomitante à circulação de mercadorias que caracterizará a globalização encontra-se uma expressiva circulação de formas e estilos de vida, proporcionada pelas viagens, novas tecnologias de comunicação, ações desterritorializadoras das esferas políticas, econômicas e culturais de Estados nacionais – panoramas tratados por Appadurai. Featherstone, lembra o uso e particular interesse da teoria pós-moderna por metáforas do movimento e marginalidade (referências à



viagem, ao nomadismo, à migração, ao cruzamento de fronteiras, etc.) tão características da condição global contemporânea¹¹. Esse é o caso da *brasilidade* vendida para o exterior. O Brasil, por exemplo, território com particular emergência na produção de novas identidades culturais, exportará suas academias de capoeira, seu samba, sua exótica culinária e, não coincidentemente, seus terreiros e orixás.

Um indiscriminado deslocamento de populações para além de suas fronteiras nacionais, que promoverá a movimentação e inauguração de um mercado de tipificação e identificação de nacionalismos (gastronomia, casas de espetáculos, escolas de dança, centros de estética e beleza, clubes e associações culturais), um mercado étnico, arregimentado numa política de diferenças e que fará com que etnias identificadas por tradicionais somem-se a identidades fragmentadas nas e pelas metrópoles centrais, recriando, assim, outras novas identidades e diferenças. A partir disso, constituiu-se um mercado [inter]nacional de bens e serviços mágico-religiosos, diretamente atrelado à caracterização de uma imagem identitária que se fez do Brasil, na qual o candomblé passa de objeto de investigação para campo de integração das mais distintas classes, raças e gêneros.

“O candomblé pode ser a religião ou a magia daquele que se fartou da transcendência despedaçada pelo consumo da razão, da ciência e da tecnologia e que se encontrou desacreditado do sentido de um mundo inteiramente desconectado — e o candomblé será aí uma religião aética para uma sociedade pós-ética. Mas também pode ser a religião e a magia daquele que nem sequer chegou a experimentar a superação das condições de vida calçadas por uma certa sociabilidade do salve-se quem puder, onde o outro não conta e, quando conta, conta como inimigo, como indesejável, como o que torna demasiado pesado o fardo de viver num mundo que parece ser por demais desordenado — e o candomblé poderá ser então uma religião aética para uma sociedade pré-ética”¹².

O fato é que se o candomblé, até bem pouco tempo, seria quase sempre referido como *locus* de desprivilegiados e excluídos (negros e pobres), a partir da década de 1990, passa a ser objeto de contemplação por conta de sua disposição para abrigar as mais variadas vertentes de segmentos e extratos sociais. Um interesse que já vinha tomando vulto desde o começo do século, com o interesse da produção acadêmica e intelectual para com as diferenças (biológicas e culturais) entre descendentes de



africanos e classes dominantes no Brasil. O candomblé, por conta de sua inclinação para um certo exotismo e primitivismo, passaria a representar um dos sintomas do atraso socioeconômico e do subdesenvolvimento brasileiros, explicitamente atrelados à nossa constituição racial e, por extensão, cultural. Afinal, o modelo de modernização brasileiro esteve diretamente relacionado a modelos metropolitanos de desenvolvimento, nos quais a noção de modernidade, progresso e civilização (principais considerações de reconhecimento para a classe dominante brasileira, a partir da padronização de valores baseados em modelos de erudição da cultura européia e da vanguarda norte-americana) formaram as matrizes para a diferença entre o culto e o popular, entre o tradicional e o moderno, totalmente incompatíveis com modelos culturais de influência africana.

Geralmente associada à endogenia da produção, às relações de consumo de bens (e à maneira do uso desses bens)¹³ e à modelos metropolitanos de desenvolvimento, a associação da noção de modernidade atrelada à valores como progresso e civilização foi, na caso brasileiro, articulada em consonância com o agravante da condição racial relacionada ao seu processo civilizatório. A associação indiscriminada da população *de cor* (significativa parcela da população negra e mestiça) à causa do atraso econômico e sócio-cultural brasileiros motivará expressiva produção científica, mesmo estrangeira, debruçada sobre o caso brasileiro e sua realidade racial, motivo de profundas tentativas de transformação e remodelação do processo civilizatório brasileiro – tentativas de conciliação da multiplicidade. O que termina consolidando a imagem e retrato do Brasil como país mestiço, num processo, segundo Viana Filho¹⁴, do mais perfeito fenômeno de aculturação, ao ponto de ser “possível ser africano sem ser negro”¹⁵. Senão no sangue, ao menos n’alma, diria Silvio Romero. Dessa forma, começa a se desenvolver o ideal de construção de um projeto político nacional que desse conta da realidade social e cultural brasileira, momento em que conceitos de raça e etnia serão pontos fundamentais para entendimento e debate da nacionalidade.

Repensar nosso modelo e construção de identidade foi, sem dúvida, um longo e árduo trabalho de tentativa de conciliação das nossas diferenças e contradições, o que terminou por desordenar nossos modelos de identidades fixas – baseados em



“repertórios de bens exclusivos de uma comunidade étnica ou nacional”.¹⁶ Parte desse paradoxo pode ser atribuído ao fato, sugerido por Renato Ortiz, das inúmeras transformações sócio-econômicas terem ocorrido numa América Latina rechaçada por traços e comportamentos culturais denominados tradicionais subsistindo no seio de modernas sociedades¹⁷; uma “síntese de tendências particularistas e universalistas”¹⁸ do caso brasileiro. Dessa forma, o Brasil passou a ser visto por alguns analistas como um “autêntico laboratório da pós-modernidade”¹⁹, caracterizando-se pela “coexistência de muitas civilizações e tempos históricos” – o que será determinante para o bom desempenho dessa nova indústria cultural globalizada, onde o estilos de vida e processo sócio-culturais do Outro serão forçosamente (re)apropriados pelo Ocidente. E nesse caso, as religiões afro-brasileiras tornaram-se um caso bastante exemplar. Um caso ilustrativo de como novas versões de subjetividade foram se construindo. Félix Guattari, preocupado com o crescente surgimento de novas tecnologias informacionais, que recria novas subjetividades numa rede de alienação mass-mediática, citará como exemplo o paradoxo da sociedade (dual) brasileira, baseada na popularização do candomblé fora de seu círculo étnico e classial, mesmo entre as classes mais abastadas do Rio e São Paulo. Nesse sentido, diz:

“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”.²⁰

Ora, num certo sentido, o interesse efetuado pelo Ocidente sobre a emergência de novas identidades e sujeitos sociais parece corresponder a um neocolonialismo ou, ainda, a “um mesmismo globalizado e alienante, inculcado de maneira autoritária nas classes populares pela mídia eletrônica”, que, como referido por Santiago, “distancia o brasileiro do Brasil”²¹. Mas aqui, uma questão discordante dessa visão colonialista de centro-dominante e periferia-dominada se impõe: em que lugar reside a configuração de



interculturalidades e da bilateralidade que desconstitui o global em local e o local em global? Como conceber fluxos transnacionais autonomizados?

Vale, aqui, lembrar que a transnacionalização de religiões afro-derivadas nas Américas não dizem respeito apenas ao caso das religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé, sobretudo), mas também às religiões afro-cubanas (santeria, lucumi, culto a Ifá, este último modelo em fase de expressiva ascensão no Brasil), às religiões afro-jamaicanas (vodu, gaga), etc.

“Na América Latina, por diversas razões, é mais forte atualmente a percepção de estarmos num mundo globalizado devido a transnacionalização de produtos e práticas culturais do que pela mobilidade espacial de populações através de fronteiras nacionais. Esta última continua a existir, mas a absorção de marcas, tecnologias e estilos de vida de países ricos é o que dá o tom da globalização. Nesse contexto a transnacionalização de comunidades religiosas é também um fenômeno que marca fortemente hoje a paisagem latino-americana”²².

E aqui, não podemos deixar de ressaltar o papel que a mídia e os meios de comunicação massivos têm ocupado na elaboração de novas circulações de mercadorias (e assim, de novos sistemas sócio-culturais) que congrega a “lógica dos interesses da classe dominante [...] com a dinâmica e a complexidade do universo dos dominados”²³.

Na contramão do que parecia ser o interesse primordial das elites, a partir da metade do século, expressiva produção acadêmica e intelectual contribuirá decisivamente para transformar a imagem do candomblé como antro de convergência dos males do Brasil, moldando uma caracterização mais baseada em modelos de exotismo, exuberância e tipificação que em modelos de misticismo, irracionalismo e barbarismo; o que transformará a imagem que se tinha dessas religiões de pejorativa em favorável, de repulsiva em fascinante. A partir disso, constituiu-se um mercado [inter]nacional de bens e serviços mágico-religiosos, diretamente atrelado à caracterização de uma imagem identitária que se fez do Brasil, na qual o candomblé passa de objeto de investigação para campo de integração das mais distintas classes, raças e gêneros.

Um imaginário de africanidade atrelado à representatividade das diversas atividades relacionadas à corporeidade negro-brasileira – aí incluído nossos modelos de



sexualidade (de nosso[a]s mulato[a]s sobretudo), o futebol, o samba, a capoeira e a macumba “para inglês ver” – será determinante para a caracterização de um retrato e imagem do Brasil, da diferença brasileira (brasilidade). Um mercado de tipificação baseado em clichês e estereótipos incrementados pela inauguração de bares, restaurantes e casas de show (onde inclusive serão encenadas danças de orixás) e por um acirrado mercado de prostituição (de homens, mulheres e travestis), fazem do Brasil uma referência na alegorização da tipicidade: tanto destino quanto origem (exportador) de um mercado de e para consumo de bens simbólicos e materiais calcado em apelos da cordialidade, do místico, do exótico e do (eros)sexual. Impulsionada por forte impulso da mídia (indústria fonográfica, publicitária turística, carnavalesca e cinematográfica) a imagem internacional do Brasil, no mais das vezes, estará relacionada a uma caracterização (eros)sexualizada dos brasileiros que, quando não esteve associada ao corpo físico propriamente dito, esteve relacionada a um *ethos* de brasilidade determinado pelo *jeito-de-corpo*, *o jeito-de-ser*, *o jeitinho brasileiro* – lugar em que corpo e corporeidade, não por coincidência, também estarão presentes.

PORTÃO 2 – BRASIL, MEU BRASIL BRASILEIRO?

De forma geral, podemos descrever o estabelecimento e fixação dos primeiros terreiros n’além-mar pela seguinte ordem e fatores: integração de estrangeiros às religiões afro-brasileiras ainda no Brasil, êxodo migratório de brasileiros, babalorixás e ialorixás²⁴ inclinados à obtenção de benefícios econômicos, [ciber]missionarismo, estrangeiros em regresso e mudança, movimento de (re)africanização ainda no Brasil, que encontrará asilo na fomentação de uma *yoruba diaspora* (que, especificamente nos Estados Unidos, impulsiona um movimento de valorização de *africanidade*); o que vai construindo um círculo de trajetórias (fluxo e refluxo transatlântico), tanto motivador quanto possibilitador das viagens de viajantes e viajados.

“[...] Talvez daqui uns trinta anos teremos algo como um terreiro nosso. Meu medo é os americanos “adaptarem” tudo, como a Umbanda que tem em São Francisco. Eu fui lá, é algo que nem reconheceríamos como tal se não falassem o que era.” [Nananci].



Nos terreiros d'além-mar encontramos razoável número de brasileiros não-iniciados que já tinham, ainda no Brasil, algum tipo de relação com o candomblé – simpatizantes, clientes, filhos-de-santo –, que darão continuidade às suas demandas espirituais exclusivamente nos terreiros dirigidos por brasileiros. Lá, também podem servir como auxiliares nos rituais, por conta de seu contato anterior com a religião, por conta do domínio da língua e familiaridade com a cozinha brasileira (dos orixás).

“Somente [frequente] Bembes, as festas dos afro-cubanos, e somente se sou amiga ou o grupo de tocadores é excelente. Geralmente indicava Mãe Obaloná. Agora, na falta de muita escolha, é o que tem aqui, não é? [Por isso] indico casas afro-cubanas lukumi, que conheço e confio (dentro das práticas deles). Os poucos que conheci em Los Angeles do Brasil, não pus muita fé. E os afro-cubanos também têm muito marmoteiro. [...] Quando morava em San Jose ajudava Mãe Obaloná, participava dos boris, festas, encontros, etc. Ela mudou-se e nós também mudamos para o sul da Califórnia. [Sinto falta das festas nos terreiros], mas o dia-a-dia do terreiro, o papo, a cozinha, é o que sinto mais falta”. [Nananci, grifo meu]

Obaloná é moderadora de um grupo de discussão (*mailing list*) sobre candomblé nos Estados Unidos. Desse grupo fazem parte muitos brasileiros residentes nos Estados Unidos e alguns estrangeiros iniciados em outras formas de cultos afro-derivados. Por isso, nesse fórum encontraremos um bom número de mensagens que têm como tema referente à comparação entre o candomblé e essas outras religiões. Alguns dos filhos e clientes de Obaloná também são recrutados no mesmo fórum. Obaloná não tem casa aberta. Faz o que pode dentro de sua casa de moradia: joga búzios e faz pequenas obrigações. Já realizou presentes para Iemanjá em praias em New Jersey e na Califórnia – dos quais participou um brasileiro, ogan em um tradicional terreiro brasileiro e percussionista nos shows do Oba-Oba (o que o levou a fixar-se nos Estados Unidos). Obaloná também joga búzios, o que lhe demanda algumas viagens pelo território americano. É muito requisitada para consultas com búzios, por conta de seu reconhecimento pela comunidade de brasileiros migrantes e, sobretudo, pelos contatos mantidos na Internet.

Dessa forma, a dinâmica de ecumenização, que se dará entre as religiões afro-derivadas nos Estados Unidos e na Europa, começarão a ser elaboradas, antes mesmo de serem no espaço virtual, no próprio espaço dos terreiros. Este, um espaço real.



“As listas são mais como uma discussão informal, horas de perguntas e respostas, tipo que surgem após conferências sobre religiões de Orixá. Nestes, Congressos, conferências, Listas, etc. 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...”. [Obaloná]

A criação de fóruns, listas, *sites*, IRC's²⁵ e *chat's* sobre religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé, sobretudo) assume diversas funções. No exterior, esses espaços servem como local de encontro para os brasileiros “mais isolados”, residentes em cidades distantes dos locais dos terreiros. Lá, também servem como possibilitadores de encontro entre estrangeiros saudosos do Brasil. Estrangeiros, que no mais das vezes, consolidaram “paixão” pelo Brasil e por sua cultura, sociedade e natureza, através de matrimônio, adoção, aulas de capoeira, dança afro, futebol e interesse pela música popular. No Brasil, se caracterizará pelo lugar do debate e conhecimento não encontrado no mundo real dos terreiros. O ciberespaço assume, aqui, um papel mais moderno ou contemporâneo, destinado, no passado, à mídia e à produção acadêmica (antropologia das religiões afro-brasileiras sobretudo²⁶), e ainda hoje bastante recorrente entre os adeptos das religiões afro-brasileiras. No Brasil, os milhares de terreiros são denominados comunidades, comunidades-terreiro de candomblé. Por isso, a teoria de que é pela falta de fomentação de comunidades reais que comunidades virtuais são criadas, parece ser invalidada aqui.

Outro fato que merece ser mencionado é que o ecumenismo afro-derivado criado no espaço virtual iniciou-se, sobremaneira, a partir das articulações iniciadas ainda no espaço real entre adeptos de duas ou mais formas de culto religioso. Nos Estados Unidos, por exemplo, é a partir do encontro com os santeiros cubanos exilados que a comunidade religiosa afro-brasileira se consolidará.

O interesse dos brasileiros pelo mundo virtual relaciona-se, dessa forma, à democratização da informação — do segredo e secreto, eminentes norteadores da liturgia do candomblé — raramente obtida na vivência e prática mais imediatas dos terreiros. Também relaciona-se mais ao interesse por recursos e inovações tecnológicas, que propriamente pela falta de espaços reais. Veremos também entre brasileiros



residentes nas mesmas cidades de seus terreiros a recorrência ao ciberespaço, ocupando, segundo eles, o tempo não encontrado para a frequência assídua à comunidade-terreiro da qual fazem parte. Além de contribuir para o encurtamento da distância (e saudade), a rede cibernética proporciona a proximidade do espaço religioso, mesmo virtual, para integrantes (sobretudo os que estão no exterior) “mais isolados” do espaço real dos terreiros. Assim, se no exterior é a falta de comunidades reais a motivadora para participação nos grupos virtuais, no Brasil, é a conexão com o tempo e saber-inteligência contemporâneos que parece incitar à navegação virtual. O que, de certa forma, acaba reconstituindo a ligação dos adeptos (brasileiros e estrangeiros, iniciados e simpatizantes) tanto fora quanto dentro do Brasil e, não apenas com as religiões afro-brasileiras propriamente, mas também com as mais diversas tradições religiosas afro-derivadas, independente das razões motivadoras para o ingresso nos grupos.

Dessa forma, podemos concluir que, se a bibliografia especializada e o recurso de material audiovisual permitiam um troca de informações reduzida à lógica univocal — emissor, mensagem e receptor —, a rede cibernética permitirá um debate eficazmente mais participativo, no qual a lógica emissor, mensagem, receptor se caracterizará pela conferência *on line*, lugar de vários mundos culturais, estilos de vida, formas religiosas, por isso, um espaço plurivocal, onde emissor, receptor e mensagem são agente comum e não mais meros receptores daquilo que o emissor (proprietário da informação e empresa) depositou na mensagem. Afinal, essa é a característica mais marcante da mídia *on line*: todos têm o direito de ser produtores da informação. Assim, o proprietário da informação é, aqui, o próprio consumidor. Isso comprova a idéia de que o ciberespaço é um espaço que foge às características gerais da comunicação clássica reduzida à lógica emissor e receptor com sujeitos distintos. Aqui, aparece um campo de prática mais aberto, mais participativo e mais distribuído²⁷.

Outro fato que merece ser ressaltado é o da construção de uma expressiva rede mercantil que vai-se estabelecer a partir da oferta não somente dos serviços mágico-religiosos, mas sobretudo, de material de culto nas muitas *home pages* sobre religiões afro-brasileiras na Internet.

Muitos foram os casos relatados de problemas ocorridos por conta ou da ausência ou do transporte (do Brasil para o exterior, algo como um certo tipo de



contrabando) de materiais indispensáveis aos cultos. Encontrar as ervas necessárias, para além das dificuldades com relação ao diferente meio ambiente, torna-se tarefa das mais árduas, no momento em que é preciso traduzir seus nomes para as línguas estrangeiras. Uma outra iniciada, que, apesar de estrangeira, cultua seus orixás *out Brazil*, relatou a embaraçosa apreensão de uma caixa que transportava do Brasil para os Estados Unidos com *igbis* (caracóis) vivos — que ofertaria a seu orixá.

Assim, boa contribuição para a consolidação desse *web*-mercado de bens simbólicos e materiais foi proporcionada pela necessidade de suprir a demanda internacional dos adeptos que encontram-se — quer sejam brasileiros, quer sejam estrangeiros — distantes das casas de comércio de material para o culto. Por isso, quando não propriamente estrangeiras, sobretudo norte-americanas, as páginas que oferecem produtos necessários ao culto sempre se apresentarão com no mínimo duas versões de idioma: inglês e português. O fato é que esse interesse dos estrangeiros pelas religiões afro-brasileiras, para além de suas convicções religiosas e considerando a forte caracterização folclórica destas já fazia necessária, mesmo nas páginas não-comerciais, a utilização do inglês como língua alternativa para a publicação das informações contidas nos *sites* sobre religiões afro-brasileiras.

O ciberespaço também proporciona o encontro real entre membros de um mesmo *egroup*, que aqui chamaremos “irmãos-de-*group*” em alusão ao termo “irmãos-de-santo”, integrantes do mesmo terreiro real. Houve o caso de um irmão-de-*group* que, durante uma viagem a negócios aos Estados Unidos, viajou até uma outra cidade para conhecer uma irmã-de-*group*, por quem foi hospedado por dez dias. Assim, essa rede adquire as características de um possibilitador de encontro extra limite dos terreiros (um encontro *on line*) que num passado ainda mais remoto foi destinado às irmandades e confrarias negro-brasileiras. Mesmo assim, a recorrência à bibliografia (importante instrumentalização para o engrosso de fiéis) e ao material audiovisual continua sendo um recorrente constantemente utilizado e atualizado. Momento em que mais uma vez real e virtual se complementam.

Assim sendo, o circuito erguido sobre uma rede relacionada ao que a sociedade abrangente categorizaria como fútil ou não-religioso (sexo, transgressão, erotismo, fofoca, vida mundana e cotidiana) reconstitui-se no ambiente virtual, caracterizando-se



como forte atributo de poder, privilégio e prestígio, no momento em que constrói um circuito de relações interpessoais e que atribui a seus integrantes (quer seja nos terreiros, quer seja nos grupos de discussão) respeito, construindo novas formas de sociabilidade e territorialidade, reproduzindo velhas formas de sociabilidade e territorialidade. A frieza, abstração, artificialidade e desumanidade atribuídas ao mundo virtual está bem distante da realidade desse mundo.

O encontro virtual, que parece concretizar um encontro real com mais segurança, perfeição e exatidão, vai criando relações interpessoais entre os “de cá” e os “de lá”, o que faz parecer que, por conta do interesse nas religiões afro-brasileiras ou mesmo nas coisas do Brasil, o mundo se torna mais curto. Segurança, que, aqui, também pode ser traduzida pela possibilidade de acesso à Internet: os que têm *versus* os que não o têm. O que sinaliza a prévia noção da classe econômica e intelectual a qual pertence o usuário, parceiro virtual. Num país em que apenas dez por cento da população tem acesso à grande rede mundial de computadores, os internautas são previamente caracterizados como pessoas com maior poder econômico e melhor formação educacional (“pessoas de melhor nível social”²⁸). Conhecimento de doutrinas e liturgias e disposição para o debate destas é outro fator proeminente. O domínio de uma língua estrangeira (a habilidade para lidar com a web linguagem), a nacionalidade estrangeira, são, também, definidores de classe, categorizando grau de instrução, formação educacional e poder aquisitivo (no mais das vezes representado pela remuneração em dólar). Os altos valores das máquinas, linhas telefônicas e tarifas também sinalizam exclusão e inclusão. Nesse sentido, os internautas são tidos como pessoas “seguras”, distantes das mazelas sociais e econômicas que atingem a maior parte da população brasileira. Isso, por exemplo, é expressivamente clarificado pelos integrantes das listas que normalmente diferenciam-se dos demais integrantes pelo não-acesso à informatização, percebendo-se parte de uma elite e categoria privilegiada e constituindo, assim, um diferenciador que não necessariamente está dissociado das relações de raça e classe com que se constituem as relações sociais no Brasil. Por isso, a ciberinformatização das religiões afro-brasileiras vai estar estritamente relacionada à formação intelectual e à ocupação profissional dos adeptos (muitos tiveram contato com inovações tecnológicas no ambiente do trabalho). O que, para o caso de uma religião eminentemente baseada na



tradição oral, cria situações bastante antagônicas, que se determinarão pela divisão entre fiéis mais e menos “esclarecidos”. Contudo, para os que estão no exterior, sobretudo nos Estados Unidos, a instrumentalização do ciberespaço e, por conseguinte, a utilização da rede, torna-se quase que um instrumento obrigatório de socialização. Lá, os custos com contas telefônicas e provedores são infinitamente menores que no Brasil, além do fato de que em qualquer escritório pode-se encontrar uma máquina disponível para consulta. E mesmo para o caso brasileiro, o acesso à Internet através de local de trabalho comprava que a estratificação entre mais e menos “esclarecidos” é, sobretudo, de ordem da oportunidade (expectativa de papéis – tempo e instrumental disponíveis) que propriamente de classe. Apesar de ser um grupo, de estarem conectados numa ordem coletiva, as relações microgrupais (que excluem outros não-identificáveis) são bastante comuns.

É interessante perceber a forma com que o espaço virtual vai gerando essas novas redes de sociabilidade entre os adeptos do candomblé e das religiões afro-derivadas, tanto no Brasil quanto no exterior, unindo mundos culturais e estilos de vida tão distintos e distantes – uma rede do povo-do-santo cibernauta. O único fato comum aos cibernautas é a acessibilidade à rede e a ligação às religiões de origem africana nas diásporas. Ali, algumas regras de comportamento ainda tentam ser mantidas, sobretudo as que dizem respeito às hierarquias religiosas (falar ou não tal assunto de ordem mais sigilosa, fórum para não iniciados, fórum para iniciados, etc.). Contudo, a tendência que a cultura cibernética tem em possibilitar que seus atores assumam diversos papéis vai, paradoxalmente, desconstituindo esses limites entre público e privado, sigiloso e da democratizado, hierarquia e igualdade, *on line* e *off line*. Afinal, esses papéis possuem, de antemão, dois tipos de identificação: pertencimento religioso e contato virtual.

Na última semana, foi levantado em dois grupos o questionamento sobre o teor do debate do que deveria ser discutido nos dois fóruns. A mensagem da moderadora dizia que essa preocupação tornava-se infundada no momento em que a Net, interligando pessoas de diversas nações e terreiros, abria espaço para que num futuro não houvesse tantas controvérsias sobre as “coisas” da religião. É um espaço de aprendizado em conjunto. A moderadora lembrou ainda que na rede cibernética ninguém fala sobre fundamentos de culto. Somente rotinas, coisas do dia-a-dia dos



terreiros, coisas da vida religiosa, hábitos comuns e incomuns praticados sem que se saiba porquê são feitos ou devem ser feitos. Ali se obtém respostas, ao passo que nos terreiros essas respostas nem sempre são alcançadas. Parece claro que o encurtamento do tempo para aprendizado é a motivação maior dos fóruns. Nos terreiros, o aprendizado parece estar estritamente relacionado à vivência, à experiência dentro da casa-de-santo adquirida, no mais das vezes, em longos e árduos anos de participação. No ciberespaço, o lugar de aprendizado imediato resume esse tempo e espaço (sem o deslocamento tão enfadonho para o fiel entre sua residência e o terreiro). Contudo, a moderadora é também uma ialorixá, que parece ir substituindo a ialorixá real dos integrantes por uma ialorixá virtual, ela própria. Se o tempo e espaço são radicalmente abolidos na questão do aprendizado, ao contrário, o espaço-terreiro (RF, *real life*) parece, com isso, não ter sido abolido pelo ciberespaço (VR, *virtual reality*). Afinal, os convites às festas ainda são mensagens comuns nas listas e provas maiores disso.



SAÍDA

Tentamos, aqui, entender como religiões antes tidas como religiões de minorias (negros, pobres, excluídos) transformaram-se – por conta das novas tecnologias de comunicação e do deslocamento aberto pela globalização – em religiões para o mundo, para as maiorias. Percebemos, pois, que tanto a ciberinformatização quanto a transnacionalização dessas religiões proporcionam não apenas a construção de uma nova forma de sociabilidade, mas também de novas formas de religiosidade e conteúdos (com novas relações de mercado religioso, inclusive), no momento em que religiões centradas na tradição oral (sem a presença de um livro revelado) vão se configurando no espaço virtual, espaço da imagem-texto, espaço do hiper texto. Nesse sentido, é interessante perceber que o debate travado pelas listas de discussão (*mailing lists*) muito irá se aproximar (e por este é respaldado) do debate científico que, com produção bibliográfica fundamentada a partir da segunda metade do século XX, foi a primeira responsável para a visibilidade do candomblé e para a sua inserção num rol de religiões para o mundo.

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

Outro importante ponto a ressaltar, diz respeito à anulação do espaço e tempo ortodoxo. Aqui, anula-se o enfadonho deslocamento até os terreiros reais (situados, majoritariamente, nas periferias das metrópoles brasileiras), tanto para os que estão no Brasil quanto n'além-mar. Anula-se, outra vez, a vivência do aprendizado hierarquizante e postular do terreiro real, que bastante tempo exige para a integração do fiel à religião. Economiza-se tempo e dinheiro (a viagem virtual para os que estão fora



torna-se menos dispendiosa que a viagem real). Nesse sentido, o espaço virtual "mata a saudade" da religião, dos terreiros e, também, do Brasil.

Vimos, ainda, que os mesmos clichês e estereótipos do que se convencionou determinar como a cara do Brasil são ressaltados nas listas sobre religiões de orixás, que podem ser traduzidos pela exotividade, primitivismos, misticismo, magia e, por isso, exuberância. Não coincidentemente, as listas de discussão sobre samba e capoeira agregarão tanto estrangeiros quanto brasileiros no mesmo percentual numérico que as listas sobre religião de orixás. Também percebemos que sexualidade e religião, aparecem, assim, estritamente relacionadas. Estrangeiros que se integram por conta de casamento e brasileiros que migram por conta do mercado do sexo não são raros nas listas. Há ainda o caso do resgate da negritude e/ou africanidade proporcionada pela visibilidade dessas religiões para o mundo, que faz com que parte dos estrangeiros integrados (que aqui chamamos "viajados" em oposição a "viajantes", que são os líderes religiosos - pais e mães-de-santo que viajam para oferta de serviços mágico-religiosos) vejam nessas religiões um reencontro identitário, de marcação da diferença (e "politicamente correto") que, em tempos de globalização, parece estar no topo do debate. Um sentimento de resgate de africanidade que faz do Brasil, África.

Revela-se, por fim, precoces índices de globalização econômica, política, social e cultural que, já num momento primórdio, contribuiriam para fazer dessas religiões afro-brasileiras, ou africanas no Brasil, religiões africanas no Brasil nos Estados Unidos ou religiões africanas no Brasil na França ou religiões africanas no Brasil em Portugal. O que faz das religiões afro-brasileiras, religiões afro-brasileiras-diaspóricas.

Importante é, pois, a transnacionalização dessas religiões para congregar a diáspora, quer seja brasileira, européia, norte-americana ou afro-descendente – o que faz dessa religiões, antes tidas como de minorias, religiões para o mundo.

¹ Cf. Barbero, Jesus. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1997.

² Cf. Canclini, Nestor. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1997.

³ Ver: Ianni, Otávio. *A aldeia global*. In.: *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 2000.

⁴ Integrantes das religiões afro-brasileiras.

⁵ Prandi, Rinaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Editora HUCITEC/EDUSP. 1996.

⁶ Hollanda, Heloísa. *Entre o local e o global*. Disponível em <http://www.ufrj.br/pacc/pesquisadores>. Acesso em dezembro de 1997.



-
- ⁷ Segato, Rita. *Formação de diversidades: nações e opções religiosas no contexto da globalização*. In.: Oro, A. e Steil, C. [org.]. *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes. 1997.
- ⁸ Idem.
- ⁹ Canclini, op. cit.
- ¹⁰ Cf. Hollanda, op. cit.
- ¹¹ Featherstone, Mike. *Cultural global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes. 1994.
- ¹² Prandi, op. cit.
- ¹³ Cf. Canclini, op. cit.
- ¹⁴ Filho, Luís V. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1988.
- ¹⁵ Bastide, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1978.
- ¹⁶ Canclini, op. cit.
- ¹⁷ Cf. Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2 ed. 1991.
- ¹⁸ Antônio Cândido *apud* Santiago, Silvano. *Atração do mundo*. Disponível em <http://www.ufrj.br/pacc/pesquisadores>. Acesso em dezembro de 1995.
- ¹⁹ Motta, Roberto. *Deetnização e modernidade ou como é [im]possível entender a expansão do candomblé*. mimeo. s/d.
- ²⁰ Guattari, Félix. *Da produção de subjetividade*. In.: Parente, A. [org.]. *Imagem máquina*. Rio de Janeiro: Editora 34. 2 ed. 1996.
- ²¹ Santiago, op. cit.
- ²² Segato, op. cit.
- ²³ Cf. Barbero, op. cit.
- ²⁴ Pais e mães-de-santo respectivamente.
- ²⁵ Internet Relay Chat.
- ²⁶ No ciberespaço, muitas são as referências a essa produção e a seus autores.
- ²⁷ Cf. Lévy, Pierre. *Cibercultura*. Rio de Janeiro: Editora 34: 2000.
- ²⁸ Sic.