



# Facebook e afroreligiosidade: o orunkò e os 'nós' no intercruzamento das redes que nos formam\*

**Luzineide Miranda Borges**

Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro (UERJ)  
neide.luzi@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i3.1579>

---

\* Esta pesquisa recebeu financiamento da  
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível  
Superior (CAPES)

**Resumo:** As reflexões apresentadas neste artigo foram produzidas a partir das etnocompreensões dos candomblecistas sobre o que pensam sobre identidades, pertencimentos e memória na cibercultura dialogando com o Orunkò e as identidades que formam o povo nagô no *Facebook*. O digital em rede é utilizado para manter os laços familiares como estratégia de conexão e reconfiguração do estar longe, mas não estar sozinho, porque nós estamos com vocês. Esse é o sentimento produzido pelos pertencentes do candomblé que utilizam o *Facebook* e o *Whatsapp* dentrofora do terreiro. As relações são ressignificadas, utilizando os dispositivos móveis como celulares e *tablets* com acesso à internet, na convergência das culturas e na reinvenção da tradição das religiões Afrobrasileiras. A partir de uma perspectiva teórica engajada e crítica com a posição de *etnopesquisadora* que vive a pesquisa e luta por uma epistemologia do pertencimento, trago as minhas *etnocompreensões* do que compreendi das lutas que constituem o povo preto de axé nas redes educativas: *Facebook* e terreiros, a partir da *etnopesquisa* e *etnografia virtual* realizada em suas páginas no *Facebook*, e análise das narrativas digitais: comentários, imagens, vídeos e fotografias, apresentando questões como religiosidade afrobrasileira, afetividade e epistemologia do pertencimento.

**Palavras-Chave:** Cibercultura, Redes Educativas, Afroreligiosidade, Epistemologia do Pertencimento.

### **Facebook and Afro-religiosity: the orunkò and the 'we' in the interbreeding of the networks that form us**

**Abstract:** The reflections presented in this article were produced from the ethnocompreeses of the candomblecistas on what they think about identities, belongings and memory in cyberculture dialoguing with the Orunkò and the identities that form the Nagô people in Facebook. The digital network is used to keep family ties as strategy of connection and reconfiguration of being away, but not being alone, because we are with you. This is the feeling produced by Candomblé members who use Facebook and Whatsapp inside theYard. Relationships are

redefined, using mobile devices such as cell phones and tablets with internet access, converging cultures and reinventing the tradition of Afro-Brazilian religions. From a theoretical perspective engaged and critical of the position of ethresearcher who lives the research and struggle for an epistemology of belonging, I bring my ethnocompreessions of what I understood from the struggles that constitute the black people of axé in the educational networks: Facebook and Yard, Based on the ethnography and virtual ethnography carried out in its pages on Facebook, and analysis of digital narratives: comments, images, videos and photographs, presenting questions such as Afro-Brazilian religiosity, affectivity and the epistemology of belonging.

**Keywords:** Cyberculture, Educational Networks, Afroreligiosidade, Epistemology of Belonging

### **Orunkò: seu significado e articulação com a questão de pesquisa**

*Logo quando recebi o meu nome de santo (Orunkò) 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 Bia me chama de Pè Lokè eu gosto muito, me faz lembrar da roça, eu até respondo "é meu"! Muita gente que conhece a gente fica sem entender, mas depois acostuma e começa a chamar tbm kkk, quando alguém pergunta, Bia fala que é um apelido que ela colocou, porque a gente já cansou de tentar explicar, mais ninguém entende poucas pessoas. (comentário de Layza Miranda na página do grupo do terreiro, no Facebook)*

Orunkò literalmente significa "eco do céu", é o nome que todos os orixás têm que ecoar no dia especial, chamado de feitura de santo, em público, na presença de todos os irmãos, filhos e adeptos. No terreiro de mãe Darabi, ela convida um irmão de santo para tirar o Orunkò do

iniciado. A expectativa da comunidade é muito grande, principalmente dos mais velhos que contribuíram para a iniciação. Segundo Pê Lokè (Layza Miranda), o Orunkò 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 Yalorixá é que sabem. E a outra parte é essa que conhecemos que também tem um significado ancestral e uma identidade nagô.

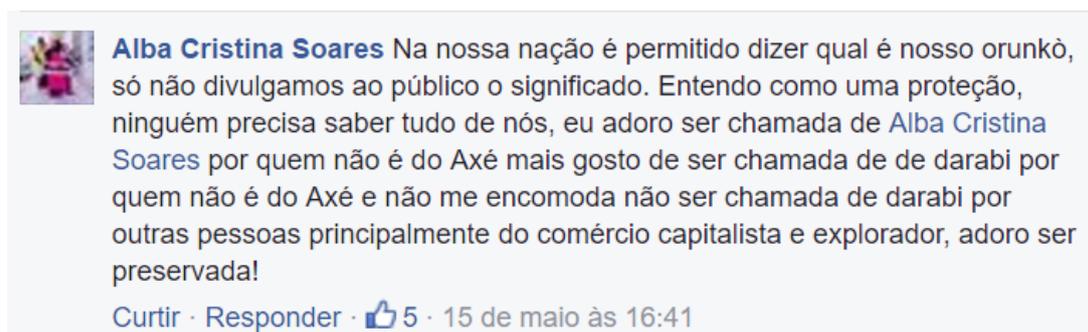


Figura 01 – Print do comentário de mãe Darabi sobre o significado do Orunkó, na página do Terreiro, no Facebook.

No dia em que as crianças estavam produzindo as paramentas<sup>1</sup> dos orixás que os *ogans*<sup>2</sup> e *ekedis*<sup>3</sup> usariam na sua saída de iniciação, ouvi Afidé perguntar a Pê Lokè o que significava o Orunkò 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

<sup>1</sup> Paramentas são objetos sagrados utilizados pelos *omorixás* quando estão em transe, a exemplo do ifá de Oxóssi. As paramentas também são usadas nos assentamentos dos orixás. Na casa, pesquisada, na festividade de apresentação dos novos pertencentes do axé, conhecida com a saída de feitura, os novos *omorixás* usam as paramentas do seu orixá de *ori*.

<sup>2</sup> Oigans são pessoas do sexo masculino que são iniciadas no axé, mas que não vira no santo. Não incorpora ou recebe o orixá, são considerados os príncipes e desempenham várias atividades dentro do terreiro. Alguns são responsáveis pelos atabaques outros são responsáveis pelo acolhimento das pessoas que são visitantes do terreiro em dias de xirê, outros cuidam das questões administrativas e financeiras do terreiro. São várias as funções e os cargos que eles recebem em cada *ilê*.

<sup>3</sup> Ekedis ou Equedes são as pessoas do sexo feminino iniciadas no axé, mas assim como os ogans elas não viram no santo. No terreiro elas tem as mesmas funções que o Ogan.

sociais da pesquisa, e continuei observando as suas atividades no barracão. Em tempo, Pè Lokè respondeu a Afidè que seu nome era uma variação de uma das qualidades de Oya, a orixá da sua *ori* (cabeça). Quando comecei a digitar meu diário de campo, deparei-me com essa questão e abri uma discussão no Facebook para compreender melhor o que significava Orunkó:

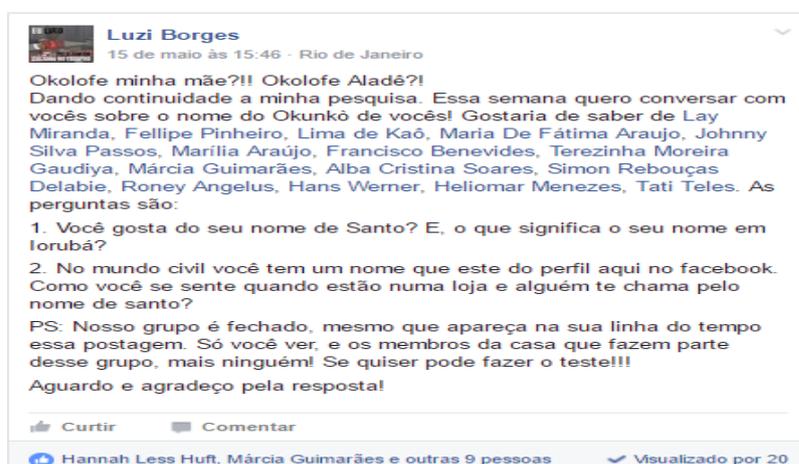


Figura 02 – Print da conversa sobre o Orunkó ocorrida na página do Terreiro, no Facebook.

Segundo Bastide<sup>4</sup>, o Candomblé é uma religião de matriz africana cultuada nas diásporas desde o período da colonização, especialmente nas Américas. Com sua origem africana, mas forjada no encontro dos povos indígenas, intercruzadas e por vezes misturada com a devoção católica, ela se constitui em religiões afrobrasileira, pela sua singularidade e complexidade no viver e cultuar as suas divindades. Para Ferreti<sup>5</sup>, as religiões afrobrasileiras já chegaram às Américas, sobre tudo a Latina, sincretizada pelo cristianismo e islamismo presentes no continente africano.

Umbanda no sul; Candomblé na Bahia; Xangô em Pernambuco, Batuque no Pará e no RGS; 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

<sup>4</sup>BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Le Candomblé de Bahia, de 1958. 3ª edição. São Paulo: Nacional, 1978. Nova Edição: São Paulo, Cia. das Letras, 2001.

<sup>5</sup> FERRETI, Sergio, F. *PERSPECTIVAS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO MARANHÃO* Trabalho apresentado na Mesa Redonda Perspectivas das Religiões Afro-Indígenas e Populares. XVIIª Semana Acadêmica e IIª de Ciências Religiosas. IESMA, São Luís, 20/10/2005 disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Perspectivas%20das%20religoes%20afro%20brasileiras%20no%20MA.pdf> acesso em: março de 2016.

variações no repertório dos rituais (cânticos, danças, entidades cultuadas, vestes, instrumentos, etc.)<sup>6</sup>.

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, são frutos dos hibridismos e trânsitos intercruzados entre a cultura africana, indígena e europeia. Na época da escravidão, no Brasil, os negros 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 culturais<sup>7</sup>. 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 pelos povos *nagôs*.

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<sup>8</sup>.

Apesar das religiões afrobrasileiras terem como base de transmissão dos seus *saberesfazer*es 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) e itãs dos orixás. Esses saberes que ficavam guardados quase secretamente entre as pessoas que eram do *axé*, hoje é possível uma pessoa que nunca foi a um terreiro de candomblé ter acesso a esses conhecimentos. Os conhecimentos circulam *dentrofora* dos *espaçostempos* dos terreiros e também das redes sociais digitais.

<sup>6</sup> Op. Cit.

<sup>7</sup> Ver os estudos desenvolvidos por Ferreti, 2005; Chiavenato, 2012; Póvoas, 2007, 2009 e Luz 2013.

<sup>8</sup> Op. Cit, p. 04.

As crianças e jovens de terreiro passam horas e mais 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 usará 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, é preciso muito cuidado com os excessos e 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 (*tablets, 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<sup>9</sup>.

Para compreender como o povo de axé utiliza as redes sociais digitais nas suas lutas contra o racismo e a intolerância digital, desenvolvi nesses últimos anos de pesquisa uma *etnopesquisa-ação 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. A implicação com a pesquisa requer do *etnopesquisador* uma postura crítica. Sair do

---

<sup>9</sup> SANTOS, Rosemary S.; SANTOS, Edméa O. Cibercultura: redes educativas e práticas cotidianas. *Revista Eletrônica Pesquiseduca*, pp. 159-183, v. 04, n. 07, jan-jul 2012, p. 169.

lugar de membro do *axé* 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.

Para Macedo<sup>10</sup>, a *etnopesquisa-ação implicada* requer do *etnopesquisador* capacidade de *intercrítica*, de produção epistemológica militante sem perder o rigor acadêmico que as ciências qualitativas exigem; compreendendo que a inteligibilidade não é a sua, mas dos atores sociais que produz, constrói e compartilham de saberes que mobilizam os espaços que transitam. Os dados da pesquisa não são dados isolados que devem ser cortados em pedaços e descritos por um eu superior que define o que deve ou não ser explorado. A implicação do pesquisador ou da pesquisadora está na sua capacidade de escuta sensível, na exploração dos “enunciados que estão vindos do campo da pesquisa de maneira diferenciada segundo diferentes objetivos, discernir o que é pertinente para produção de saberes”<sup>11</sup>.

Na *etnopesquisa-ação implicada*, o pesquisador não vai ao campo de pesquisa, ele ou ela é parte integrante da comunidade que deseja pesquisar. São os de dentro, sobretudo, os militantes sociais que estão nos movimentos sociais lutando por justiça social, tais como os quilombolas, os povos de terreiro, os ribeirinhas, os indígenas, as mulheres, as juventudes adentrando os espaços acadêmicos e escrevendo as suas histórias, deixando de ser objeto de estudo para se tornarem protagonistas e narradores da sua existência. O *etnopesquisador* ou *etnopesquisadora* são representantes de suas lutas cotidianas dentro da produção do conhecimento científico. Como tal, sua função é construir espaços críticos colaborativos de produção e partilha de “objetivos e questões de pesquisa, na combinação entre saberes e os esforços, na condução da pesquisa, na

---

<sup>10</sup> MACEDO, Roberto S. *Multirreferencialidade: o pensar de Jacques Ardoino em perspectiva e a problemática da formação*. In: MACEDO, R. S.; BORBA, S.; BARBOSA, J. G. *Jacques Ardoino e a Educação*. Coleção Pensadores e Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p.68-96.

<sup>11</sup> Op. Cit., p. 46.

interpretação dos resultados e na experimentação do que é aprendido para a produção de uma mudança social positiva<sup>12</sup>”.

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. Para uma *etnopesquisa-ação implicada*, 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 Aladê Ijexá*, localizado no Banco da Vitória em Ilhéus – BA, 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<sup>13</sup>.

Compreender a partir do olhar de Macedo<sup>14</sup> que a escolha de uma metodologia é uma opção política, assim como a escolha de uma pesquisa e todo o desdobramento advindo dela. Conhecimento multirreferencial é empoderamento. Minha pesquisa tem compromisso ético e político cultural com meu povo de axé. É uma pesquisa-pertencimento e, nas palavras de Macedo, 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”<sup>15</sup>.

### **O orunkò e os ‘nós’ no intercruzamento das redes que nos formam**

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

<sup>12</sup> MACEDO, R, S. A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação. Brasília: Liber Livro, 2012b. p. 51.

<sup>13</sup> MACEDO, 2012c, p.177

<sup>14</sup> Op. Cit

<sup>15</sup> Op. Cit., p. 180.

suas implicações pautadas nas suas lutas por políticas sociais, identidade de pertencimento e produção de conhecimento, utilizando seus *etnométodos*<sup>16</sup> como dimensões entretecidas e imbricadas no seu cotidiano. Os *etnométodos* são recursos metodológicos utilizados durante o desenvolvimento da pesquisa produzidos pelos atores sociais da pesquisa ou pelo/a *etnopesquisador/a*. Nesse artigo, trago como *etnométodos* as narrativas digitais: comentários e fotografias que os atores sociais da pesquisa produziram a partir das questões que levantei no grupo do terreiro, no Facebook e as suas fotografias compartilhadas em suas páginas que acionam o seu pertencimento afroreligioso.

Quando eu cheguei ao terreiro, em 2014, os/as candomblecistas raramente postavam foto ou alguma coisa que fizesse menção a sua religião nas redes sociais digitais. Nem fotos suas postavam em seu perfil. Utilizam 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* – nome que recebe após a iniciação no candomblé. Como Lima de Kaô 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 Ogan Oba no terreiro pesquisado, depois de sua iniciação no terreiro ele acrescentou no seu nome de perfil, no *Facebook*, o Onylakayê que é seu *orunkó*. Temos também o Ogan Eduniná que após sua iniciação alterou o seu perfil no *Facebook* para Paulo Eduniná Fumaça. Além de alterar seus nomes, eles também postam fotos com suas roupas e fios de contas, como sinais diacríticos da sua religião. Considerei esse movimento como dispositivo de aprendizagem e propus um diálogo com eles sobre memória, identidade e pertencimento a partir do *Orunkó* no Facebook.

*Facebook, Blogs, You Tube, WhatsApp* são interfaces para autoria e publicação *online* que abrem aos sujeitos a possibilidade de colaborar na construção do conteúdo e criar em co-autoria. Muito mais do que simples compartilhamentos inúteis e espaços de distração pela distração, como são conhecidos por muitos, as redes sociais digitais como Facebook e Whatsapp são interfaces *online* de interação, trocas de informações e comunicação que promovem o contato

---

<sup>16</sup> MACEDO, R, S. A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação. Brasília: Liber Livro, 2012b.

entre pessoas de diversos interesses comuns e incomuns. O poder de editar e ser a própria imprensa aliado ao convite de interferir e seduzir as pessoas, independente da idade, orientação sexual, religião, partido político, etnia, etc., que estão imersos nas redes sociais digitais<sup>17</sup>.

Os conteúdos publicados, expondo sua opinião, são alguns dos atrativos que as redes sociais digitais oferecem, mas não se restringem apenas aos espaços não formais. Atualmente uma infinidade de empresas, associações e instituições de ensino vem utilizando essas interfaces, também conhecidas como *softwares* sociais para viabilizar ainda mais o seu processo formativo, circulação de informação e comunicação, seja na divulgação de serviços, reuniões, propagandas, trabalhos científicos e não científicos, seja nas salas de aulas online<sup>18</sup>.

Os *softwares* sociais são interfaces da Web 2.0 popularmente conhecidas como redes sociais que estruturam a comunicação síncrona e assíncrona dos praticantes culturais (SANTOS 2011). Dotadas de vários recursos, essas interfaces gratuitas reconfiguram as relações *dentrofora* do ciberespaço, sendo notória a crescente influência dessas na mobilização social nos cotidianos (ALVES, 2001). Essas interfaces possibilitam a convivência *online* bem como a criação de grupos sociais e o compartilhamento de artefatos culturais<sup>19</sup>.

Ao escolher o *Facebook* como espaço de interação e partilha de saberes tradicionais presentes nos terreiros de Candomblé, meu compromisso foi aproveitar uma rede social que já faz parte do cotidiano dos atores sociais da pesquisa, proporcionando assim, interações sociais entre os participantes da pesquisa e ampliando o que eles/as também já exercitam: a rede comunitária de práticas formativas. Dentre as diversas interfaces sociais digitais criadas ao longo do tempo, o *Facebook* é uma das redes bastante familiar e também é um espaço com várias possibilidades para criar, co-criar e divulgar diferentes saberes, seja de interesse particular ou coletivo.

---

<sup>17</sup> ALMEIDA. Ítalo D'Art.; BORGES. Luzineide M.; JUNIOR Sandoval Artur d S. *Formação de Professores: O Blog na Sala de Aula como Mural Virtual Interativo*. III CONEDU - Congresso Nacional de Educação anuncia a realização da 3ª edição do CONEDU entre os dias 05 a 07 de Outubro de 2016. Disponível em: [http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO\\_EV045\\_MD1\\_SA4\\_ID7865\\_0809201509442\\_2.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV045_MD1_SA4_ID7865_0809201509442_2.pdf) Acesso em: novembro de 2016.

<sup>18</sup> O Livro: *Facebook e Educação publicar, curtir, compartilhar*, organizado pelas pesquisadoras Cristiane Porto e Edméa Santos, publicado em 2014, reúne várias experiências formativas desenvolvidas no Facebook. O livro está online no endereço: <http://static.scielo.org/scielobooks/c3h5q/pdf/porto-9788578792831.pdf>

<sup>19</sup> Santos & Rossini. Op. Cit., p. 88.

## Odara: vida maravilhosa e resistência do povo nagô

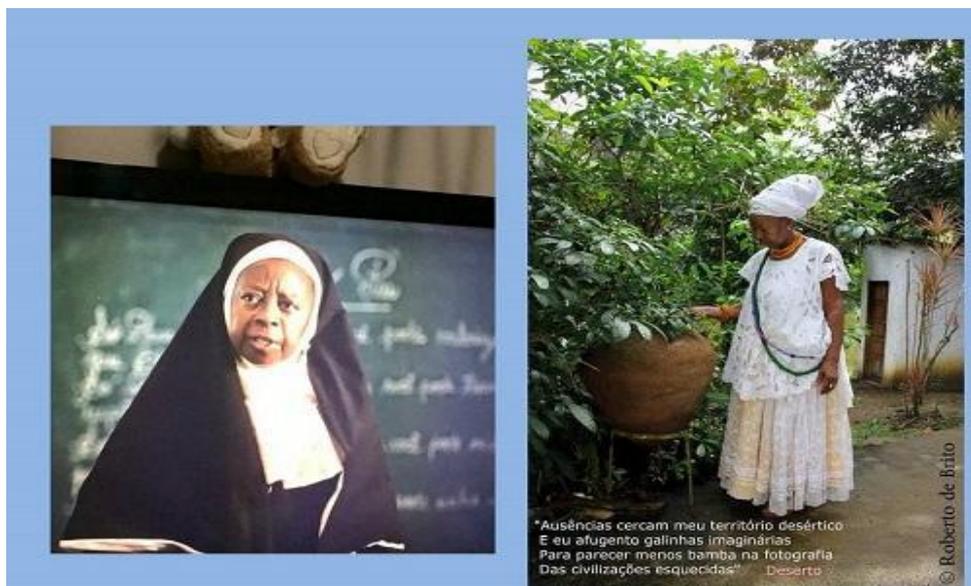
Vida, memória e resistência marcam os terreiros de Candomblé, nos quais essa memória é viva, preservada e transmitida de geração a geração. O Orunkò resgata a sua identidade nagô, o berço do povo de candomblé. Quando a pessoa recebe o seu Orunkò, recebe um nome em yorubá que resgata o lugar de onde os nossos ancestrais vieram e fala de quem devemos lembrar. No comentário de mãe Darabi, a resistência do povo do axé está na preservação do nome, ou seja, da sua identidade nagô. Darabi é seu nome de santo. Segundo ela, seu nome significa vida maravilhosa: “Bi significa vida, Dara vem de Odara, Odara significa algo maravilhoso, portanto meu nome significa vida maravilhosa” (Figura 03).



*Figura 01 – Print do comentário de mãe Darabi sobre o significado do Orunkó, na página do Terreiro, no Facebook.*

Darabi é seu nome nagô, 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 poetisa e mãe genética de Iajima, filha única que foi criada com seus esforços. Para criar sua filha, mãe Darabi usou de muita ginga, inteligência e criatividade. Foi formadora durante anos dos programas de formação de alfabetizadores da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC. E sempre que a vida era mais generosa, ela ia para o Pelourinho, em Salvador – BA, viver a atriz e poetisa que sempre quis ser. Com várias participações em documentários, filmes e saraus no Litoral Sul da Bahia, em Salvador e vários outros estados, seu trabalho mais recente como atriz foi

uma participação especial na novela *Velho Chico*, da emissora de televisão Globo, (Figura 03 à esquerda) , na qual protagonizou uma freira, professora em um convento.



*Figura 03 – Mãe Darabi. Do lado esquerdo, ela está vestida com o figurino da personagem que interpretou na novela *Velho Chico* e, do lado direito, é uma fotografia de Roberto Brito em sua visita ao Terreiro. As duas fotografias foram compartilhada por Paulo Eduniná Fumaça na época em que mãe Darabi fez a personagem de uma freira na novela *Velho Chico*, no período de 14.03 a 30.09.16.*

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 do WhatsApp: “Filhos meus, será que aquela freira que eu interpretei na novela foi a mesma que me tirou a hóstia da boca?! Ai meu Deus (risos)!” E aí todos mandavam *emotions* expressando quão contagiante era e sempre são as gargalhadas dela. 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 resistência. Mãe Darabi conta porque deixou de ser católica. Segundo ela, um dia estava morrendo de fome, sem ter o que comer em casa, e aí foi para missa rezar, pedir para que Deus a tirasse daquela situação. Permaneceu na missa e, na hora da comunhão, momento de receber a hóstia consagrada, ela estava na 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 sua vez e, já

lhe oferecendo o “Corpo de Cristo”, súbita e inexplicavelmente, segurou a hóstia e disse: “Você não vai receber não, que você não confessou!”. Segundo mãe Darabi, a freira tirou a hóstia da sua boca, sua última esperança de refeição. Aquele também foi o último dia em que ela entrou na Igreja Católica. A Igreja perdeu uma “ovelha negra” e nós ganhamos uma excelente Yalorixá.

Todas as vezes que vamos fazer o nosso ajeum 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 desperdice 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 Yalorixá Darabi e me considero mãe dos filhos que meu pai Oxóssi me responsabilizou para cuidar e cuidar do meu orixá. Também auxilio cada um de vocês a cuidar do seu orixá também. É isso que sou!” E, assim, seguimos sob os cuidados de mãe Darabi e a proteção dos Orixás!

Quando Mãe Darabi diz que o nome deve ser preservado (Figura 1) e que ninguém precisa saber tudo sobre nós, ela resgata o saber nagô, em que nem tudo deveria ser falado, essa preservação também tem vinculação com a proteção que o orixá dispensa a cada filho que está expresso em cada nome e na crença de que só os de dentro do axé podem e devem conhecer esses nomes, embora quando encontramos um dos membros do terreiro na rua, nas lojas e festividades civis sempre chamamos pelo seu nome nagô. É um dentro que também está fora, que circula e está aberto a outras partilhas de saberes. No final de seu comentário, Mãe Darabi diz “[...] adoro ser preservada!” Essa preservação está no campo das lutas que o povo nagô sempre travou ao longo da sua resistência. Há, no terreiro de Candomblé, essa forte característica de

preservação de suas origens e luta pelo pertencimento, “[...] chegamos até aqui a custo de muitas lutas [...]”<sup>20</sup>.

Depois de mais de quatrocentos anos de luta contra a discriminação racial e religiosa, o povo nagô ainda se vê na obrigação de ‘se preservar’. Nunca foi fácil para o povo nagô assumir a sua identidade. Na época da escravidão no Brasil, os negros 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 culturais<sup>21</sup>. 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 pelo povo nagô. Quem nunca ouviu a expressão “coisa de preto” como uma negativa à nossa identidade cultural não é brasileiro. E a “coisa de preto” que foi e é a nossa cultura, a nossa história e a nossa identidade negada foi reconstruída nos terreiros de Candomblé, um verdadeiro guardião da nossa história.



Figura 04 – Mãe Darabi e seus filhos de axé. Foto postada na página do Coletivo A coisa Está Ficando Preta, no Facebook.

Vendo essa foto (Figura 04) de Mãe Darabi sentada e cercada por alguns dos seus filhos e filhas de santo, me fez pensar no conceito de família na Aldeia Dagara, descrita Somé, no Livro Espírito da Intimidade, para ela, “A família, na África, é sempre ampla. A pessoa nunca se refere ao

<sup>20</sup> PÓVOAS, Rui do Carmo. *Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco*. Ilhéus : Editus, 2007. p. 218.

<sup>21</sup> Ver mais Chiavenato, 2012; Póvoas, 2007, 2009; Luz, 2013.

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”<sup>22</sup>.

Para a maioria dos seus/suas filhos/as de santo, mãe Darabi e o terreiro é sua família extensa. A Ekedí Omitaiò (Fátima Araújo, de vestido verde, do lado direito da foto), é mãe da Ekedí Kelewà (Marília Araújo) e cria sua filha sozinha. O Ogan Onylakayê (Lourival Piligra Júnior, o primeiro à esquerda da foto) é pai de Maria Tereza (04 anos), filha única, e está na justiça reivindicando a guarda compartilhada. Do lado esquerdo, ainda está Beatriz Miranda e, atrás, Yá Tabexi Loya Pè Lokè (Layza Miranda), elas são irmãs, mas também são criadas pela mãe sem a presença afetiva paterna; no fundo da foto está o Ogan Abèdèdolá e o Ogan Ganbitá, ambos são filhos únicos e têm apenas um filho. O Ogan Abèdèdolá foi adotado quando criança e não conhece seus pais genéticos, hoje ele é pai de Maria Luiza e cria sua filha sem a presença afetiva da mãe. O Ogan Ganbitá também tem um filho de dois anos, o Sol Benedito, ele também está em processo de divórcio. Como essas pessoas que aparecem nessa foto, vários outros pertencentes do terreiro encontram afeto, acolhimento comunitário e vivência familiar no terreiro. Ogan significa pai do axé, e Ekedí mãe do Axé, esse sentimento de pai, mãe e irmãos e irmãs. O *Egbé (comunidade)* é nosso lugar de restituição familiar, onde as pessoas que o constituem têm a oportunidade de crescerem juntas. A identidade é forjada a partir desses referenciais e construída no seio de uma comunidade na qual desejamos pertencer<sup>23</sup>.

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<sup>24</sup>.

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

<sup>22</sup> SOMÉ, Sobonfu. O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Deborah Weinberg (Trad.). 2°. Ed. São Paulo. Odysseus Editora, 2007, p. 24.

<sup>23</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003 103 p. Título original: The question of cultural identity.

<sup>24</sup> Op. (Cit., p. 66).

espirituais, outros pelo desejo de pertencer a uma família mais extensa, 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. Uma das questões defendidas pelo povo *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 foi 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<sup>25</sup>. Esse sentimento de pertencimento, “Eu sou do *axé*!”, está cada vez mais presente entre os que vivem nessas comunidades. Outro sentimento desse pertencimento é o sentimento de irmandade. Ninguém vive sozinho. É no coletivo que nos tornamos mais humanizado 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”<sup>26</sup>.

### **O Orunkó e a resignificação das lutas na cibercultura**

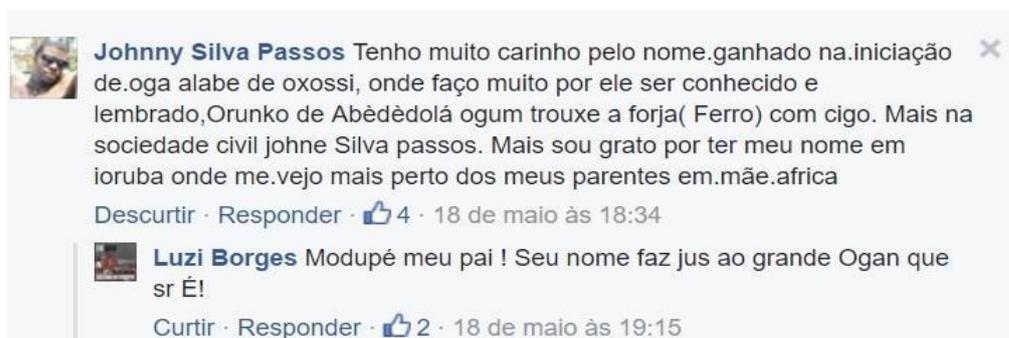
Na mesma sintonia que Mãe Darabi, o Ogan Abèdèdolá fala, na figura 05, que o significado do nome dele o faz lembrar-se do seu povo, e de suas origens que estão em África. O que é a mãe África para nós senão a memória de pertencimento? O povo *nagô* não é descendente de escravos e o terreiro de candomblé é nosso quilombo. O terreiro é a nossa África reinventada, o terreiro é esse lugar de retorno, de restituição, renascimento<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Op. Cit.,

<sup>26</sup> Op. Cit., p.44.

<sup>27</sup> Op. Cit.



*Figura 05 – Print do comentário de Abèdèdolá sobre o significado do seu Orunkó na página do Terreiro, no Facebook.*

É a memória da cultura yorubá que ressignifica a vida do Ogan Abèdèdolá. O seu Orunkó significa “Ogum trouxe o ferro a todos da nação Ijexá” (Fala dele na figura 05). Quando falamos do povo yorubá estamos nos referindo aos povos africanos que foram capturados e trazidos para as Américas, no período escravocrata, o que compreendeu mais de 300 anos de escravidão no Brasil.

Abèdèdolá é o primeiro ogan 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, dedicado e um excelente capoeirista. Como ogan Alabê, a pessoa responsável pela orquestra sagrada, que além de tocar os atabaques ele, juntamente com a ya Tabexi é o responsável pelos oríkis de cada orixá. No seu perfil, no Facebook, encontram-se cartazes como o que segue abaixo, na figura 06, onde aciona a sua ancestralidade nagô. A Escola de Capoeira Nação Iorubá, localizada em Jussarí – Ba é uma das iniciativas desenvolvidas pelo Ogan Abèdèdolá.



Figura 06 - Cartaz de divulgação da escola de capoeira do Professor Johnny Macacão (Abèdèdolá), compartilhado em sua timeline, no Facebook.

A escola do Ogan Abèdèdolá é uma iniciativa sem fins lucrativos e sem auxílio do Estado. Quando perguntei a ele como fazia para manter o curso, ele me disse: “conto com a força do meu pai Ogum e a alegria da criança que me chama para ensinar a jogar capoeira; tem gente que contribui com R\$10,00, outros não dá nada, eu gosto mesmo é de ver a alegria da molequedá!!” E sorri. Assim como Abèdèdolá, Ganbitá, na figura 06, fala de seus ancestrais e da força que tem o povo nagô.

Francisco Benevides é seu nome civil, mas no terreiro ninguém mais o chama por esse nome. No terreiro ele é o Ogan Ganbitá. O resgate da memória do nosso povo está no viver o axé. Quando alguém chama um *ogan*, uma *ekedi* ou um *yawó* pelo seu *Orunkò* traz para os dias de hoje a memória dos nossos ancestrais que, nesse caso, são os orixás. O povo nagô teve, desde a senzala, sua resistência forjada na religiosidade do viver o seu axé, sua força ancestral.

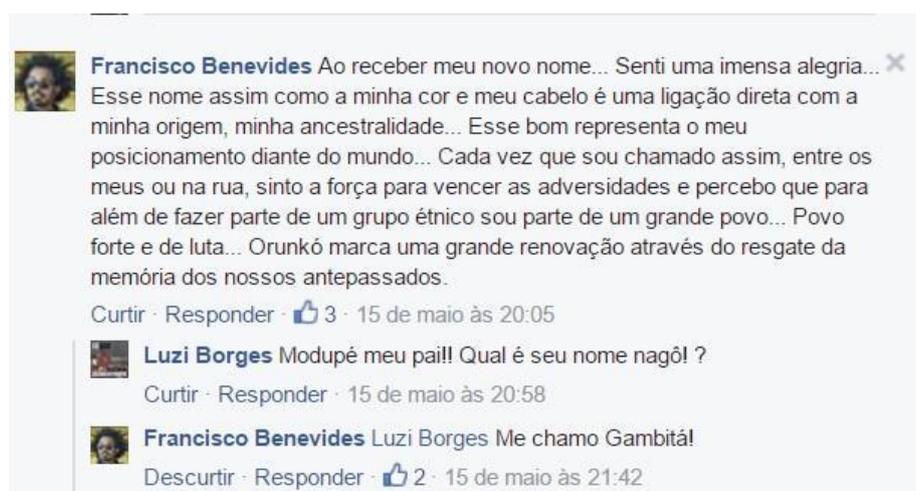


Figura 06 – Print do comentário de Ganbitá sobre o significado do Orunkò,

na página do Terreiro, no Facebook.

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 afrobrasileiros é o seu culto a 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, Yansâ, Obá, Nanã, Omolu/Obaluaê, Oxumaré, Ewá, Iroko, os Ibejis/ Erês e Oxalá são os orixás mais populares cultuados no Brasil<sup>28</sup>.

Para Luz<sup>29</sup>, os orixás são deuses africanos que correspondem 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), a prosperidade para seus filhos e filhas (Oxum), amam em excesso (Obá, Yemanjá)”<sup>30</sup>. 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<sup>31</sup>, tanto na internet como impresso, e porque esse não é o propósito da pesquisa.

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

De acordo com Hall<sup>32</sup>, 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

<sup>28</sup> LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Edufba, 2010. 520 p.

<sup>29</sup> Ibid

<sup>30</sup> LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, Carlos E. M de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. – Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p 21 a 78.

<sup>31</sup> Bastide (1971), Beniste (1977) Lima ( 2011), Verger (1981), Póvoas (2011, 2012, ) Carneiro (1961), Lody (1987), Albein, Luz (1995, 2003).

<sup>32</sup> Op. Cit.

resistências com a Igreja Católica, então somos um povo intercultural de identidades múltiplas e em processo de construção formado por diversos grupos religiosos.



Figura 07 – Foto postada por Abèdédólá (Johnny Passos) em sua timeline, no Facebook para a campanha #Respeitojá.

Assim, nesse intercruzamento cultural que começa durante a travessia do oceano Atlântico até os dias atuais, podemos afirmar que não há neutralidade 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<sup>33</sup> e sujeitos com identificações passíveis de transformações, a partir do contato com o outro. Abèdèdólá e Ganbitá são guerreiros dos dias atuais que vivem os mesmos conflitos e tensões postas pelo racismo dos antepassados. O racismo produziu e produz o sentimento de deslegitimação e negação do povo negro no mundo, não temos o direito de ser quem somos. Somos sujeitos, pessoas produtoras da nossa existência.

<sup>33</sup> Op. Cit.



Figura 08 – Foto da capa e do perfil do ogan Ganbitá ( Francisco Benevides), no Facebook, para a campanha #RespeitoJá.

O Orunkó dos *ogans* Abèdèdoló (Figura 07) e Ganbitá (Figura 08) foram acionados na campanha #RespeitoJá e #SouAfroreligioso que ocorreu nas redes sociais digitais: *Facebook* e *Twitter*. Essa campanha ocorreu no dia 11/11/16, na luta contra um projeto de lei encaminhado pelo Ministro Marco Aurélio, a pedido do Ministério Público do Rio Grande do Sul (MP-RS), em que pede que se retire um trecho de uma lei gaúcha que “isenta de punição por maus tratos a animais de cultos e liturgias das religiões de matriz africana que praticam sacrifícios, como o candomblé”<sup>34</sup>.

“O projeto de lei 21/2015 é uma pequena demonstração do racismo religioso que o povo negro sofre desde que aqui chegou”, diz o Ogan Ganbitá. Para o povo de axé essa tentativa de punição aos terreiros de Candomblé transvestida de defesa dos animais é apenas uma das facetas do racismo contra o povo.

Como os *ogans* Abèdèdoló e Ganbitá, vários outros terreiros compartilharam áudios pedindo que adeptos do candomblé se posicionassem deixando seus rastros na Cibercultura, sinalizando que pertencem a uma religião cujo legado é bastante rico para a formação etnocultural brasileira, mas que é deslegitimada pela cultura hegemônica e pela educação. Quando perguntei aos *ogans*: Abèdèdoló e a Ganbitá o que achavam da campanha e se

<sup>34</sup>Trecho 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.

acreditavam que esse tipo de ação teria algum resultado para os terreiros eu ouvi deles a seguinte resposta:

Minha irmã chega de silêncio! Não dá para ficar de braços cruzados não. Esse povo queima terreiro, apedrejam jovens quando encontram vestidos de *yawó* 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).

O racismo à moda brasileira silencia e invisibiliza, deslegitimando os afrodescendentes da sua humanidade e dos seus direitos de existir e cultivar a sua fé em país que se diz laico.

Sigo aprendendo com Loya Pè Lokè (Layza Miranda). Ela é *Ya Tabexi* no terreiro pesquisado. Sua função/cargo é cantar para os orixás no xirê e também nos rituais fechados do terreiro. Ela foi iniciada em janeiro de 2015, quando tinha apenas 10 anos, mas ele frequenta o terreiro desde quando tinha 04 anos de idade na companhia de vó Raimunda, sua irmã Beatriz e sua mãe, Luzi Borges. Ela diz em seu comentário sobre o *Orunkó* que no início não gostava do seu nome nagô, mas quando as pessoas começaram a chamá-la pelo nome ela começou a gostar. Entre, os/as adolescentes e as/os jovens do terreiro, ela é uma das que mais posta fotografias, textos, imagens, vídeos no seu perfil particular e também na página que criou no Facebook.



Figura 10 – Print da página de Layza Miranda, no Facebook. cujo nome é seu cargo no terreiro: “Yá Tabexi de Oya.

Sua página tem 4.856 seguidores e ela passa dias e noites compartilhando lendas dos orixás, *memes*<sup>35</sup> que se referem a sua religiosidade e respondendo a inúmeros comentários, tanto na página aberta do Facebook, como *inbox*. Segundo a Ya Tabexi: “As pessoas não sabem o que é uma Ya 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 que? 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. Precisamos falar sobre a vulnerabilidade e também sobre a confiança que as pessoas depositam no outro sem ao menos se dedicar um minuto para compreender quem é o outro, no cuidado que devemos ter com a exposição da nossa religiosidade e a responsabilidade para não contribuirmos ainda mais com a discriminação e o preconceito racial e religioso. Mas, isso serão os próximos passos da pesquisa.



Figura 11 – Fotos de Loyá Pè Lokè, no Ilê Axé Odé Aladê Ijexá, compartilhadas em seu perfil, no Facebook.

<sup>35</sup> Na sua forma mais básica, um *Meme* de Internet é simplesmente uma ideia que é propagada através da World Wide Web. Esta ideia pode assumir a forma de um hiperlink, vídeo, imagem, website, *hashtag*, ou mesmo apenas uma palavra ou frase. Este meme pode se espalhar de pessoa para pessoa através das redes sociais [...] na web tornando-se geralmente viral. Um meme de Internet pode permanecer o mesmo ou pode evoluir ao longo do tempo, por acaso ou por meio de comentários, imitações, paródia [...] Uma importante característica de um *meme* é poder ser recriado ou reutilizado por qualquer pessoa (WIKIPÉDIA, 2017). Veja também SANTOS, Edméa; COLACIQUE, Rachel; CARVALHO, Felipe da Silva Ponte de. A autoria visual na internet: o que dizem os memes?, 2016.

E a Yá Tabexi Loya Pè Lokè segue se posicionando nas redes sociais digitais (figura 11). Em sua página, no Facebook (Figura 10) aciona mais uma vez a sua identidade e seu pertencimento nagô. Além do nome do cargo que ela ocupa no terreiro, Yá Tabexi, ela complementa com o nome da sua orixá Oyá. Oyá é um dos nomes da orixá Iansã. Como vimos na Figura 10, além do Orunkó, como um dos dispositivos de pertença e identificação afroreligiosa, encontramos no Facebook o nome dos cargos que ocupam nos terreiros – ogan Ganbitá, ekedi Jairé, yá Tabexi; o nome do Orixá da pessoa – Bia de Oxossi, Layza de Oya, o tempo de iniciação na religião - Abian Luzi, Iyawo Ajirobá, ou Iyawo de Xangô, Ebomi Agunbiadê. Ebomi é o rodante (a pessoa que recebe o orixá), que completou os 07 anos de iniciado e pagou os anos de iniciação. No terreiro pesquisado as/os candomblecistas pagam um ano de iniciação, três anos de iniciação e sete anos de iniciação.

Há também o princípio da senioridade<sup>36</sup>, quando a feitura do santo é realizada em grupo, o que chamam no terreiro de barco, quando é de ìyáwò temos: Dofona Daiane (1ª a ser iniciada numa barco de 3) e Dofonitinha Marília (2ª a ser iniciada numa barco de 3) e Fomo Cláudio (3º a ser iniciado numa 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. Como diz mãe Darabi: “Cada casa é uma casa, cada cabeça um mundo”. No nosso terreiro a gente aprende a chamar a pessoa pelo nome de iniciação. É muito difícil chamar alguém pela função ou pelo tempo de iniciação. Algumas pessoas, como eu, demoram muito tempo para aprender o nome dos iniciados; na hora de chamá-los, geralmente se atrapalha e fala: pai Ogan de Xangô ou ainda Dofonitinho de Oxalá, e por aí vai.

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 extensa, 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. Uma das questões

---

<sup>36</sup> LIMA, Vivaldo da C. *Organização do grupo de candomblé: Estratificação, senioridade e hierarquia*. In: MOURA, Carlos E. M de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. – Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p 21 a 78.

defendidas pelo povo *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*. Outro sentimento desse pertencimento é o sentimento de irmandade. Ninguém vive sozinho. É no coletivo que nos tornamos mais humanizado 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<sup>37</sup>”.

### **Fios inconclusivos da pesquisa em construção...**

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 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 conectaram o saber dos terreiros com o saber da academia, ambos se encontrando e conectando as nossas vidas na cibercultura. 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 saberes produzidos e compartilhados (partilhado com) pelos que sonham e acreditam em um mundo melhor, um mundo de todos e com todos indiscriminadamente.

No *egbé*, o povo *nagô* encontra muitas respostas para algumas questões vividas no cotidiano. 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 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 que estão com ela, simplesmente porque estão vestindo sua roupa branca, principalmente nas sextas-feiras.

---

<sup>37</sup> SOMÉ, 2007, p44.

A proposta de utilizar o *Facebook* como um espaço de reflexão e formação de uma identidade etnicorracial brasileira não é uma solução aos problemas raciais no Brasil, mas uma possibilidade de ampliação dos espaços formativos, uma vez que as redes sociais digitais são muito utilizadas pelos alunos, professores e a comunidade para difusão cultural e o enfrentamento ao racismo estrutural e estruturante do nosso país.

Nessa perspectiva, com o objetivo de pensar o modelo tradicional de educação — que embranqueceu o currículo escolar e deslegitimou os negros africanos e afrodescendentes de sua participação na formação história e cultural do Brasil — é que se propõe em abrir espaços para debates, críticas e reflexões outras; e a inserção das narrativas digitais, presentes na cibercultura, pode contribuir para a promoção e construção dos valores interculturais numa sociedade que é pautada ainda pela exclusão e discriminação racial.

### Referências Bibliográficas

ALVES, Nilda. A compreensão de políticas nas pesquisas com os cotidianos: para além dos processos de regulação. *Educação & Sociedade*, Campinas: CEDES, v. 31, n. 113, p. 1.195-1.212, out./dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v31n113/08.pdf> Acesso em 20.05.2014.

ALMEIDA. Ítalo D'Art.; BORGES. Luzineide M.; JUNIOR Sandoval Artur d S. *Formação de Professores: O Blog na Sala de Aula como Mural Virtual Interativo*. III CONEDU - Congresso Nacional de Educação anuncia a realização da 3ª edição do CONEDU entre os dias 05 a 07 de Outubro de 2016. Disponível em: [http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO\\_EV045\\_MD1\\_SA4\\_ID78\\_65\\_08092015094422.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV045_MD1_SA4_ID78_65_08092015094422.pdf) Acesso em: novembro de 2016.

AMARAL, Adriana.; NATAL, Georgia.; VIANA, Luciana. *Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital*. Revista Sessões do Imaginário, Porto Alegre, ed. 20, p.34-40, dez. 2008.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Le Candomblé de Bahia, de 1958. 3ª edição. 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.

BORGES, Luzineide. M. & Santos, Mateus, F. *Tecnologias digitais na formação de professores - O uso do Blog como espaço de interação e colaboração no DCIE - UESC*. In: III Simpósio Baiano das Licenciaturas, 2013, Cruz das Almas-BA. IISBL.

CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural e Cotidiano Escolar*. 1ed. Rio de Janeiro, 7 Letras: 7 Letras, 2006, v. 1, p. 180-207.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação em terreiros de candomblé - contribuições para uma educação multicultural crítica*. In: CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural e Cotidiano Escolar*. 1ed. Rio de Janeiro, 7 Letras: 7 Letras, 2006, v. 1, p. 180-207.

CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil*. SP: Cortez Editora, 2012.  
da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, 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.

FERRETI, Sergio, F. *PERSPECTIVAS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO MARANHÃO* Trabalho apresentado na Mesa Redonda Perspectivas das Religiões Afro-Indígenas e Populares. XVIIª Semana Acadêmica e IIª de Ciências Religiosas. IESMA, São Luís, 20/10/2005 disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Perspectivas%20das%20religioes%20afro%20brasileiras%20no%20MA.pdf> acesso em: março de 2016.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003 103 p. Título original: The question of cultural identity.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

LIMA, Vivaldo da C. *Organização do grupo de candomblé: Estratificação, senioridade e hierarquia*. In: MOURA, Carlos E. M de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. – Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p 21 a 78.

LÉPINE, Claude. *Análise formal do panteão nagô*. In: MOURA, Carlos E. M de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. – Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p 21 a 78.

LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. 3ª edição. Salvador, EDUFBA, 2008.  
\_\_\_\_\_. *Do tronco ao Opa Exin: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*. Salvador/BA: SECNEB, 1993.

\_\_\_\_\_. (org.) *Identidade negra e educação*. Apud SANTOS, Inaycira Falcão. *Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*. Salvador: EDUFBA, 2002.

\_\_\_\_\_. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Edufba, 2010. 520 p.

MACEDO, Roberto, Sidney. *Atos de currículo e autonomia pedagógica*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2000.

\_\_\_\_\_. *Atos de currículo, formação em ato?* Ilhéus: Editus, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Multirreferencialidade: o pensar de Jacques Ardoino em perspectiva e a problemática da formação*. In: MACEDO, R. S.; BORBA, S.; BARBOSA, J. G. *Jacques Ardoino e a Educação*. Coleção Pensadores e Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p.68-96.

\_\_\_\_\_. *A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação*. Brasília: Liber Livro, 2012b.

\_\_\_\_\_; GUERRA, Denise. 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.

MIGNOLO, Walter. 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.

MOURA, Carlos E. M de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. – Rio de Janeiro; Pallas, 2001.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. *Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil* Educ. rev; 26(1): 15-40, abr. 2010.

PORTO. Cristiane; SANTOS. Edméa. (Organizadoras). *Facebook e educação: publicar, curtir, compartilhar/*. – Campina Grande: EDUEPB, 2014. 448 p. O livro está online no endereço: <http://static.scielo.org/scielobooks/c3h5q/pdf/porto-9788578792831.pdf>.

PÓVOAS, Rui do Carmo. *Versoreverso / Ruy do Carmo Póvoas ; [coordenação Edivaldo Souza]*. 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 : Editus, 2007.482p.

---

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.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277.

SANTOS, Boaventura de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.

\_\_\_\_\_. *Por uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-823.

\_\_\_\_\_. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Edméa; COLACIQUE, Rachel; CARVALHO, Felipe da Silva Ponte de. *A autoria visual na internet: o que dizem os memes?* Revista Eletrônica Quaestio, Sorocaba, SP, v. 18, n. 1, p. 135-157, maio 2016.

SANTOS, Edméa (org). *Diário Online: dispositivo multirreferencial de pesquisa-formação na cibercultura*. Portugal: Whitebooks, 2014. p.158.

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, Rosemary S.; SANTOS, Edméa O. Cibercultura: redes educativas e práticas cotidianas. *Revista Eletrônica Pesquiseduca*, pp. 159-183, v. 04, n. 07, jan-jul 2012.

SILVEIRA, Marialda Jovita. *Ritos da palavra, gestos da memória: a tradição oral numa Casa Ijexá, in: Mejigã e o contexto da escravidão*. Rui do Carmo Póvoas (organizador). – Ilhéus: Editus, 2012. 496p.

SOMÉ, Sobonfu. O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Deborah Weinberg (Trad.). 2º. Ed. São Paulo. Odysseus Editora, 2007.

WIKIPÉDIA. *Meme (Internet)*. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Meme\\_\(Internet\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Meme_(Internet))>. Acesso em: 26 maio 2016.

**Luzineide Miranda Borges:** Doutoranda em Educação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro(UERJ), mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia (2008), Especialista em Metodologia do Ensino Superior (2002), Graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (2000). Professora Assistente da Universidade Estadual de Santa Cruz - Ba. Tenho experiência em: Gestão e Coordenação Escolar, docência na Educação Infantil, Ensino Fundamental I e II, Ensino Médio, Educação de Jovens e Adultos, EAD. Atualmente tenho pesquisado: Redes Educativas, Religiosidade Afrobrasileira, Africanidades, Racismos e Cibercultura.

**Artigo recebido para publicação em:** Outubro de 2016.

**Artigo aprovado para publicação em:** Junho de 2017.