

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

ELIS REJANE SANTANA DA SILVA

**Os segredos de *Orunmilá.com*: os búzios como *techné* nas mediações
culturais em terreiros e em sites**

SÃO PAULO
2020

ELIS REJANE SANTANA DA SILVA

**Os segredos de *Orunmilá.com*: os búzios como *techné* nas mediações
culturais em terreiros e em sites**

Versão Corrigida

Versão original encontra-se na unidade que aloja
o Programa de Pós-graduação

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Ciências da Comunicação.

Área de Concentração I: Comunicação. Linha de Pesquisa: Processos Comunicacionais: tecnologias, produção e consumos

Orientador: Prof. Dr. Eneus Trindade Barreto Filho

SÃO PAULO

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo
Dados inseridos pelo(a) autor(a)

SILVA, ELIS REJANE SANTANA DA

Os segredos de Orunmilá.com: os búzios e as mediações culturais em terreiros e em sites / ELIS REJANE SANTANA DA SILVA; orientador, Eneus Trindade Barreto Filho. -- São Paulo, 2020.

325 p.: il.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação - Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo.

Bibliografia
Versão corrigida

1. Jogo de Búzios 2. Techné 3. Candomblé 4. Mediações Culturais 5. Consumo I. Trindade Barreto Filho, Eneus II. Título.

CDD 21.ed. - 302.2

SILVA, E.R.S. **Os segredos de Orunmilá.com: os búzios como *techné* nas mediações culturais em terreiros e em sites**. 2020. Versão Corrigida 325f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Arte – ECA, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Aprovada em:12/03/2020.

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos ancestrais pertencentes à minha árvore, cujas raízes fortaleceram a genética que nos conectou através dos traços consanguíneos,

*físicos
e espirituais.*

*Sou grata
por tecerem a trama da vida,
por abrirem os caminhos
muitas vezes pela luta,
pela força,
pela dor,
pela fé.*

*Aos que confiaram
e destinaram*

*a mim
parte desta missão
de levar
adiante
a chama
da justiça*

*e da esperança,
e entregá-la
aos que virão
a frente.*

Axé!

AGRADECIMENTOS

Ao que anuncia a minha chegada
Ao que guarda a minha retaguarda
Ao que chega antes de mim
Ao que fiscaliza tudo o tempo todo
Ao que faz justiça começando por dentro de casa
Ao que me bate para que a rua não precise me bater
Ao que sabe cobrar o que lhe é de direito
Ao que não vive sem alegria
Ao que confunde gargalhando
Ao que corre gira em meu favor
Ao que paga para ver
Ao que fala-me usando a boca do vento
Ao que me visita em sonhos
Ao que cuida do meu nome
Ao que usa astúcia como caça
Ao que em mim encontra morada
Ao que faz, desfaz e refaz
Ao que foi, é, e sempre será
(Um Poema Para Exu Ifadeyin Fakolade)

Laroyé Èsù amado!

- Ψ Aos seres encantados, que me inspiraram na construção da vida e neste trabalho;
- Ψ Aos meus guias e minhas mestras particulares do aiê (Nátia, Teca, Glaide) e do orum (Oxum, Oxaguiã, Miguel Arcanjo);
- Ψ Aos meus familiares, por sua luta para garantirem minha formação enquanto pessoa, mulher de fé e profissional humana que me tornei;
- Ψ A todas as gentes que fortaleceram as bandeiras dos que defendem amplamente a vida, os saberes socioculturais, a diversidade, o direito a professar a fé [ou não] com toda a liberdade de exercê-la;
- Ψ Aos povos e comunidades tradicionais, ao povo de santo do Brasil, da Bahia, sobremaneira, Mãe Terezinha de Ogum, Pai Clayton, Pai Ezinho e Mãe Edna, por terem aberto vossos terreiros e aprofundado nossos saberes;
- Ψ Ao meu orientador, Professor Dr. Eneus Trindade Barreto Filho, pela lucidez, pelo brilhantismo, pelo nível de excelência e exigência que me obrigou a fazer mais e melhor, pela generosidade, pelo acolhimento, pela confiança;
- Ψ Aos meus colegas doutorandos do DINTER, pelo atrevimento e coragem. Especialmente a Carla, Ceres e Edilane, pela amizade, companheirismo,

- Ψ À Universidade do Estado da Bahia (UNEB), pela construção da parceria DINTER, que nos possibilitou realizar os estudos de doutoramento no nível que é ofertado pela USP;
- Ψ À Universidade de São Paulo, pela excelência na pesquisa. A ECA, pela realização de um sonho. A CRP, por ter sido parte de minha casa pelos quatro anos em que lá acampeei;
- Ψ Aos professores do DINTER/USP que fizeram toda a diferença, Ismar Soares, Adílson Citteli, Rosely Fígaro, Maria Immacolata Vassalo, Clotilde Perez e Leandro Batista;
- Ψ Aos meus amigos/as novos e longevos, pela paciência, por terem aceitado com afeto as minhas ausências, perdoado minha falta de contato e meus descumprimentos aos convites feitos ao longo dos quatro anos de doutoramento. Pelo apoio, força e carinho;
- Ψ À Coordenadora Geral do Projeto Universidade para Todos (UPT/UNEB), Simone Wanderley, e demais colegas, pelo suporte, apoio e compreensão nas ausências, pela força, pela amizade;
- Ψ À minha mãe, ao meu pai (in memoriam), à minha irmã e aos meus sobrinhos, pelo amor incondicional, pelas presenças nas ausências, pela sustentação, pelo conforto, pelo ombro, pelo conselho, pelo silêncio, pelas palavras de encorajamento, para continuar seguindo adiante, mesmo quando tudo aparentou trabalhar contra nossos esforços;
- Ψ A mim mesma, por não ter sucumbido quando tudo foi sombra, cansaço e solidão;
- Ψ Aos meus erês que tornam minha vida mais feliz, meu passo mais seguro, ressignificam meus dias, me rejuvenescem, dão sentido à minha existência, Maria Eduarda, Valentina, Dom, Noah e Aurora;
- Ψ À minha avó materna, Esmeraldina Amélia de Sant'Ana Cavalcante (in memoriam), a quem eu me comprometi com a obtenção do título de doutora;

Amor e gratidão!

*Eu vim
Eu vim da Bahia cantar
Eu vim da Bahia contar
Tanta coisa bonita que tem
Na Bahia, que é meu lugar
Tem meu chão, tem meu céu, tem meu mar
A Bahia que vive pra dizer
Como é que se faz pra viver
Onde a gente não tem pra comer
Mas de fome não morre
Porque na Bahia tem mãe lemanjá
De outro lado o Senhor do Bonfim
Que ajuda o baiano a viver
Pra cantar, pra sambar pra valer
Pra morrer de alegria
Na festa de rua, no samba de roda
Na noite de lua, no canto do mar
Eu vim da Bahia
Mas eu volto pra lá
Eu vim da Bahia*

(Eu vim da Bahia- Gilberto Gil)

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade nos quais os fazeres comunicativos se desdobram em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

ABSTRACT

It highlights the presence of digital technology in today's society, which is commonly called information civilization, whose technicalities can influence the ways of communication, even with regard to the oracular practices belonging to Candomblé's socio-cultural knowledge, through the uses and consumptions. The game of shells, which according to traditions is done only in sacred places, is now also done through cultural mediations, in the digital space, where both spaces are considered as creative technology [techné], through the process of dialogicity between The subjects of communication, oracle, fathers and mothers of saints and consultants / clients, with the purpose of orientation, overcoming concerns and especially contributes to the transformation of daily life by producing a particular, subjective and autonomous knowledge, having as interlocutors the Orixás. It presents an in-depth discussion in order to understand cultural aspects of Afro-Brazilian Religion, but specifically Candomblé, from its communicative mediations of cultures (shellfish play in sacred place, website and blog), while contributing significant for understanding the theme in the face of communication studies. The population was constituted by two houses of Candomblé - of these 3 (three) authorities - and one (1) website and one (1) blog, in addition to 3 consultants / clients of each sacred space and five (5) clients / consultants of the website, because the study presents two lines of thought, in sacred spaces and from the digital space. To obtain the data, we opted for the use of interviews in the ethnographic and ethnological exercises. Therefore, it was found that the sociocultural knowledge transmitted orally has in the making of the game of shells in the sacred spaces the appropriate locus to obtain fundamental aspects of Candomblé reliability. However, it has in the game of shells carried on the site and blog aspects of technicality where the communicative doings unfold into other communicative doings, however, they escape from the essential elements of the myth, from elements of the mythology itself, as elements of territoriality.

KEYWORDS: Buzios Game. *Techné*. Candomblé. Cultural Mediations. Consumption.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Exu.....	78
Figura 2 - Ogum	99
Figura 3 - Oxóssi.....	101
Figura 4 - Xangô.....	103
Figura 5 - Ossaim.....	105
Figura 6 - Oxumaré	107
Figura 7 - Iansã	109
Figura 8 - Oxum	110
Figura 9 - Obá	113
Figura 10 - Logunedé	115
Figura 11 - Nanã	117
Figura 12 - Ibejis.....	118
Figura 13 - Obaluaê	120
Figura 14 - Ewá	122
Figura 15 - Iemanjá	124
Figura 16 - Oxalufã.....	126
Figura 17 - Pranchas correspondentes à Orunmilá.....	128
Figura 18 - Imagem de búzios abertos e fechados	133
Figura 19 - Congá ou Altar	135
Figura 20 - Disposição dos Búzios na Peneira.....	136
Figura 21 - Terreiro Ilê Axé de Logunedê.....	146
Figura 22 - Terreiro Ilê Ase Ayrá Onyndacor do Pai Ezinho.....	147
Figura 23 - Tamplate do Site Raízes Espirituais	161
Figura 24 - Tamplate do Blog Jogo de Búzios.....	161
Figura 25 - Pesquisa de Campo.....	180
Figura 26 - Pesquisa de Campo.....	175
Figura 27 - Pesquisa de Campo.....	180
Figura 28 - Pesquisa de Campo.....	183
Figura 29 - Pesquisa de Campo.....	192
Figura 30 - Mãe Edna - Pesquisa participante	198
Figura 31 - Vista externa do terreiro Ilê Ase Ayrá Onyndacor	199
Figura 32 - Vista externa do terreiro Ilê Ase Ayrá Onyndacor	199

Figura 33 - Anúncio Publicitário no Facebook.....	208
Figura 34 - Busca pelo Google do Site Raízes Espirituais	209
Figura 35 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	209
Figura 36 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	210
Figura 37 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	211
Figura 38 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	212
Figura 39 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	212
Figura 40 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	213
Figura 41 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	213
Figura 42 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	214
Figura 43 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	214
Figura 44 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	215
Figura 45 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	216
Figura 46 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	216
Figura 47 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	217
Figura 48 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	218
Figura 49 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	218
Figura 50 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	219
Figura 51 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	220
Figura 52 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	221
Figura 53 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	224
Figura 54 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	224
Figura 55 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	225
Figura 56 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	225
Figura 57 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	227
Figura 58 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	227
Figura 59 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	228
Figura 60 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	229
Figura 61 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	230
Figura 62 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	231
Figura 63 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	232
Figura 64 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	232
Figura 65 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	233
Figura 67 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	234

Figura 68 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	235
Figura 69 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	236
Figura 70 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	236
Figura 71 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	239
Figura 72 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	239
Figura 73 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	240
Figura 74 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	240
Figura 75 - Captura de Tela	241
Figura 76 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	241
Figura 77 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	242
Figura 78 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	243
Figura 79 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	243
Figura 80 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	244
Figura 81 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	244
Figura 82 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais.....	246
Figura 83 - Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais.....	247
Figura 84 - Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais.....	247
Figura 85 - Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais.....	248
Figura 86 - Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais.....	248
Figura 87 - Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais.....	249
Figura 88 - Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais.....	250
Figura 89 - Captura da Página do Blog no Google.....	250
Figura 90 - Captura da Página do Blog	252
Figura 91 - Captura da Página do Blog	252
Figura 92: Captura da Página do Blog	253
Figura 93: Captura da Página do Blog	255
Figura 94: Captura da Página do Blog	255
Figura 95 - Captura da Página do Blog.....	256
Figura 96 - Captura da Página do Blog.....	256
Figura 97 - Captura da Página do Blog.....	258
Figura 98 - Captura da Página do Blog.....	261
Figura 99 - Captura da Página do Blog.....	262
Figura 100 - Captura da Página do Blog.....	263
Figura 101 - Captura da Página do Blog.....	263

Figura 102 - Captura da Página do Blog	264
Figura 103 - Captura da Página do Blog	264
Figura 104 - Captura da Página do Blog	236
Figura 105 - Captura da Página do Blog	236
Figura 106 - Captura da Página do Blog	265
Figura 107 - Captura da Página do Blog	265
Figura 108 - Captura da Página do Blog	266
Figura 109 - Captura da Página do Blog	269
Figura 110 - Captura da Página do Blog	271
Figura 111 - Captura da Página do Blog	272
Figura 112 - Captura da Página do Blog	272
Figura 113 - Captura da Página do Blog	273
Figura 114 - Captura da Página do Blog	273
Figura 115 - Captura da Página do Blog	274
Figura 116 - Captura da Página do Blog	275
Figura 117 - Captura da Página do Blog	276
Figura 118 - Captura da Página do Blog	276
Figura 119 - Captura da Página do Blog	277
Figura 120 - Captura da Página do Blog	277
Figura 121 - Captura da Página do Blog	278
Figura 122 - Captura da Página do Blog	278
Figura 123 - Captura da Página do Blog	279
Figura 124 - Captura da Página do Blog	279
Figura 125 - Captura da Página do Blog	280
Figura 126 - Captura da Página do Blog	280
Figura 127 - Captura da Página do Blog	281
Figura 128 - Captura da Página do Blog	281
Figura 129 - Captura da Página do Blog	282
Figura 130 - Captura da Página do Blog	282
Figura 131 - Captura da Página do Blog	283
Figura 132 - Captura da Página do Blog	284
Figura 133 - Captura da Página do Blog	285

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Síntese de visitas realizadas.....	152
Tabela 2 - Síntese de visitas realizadas.....	153
Tabela 3 - Termos em Yorubá.....	179

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Valor do Jogo de Búzios em Terreiro e em Site	245
Gráfico 2 - Valores das Consultas nos Sites	260

LISTA DE ESQUEMAS CONCEITUAIS

Esquema Conceitual 1 - <i>Corpus</i> Teórico (Capítulos 2, 3, 4)	25
Esquema Conceitual 2 - <i>Corpus</i> Metodológico (Capítulo 5).....	26
Esquema Conceitual 3 - Mapa do quadro de autores (Capítulo 2).....	28
Esquema Conceitual 4 - Esquema do <i>corpus</i> e autores (capítulo 3).....	41
Esquema Conceitual 5 - <i>Techné</i> no estudo Os Segredos de <i>Orumillá.com</i>	48
Esquema Conceitual 6 - Segundo mapa metodológico das mediações, de 1998.....	58
Esquema Conceitual 7 - Com inspiração no Mapa Noturno das Mediações Culturais (MARTIN-BARBERO).....	60
Esquema Conceitual 8 - Com inspiração no Mapa Noturno das Mediações Culturais (MARTIN-BARBERO).....	61
Esquema Conceitual 9 - Abordagem Analítica: Consumo Cultural Místico	71
Esquema Conceitual 10 - Mapa do <i>corpus</i> e autores (Capítulo 4)	73
Esquema Conceitual 11 - Esquema do <i>corpus</i> metodológico e autores (Capítulo 5)	138
Esquema Conceitual 12 - Etnografia, Etnologia e Antropologia Cultural.....	156
Esquema Conceitual 13 - Fluxograma de um Projeto Netnográfico.....	159
Esquema Conceitual 14 - Questões da Pesquisa	165
Esquema Conceitual 15 - Mapa do <i>Corpus</i> Teórico e Metodológico (Capítulo 6) ...	168
Esquema Conceitual 16 - Mapa das Análises (Capítulo 6).....	169
Esquema conceitual 17- Circuito Comunicacional em Terreiros	289
Esquema conceitual 18- Circuito Comunicacional em Terreiros	289
Esquema Conceitual 19: Gradientes de Diferentes <i>Techné</i>	294

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO

TODA MENINA BAIANA TEM UM SANTO QUE DEUS DÁ21

2. PRIMEIRO BLOCO DE REFERENCIAIS TEÓRICOS: ANDAR COM FÉ EU VOU, QUE A FÉ NÃO COSTUMA FAIÁ..... 28

2.1. Mito e Linguagem..... 29

2.2. Fé..... 37

3. SEGUNDO BLOCO DE REFERENCIAIS TEÓRICOS: COM QUANTOS GIGABYTES SE FAZ UMA JANGADA, UM BARCO QUE VELEJE 41

3.1. Tecnologia enquanto *techné*..... 43

3.2. O espaço digital..... 49

3.3. Mediações Culturais em terreiros, em site e blog..... 54

3.4. Consumo cultural místico em terreiros de Candomblé, em site e blog.... 62

4. TERCEIRO BLOCO DE REFERENCIAIS TEÓRICOS: SE EU QUISER FALAR COM DEUS 73

4.1. *Olodumare*, o início da criação..... 73

4.2. *Exu*, o orixá que transporta as oferendas e a comunicação..... 75

4.3. A cosmologia do Candomblé..... 81

4.4. *Exu*: o pai da comunicação 97

4.5. *Ogum*: o vencedor de demandas 97

4.6. *Oxóssi*: o caçador..... 99

4.7. *Xangô*: o senhor da justiça..... 100

4.8. *Ossaim*: o senhor das folhas de cura 102

4.9. *Oxumaré*: o orixá da riqueza 104

4.10. *Iansã*: a rainha dos ventos e das tempestades 106

4.11. *Oxum*: orixá do amor, da fertilidade e da maternidade..... 108

4.12. *Obá*: orixá dos ventos e redemoinhos..... 110

4.13. *Logunedé*: o caçador filho de *Oxum* e *Oxóssi*..... 111

4.14. *Nanã*: a mais velha dos orixás 113

4.15. *Ibejis*: divindades gêmeas protetora das crianças 115

4.16. *Obaluê/Omulu*: deus da varíola..... 116

4.17. *Ewá*: orixá da alegria, do belo, dos cantos, da vida 118

4.18. *Iemanjá*: rainha do mar 120

4.19. Oxalá: o orixá maior	121
4.20. O jogo de búzios no Candomblé	123
5. METODOLOGIA: METADE O BUSTO DE UMA DEUSA MAIA, METADE UM GRANDE RABO DE [SEREIA]	134
5.1. Objetivos	135
5.1.1. Objetivo geral teórico	135
5.1.2. Objetivo geral empírico	136
5.1.3. Objetivos específicos teóricos e empíricos	136
5.2. Pesquisa de campo.....	143
5.3. Análise de dados.....	150
5.4. A abordagem netnográfica	152
6. DISCUSSÃO DE DADOS: MINHA AURA CLARA SÓ QUEM É CLARIVIDENTE PODE VER, PODE VER	161
6.1. O jogo de búzios em Terreiros de Candomblé.....	166
6.1.1. Terreiro <i>Ilê Axé de Logunedê</i>	171
6.1.2. Terreiro <i>Ilê Ase Ayará Onyndacor</i>	192
6.2. O jogo de búzios no espaço digital.....	200
6.2.1. O jogo de búzios em site.....	200
6.2.2. A Consulta completa ao Jogo de Búzios.....	222
6.2.3. Consulta Parcial ao Jogo de Búzios.....	224
6.2.4. Investigação completa no amor. Total de 03 perguntas.....	226
6.2.5. A consulta dos orixás que acompanham você	226
6.2.6. Jogo de Búzios em Blog.....	244
6.3. Possíveis conclusões do capítulo.....	276
7. CONCLUSÕES: NÃO ME ILUDO, TUDO PERMANECERÁ DO JEITO QUE TEM SIDO TRANSCORRENDO, TRANSFORMANDO	297
7.1. Desdobramentos para trabalhos futuros	293
REFERÊNCIAS	295
ANEXOS.....	298

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

TODA MENINA BAIANA TEM UM SANTO QUE DEUS DÁ

Eu, de naturalidade nordestina, do norte do Sertão da Bahia, da cidade de Senhor do Bonfim, que faz divisa com Juazeiro, às margens do velho Chico, do “nêgo d’água”, da sereia, venho de terras que representam, entre outras questões, o imaginário coletivo das gentes cuja genética tem em sua composição a presença dos imigrantes, boiadeiros, negros, caboclos, índios, somos filhos do mesmo chão rachado pelo sol causticante, todos sob a proteção do São Francisco, dos deuses e das deusas da Caatinga e de todos os santos que habitam o Semiárido Baiano, vindos da África com seus encantos e axé.

Sou de natureza inclinada à docência, professora assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), universidade pública e inclusiva, socialmente referenciada e que atende às especificidades do povo da Bahia, universidade que incluiu o sistema de reservas de vagas que já garantia a entrada de negros e é a primeira universidade a implantar o sistema de “sobrevagas para indígenas; quilombolas; ciganos; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista e altas habilidades; transexuais, travestis e transgênero”.

Meu trabalho docente está fixado em linhas de pesquisa e extensão que perpassam pelos saberes socioculturais de Povos e Comunidades Tradicionais, dedicado às lutas em defesa das frentes que se mobilizam e militam no combate à discriminação e ao descuido sociopolítico com tais povos e comunidades. Sou professora do curso de Pedagogia do Departamento de Ciências Humanas, do Campus III da UNEB, em Juazeiro, Bahia.

Possuo espiritualidade aguçada, que inclui em minha conduta religiosa a negação aos absolutismos inerentes às práticas cristãs na construção muito pessoal de fé não institucionalizada, entretanto, mantenho relações muito próximas com as religiões de matrizes africanas, por questões de pertencimento, ora hereditário, de ancestralidade, ora por decisão pessoal.

Noto – em função dessas relações de proximidade, em virtude das pesquisas acadêmicas e da inclinação aos saberes socioculturais de Matrizes Africanas, a partir

do convívio com o povo de terreiro e também em função de participar de grupos de pesquisa na perspectiva dos estudos das TICs – a necessidade, do ponto de vista acadêmico, de perseguir as similitudes entre a feitura do jogo de búzios nos terreiros e as interfaces do fazer oracular pela internet, e, a partir disso, tentar responder uma questão que se tornou crucial: é possível afirmar que o saber ancestral do jogo de búzios (enquanto *techné*) adquirido pela mediação cultural dos usuários pelos sites, trata-se de um consumo mediado e religioso? Fica evidenciada a apropriação desse saber?

Desse lugar, pude de forma plena perceber que se fazia necessário apresentar discussão aprofundada com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (jogo de búzios em terreiros, em site e blog). E, ao mesmo tempo, contribuir de forma significativa para compreensão da Mediação Comunicacional da Religião Afro-brasileira, seja nas mediações culturais em terreiros, assim como, nos processos de Consumo do jogo de búzios em site e blog.

É provável que a curiosidade tenha sido o fator que estimulou o primeiro passo rumo a esta caminhada, mas não foi o único. O saber ancestral da cultura de povo de terreiro foi e é repassado de pai para filho por meio da oralidade, talvez, por isso mesmo, haja escassez das literaturas. Mesmo as literaturas produzidas e voltadas à temática, normalmente, se ressentem do caráter etnocêntrico ou de ideologias sobrepostas, um subsolo frágil ao aprofundamento das categorias que compõem a cosmogonia como um todo.

Portanto, houve a todo o tempo a preocupação vigilante de apresentar um conteúdo aderente aos saberes socioculturais de povo de santo, cujos autores selecionados são, em sua grande maioria, etnólogos e mitólogos, no sentido de organizar cientificamente um saber envolto por uma atmosfera simbólica, cujas semioses expressadas pelas muitas formas de linguagem compõem o universo mítico do Candomblé e, especificamente, do jogo de búzios.

O jogo de búzios visto a partir das dinâmicas comunicacionais, como mediação cultural, nas quais se operam os laços subjetivos entre orixás e *babalorixá/yalorixá*, entre *babalorixá/yalorixá* e consulentes/clientes, que buscam, por meio da liturgia que constitui parte da mística dos orixás, a mitigação das vicissitudes da vida, no sentido de transformação. Portanto, o jogo de búzios enquanto *techné* é configurado como

circuito comunicacional, pela interação de seus atores e na mediação do dispositivo do jogo em si.

Nesse sentido, me propus a estudar a feitura do jogo de búzios, produzido em terreiros de Candomblé, assim como em site e blog esotéricos, com a finalidade de identificar nesses processos similaridades ou distinções, verificar os usos e o consumo, processos de tecnicidade e comunicabilidade inerentes desse fazer ancestralmente originário.

Neste processo, destaco a escolha metodológica partilhada pela Antropologia Cultural, no sentido de uma pesquisa que privilegia a imersão de campo, pelos vieses concedidos pela Etnologia e Etnografia, e o trabalho netnográfico como suporte técnico-metodológico que auxiliou na resposta ao problema comunicacional proposto por esta pesquisa. É válido mencionar que ao produzir uma pesquisa qualitativa de duas metades – uma realizada em dois terreiros de Candomblé, e outra em um site e um blog – se buscou de forma incessante a análise empírica o que, por essa mesma razão, me trouxe um avolumado conjunto de dados, que posteriormente foram analisados e discutidos.

A jornada, mediante esses fatores, foi intensa. Todavia, nos oportunizou um aprofundamento em ambos os casos e pôde, certamente, trazer elementos indispensáveis à discussão.

E, a partir disso, a pesquisa ***Os segredos de Orunmilá.com: Os búzios como techné nas mediações culturais em terreiros e em sites*** foi estruturada em 7 (sete) capítulos, sendo o primeiro capítulo a introdução e 3 (três) capítulos (2, 3 e 4) majoritariamente teóricos, além do capítulo de apresentação da metodologia desenvolvida (5). O sexto capítulo foi composto a partir da discussão das narrativas e da análise de dados, e no sétimo capítulo temos as conclusões.

Não obstante, e por intermédio da influência da musicalidade baiana, os capítulos foram estruturados salientando a escolha de trechos de canções de Gilberto Gil, os quais se aproximam do sentido de cada capítulo.

No capítulo 1. **TODA MENINA BAIANA TEM UM SANTO QUE DEUS DÁ**, descreve-se o memorial, a questão principal, os objetivos gerais, a justificativa, as hipóteses, o objeto da tese, bem como a contribuição do estudo para a academia, para a produção do saber científico.

No capítulo 2. **ANDAR COM FÉ EU VOU QUE A FÉ NÃO COSTUMA FAIÁ**, foi desenvolvida uma revisão crítica de literatura, que se ocupou das categorias assim

discriminadas: Mito, Linguagem e Fé, visto que se trata de um estudo que envolve a mitologia dos orixás e, conseqüentemente, os saberes socioculturais ali contidos. Os autores selecionados para a temática mito/místico são: Elíade (1972,1989, 2005), Campbell (1991, 1998) e Muniz Sodré (1999, 2002, 2014, 2017).

No capítulo 3. **COM QUANTOS GIGABYTES SE FAZ UMA JANGADA, UM BARCO QUE VELEJE**, há a discussão dos conceitos que tratam das categorias que realizaram aprofundamentos em Mediações Culturais, ao admitir os búzios enquanto processos de uma comunicação mediada: Martin-Barbero (2015); Lopes (2014). O Consumo Cultural Místico, categoria analítica construída neste trabalho, parte do pressuposto de que as teorias relativas ao Consumo Cultural não dão conta do “consumo do sagrado”: Canclini (1997); De Certeau (1998); Lody (2006). Os búzios enquanto tecnologia criativa [*techné*] se apoia em Aristóteles (1932); Heidegger (1997); Martin-Barbero (2015); Lopes (2014). Na discussão acerca das mediações dos processos culturais de povo de santo em site e blog, será tratado o espaço digital Thompson (20018) e Massimo Di Felice (2007, 2013).

O capítulo 4. **SE EU QUISER FALAR COM DEUS**, se ocupou da apresentação das características dos 16 (dezesesseis) orixás tratados no *jogo de búzios*, bem como da mitologia dos orixás na feitura da prática oracular do *jogo de búzios*, tal como o estudo acurado desse saber mítico/místico. Selecionamos, desse modo, autores que discutem de forma particular a cosmologia no Candomblé, com ênfase no orixá *Exu*, o pai da Comunicação. Neste capítulo, há proeminência em Muniz Sodré (1999, 2002, 2014, 2017); Pierre Verger (1997, 2002); Santos (2012). Com ilustrações de Carybé (1980).

No capítulo 5. **METADE O BUSTO DE UMA DEUSA MAIA, METADE UM GRANDE RABO DE [SEREIA]**, discute-se conjuntamente a observação das narrativas de povo de santo nos terreiros e dos usuários do fazer oracular na internet e a inspiração da Pesquisa Etnográfica. Assim, descreveu-se o quadro metodológico, cujos autores foram: na Antropologia Cultural e na Etnografia, Geertz (1960, 2011); em Etnologia, Moutinho (1980), Ribeiro (2003), Santos (2012); e em Netnografia, Kozinets (2014). No referido capítulo, foram também apresentados os protocolos de pesquisa de forma pormenorizada e os demais dados de pesquisa oriundos do momento empírico.

No capítulo 6. **MINHA AURA CLARA SÓ QUEM É CLARIVIDENTE PODE VER, PODE VER**, as narrativas e demais dados foram tratados e discutidos em torno

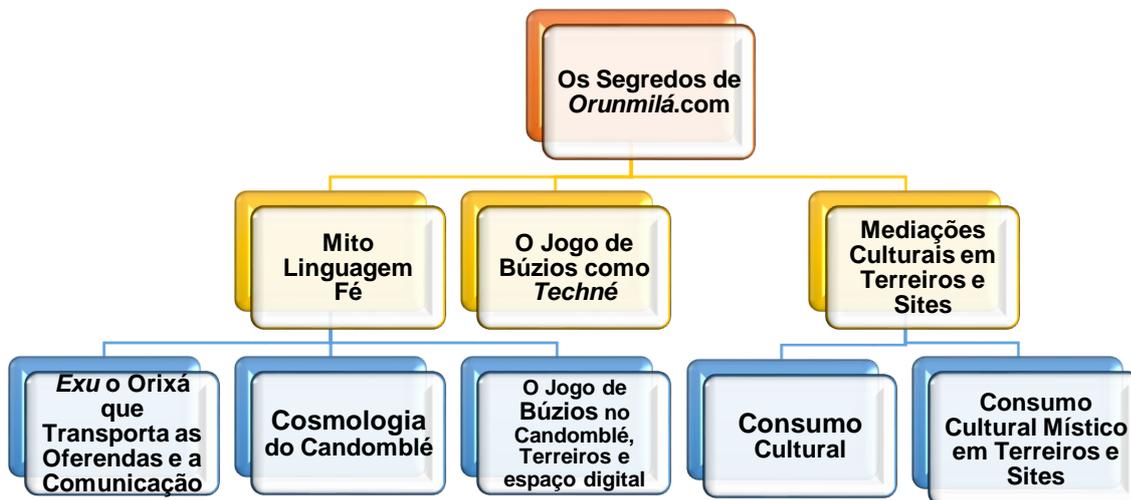
dos princípios da Etnologia e Netnografia, assim como as narrativas de povo de santo colhidas em momento de Etnografia e os dados coletados em virtude da Netnografia. São os autores: Moutinho (1980), Ribeiro (2003); Kozinets (2014); Muniz Sodré (1999, 2002, 2009, 2017); Pierre Verger (1996, 2018); Santos (2012); Martin-Barbero (2015), Lopes (2014); Thompson (2018); Trindade e Perez (2016).

Com o título, **NÃO ME ILUDO, TUDO PERMANECERÁ DO JEITO QUE TEM SIDO TRANSCORRENDO, TRANSFORMANDO**, se estruturou o último capítulo com a apresentação das conclusões finais e referências.

O resultado do entrecruzamento de teorias, de dados e das narrativas fortaleceu o que ora se pretendeu postular: os búzios como Tecnologia Criativa e Divinatória do Candomblé enquanto *techné*, evidenciada pela mediação cultural, pelo consumo cultural e pelo consumo cultural místico – uma proposição.

Abaixo, esquema teórico de referência cujo intuito é o de descrever o que foi apresentado acima de maneira topológica, para uma maior visualização da proposta analítica, de maneira integral:

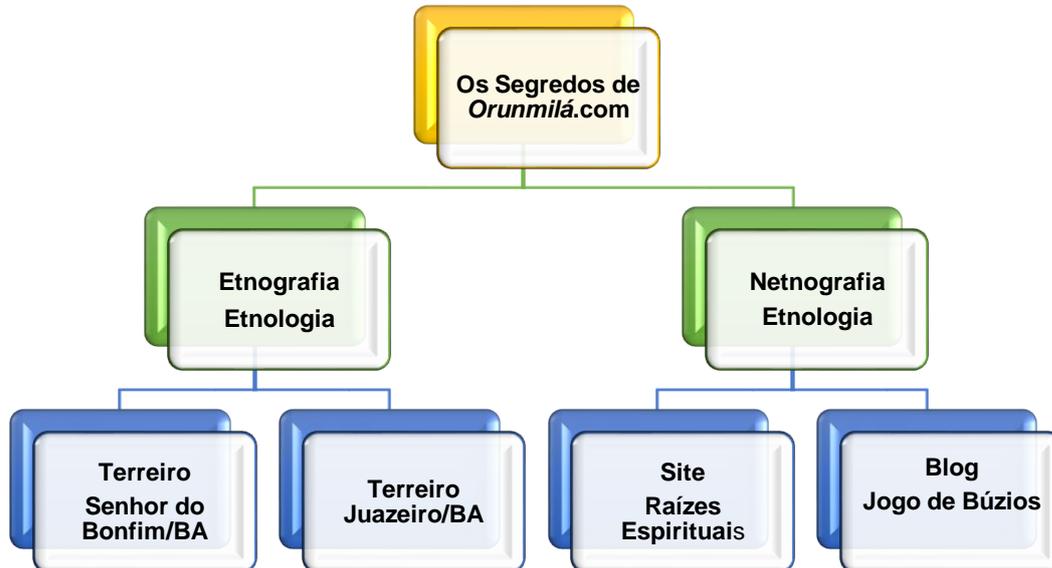
Esquema Conceitual 1 - *Corpus* Teórico (Capítulos 2, 3, 4)



Fonte: Elaboração da autora

Posto o esquema conceitual do ponto de vista teórico, passaremos a apresentar o mapa conceitual metodológico, cuja finalidade é sintetizar a ideia empírica:

Esquema Conceitual 2 - *Corpus Metodológico* (Capítulo 5)



Fonte: Elaboração da autora

Diante do apresentado textualmente e pelos esquemas conceituais, que permitiram uma maior clareza sobre o quadro teórico e metodológico, considere duas hipóteses ou pressupostos de trabalho:

- a) Hipótese Empírica - Os búzios enquanto ferramenta (tecnologia criativa – *techné*) utilizada pelos oráculos em momento sagrado, na obtenção de informações fornecidas pelos orixás sobre a vida dos consulentes em seus multiaspectos, poderão ser validados dentro de uma lógica comunicacional por meio das mediações culturais de povo de santo, seja em terreiros de Candomblé ou em sites e blog, sendo operacionalizados de diferentes modos de acessos e usos – muito peculiares – desta *techné*;
- b) Hipótese Teórica - Os consulentes (filhos de santo ou não), seja por meio dos usos do *jogo de búzios* em terreiros ou em sites e blog esotéricos – ou por meio dos processos de mediação cultural e divinatórios –, consomem culturalmente esse fazer oracular, contudo, essa apropriação aponta para uma lógica de consumo diferenciada do modelo comercial vigente, pois ocorre sob a orientação de uma lógica particularizada, envolta em uma atmosfera sagrada, o que nos faz considerar na apresentação de uma abordagem analítica e atual

de recepção dos processos religiosos e culturais, ao nosso juízo denominando-se *Consumo Cultural Místico*.

Muito embora se trate de um estudo cujas bases se fundamentaram na Etnografia e na Etnologia de Processos Comunicacionais, as hipóteses foram perseguidas no trabalho e nos pressupostos.

Os Segredos de Orunmilá.com foi um grande empreendimento que durou quatro anos de uma intensa e rica execução, incluindo pessoas, leituras diversas, uma grande diversidade de autores, longos períodos de uma escrita apurada, de imersão nos saberes socioculturais, na riqueza que é a cosmologia de povo de santo, da qual recortamos um dos muitos ritos que compõe a liturgia dos orixás que é consideravelmente extensa – o *jogo de búzios*. À vista disso, reconheço que alguns conteúdos mereceriam um maior destaque, pois produzimos teses dentro da tese.

O presente estudo pôde colaborar em duas importantes frentes: 1. Como estudo que trata da produção de um conhecimento mais sistematizado, a partir dos aspectos socioculturais dos saberes de povo de santo, buscando o reconhecimento e a valorização, enquanto observa-se a contribuição para os sentidos dos gradientes dos circuitos midiáticos em suas possibilidades de mediações comunicacionais das culturas sobre o jogo de búzios (*techné*) e seus sujeitos agentes nos espaços digitais e em terreiros, com suas implicações; 2. A partir dessa construção teórico-prática, avançar no sentido de suscitar aos estudos da Comunicação uma relação mais aproximada com a cultura dita popular-religiosa e mística.

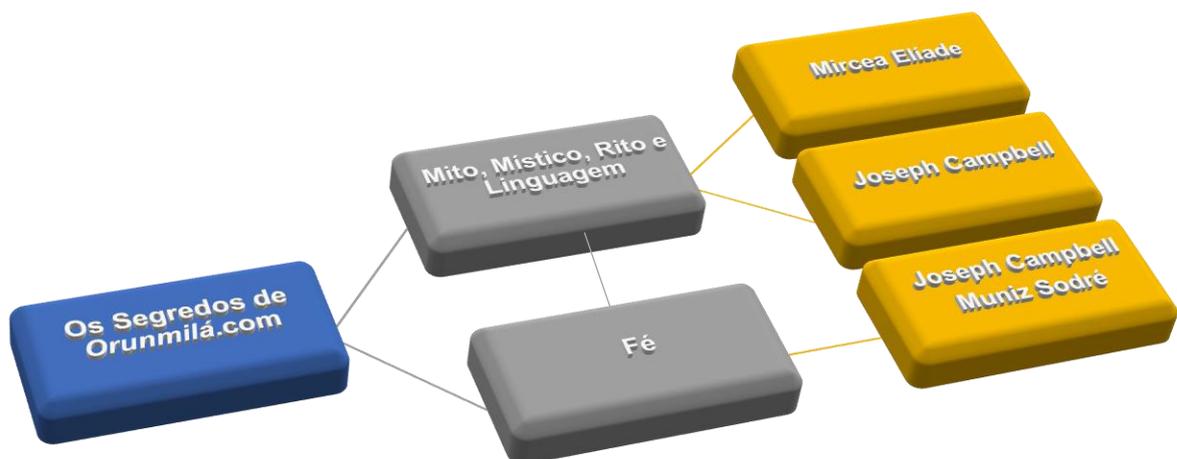
*Meu caminho pelo mundo
Eu mesmo traço
Que a Bahia já me deu
Régua e compasso
Quem sabe de mim sou eu
Aquele abraço!
(Gilberto Gil)*

CAPÍTULO 2

PRIMEIRO BLOCO DE REFERENCIAIS TEÓRICOS: ANDAR COM FÉ EU VOU, QUE A FÉ NÃO CONSTUMA FAIÁ

Iniciaremos o percurso teórico pelas categorias apontadas, apresentando o esquema conceitual do presente capítulo, com o intuito de compreender as relações do ponto de vista teórico, tanto quanto dos autores e suas perspectivas, escolhidos para a fundamentação do trabalho, a saber:

Esquema Conceitual 3 – Mapa do quadro de autores (Capítulo 2)



Fonte: Elaboração da autora.

Diante do Esquema Conceitual 3, temos então o trabalho: Os Segredos de Orunmilá.com embasado teoricamente pelas categorias analíticas Mito/Místico/Rito descritas neste capítulo, cuja decisão em aprofundar tais conceitos se deu pela compreensão desta enquanto uma pesquisa que tem como fundo as Religiões de Matrizes Africanas, o Candomblé mais especificamente, trazendo como recorte o *jogo de búzios* pertencente à diversidade de ritos que compõe a cosmologia dos orixás, e, em decorrência disto, a importância de incluir no debate a categoria analítica que

abrange também, pela contribuição dos autores¹ escolhidos, a *linguagem*, que transita concomitantemente entre *Mito* e *Místico*, não apenas em decorrência do pensamento grego, como pelo papel da oralidade dentre a diversidade de formas de linguagem contidas nos cânticos, nas danças inerentes dos saberes socioculturais ancestralmente constituídos, como apresentaremos em seguida.

Por fim, a discussão de Fé, cujo teor sígnico é de vital importância no encadeamento dos capítulos subsequentes, responsáveis pelo cruzamento da feitura do *jogo de búzios* no terreiro e no espaço digital, e até mesmo como conteúdo motriz que movimenta ambas as modalidades do jogo. Noutras palavras, a fé, muito que provavelmente, impulsiona o sujeito (consulente/cliente) a se enveredar pelos muitos vieses da transcendência.

Tendo explicitado a estrutura do pensamento que norteou nossa decisão de natureza teórica, passaremos então a tratar as categorias analíticas, que embora estejam organizadas em tópicos, fazem parte de um todo orgânico.

2.1. Mito e Linguagem

Mito é uma categoria conceitual, uma carga teórica difícil de ser definida. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação", ou seja, ele descreve de que modo algo foi produzido e começou a ser, a existir, sua gênese. O *mito* fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou de forma plena. As personagens dos *mitos* são os "entes sobrenaturais". Elas são conhecidas, sobremaneira, pelo que fizeram no tempo influente dos "primórdios". (ELÍADE, 1972, p. 66).

Considerando o tempo dos "primórdios", o homem buscou entender e explicar o mundo, interpretando a partir do que estava acontecendo ao seu redor. Por essa razão, acabou-se desenvolvendo um tipo de pensamento: o pensamento *místico*, que, neste período ancestral se tratou de uma corrente do pensamento cujas explicações eram organizadas numa perspectiva do sagrado contido, uma aura mágica, uma força transcendente. Esta figura, a propósito, vai além da razão e do intelecto, que seria fonte de tudo. (ELÍADE, 1972, p. 66).

¹ Mircea Eliade: Pensador, mestre, historiador especialista em questões religiosas, mitólogo e escritor romeno; Joseph John Campbell: professor universitário, escritor, pesquisador de mitologia e religião comparada.

A conexão com essa força transcendente seria uma “fonte inalienável de conhecimento não sujeita à comprovação”, sendo essa o resultado da união do homem com a natureza. À vista disso, os *mitos* antigos foram concebidos no sentido de criar uma harmonização entre a mente e o corpo. A mente pode divagar por caminhos estranhos, querendo coisas que o corpo não quer. “Os *mitos* e *ritos* eram meios de colocar a mente em acordo com o corpo, e o rumo da vida em acordo com o rumo apontado pela natureza”. (CAMPBELL, 1991, p. 249).

Substantivo de origem grega, *mito* (*mythos*) significa palavra, narração, discurso, *mythos* acabou por denotar tudo o que não pode existir realmente. Como verbo *mytheyo* significa contar, narrar, ou *mytheo*, anunciar, conversar. *Mito*, por sua origem filosófica e etimológica, pode ser então definido como sendo a mais antiga forma de conhecimento, de consciência existencial e, ao mesmo tempo, de expressão religiosa sobre a origem do mundo, sobre os fenômenos da vida humana. (CAMPBELL, 1991, p. 250).

É exatamente neste ponto que se encontra a diferença mais elucidativa entre o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno, “a irreversibilidade dos acontecimentos”, ou seja, para o homem contemporâneo o *mito* é explicado a partir dos sucessivos eventos históricos. O que não se constituiu uma evidência para o sujeito primitivo, pois, ao se deslocar aos eventos retrógrados, se deparavam com os “entes sobrenaturais” e não com o mundo físico. De outro modo, para os homens da História, os eventos são irreversíveis, não podendo voltar a eles. Já para os homens das sociedades arcaicas, ao contrário disso, o que aconteceu *ab origine* pode ser repetido inúmeras vezes por meio do poder dos ritos, pois em tempo que se retorna aos *mitos*, é possível reatualizá-los. (ELÍADE, 1972, p. 67).

Entretanto, os termos *mito* e *logos*, ambos provenientes do grego antigo, nos dirigem a atenção às noções de *palavra* e de *linguagem*; entretanto, se faz necessária uma distinção. A *palavra* pode ser compreendida como uma narrativa oral sobre deuses e seres fantásticos, transmitida, de geração em geração, no contexto de uma comunidade. Já a *linguagem*, está designada ao discurso e à razão, à dialética e à inquirição do pensamento especulativo, muitas vezes traduzido por proposição e definição, por noção, por motivo e juízo. (ARISTÓTELES, 1932, p.137 § 10).

Segundo Mircéa Elíade, as grandes religiões monoteístas, Cristianismo, Protestantismo e o Islamismo, pautadas na palavra circunscrita nas escrituras:

(...) enquanto centralizadoras de poder político e econômico, essas instituições, em maior ou menor grau, ao defenderem a continuidade e a posteridade de seus próprios sistemas e dogmas, costumavam encarar o mito como um signo pagão, alheio, contrário e pernicioso ao processo soteriológico — em muitos casos desconsiderando, nas tradições populares que em muito as sustentavam (e as sustentam), a existência de inúmeros elementos míticos capitais a uma vasta gama de fiéis. Forja-se, a partir dessas poderosas crenças — balizares à denominada “civilização ocidental” — uma determinada significação de mito fortemente associada à mentira e à ilusão. (ELÍADE, 1972, p. 68).

Em consonância com o pensamento de Mircea Eliade, as postulações oriundas do pensamento “arcaico”, grego cristão, rejeitaram o *mito*, concedendo a este a conotação de “falsidade”, “inverdade”, tanto quanto o pensamento judaico-cristão, que invalidou qualquer teoria que não pudesse ser explicada a partir dos dois testamentos.

Contudo, essa variação conceitual do termo *mito* – ou apenas de semântica – dá ao termo uma interpretação dúbia, pois, ao mesmo tempo em que pode designar “ilusão”, “ficção”, também pode representar “tradição sagrada”, a partir da visão dos etnólogos, antropólogos, sociólogos ou ainda historiadores das religiões.

Portanto, os *mitos* passam a se encarregar de uma importante função social, uma vez que, sendo os *mitos* parte de um saber tradicional, denotam uma dimensão sagrada da vida, responsável pela manutenção de um estado psíquico e social, repetidamente necessário a um estar no mundo “harmonioso”; legalizam então “[...] os níveis do real, que se mostram, tanto à consciência imediata como à reflexão, múltiplos e heterogêneos.” (CAMPBELL, 1998, p. 350).

Os *mitos* são reveladores. Em vista disso, sua atividade criadora é tentar desvendar a sacralidade (a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em essência, os *mitos* descrevem as diversas, e algumas vezes “dramáticas, irrupções do sagrado (do ‘sobrenatural’) no mundo”. É essa incursão do sagrado que realmente fundamenta o mundo e o conflui no que é hoje. É em função das intervenções dos ditos “entes sobrenaturais” que o homem é o que é hoje, “um ser mortal, sexual e cultural”. (ELÍADE, 1972, p. 70).

Portanto, a designação que se instituiu a partir do século XX – ressaltando o que se tornou mais usual na linguagem contemporânea – é a que compreendemos *mito*. Não é do interesse desta pesquisa, as concepções de *mito* no sentido de “estado

mental” cujo pensamento arcaico definiu, tampouco o sentido histórico de ficção. O sentido que pretendemos dar é aquele onde o *mito* é “vivo”, uma vez que:

"Viver" o mito implica, pois, uma experiência verdadeiramente "religiosa", pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A "religiosidade" dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. (ELÍADE, 1972, p. 15).

O *mito* vivo se refere, de modo particular, aos entes sobrenaturais encantados, força da natureza, orixás, que em seus rituais específicos – *jogo de búzios*, por exemplo – se manifestam nas “irrupções” do sagrado por intermédio dos *babalorixás/yalorixás*, estes responsáveis por vivificarem o *mito*, tornando-o real, atual, pleno, considerando seu caráter de saber no sentido ontológico².

Abrimos aqui uma nota explicativa para dizer que a antropologia não busca simplesmente descrever noções e, sim, indicar o que essas noções são capazes de suportar e como elas funcionam na vida social dos sujeitos. Nesse sentido, a Antropologia Moderna envolve a presença do eu e do outro (ontologia), nas relações com o mundo, em um mesmo movimento de compreensão, não em busca de distinções ou similitudes, mas, na tentativa de compreender as condições sociais em que o pensamento opera.

Retomando o conceito de *linguagem* e *mito*, agora devidamente fundamentados, todavia dando a eles outros sentidos a partir das relações de proximidade conceitual, ou seja, a *linguagem* – neste nosso modo de ver – é quem dá forma ao pensamento mítico [a mística] apresenta este elemento invisível à materialidade. A *linguagem*, por assim dizer, se manifesta nas já mencionadas “irrupções” do sagrado, por meio das orações, palavras mágicas, cânticos, sons dos atabaques, danças, no *jogo de búzios* e nos saberes.

Tomando isso como medida, e nos aproximando dos contextos da estética das religiões de matrizes africanas, precisamente do Candomblé, os conhecimentos ancestralmente constituídos, foram repassados por meio da oralidade, ou seja, pela palavra. Entretanto, outras formas de efetuar as relações com o sagrado exprimem a

² Ontologia a partir de Viveiros de Casto E. A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naif; 2002. 552 p. Significando, modos de ser, um princípio geral da subjetivação, uma visão do mundo.

utilização dos aspectos da linguagem. Nesta perspectiva, *mito* e *logos* são considerados frutos da capacidade humana em exteriorizar a existência cosmogônica percebida e especulada no uso das mais variadas linguagens. (CAMPBELL, 1998, p. 352).

Portanto, admitimos os usos da palavra e das muitas linguagens, símbolos, semioses inerentes aos saberes socioculturais da cultura afro-brasileira. Assim, *mito* e *logos*, embora distintos, mantêm relações de proximidade conceitual.

Dessa forma, o *mito* deixa, a partir do século XX, de ser um dado a ser meramente:

(...) arquivado ou idolatrado, a nova exegese procura contemplá-lo e contextualizá-lo no valor que adquire dentro de uma comunidade específica, naquilo que ele significa para o outro e não apenas para o pesquisador, que agora busca manter uma tão almejada — doravante por vezes difíceis — neutralidade axiológica. (ELÍADE, 2005, p. 69)

Este pensamento sustenta, assim, uma postura teoricamente mais empírica e especulativa, mais fundamentada na experiência direta com o “objeto”, presumindo relações de respeito, de inserção, valorizando os aspectos da subjetividade tanto quanto os aspectos da objetividade. Desse modo, o que se torna válida, na experiência do pesquisador com os sujeitos que se relacionam com os *mitos*, é a valorização da condição ontológica desses sujeitos, a partir de sua própria religiosidade.

Nesse sentido, mesmo constatando que atravessamos um período histórico no Brasil onde essas questões de valorização do sujeito – com ênfase nos que se relacionam com as religiões de matrizes africanas – estão cada vez mais explícitas, sobretudo, no que se refere a incapacidade humana em respeitar o direito de professar a fé (de distintos modos), como praticado no seio dos terreiros, dentro de uma ritualística muito particular, amparada pelo mito e pela mística. Nesses casos, há registros de intolerância e discriminação por parte [em sua grande maioria] dos adeptos de outras religiões, que consideram as religiões de matrizes africanas expressões do “selvagem”, indignas de credulidade e de respeito.

É válido acrescentar uma informação imprescindível para reflexão crítica a respeito das literaturas sagradas, institucionalizadas amplamente, sejam elas grega, latina ou mesmo a própria Bíblia. Elas costumavam [costumam] fazer parte da educação de toda a gente, independente do viés religioso ao qual o sujeito se relacionava em sua prática religiosa, o que nos remete ao fato no qual:

Tendo sido suprimidas, toda uma tradição de informação mitológica do ocidente se perdeu. Muitas histórias se conservavam, de hábito, na mente das pessoas. Quando a história está em sua mente, você percebe sua relevância para com aquilo que esteja acontecendo em sua vida. Isso dá perspectiva ao que lhe está acontecendo. Com a perda disso, perdemos efetivamente algo, porque não possuímos nada semelhante para pôr no lugar. Esses bocados de informação, provenientes dos tempos antigos, que têm a ver com os temas que sempre deram sustentação à vida humana, que construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos, têm a ver com os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia, e se você não souber o que dizem os sinais ao longo do caminho, terá de produzi-los por sua conta. Mas, assim que for apanhado pelo assunto, haverá um tal senso de informação, de uma ou outra dessas tradições, de uma espécie tão profunda, tão rica e vivificadora, que você não quererá abrir mão dele. (CAMPBELL, 1991, p. 07)

É o que Campbell chama de “ser capturado” pelo *mito*. Segundo o autor, os *mitos* nos ensinam a voltarmos-nos para dentro e captar a mensagem dos símbolos. Os *mitos* contribuem na interpretação da religião, da fé em termos de fatos, nos coloca em contato com a mente, com a experiência de estar vivo. Ele indica o que a experiência é de fato. (CAMPBELL, 1991, p. 08).

Ou melhor, os *mitos* proporcionam uma “experiência de sentido”, uma aproximação das narrativas e dos saberes que dão significado à vida humana. O que Mircéa Elíade corrobora, no sentido de compreender o *mito*, como um estar “vivo”, pois a história e suas sucessões paradigmáticas não destituíram o mito, a mística, os ritos. Eles estão aí, em plena efervescência dos seus próprios dogmas.

Mas, então o que seria um mito? Para Campbell:

A definição de dicionário seria: História sobre deuses. Isso obriga a fazer a pergunta seguinte: Que é um deus? Um deus é a personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funciona para a vida humana e para o universo – os poderes do seu próprio corpo e da natureza. Os mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam nossa vida animam a vida do mundo. Mas há também mitos e deuses que têm a ver com sociedades específicas ou com as deidades tutelares da sociedade. Em outras palavras, há duas espécies totalmente diferentes de mitologia. Há a mitologia que relaciona você com sua própria natureza e com o mundo natural, de que você é parte. E há a mitologia estritamente sociológica, que liga você a uma sociedade em particular. (CAMPBELL, 1991, p. 37).

Além da produção de sentidos, os *mitos* proporcionam, pela experiência, a condição de estreitar os laços com o sagrado, o segredo, e colocá-lo em movimento.

Um *mito* é, sobremaneira, uma máscara de Deus, além disso – uma metáfora daquilo que repousa sob a aura que existe por trás do mundo visível. (CAMPBELL, 1991).

Devemos acrescentar que emerge dessas reflexões, outra corrente de pensamento que complementaria o *mítico* – o pensamento *místico* –, porém, não se institui como uma corrente única, dando ao pensamento *místico* uma comprovação maior a partir dos mitos, da história, dos arquétipos, estabelecendo para tanto algumas funções.

Segundo Campbell, a primeira é a função mística propriamente dita, isso é, os *mitos* abrem o “mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas”. Se isso não se efetivar, não terá aí uma mitologia. Ocorre que, se houver a manifestação do mistério em todas as coisas, ele se tornará transcendente “através das circunstâncias da sua vida verdadeira”. (CAMPBELL, 1991, p. 41).

A segunda função é a dimensão cosmológica, “a dimensão da qual a ciência se ocupa – mostrando qual é a forma do universo”. Realizando isto de tal forma, que o mistério, mais uma vez, se manifeste.

A terceira função é a sociológica, “suporte e validação de determinada ordem social”. E nesta função que os *mitos* variam de lugar, de comunidade, de sociedade, de grupo. Não há grupos certos e errados, isso vai depender do lugar de onde se está. “Foi essa função sociológica do *mito* que assumiu a direção do nosso mundo – e está desatualizada”. (CAMPBELL, 1991, p. 41).

Mas, existe, por fim, uma quarta função do *mito*, aquela, com a qual todas as pessoas deviam tentar se relacionar: a função pedagógica do *mito*, que indica caminhos salutares de como viver uma vida verdadeiramente humana, sob qualquer circunstância. Os *mitos* podem ensinar sobre isso.

Essas substâncias espirituais ancestralmente constituídas, ao longo dos séculos, deram sustentação à vida humana, as quais foram basilares na construção das civilizações e, conseqüentemente, das religiões, que, por sua vez, estão relacionadas com “os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia”. Contudo, ao acessar a tradição, qualquer que seja ela, o sujeito será capturado por uma força arrebatadora, restauradora, imprescindível às cotidianidades. (CAMPBELL, 1991, p. 15).

Outro aspecto revelado nos *mitos* é o que, nos momentos da dúvida, do medo, da dor, da perda, do suplício, do calvário pessoal e intransferível, no fundo do abismo,

surge a voz da salvação. “O momento crucial é aquele em que a verdadeira mensagem de transformação está prestes a surgir. No momento mais sombrio surge a luz”. (CAMPBELL, 1991, p. 50).

Essas formas simbólicas de acesso aos mundos espirituais se dão com toda a energia do espírito, da qual toda a virtude de um conteúdo espiritual de significado é associada a um signo sensível e concreto que lhe é concedido interiormente. Nessa perspectiva, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se revelam a cada um, como outras diferentes formas simbólicas particulares, escritos, orações, revelações, [búzios].

A partir das construções fortalecidas e constituídas pelos autores supracitados, assumimos a concepção de *mito* como forma de conhecer uma arte: se expressar, e isso significa instituir-se a partir dos seus instintos mais profundamente enraizados às suas esperanças e temores. Sendo que, a partir da linguagem [signo], ocorre a objetivação das percepções sensíveis, dos sentimentos, do saber esteticamente expressivo. O *místico* é concebido enquanto forma e modelo em que se é possível capturar e materializar tal conexão com o sagrado, com o *mito*.

A partir disso, podemos conjecturar que "o *mito* é considerado uma história sagrada e, por conseguinte, uma "história verdadeira", porque sempre se menciona a realidade. O *mito* cosmogônico é "verdadeiro" porque a existência do mundo aí está para prová-lo". (ELÍADE, 1972, p. 11-12).

Assim o sendo, a vivência com o *mito* permite ao homem que aquilo que ele se prepara para realizar já foi realizado, considerando que o modelo *mítico* permite aplicações infinitas, dada a amplitude de sua abrangência, além do mais ajuda ao sujeito:

[...] a dissipar as dúvidas que poderia ter quanto ao resultado do seu cometimento”. Por que hesitar perante uma expedição marítima, uma vez que o Herói mítico já a efetuou num Tempo lendário? Basta seguir seu exemplo. Do mesmo modo, porque temer instalar-se num território selvagem e desconhecido, se se sabe que o que é necessário fazer? [...] (ELIADE, 1989, p. 120).

Vale ressaltar que o *rito* mantém um relacionamento indissociável com o *mito*, à vista disso, o princípio basilar seria, segundo Elíade,

[...] o de revelar e o de fixar, através da contínua repetição, por vezes teatralizada, uma espécie de modelo exemplar para as atividades humanas mais significativas em uma determinada comunidade, seja a universalidade biológica do nascer e do morrer, do alimentar-se e do reproduzir-se, seja em dimensões mais específicas, como a caça e o

cultivo, a cura promovida por xamãs e a entronização recebida por reis, a iniciação de adolescentes e a renúncia de ascetas. Evocando um passado indeterminado, o mito costuma representar um acontecimento ocorrido numa era primordial, num tempo passível de ser idealizado com não histórico, na habitual expressão do próprio historiador, *in illo tempore*. (ELÍADE, 1989, p. 70)

Noutras palavras, o *mito* é dotado de um poder transformador, que pode reunir em um mesmo tempo, concomitantemente, o passado, o presente e o futuro. O *rito* a seu turno estabelece um modo de operar, em função da repetição ordenada de determinadas místicas. Portanto, “recitá-lo”, revisitá-lo é uma forma de atualização de determinados fenômenos, admitindo com a constante manutenção, ou mesmo sua continuidade no mundo [do mundo], criando assim uma ritualística, uma liturgia.

Isso posto, se faz conveniente retomarmos nossa rota dentro da discussão proposta neste trabalho, qual seja: a de discutir o *jogo de búzios* como mística divinatória e comunicacional entre os homens e os deuses, ao considerar o rito, como elemento importantíssimo nesta incursão mítica, nos espaços ancestralmente concebidos nos terreiros pelo povo de santo, ou em consequência da expansão tecnológica, pela via do espaço digital, identificando regularidades ou distinções destes saberes, notadas pelo sistema de *linguagens* contidos nas narrativas, colhidas e coletadas que se referem ao rito, a mística e ao *mito* em si.

Entretanto, precisamos compreender qual elemento é constitutivo aos *mitos*, esse que, provavelmente, o antecede e que impulsiona a busca pela transcendência. É presumível que se trate da fé.

2.2. Fé

Diante da necessidade, ou talvez mesmo da exigência, na construção de um trabalho científico de perscrutar o escopo teórico conceitual de cada conteúdo, categoria analítica, utilizada para dar sustentação ao tema que o estudo necessitou transcorrer, não poderíamos de modo algum nos abster do conceito de *Fé*, sendo este talvez o mais importante, porém, o mais nebuloso a ser tratado. Podemos explicar essa afirmação ao mencioná-lo enquanto conceito talvez impossível de ser desenvolvido, a partir das demais correntes religiosas existentes, sobretudo, mediante as frentes não orientadas pelo saber europeizado que desejamos dar ao trabalho.

Diante da constatação, achamos prudente iniciar a seção desenvolvendo o conceito de *fé* o qual buscamos formalizar e, oportunamente, o conceito de *fé* mediante os estatutos teológicos.

Portanto, o conceito de *fé* que trazemos é aquele que a define não como um sistema de valores cristãos, mas, sim, defini-lo como *sentido, significação, experiência* individual que cada ser humano tem com a centelha divina, com a verdadeira *essência* e *existência* humana, um contraponto à maneira teológica que compreende a *fé* como a primeira das virtudes teologais, como origem, motivo e objeto imediato de crença, de fidelidade, o próprio Deus, como aparece na Bíblia dos cristãos, isto é, o conceito de *fé* numa visão focalizada e que exprime a correspondência imediata a [um] Deus (postura monoteísta da religião). *Fé* é o próprio Deus para os cristãos.

É importante enfatizar, que *fé* é um termo “de circulação cristã, que desempenhou um papel político na formação dos Estados nacionais modernos – “uma *fé*, uma lei, um rei” pregava-se. (SODRÉ, 202, p. 102).

No entanto, incluímos aqui a *fé* enquanto experiência que se dá não de forma hermética, mas como um caminho, um processo. Nesse sentido, um conceito discordante a *religios, religere* ou *religare*, determinados pelo pensamento romano e grego, que se ocupou de abrir distinções acerca da “verdadeira” e da “falsa” religião, se opondo ora ao “charlatanismo” das práticas oraculares (fora da religião operante), ou ainda se apoiando radicalmente no monoteísmo, em detrimento ao politeísmo ou vice e versa. Pois, como diria Campbell, “sempre pensamos em termos de opostos. Mas Deus, o supremo, está além dos pares de opostos, já contém em si tudo”. (CAMPBELL, 1991, p. 50).

Não obstante, a *fé* é este fio etéreo que estabelece esta conexão com a experiência suprema, assim a compreendemos.

Ainda nos apoiando no pensamento de Campbell:

Ora, a eternidade está além de todas as categorias de pensamento. Este é um ponto fundamental em todas as grandes religiões (...). Nosso desejo é pensar a respeito de Deus. Deus é um pensamento. Deus é um nome. Deus é uma ideia. Mas sua referência é a algo que transcende a todo pensamento. O supremo mistério de ser está além de todas as categorias de pensamento. Como Kant disse, a coisa em si é não coisa. Transcende a coisidade e vai além de tudo o que poderia ser pensado. As melhores coisas não podem ser ditas porque transcendem o pensamento. As coisas um pouco piores são mal compreendidas, porque são os pensamentos que supostamente se referem àquilo a respeito de que não se pode pensar. Logo abaixo

dessas, vêm as coisas das quais falamos. E o mito é aquele campo de referência àquilo que é absolutamente transcendente. (CAMPBELL, 1991, p. 51).

Noutras palavras, *fé* é crer em uma ideia, em um pensamento, é realizar pelo mito a transcendência. Se eu creio, é.

É necessário, portanto, cautela na associação dos termos *fé* e religião, pois nem sempre o religioso é um ser de *fé*, nem sempre quem tem *fé* é religioso.

Assim, *fé* aqui é compreendida como um conteúdo absoluto, singular, uma construção pessoal, um percorrer pela vida com a esperança e crença daquele que pode dispor do futuro de maneira *real, transpessoal, transtemporal* e realizando este particular *momentum* para tanto, de forma *translocalmente e transmidamente*, em espaços fornecidos na sua construção pessoal, única e intransferível, firmando-se com confiança como um ente que faz parte do cosmos, da natureza, do mundo, de si mesmo.

Para tanto, nos restringiremos tão somente no *crer* da *existência* pela *experiência*, como nos sugere Campbell, ao ser questionado sobre sua *fé*, ele diz:

Não, não preciso ter fé, eu tenho experiência. Tenho experiência do desejo de viver. Tenho experiência do amor, do ódio, da malícia. (...) Do ponto de vista da imaginação simbólica, trata-se de diferentes forças operando em minha mente. Pode se pensar nelas – desejo, amor, ódio – como inspiradas por diferentes divindades. (CAMPBELL, 1991, p. 224)

De um outro modo, um *crer* instituído a partir da própria essência da *fé*, que se sustenta como uma possibilidade do existir humano em relação às demais inferências religiosas que se apresentam de modo dominante.

Evidentemente que ao se tratar da religião de matrizes africanas – Candomblé –, a institucionalidade se apresenta automaticamente neste debate, em virtude dos dogmas intrínsecos aos próprios ritos específicos. Entretanto,

A *fé* implicada nesta força (*axé*) é bem diferente do sentimento individual e salvacionista (guiado por uma macrofinalidade) que traduz a *fé* cristã. Trata-se mesmo de uma força de afirmação ética (sentimentos e valores) do grupo, capaz de se transformar absorvendo, nas rupturas do tempo histórico, as singularidades de um território. (SODRÉ, 2002, p.106).

Nesse sentido, o conceito de *fé* cristã (seja a partir dos cultos antigos do Oriente Médio, ou mesmo de um modelo romano), fixado no absolutismo do único Deus transcendente, cuja dinâmica litúrgica se dá “por um imperador assistido por um grupo

sacerdotal “, tem na religião negra um contraponto, pois ocupa-se do sentido de “reverter a intervenção divina, a força cósmica, em favor da redenção do grupo”. Em contrapartida aos processos de fé individualizada oriunda dos modelos cristãos. (SODRÉ, 2002, p.107).

Noutras palavras, não se pode pautar a *fé* a partir dos conceitos teológicos ou filosóficos de um deus que não se apresente no “aqui e agora”, no mundo dos homens e mulheres “para um lugar abstrato que dissimule o mundo’. (SODRÉ, 2002, p. 107). A *fé* na religião negra parte do princípio da solidariedade do grupo.

Essa condição espiritual que se apresenta, o que Muniz Sodré denomina de “coração vazio”, consiste em deixar a força preencher esse espaço tomando como partida o bem coletivo. (SODRÉ, 202, p. 103).

Entretanto, não podemos perder de vista que o sujeito midiático que busca respostas à sua própria existência por meio dos usos do espaço digital, assim como os consulentes dos terreiros, podem não estar ligados exatamente a uma religião, mas, certamente aos elementos de uma *fé* absoluta, singular, desvinculada, realizando uma experiência voltada para o exequível, para o saber, para o fazer, a partir do viés religioso que professa, ou não.

Todavia, mediante as correntes teórico-filosóficas apresentadas, ressaltamos que o conceito de *fé* ao qual nos amparamos esteja mais inclinado aos conceitos da religiosidade negra. Portanto, é válido ressaltar que em alguma medida os conceitos apresentados nesta pesquisa encontrem uma interface na *fé* teológica, nos princípios da *credibilidade* e na *fidedignidade*, no nosso caso, seja nos deuses, nos saberes ou puramente na experiência com a transcendência.

Em virtude da sistematização apresentada, na qual presumimos que efetivamente produziu as bases iniciais, vamos avançar no sentido de duas novas frentes teóricas que serão discutidas: as Mediações Culturais e o Espaço Digital, sendo ambos conceitos transversalizados pelo conceito-chave: tecnologia enquanto *techné*.

CAPÍTULO 3

SEGUNDO BLOCO DE REFERENCIAIS TEÓRICOS: COM QUANTOS GIGABYTES SE FAZ UMA JANGADA, UM BARCO QUE VELEJE

Daremos início ao capítulo apresentando o esquema conceitual, que tem como objetivo explicar as linhas de raciocínio e de estruturação teórica as quais serão evidenciadas neste capítulo.

Em vista disso, tanto as categorias e conceitos, quanto os autores selecionados fazem adesão ao tema criando, desse modo, um texto conciso, cujo objeto comunicacional se apresenta de forma explícita, até porque reconhecemos sendo este, indispensável aos estudos da área de Comunicação.

Esquema Conceitual 4 - Esquema do *corpus* e autores (Capítulo 3)



Fonte: Elaboração da autora.

Nesse sentido, ao centro do referido esquema, encontra-se a categoria analítica *techné*, a partir da proposição de validar o *jogo de búzios* enquanto tecnologia

criativa (Aristóteles, Heidegger e Lopes). De *techné* derivam os demais conceitos: Mediações Culturais (Martin-Barbero e Lopes), no sentido de conceber o *jogo de búzios*, seja em terreiros, site ou blog, meios de efetivação de tecnicidades.

Será também discutido no presente capítulo: o consumo cultural, compreendendo que as relações de consumo que se estabelecem na feitura do *jogo de búzios* (seja em terreiros, site ou blog) podem estar relacionadas aos conceitos de Consumo/Consumo Cultural (De Certeau e Canclini), entretanto, apresentamos uma abordagem analítica, que ao nosso juízo, está mais apropriada às questões de Consumo Cultural ligadas diretamente aos ritos específicos do Candomblé, ao que denominamos de Consumo Cultural Místico, uma proposição.

Ainda é anseio deste capítulo, discutir sobre espaço digital a partir dos estudos de Thompson (2018) e Massimo Di Felice (2007, 2013), uma vez que o *jogo de búzios* está sendo estudado considerando duas linhas de pensamento, uma do rito que acontece nos terreiros de Candomblé e outra que acontece mediante site e blog esotéricos.

3.1. Tecnologia enquanto *techné*

Na primeira abordagem deste capítulo, nos propomos a tratar do conceito-chave para as discussões deste trabalho. A maturação do tema foi obtida por meio da revisão de literatura a partir do Livro *Ética a Nicômaco*, mais especificamente ao livro VI de Aristóteles (tradução 1932), que se ocupou da definição etimológica do termo, bem como do tratamento do conceito que reverbera no nosso ideal de tecnologia, tratamento este que se distingue do que concebe a tecnologia como mero instrumental ou objeto maquínico. Ao avançar da discussão, teremos a incumbência de aproximar o conceito de nossas intenções, qual seja, considerar o *jogo de búzios* enquanto tecnologia divinatória, *techné*.

Ainda discutiremos a técnica no pensamento heideggeriano (HEIDEGGER, 1997), e também trazendo oportunas inserções dos estudos de mediações culturais de Martín-Barbero (2015) e Lopes (2014), no sentido de complementar o conceito cuja significação abrange, sobremaneira, o ideal do conceito sobre a tecnologia que será efetivado no transcorrer do estudo.

É apropriado dizer logo de saída que o termo *techné* é muito mais complexo e abrangente do que o que conhecemos como sendo sua tradução do grego, *arte*. Isso

em decorrência do termo não definir apenas a aptidão ou talento, expertise (do grego *εκσπερ'tiz*, referente a especialista com comprovação em determinada área), qualificação que torna capaz de produzir com destreza algum artefato, mas também se referir a uma dimensão teórica e especulativa. Das relações, que no grego se aproximam entre *téchne* (arte) e *epistéme* (ciência), então, *techné* é uma forma de conhecimento, como nos afirma o pensamento aristotélico:

E daí provém o uso do nome "inteligência", em virtude do qual se diz que os homens são "perspicazes", a saber: da aplicação do termo à apreensão da verdade científica, pois muitas vezes chamamos a isso entendimento. (ARISTÓTELES, 1932, p. 136 § 10)

Neste sentido é também no pensamento aristotélico que encontramos a tentativa de estabelecer ora uma distinção entre os termos *téchne* e *epistéme*, força da tradição grega, ora uma apropriação da junção dos termos, fazendo com que Aristóteles os tratasse como sinônimos, há de se mencionar:

Entretanto, se um homem possuísse apenas esse conhecimento, não saberia mais nada: por exemplo, não saberíamos que espécies de medicamento aplicar ao seu corpo se alguém dissesse: "todos aqueles que a arte médica prescreve e que estão de acordo com a prática de quem possui a arte". (ARISTÓTELES, 1932, p. 123 § 1)

Na citação acima, vimos claramente a relação estabelecida entre a ciência médica e a arte, ou seja, o pensamento aristotélico apresenta ambivalência entre ambos os usos. A disjunção é uma realidade na visão grega que alargou as extremidades dos conceitos razão e fé, todavia, o conceito de *techné* ao que nos leva a afirmar, abrange saberes culturais e estéticos, do conhecimento científico.

Em termos etimológicos, *tecnología* (tecnologia do grego *τεχνη* - "técnica, arte, ofício" e *λογία* - "estudo") é o próprio dizer da técnica, ou seja, o modo como ela é organizada, especificada, sistematizada e pensada. A técnica (*téchne* - arte do latim *ars*) corresponde ao termo grego *techné*, também se expressa como uma astúcia criativa, isto é, como habilidade para produzir algo, mas também pode ser compreendida como meio de produzir algo. (ARISTÓTELES, 1932, p. 125 § 3).

Nesse sentido, a *techné* avança do sentido de "meio", que supera a obtenção do fim, do resultado final, do domínio e da apropriação da tecnologia para a atividade que integra, para além da objetivação da técnica, o sentido dos processos culturais presentes nos usos e nas transformações pessoais a partir do "artefato".

Com base em tais elementos é possível ainda perceber que técnica a qual nos referimos, não está simplesmente implicada em termos do controle e domínio da natureza pelo homem, igualmente que tecnologia não se trata apenas do processo de estudo da técnica cujos procedimentos de ordem científica se desdobram na produção de atuais e avançados aparatos tecnológicos, traduzindo-se em um modelo puramente capitalista de produção e expansão.

Essa distinção é válida para esclarecer as vinculações com o pensamento aristotélico, cujo destaque às noções de *techné*, como uma espécie de disposição para criar, no tratamento associado ao “produto” ou mesmo o “criado”, o “resultado”, muito mais do que restritamente ao “recurso” ao “material produtor”, noutras palavras, o fim é extrínseco à disposição criativa, portanto, o objeto “maquínico” é menos importante do que o fruto do seu uso [mediações] e dos resultados obtidos e das transformações a partir deles [recepção].

O termo *techné*, originado da filosofia, não se refere, tão somente, como já mencionado a um primado material, uma vez que lida com um conhecimento específico e, conseqüentemente, com os meios [mediações] de aprofundá-los, socializá-los, reproduzi-los e, até mesmo, adaptá-los às inúmeras necessidades, contextos e realidades do ser humano.

As noções de técnica, especificamente de tecnicidade, veremos no desenvolver deste capítulo, entretanto, se faz urgente – ainda na discussão dos usos e emprego das concepções gregas para *techné* – acrescentar que a comunicação nos dias atuais:

(...) não se dá a devida conta à noção grega de *techné* que remetia à destreza, a habilidade de fazer mais também de argumentar, de expressar, de criar, e de comunicar através de formas materiais, destreza esta que se atualiza com base nos novos modos de lidar com a linguagem (LOPES, 2014, p. 74).

Desse modo, o sentido dado à técnica moderna se efetivou como aparato tecnológico, como objetivação da *techné* nas máquinas ou nos produtos, restringindo o termo. As tecnicidades são por fim da ordem dos saberes e não da ordem do instrumento. (LOPES, 2014, p. 74); (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 237).

Portanto, a tecnologia – seja esta mediada pelo saber ancestral do *jogo de búzios* nos terreiros de Candomblé, seja nos sites a partir dos usos dos computadores e internet – denota a categoria analítica que intermedeia a aplicação da junção entre *techné* e *epistéme*. Assim, a técnica se apresenta em caráter de dependência

existencial, ou seja, na vida das pessoas não está restrita somente em termos das relações entre a técnica e a tecnologia, como parece ser o caso dos contextos no momento atual da existência humana.

É fundamental à discussão, pensar a partir da crítica contemporânea de Heidegger, no que se refere à racionalização da técnica e dos impactos de uma técnica pautada meramente pela objetivação e interessada muito mais nos resultados, do ponto de vista socioeconômico, a *techné* que reivindica a *tecnología*, que se define como a efetivação da técnica, ou seja, o meio pelo qual a técnica se apresenta na realidade.

O pensamento heideggeriano, ao qual nos reportamos, é no período posterior a obra *Ser e Tempo*.

Como guia prático ao pensamento heideggeriano, chamaremos de *técnica* (em itálico), o que pretende dar sentido ao referencial ao qual nos apropriamos em distinção à técnica (em digitação normal), no sentido contrário definido por este mesmo pensamento heideggeriano, em que igualmente nos contrapomos.

Portanto, o que vem a ser *técnica* pressupõe um relacionamento livre com a técnica que é capaz de abrir nossa “pré-sença” à essência da *técnica*, pois se respondermos à essência, é possível experimentar os limites de tudo que é técnico. (HEIDEGGER, 1997, p. 11).

Ressaltamos que técnica aqui discutida, não é igual à essência da *técnica*. Posto isto, há de se mencionar que nunca conseguiremos um relacionamento com a essência da *técnica* – ou seja, a “pré-sença”, ou mesmo o que se abre ao mundo – se concebermos apenas a própria técnica, meramente o técnico (o meio), sem abrir espaços ao entorno subjetivo, nos moldando, nos aproximando, nos afastando da técnica, mesmo assim, estaremos sempre presos, tanto aos aspectos positivos quanto à negação apaixonada, ou ainda pior, a considerar a técnica neutra, pois toda técnica tem uma intenção, serve a um senhor. (HEIDEGGER, 1997, p. 13).

A essência de tal coisa é o que verdadeiramente esta coisa o é – em essência –, portanto, questionar a técnica é perguntar o que ela é? O que ela quer?

O modernismo conservador entregou ao destino a ordem da técnica – “behaviorismo, skanerismo – o fetiche da eficiência – Marcuse” – as concepções da presença de um homem unidimensional que, pelo viés do aparato técnico, favorece elementos para a migração da técnica. Ou seja, tudo depende em manusear a técnica, enquanto meio e de maneira adequada, pretende-se deste modo, “manusear o

espírito da *técnica*”, ou seja, dominar a técnica. O desejo de dominação torna-se tão urgente quanto mais a técnica foge ao controle do homem, tanto mais se permite esvair o espírito da *técnica*. (HEIDEGGER, 1997, p. 14).

Mais adiante, de forma otimista se perguntou, qual o lugar que a técnica ocupa? Neste sentido, faz-se necessário considerar que tipo de sociedade e de cultura a representa, e, deste modo, qual o processo de educação nela vinculado. Portanto, a resposta determinará o lugar que a técnica ocupa e decidirá os destinos da *técnica* ou da técnica, como havíamos discutido.

Ainda em Heidegger, onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, inspira sua causalidade, de outro modo, o que é criado passa a existir no criador e não no objeto, ou dito noutras palavras, os usos (mediações culturais), os resultados dos usos (recepção) acima do técnico (meio). Neste aspecto podemos compreender a importância do sujeito na criação do “objeto”.

O objeto não fala por si – a técnica – como um meio para se atingir uma finalidade que reside na causalidade. A causalidade repousa no deixar-viger, na produção. A produção é o desencobrimento, tido como verdade. Como sugerem os gregos pro-dução, não tratada apenas como confecção artesanal. A pro-dução conduz do encobrimento ao desencobrimento. De outro modo, só se dá a “pro-dução” se algo possa viger. Vigência explicada como forma de apresentar-se, em síntese, desencobrimento. (HEIDEGGER, 1997, p. 14).

É necessário pois, nos usos da técnica, a concepção de uma análise crítica sobre a técnica, com vistas a garantir aos sujeitos sua pré-sença no mundo, na produção que findará no desencobrimento, na essência da *técnica*.

Ao analisar sobre o enfoque heideggeriano, o conceito teórico-prático da técnica se torna mais profundo – a *técnica* aqui no entendimento da técnica enquanto *techné* – que se trata de um conteúdo analítico onde a verdade ocorre, um modo de “desencobrimento”, uma forma de alteridade humana fundada no saber. Aquele que detém uma arte, detém um saber que o orienta em sua pro-dução. Noutros termos, Heidegger aproxima a técnica, no sentido do conhecimento, do desencobrimento, da vigência das coisas encontradas na natureza e do encontro que leva ao homem a desafiar essas leis e não dominá-las: *técnica*

Destaca-se ainda na *técnica*, a capacidade (sabedoria produtiva) de produzir algo de maneira raciocinada, logo a *técnica* não seria algo meramente mecânico,

possui propriedades intelectuais. Não são as coisas que passem a existir por necessidade ou por natureza, essas coisas já possuem a sua eficiência por si só.

Devemos reconhecer que a discussão deste modelo de *técnica*, produção, vigência se deu ao turno do pensamento grego, pelas formas artesanais, o que levanta contraposição nos termos da técnica moderna, dita como “incomparavelmente diversa”, uma vez apoiada na Ciência Exata e da Natureza.

O uso da *técnica* no momento atual seria o de ressignificar a indagação: em qual essência está fundada a técnica moderna? Nos parece que a questão está parcialmente resolvida, uma vez que a técnica moderna também poderá ser uma forma de desencobrimento, de fazer viger a pré-sença, em busca incessante por verdades: a *técnica*. (HEIDEGGER, 1997, p. 24).

Trazendo isso para nossos contextos, se considerarmos os búzios como objeto maquínico e o sujeito que o utiliza como mera expertise que consegue realizar o *jogo de búzios* (apropriação da técnica), pelas caídas e pela posição dos búzios na peneira (técnica), estamos, de certo modo, afirmando que qualquer sujeito dotado desse “conhecimento” poderá *jogar búzios*. Ocorre que isso refere-se à técnica e não à essência da *técnica*. Pois para realizar o *jogo de búzios*, requer que o sujeito (*babalorixá/yalorixá*) tenha profundas relações com o saber sociocultural de matrizes africanas, sobremaneira, do ponto de vista da mística (ver capítulo 4), ou seja, outros gradientes desta *techné*.

Diante do exposto, tomamos as ideias em Heidegger para elucidar o conceito de *técnica* enquanto *techné* – impulso criativo – no sentido de apontar os usos da tecnologia para além do instrumental técnico e, por meio desses, realizar o desencobrimento de sentidos e significâncias que podem emergir a partir das relações ubíquas entre sujeitos, *técnicas* e meios (mediações).

Temos aqui a construção do pensamento ao qual representa a proposição fundamental de nosso estudo, que indica o surgimento de um novo fenômeno de interesse – com base no pensamento aristotélico, heideggeriano. No sentido da contribuição para “o alargamento do estatuto teórico e metodológico da pesquisa de comunicação nos países latino-americanos”, em conformidade com os estudos de mediações (Martín-Barbero, 2015), proposto igualmente por Lopes, no que acrescenta:

Através da noção de tecnicidade, é possível entender a técnica como constitutiva, como dimensão imanente de uma noção antropológica de

comunicação. Tomamos esta expressão não no sentido habitual de imputar essa visão à disciplina Antropologia, mas no sentido gramsciano do elementarmente humano [...]. No entanto, caminhou-se para a noção de técnica como aparato, como objetivação da *techné* nas máquinas ou nos produtos. Nem um nem outro desses sentidos de técnica parecem ser suficientes, hoje. Porque na técnica há novos modos de perceber, ver, ouvir, ler, aprender, novas linguagens, novos modos de expressão, de textualidades e escrituras. (LOPES, 2014, p. 20).

Reconhecemos também que o sentido para o conceito da técnica talvez ainda não corresponda ao sentido ideal, contudo, consideramos indispensáveis as discussões provenientes das Ciências da Comunicação, cujo entendimento caminha para a concepção das tecnicidades como competências de linguagens. “[...] é possível entender a técnica como constitutiva, como dimensão imanente de uma noção antropológica de comunicação”. (LOPES, 2014, p. 20).

Tomando isso como premissa, compreendemos então que a *techné* neste estudo, seja ela em terreiros ou em site e blog, presume-se operar de maneiras distintas (a discussão mais aprofundada encontra-se no capítulo 6), entretanto, ambas podem ser consideradas como forma de “intermediação como experiência comunicativa, ou seja, de muitas interfaces entre os diferentes meios e destes nos diferentes espaços comunicativos do consumo e da criação”. (LOPES, 2014, p. 21).

Como podemos visualizar no esquema 5:

Esquema Conceitual 5 – *Techné* no estudo *Os Segredos de Orumillá.com*



Fonte: Elaboração da autora

À vista disso, o *jogo de búzios enquanto techné* (terreiros/site e blog) se estruturou de forma equivalente, sob o ponto de vista das mediações culturais, todavia mantendo-se “não mais como instrumento, mas incrustado na estrutura mesma do conhecimento e da vida cotidiana”. (Martín-Barbero, 2015).

Entretanto, não podemos deixar de mencionar que com o advento da globalização e dos efeitos dos usos dos computadores e da internet, a técnica/tecnologia (computadores e internet) encontra-se em posição de destaque, sobremaneira, nas redes de convivência, pertencentes ao espaço digital. Entretanto, cabe nos questionar acerca da oportunidade de expansão dos saberes ditos tradicionais nesses espaços, isso efetivamente acontece?

3.2. O espaço digital

Sendo o *espaço digital* um dos focos desta pesquisa, a partir do *jogo de búzios* em site ou em blog, faz-se indispensável discutir a sua presença, que emerge da sociedade atual, na denominada civilização da comunicação³.

À vista disso, cabe a essa parte do estudo refletir acerca das aplicações do *espaço digital*, a partir da concentração dos estudos de Thompson (2018) e Massimo di Felice (2007, 2013).

Neste sentido, a tecnologia oriunda dos processos de globalização, e em consequência desse momento histórico de ascensão dos usos dos computadores e da internet, marcam a chegada do século XXI, e se estabelece como mola propulsora das profundas transformações pelas quais a sociedade vem enfrentando na fase a qual chamaremos – para não causar mais tensões – de momento atual, ao que Massimo Di Felice⁴ acrescenta:

Com o advento da internet, as geometrias dos fluxos informativos passaram a ter uma alteração qualitativa, assumindo a forma de arquiteturas informativas ecossistêmicas coproduzidas pelos seus usuários, possibilitando, assim, a difusão e o incremento dos estudos sobre o papel socialmente emancipador da mídia (2013, p.52).

Assim, no entender de Massimo Di Felice, o avanço tecnológico, que demarca o momento atual, proporciona a “acumulação de conhecimentos e informações e uma

³ Lucia Santaella. **Novos Desafios da Comunicação** Lumina - Facom/UFJF - v.4, n.1, p.1-10, jan/jun 2001 - www.facom.ufjf.br.

⁴ Massimo Di. Matrizes. **Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas**. Ano 7 – nº 2 jul./dez. 2013 - São Paulo – Brasil.

maior complexidade de processamento dessas informações que, por sua vez, leva a um maior desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação (TICs)”, criando, deste modo, “a ampliação e a ação do conhecimento sobre o conhecimento, num círculo virtuoso constante de geração e circulação do saber e dos símbolos, de produtividade e de possível empoderamento das sociedades e dos indivíduos”. Desse modo, os usos das tecnologias e dos espaços digitais proporcionam aos sujeitos da civilização da comunicação, novos espaços somados a outros espaços de circulação da comunicação, aumentando as condições informacionais mediante distintos dispositivos comunicativos. (DI FELICE, 2013, p.52).

Diante deste mundo novo, uma questão se torna necessária:

Quais são as propriedades dessa nova forma de interação? Como outras formas de interação mediada, esta envolve a extensão das relações sociais através do espaço e do tempo e certo estreitamento no leque de pistas simbólicas. (THOMPSON, 2018, p.20).

Entretanto, esta recente modalidade das extensões comunicativas ampliou, sobretudo, os níveis de relacionamento “para uma multiplicidade de outros destinatários – é de muitos para muitos, e não de um para um”. (THOMPSON, 2018, p.20). À vista disto, o número dos agentes comunicativos que participam dos processos comunicacionais em rede, foi agigantado com os usos dos computadores e da internet. Além do que, o circuito de mensagem, pois:

[...] De fato, pela primeira vez na história da humanidade, a comunicação se torna um processo de fluxo onde as velhas distinções entre emissor, meio, e receptor confundem-se e trocam-se até estabelecer outras formas e dinâmicas de interações, impossíveis de ser representadas segundo os modelos dos paradigmas comunicativos tradicionais.(DI FELICE, 2007, p.02).

Vale acrescentar que as redes de interação digital (Facebook, Instagram, Sites, Blogs) vêm aumentando o fluxo comunicativo entre os usuários em suas dinâmicas comunicativas, o que ocorre de forma sistemática, muito embora esses sujeitos pertencentes a uma mesma comunidade, se conhecem apenas nas relações estabelecidas mediante o *espaço digital*, muito pouco em uma interação face a face.

Diante dos aspectos dos usos e consumos dos computadores e da internet, noutros termos do *espaço digital*, essa presença na vida das pessoas está posta, pois, “o dilema do determinismo tecnológico é, provavelmente, um problema infundado,

dado que a tecnologia é a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida e representada sem suas ferramentas tecnológicas”. (DI FELICE 2007, p.01) ⁵.

Portanto, a tecnologia está integrada ao cotidiano nas mais diversas formas de atuação e de comunicação entre as pessoas e com o mundo, criando e adaptando-se aos modelos vindouros aos já pré-existentes.

Nesse sentido, para dar conta da complexidade dos vínculos que se estabelecem entre territórios particulares, tanto do ponto de vista físico ou virtual, há o requerimento de novas configurações transdisciplinares, incluindo a este debate outras áreas de conhecimento.

Contudo, o espaço digital aí está, formulando outras maneiras de estar no mundo, pois,

[...] com o desenvolvimento da mídia eletrônica nos séculos XIX e XX, a interação face a face foi sendo cada vez mais complementada por diferentes formas de interação mediada, quase-interação mediada e interação mediada on-line. A interação face a face permaneceu muito importante, é claro, mas o mix de interações da vida social alterou-se de maneira fundamental, à medida que essas três outras formas se tornaram cada vez mais importantes e disseminadas. (THOMPSON, 2018, p.34).

As interações ocorrem de diferentes modos e em diferentes gradientes de formas de comunicação e de transformações comunicativas mediadas, que vão desde interações absolutamente mediadas, às quase-mediadas e às mediadas on-line (capítulo 6).

Entretanto,

Olhar à história das transformações comunicativas não significa, portanto, somente perceber as mudanças das formas de armazenar, organizar e comunicar as informações, num sentido evolutivo, mas sim perceber o caráter qualitativo de cada ruptura comunicativa e, com esta, a cada fase, a introdução de uma nova forma de perceber e de sentir o mundo e de definir a realidade. (DI FELICE, 2007, p.01).

Para Thompson,

Nas novas formas de interação criadas pelo uso dos meios de comunicação, a visibilidade de indivíduos, ações e eventos é separada do compartilhamento de um local comum: não é mais necessário estar presente no mesmo contexto espaço-temporal para ver o outro indivíduo ou indivíduos com quem se está interagindo ou para testemunhar uma ação ou evento. Assim como a interação é estendida no espaço e no tempo, o campo de visão também o é. (2018, p.34).

⁵DI FELICE, Massimo. As formas digitais do social e os novos dinamismos da sociabilidade contemporânea. In: [S.l: s.n.], 2007.

Portanto, as formas de interação se deslocam dos espaços geográficos para espaços digitais sincrônicos. Um, efetivamente, não exclui o outro, se complementam.

Ao que tudo indica, não se trata da constatação dos usos da tecnologia apenas como aparato tecnológico – a questão da técnica –, ao contrário disso, denota que há, nessa relação entre máquinas e expertises, sujeitos que operam os meios, desenvolvendo a partir dessa dinâmica um saber. Além do mais, as interações espaço-tempo não se mostram obstáculo para o aprofundamento das relações [ou não], assim como se dão nos espaços ditos reais. À vista disso, a “unidirecionalidade foi substituída pela multidirecionalidade”. (Thompson, 2018, p.34).

Além do mais, estamos diante da estruturação de dois territórios constituídos a partir da compressão da categoria espaço e do alargamento do tempo (imediatismo). Ou seja, o *jogo de búzios* no terreiro, cujo espaço (geográfico) ancestral está mantido (espaço e força, no sentido do produzir), assim como o espaço digital (site e blog), cujo tempo é fator crucial. Nesse sentido, as novas mídias produzem novas relações entre espaços e pessoas e, conseqüentemente, de comunicação, uma vez que:

[...] Na frente dos nossos computadores, ligados em redes, podemos nos comunicar somente se passamos a interagir com as nossas interfaces (mouse, teclados e redes em geral), num diálogo constante, onde é, de fato, excluído qualquer tipo de passividade e qualquer forma de nítida distinção entre o emissor e o receptor. (DI FELICE, 2007, p.02).

Assim sendo, o papel da tecnologia no interior das relações sociais e culturais deve ser repensado, derivando-se em outras formas de estabelecer as relações interacionais nos circuitos comunicacionais, realizados por sujeitos, com sujeitos.

Ou seja, os processos comunicacionais reverberados por uma tecnicidade que prevê as singularidades, os aspectos culturais e as subjetividades, uma vez que os sujeitos, “as ações e os eventos agora estão visíveis de maneiras que eles simplesmente não estavam no passado, e qualquer pessoa com um smartphone tem a capacidade de tornar as coisas visíveis”. (Thompson, 2018, p.35).

Portanto, com a introdução e ampliação de uma nova forma de tecnicidade comunicativa no nível social, se estabelece não somente a inclusão de um novo território, ou mesmo de uma nova esfera pública, “mas também a algo que transforma as práticas e o mesmo significado do social”. (DI FELICE, 2007).

Apresentamos, até então, a ideia basilar de uma teologia [estudo da divindade], a partir do seu espaço sociocultural de povo de santo, ancestralmente produzido,

cujos saberes foram repassados mediante exercício da oralidade, pelas hierarquias pertencentes a mítica e a mística das religiões de matrizes africanas, bem como, a partir dos ritos sagrados mais especificamente o *jogo de búzios*, no espaço dos terreiros de Candomblé.

E, de uma comunicação disponibilizada pelo avanço tecnológico e o surgimento de um sistema estruturado a partir do *espaço digital* de contingenciamento humano, transformado em uma teologia virtual que se expande nos espaços virtuais digitais, nos referindo aos sites esotéricos onde se opera o *jogo de búzios*, dentro da dinâmica dos saberes socioculturais de religião afro-brasileira, provavelmente do Candomblé.

Duas realidades que partem de espaços diferenciados, entretanto, apresentam algumas singularidades, sobremaneira, no que diz respeito aos processos comunicativos, muito embora se tem revelado que os consulentes/clientes buscam tais oráculos no espaço digital de forma muito pontual, no caso específico dos ritos sagrados na mística dos orixás, mobilizados muitas vezes pelos apelos da publicidade, no sentido de mitigar as dificuldades provenientes das suas vicissitudes e de encontrar, a partir da consulta, alento para a cura dos males do corpo e da alma, para suas questões afetivas, familiares, financeiras, de superação de suas inquietações, por fim.

Diante das considerações apresentadas, o *espaço digital* seria então o espaço onde há fidedignidade ao Candomblé, sobremaneira, aos temas que envolvem elementos oriundos dos saberes míticos/místicos? Essa discussão trará mais aprofundamento no Capítulo 6.

Ainda na discussão mais focalizada nos estudos de Comunicação, passaremos pelas mediações culturais a partir da visão de como as pessoas (consulentes/clientes) se relacionam com os meios (*jogo de búzios*) nos espaços comunicacionais onde ocorrem (terreiro, site e blog), e dos processos das técnicas ali operacionalizados.

3.3. Mediações Culturais em terreiros, em site e blog

O *jogo de búzios* é, por conseguinte, uma força criadora (inspirada a partir das ritualidades inerentes aos terreiros/sites) que utiliza um conhecimento técnico, uma técnica, para realizar a vontade criadora, e a retransmite de geração a geração: uma *techné*.

Por esta razão, ao inverso de construir o presente estudo tomando como medida o “meio tecnológico” do ponto de vista instrumental, ou mesmo a partir da análise das lógicas de produção e recepção, para posteriormente procurar suas relações de “imbricação ou enfrentamento”, propomos fazê-lo a partir das *mediações*, ou seja, “dos lugares dos quais provêm as construções que delimitam e configuram a materialidade social e a expressividade cultural” dos meios. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 291).

Em concordância com os estudos de Lopes, o estado atual das pesquisas em Comunicação leva invariavelmente para a contribuição da teoria latino-americana das mediações, com ênfase nas *mediações culturais* propostas por Jésus Martin-Barbero, cuja:

(...) contribuição é vista como a tentativa de ultrapassar abordagens teóricas fragmentadas e simplificadas, posicionando as mediações como uma perspectiva teórica integrada da produção, produto e audiência dentro dos estudos comunicacionais. (MARTIN-BARBERO, 2014, p. 66).

Nesse sentido, a Comunicação é, então, compreendida como uma prerrogativa na produção do sentido da vida, reorganizando a concepção da Comunicação como mera ferramenta reprodutivista.

Vale mencionar, sobre os estudos das mediações culturais propostos por Martin-Barbero, o reconhecimento de uma “mestiçagem” que, no contexto da América Latina:

(...) não remete a algo que passou, e sim aquilo mesmo que nos constitui, que não é só um fato social, e sim razão de ser tecido de temporalidades e espaços, memórias e imaginários que até agora só a literatura soube exprimir. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 129).

Neste pensamento, a mestiçagem passou, por vezes, de “objeto e tema, a sujeito e fala: um modo próprio de perceber e narrar, contar e dar conta da sua própria história”. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 129).

Portanto, o reconhecimento dado ao poder de fala desses sujeitos é no sentido de garantir, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, o alvorecer de uma nova sensibilidade política, não “instrumental, nem finalista”, mas sim aberta “tanto à institucionalidade quanto à cotidianidade, à subjetivação dos atores sociais e à multiplicidade de solidariedades que operam simultaneamente em nossa sociedade”. O tratamento da técnica, para além da técnica, ressignificando o sujeito como parte

imprescindível neste processo, reconhecendo sua cultura, seus valores, suas crenças. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 130).

A sociedade atual está atravessada pela mídia de uma maneira tal, que ela não pode ser mais considerada como algo dissociado entre as instituições culturais e sociais. Sendo assim, nossa preocupação [tarefa] aqui é compreender de que forma as instituições culturais e sociais e os processos culturais mudaram de caráter, função e estrutura em resposta à onipresença da mídia.

Isto significa, em outras palavras, que uma compreensão mais apurada da importância da mídia na cultura e na sociedade moderna não pode apenas conceber os modelos de forma separada. Neste sentido, partimos da compreensão da mediação como uma expressão da condição de estar presente no mundo, no qual há a presença veemente dos meios de comunicação que dão origem a uma nova consciência e a uma nova ordem cultural. Esta presença demarcadora define, muitas vezes, nossas percepções e construções do real quando nosso comportamento está intrinsicamente conduzido, ao menos em seu ponto de partida, nas representações mediadas e guiadas pelos meios de comunicação. Esta mediação é tida a partir do meio [tecnológico e comunicacional] que opera social e culturalmente.

Diante das mediações culturais étnicas, configura-se um novo mapa, que vê as identidades como parte integrada à estrutura produtiva do capitalismo, mas sem que sua verdade se esgote nisto, ou seja, não se prender ao radicalismo que dá lugar ao etnocentrismo, ao considerar a cultura como algo parado no tempo, nem ceder ao “capitalismo que tudo devora”. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 261).

Nesse sentido, Martin-Barbero distingue o campo daquilo que se denomina como *mediações* constituídas pelos “dispositivos por meio dos quais a hegemonia transforma por dentro o sentido do trabalho e da vida da comunidade”. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 262).

O estudo das *mediações culturais* não se restringe apenas aos pesquisadores de Comunicação, pois se incumbe de trazer novas estratégias na pesquisa de historiadores, sociólogos e antropólogos, sobremaneira, fortalecendo o campo. Essa nova frente se interessa hoje pelo que se passa no bairro popular, nas comunidades, dando centralidade às culturas marginais – que se constituíam a partir da ideia das comunidades que se mantiveram à margem dos interesses sociais – garantindo, desse modo, o exercício de uma sociedade mais organizada, equilibrada, justa, a qual Martin-Barbero acrescenta:

Mas algo radicalmente diferente acontece quando o cultural assinala a percepção de dimensões inéditas do conflito social, a formação de novos sujeitos regionais, religiosos, sexuais, geracionais - e formas de rebeldia e resistência. Reconceitualização da cultura que nos confronta com essa outra experiência cultural que é a popular, em sua existência múltipla e ativa não apenas na memória do passado, mas também na conflitividade e na criatividade atuais. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 285).

Refletir acerca da Comunicação a partir desta tomada de decisão implica severamente em assumir outras perspectivas frente aos meios e à instrumentação tecnicista, rompendo com os formatos de análise da Comunicação a partir das tecnologias, pois é hora de se considerar as “margens não como tema, e sim como enzima”. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 288).

A partir desta reconstrução histórica do movimento que precedeu os estudos das mediações culturais na América Latina, pretende-se avançar no sentido da concepção e conceituação de Mediações Culturais.

Partindo dos pressupostos dos estudos de Martin-Barbero, as *mediações* são “esse lugar” que se torna “compreensível o espaço da produção e da recepção”, considerando: 1. Do lugar da mídia que não atende somente as solicitações do mercado industrial e as convenções comerciais; 2. Do lugar da cultura e das formas subjetivas de ver o mundo. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 20).

Neste sentido, a *mediação* não começa a partir da análise dos processos oriundos da produção, começam tomando como princípio a *mediação* mesma, no lugar onde venham a ocorrer fatores limitadores dos aspectos que se constituem a própria “materialidade do social e da expressividade cultural da mídia” (MARTIN-BARBERO, 1987, p. 233). Quer dizer, a mídia não se organiza somente em virtude das exigências do mercado e da indústria. Há também a inclusão de fatores resultantes dos apelos do tecido cultural, das formas que a sociedade percebe e realiza os usos dos meios.

É importante acrescentar que não existe apenas uma definição para *mediação*, portanto, segundo o próprio Martin-Barbero, para compreender o conceito, deve-se concebê-lo no plural: *mediações*. No sentido da incorporação polissêmica, das muitas *mediações* pois há de mencionar que o termo se movimenta em consonância com as mudanças sociais.

Compreendendo de total destaque a utilização do mapa de Martin-Barbero, cujo objetivo é demonstrar o estudo das mediações comunicativas para a cultura,

partindo das mediações aos meios, no esforço do autor de repensar, inclusive, a própria noção de Comunicação. O mapa nos faz estruturar o pensamento do objeto comunicacional, apesar das inquietações já mencionadas sobre mercado X cultura, uma vez que,

A tentação do apocalipse e a volta ao catecismo não deixam de estar presente, mas a tendência mais secreta parece ser outra: avançar tateando, sem mapa ou tendo apenas um mapa noturno. Um mapa que sirva para questionar as mesmas coisas – dominação, produção e trabalho – mas a partir do outro lado: as brechas, o consumo e o prazer. Um mapa que não sirva para a fuga, e sim para o reconhecimento da situação a partir das mediações e dos sujeitos. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 288).

Desse modo, apresentaremos o mapa noturno de Martin-Barbero, cujo objetivo é tornar mais claras as *mediações culturais* como elemento consubstancial na presente discussão:

Esquema Conceitual 6 - Segundo mapa metodológico das mediações, de 1998



Fonte: Martin-Barbero, 2015, p.13-21.

O mapa de Martin-Barbero, embora acompanhado pelo vocábulo “noturno” é certamente um guia prático onde é:

(...) possível operacionalizar a análise de qualquer fenômeno social que relacione comunicação, cultura e política, impondo-se como uma dimensão da articulação entre produtores, mídias, mensagens, receptores e cultura. (LOPES, 2014, p. 71).

Isso posto, a *mediação* deve ser compreendida como um “processo estruturante”, capaz de configurar e reconfigurar o nexos da produção, quanto o nexos dos usos. Logo, as mediações se definem como sendo “um espaço entre a cultura, a comunicação e a política que coloca em relação dialética as lógicas da produção e do

consumo, os formatos industriais e as matrizes culturais”. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 71).

O mapa se dinamiza entre dois eixos: 1. O diacrônico – de longa duração (histórica) que se movimenta entre os eixos das *matrizes culturais* e os *formatos industriais*; 2) O sincrônico, que se move entre a *lógica da produção* e as *competências da recepção*. Podemos observar que a mediação basilar é articulada por outras dimensões. Ou seja, os eixos entre as *matrizes culturais* e as *competências da recepção* é mediada por diversas formas de *sociabilidade*. Entre o eixo da *produção* e dos *formatos industriais*, a *tecnicidade*, e entre os *formatos* e as *competências da recepção*, a *ritualidade*.

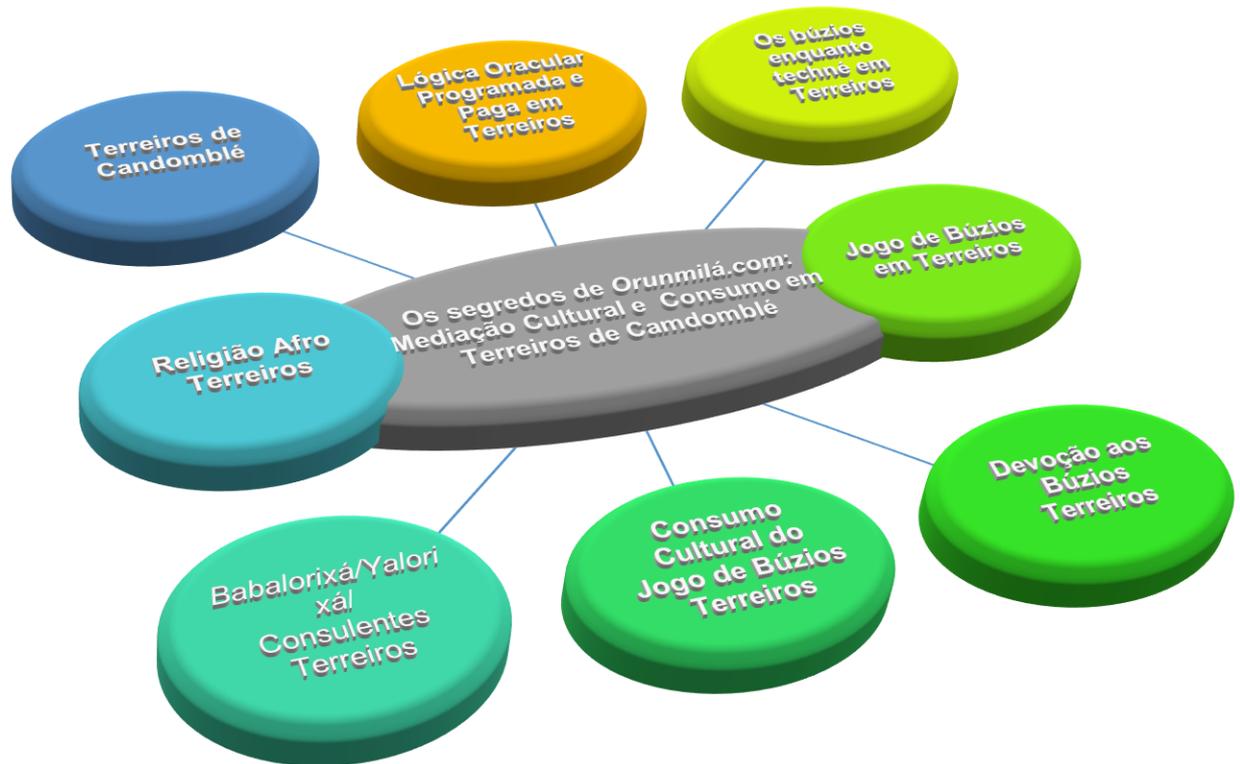
A *sociabilidade* diz respeito às práticas cotidianas da sociedade, onde cada sujeito social negocia do espaço de uns com os outros; a *ritualidade* está associada às rotinas, que determinam de certo modo a produção de sentido, e na produção cultural que se dá por meio delas; a *tecnicidade* se relaciona com as tecnologias da informação, com os meios de comunicação propriamente ditos, sendo este terceiro domínio de onde se manifesta a *mediação cultural*.

Em síntese, o mapa de Martin-Barbero põe em evidência o reconhecimento que a comunicação está mediando todos os aspectos da “vida cultural e política da sociedade” (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 72).

Na cultura religiosa de Povo de Santo, diante do *jogo de búzios*, em seus processos comunicativos, se respaldam de forma intensa em mediações culturais, assim o sendo amparados por Martin-Barbero (2015, p. 21), quando afirma que “o deslocamento deve ser dado no sentido das mediações [os sujeitos nas dinâmicas dos processos comunicacionais] aos meios” [búzios] em suas apropriações diversas, frente às realidades que atuam. Ou seja, o deslocamento das mediações aos meios se dá pelas articulações entre práticas de comunicação [laço subjetivo entre *babalorixá/yalorixá* e consulente] e os movimentos sociais [nos quais se encontram inseridos], em temporalidades diversas [terreiros e sites] e para pluralidade de matrizes culturais [reafirmação das religiões de matrizes africanas].

Achamos pertinente trazer as implicações do mapa de Martin-Barbero às construções da presente pesquisa, com a finalidade de evidenciar o objeto comunicacional diante das discussões de *mediações culturais*, prementes ao desenvolvimento do estudo, em consonância com a pesquisa, no âmbito de Terreiros de Candomblé social e culturalmente constituídos.

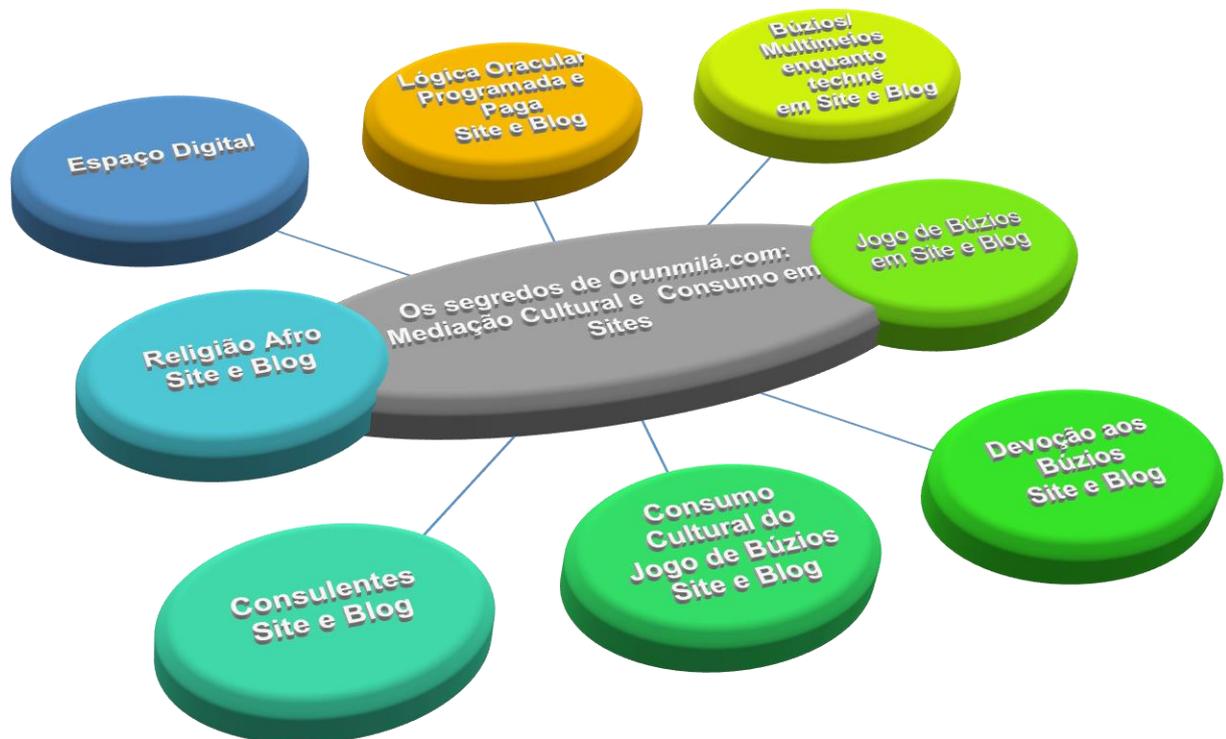
Esquema Conceitual 7 - Com inspiração no Mapa Noturno das Mediações Culturais (MARTIN-BARBERO)



Fonte: Elaboração da autora

Em consonância com a pesquisa, no âmbito do espaço digital, particularmente em site e blog:

Esquema Conceitual 8 - Com inspiração no Mapa Noturno das Mediações Culturais (MARTIN-BARBERO)



Fonte: Elaboração da autora.

Perante os presentes esquemas, organizados a partir do mapa de Martin-Barbero, operacionalizaremos a análise do fenômeno social em suas interrelações com a “comunicação, a cultura e a política”, prescrevendo como uma dimensão da articulação entre produtores, mídia, mensagens, receptores e cultura (LOPES, 2014, p. 71), tendo por premissa identificar o estudo da cultura a partir da Comunicação, desprendendo o estudo das mediações da comunicação para o estudo das “mediações comunicativas da cultura” (LOPES, 2014, p. 72).

A mediação aqui destacada pela presente pesquisa: *Os Segredos de Orunmilá.com*. No Esquema Conceitual 6 e no Esquema Conceitual 7, no que se refere à cultura mediada pelo *jogo de búzios* a partir dos terreiros, site e blog, correspondentes.

Temos que *Os Segredos de Orunmilá.com: Mediação Cultural e Consumo em Terreiros* se mantém ao centro, enquanto ainda no eixo diacrônico (de longa duração) se localizam as Matrizes Culturais, em nosso caso particular, *Religião de Matrizes*

Africanas (Candomblé) em Terreiros (Esquema Conceitual 6) e em *Site e Blog* (Esquema Conceitual 7). No formato industrial, em nosso estudo, se descreve como sendo *Jogo de Búzios em Terreiros* (Esquema Conceitual 6) e em *Site e Blog* (Esquema Conceitual 7).

No eixo sincrônico [simultâneo], especificamente na *Lógica da Produção*, no presente estudo identificamos a *Lógica Oracular Programada e Paga em Terreiros* (Esquema Conceitual 6) e em *Site e Blog* (Esquema Conceitual 7). No eixo *Competência da Recepção (consumo)*, observamos no Esquema Conceitual 6, *Consumo Cultural do Jogo de Búzios em Terreiros*, e em *Site e Blog* (Esquema Conceitual 7).

Entre a diacronia e a sincronia dos eixos de x e y, temos outras dimensões basilares de comunicação, vinculadas por múltiplas mediações. A relação entre a dimensão *Matrizes Culturais* é mediada por diferentes regimes de institucionalidade: *Terreiros* (Esquema Conceitual 6) e *Espaço Digital* (Esquema Conceitual 7). Assim como a lógica de *Sociabilidade* mantida como *Consultantes em Terreiros* (Esquema Conceitual 6) e *Consultante em Site e Blog* (Esquema Conceitual 7).

Já entre a dimensão *Lógica da Produção e os Formatos Industriais*, há a dimensão *Os Búzios como Techné em Terreiros* (Esquema Conceitual) e *Búzios/Espaço Digital* (Esquema Conceitual 7). Por fim, na dimensão *Formatos Industriais e Competências da Recepção e do Consumo* há a dimensão *Devoção aos Búzios em Terreiros* (Esquema Conceitual 6) e *Devoção aos Búzios em Site e Blog* (Esquema Conceitual 7).

A relevância em trazer o mapa de Martin-Barbero é o reconhecimento, como já mencionado, de que a comunicação está mediando todas as formas de vida cultural e política da sociedade, no sentido de conduzir as *práxis* comunicacionais para a malha do tecido comunicacional que não parte simplesmente dos meios às mediações, assim como a intenção do presente estudo pôde neste momento demonstrar.

Temos como incumbência salientar, ainda sobre os esquemas realizados a partir do mapa de Martín-Barbero (2015), a dupla análise, uma vez que este estudo é atravessado por duas lógicas que se sustentam mutuamente, contudo, pertencem a diferentes gradientes e concepções: *O jogo de búzios em Terreiros Candomblé* e o *Jogo de Búzios em Site e Blog*, ambos em suas mediações culturais, considerando os

aspectos religiosos que perpassam por essas práticas distintas, frutos de perspectivas dos saberes tradicionais e das novas tecnologias.

3.4. Consumo cultural místico em terreiros de Candomblé, em site e blog

Iniciamos este tópico realizando algumas postulações do pensamento de Michel De Certeau, no que se refere ao consumo, dentro de uma lógica que antecederá a discussão de Consumo Cultural (Canclini) e, por último, apresentar o pensamento que originou a aplicação do termo Consumo Cultural Místico, de nossa inventividade para dar o tratamento aos processos de Consumo Cultural, que decorrem do rito das religiões de matrizes africanas – Candomblé. Vale ressaltar que para dar robustez à construção de uma categoria analítica, buscamos referenciais dentro das discussões oriundos dos saberes socioculturais de Povo de Santo, nas bases do trabalho de Raul Lody, antropólogo e mitólogo das religiões afro-brasileiras.

Esta seção tem por objetivo explicitar as combinatórias existentes entre as categorias apresentadas no Esquema Conceitual 4, e, trazer à luz desta pesquisa operações que compõem também uma cultura, apontando a ação característica dos “usuários” [consulentes] – em terreiros, em site e blog – a partir da relação com o consumo cultural – do *jogo de búzios* –, “[...] aos quais se esconde, sob o pudico nome de consumidores” (DE CERTEAU, 1998, p. 38), o que não significa, no nosso modo de ver, “dominados”, “passivos” ou “dóceis”, atribuídos aos consumidores de modo geral, como nos orienta De Certeau,

A “fabricação” que se quer detectar é uma produção, uma poética – mas escondida, porque ela dissemina nas regiões definidas e ocupadas pelos sistemas da ‘produção’ (televisiva, urbanística, comercial etc.) e porque a extensão sempre mais totalitária desses sistemas não deixa aos ‘consumidores’ um lugar onde possam marcar o que *fazem* com os produtos. A uma produção racionalizada, expansionista além de centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde *outra* produção, qualificada de ‘consumo’: esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem econômica dominante. (DE CERTEAU, 1998, p. 38-39).

Especificamente no que se refere à imagem, na continuação de seu pensamento, De Certeau lembra que só na compreensão das maneiras de fazer dos usuários é que poderá resultar nos aspectos de diferença ou de semelhança entre o

que se produz pela imagem e que se produz de maneira secundária, daí que se esconde os reais processos de sua utilização, da significação que este “produto artístico” terá na vida [para a vida] no fluxo diário, para os sujeitos. (DE CERTEAU, 1998, p. 40).

Dessas maneiras de “fazer” e de lidar com o “produto”, portanto, é necessário “desencobrir” os mecanismos, os fatores, os efeitos, as possibilidades, nas imbricadas redes de convivência, de relações e de significados que em suas ações com os usuários se estabelecem cotidianamente. Noutras palavras, as maneiras de ser, de fazer, de consumir se constituem nas diversas práticas, se reapropriando dos espaços organizados pela técnica dos saberes socioculturais. (DE CERTEAU, 1998, p. 41).

É por isso, que se torna imprescindível compreender que o sujeito do cotidiano faz sua síntese intelectual não pela forma de um discurso, mas pela própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”. (DE CERTEAU, 1998. p. 48). Ocasão, oportunidade, cinscunstâncialidade.

Uma outra contribuição deste pensamento, se dá no entendimento da tecnologia – nos processos de consumo – não apenas na mediação com o mundo e com os outros, mas, funcionando também como forma de entendimento do próprio mundo, a partir de crenças, de comportamentos, de superações interiorizados no contato com ela.

Nesse enfoque, a “cultura popular” se apresenta de maneira diferente do intitulado “popular”, pois ela – a “cultura popular” – se manifesta pela “arte de fazer” isto ou aquilo. Essas práticas inserem um “*ratio*” popular, uma outra maneira de pensar, internalizada numa maneira de agir, “uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar. (DE CERTEAU, 1998, p. 42).

No sentido de avançarmos às categorias de consumo cultural, e a convite de Garcia Canclini, tentaremos nos mover a partir de duas inquietações: “O que significa consumir? Qual é a razão – para os produtores e os consumidores – que faz com o que consumo se expanda e se renove incessantemente?” (CANCLINI, 1997, p. 52).

Ao seu próprio incentivo, Canclini acrescenta que existem uma diversidade de teorias que discutem consumo, todavia, “reproduzem a segmentação e a desconexão existentes entre as ciências sociais”. Essas teorias de consumo se estendem desde aos aspectos econômicos, sociológicos, psicanalíticos, psicossociais e antropológicos que tentam explicar o que ocorre conosco quando e como consumimos. Ainda existem

teorias literárias sobre o consumo e o enriquecimento a partir do consumo das artes, entretanto, não há uma “teoria sociocultural do consumo”. (CANCLINI, 1997, p. 52).

Nesse sentido, pela intervenção do referido autor, partiremos do resultado do exercício de bricolagem realizado por ele, cujas linhas de interpretação propiciaram uma confluência de teorias, cuja finalidade é desenvolver um conceito para consumo que inclua os “processos de comunicação e recepção de bens simbólicos”. (CANCLINI, 1997, p. 53).

Segundo ele,

Proponho partir de uma definição: o consumo é o conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos. Esta caracterização ajuda enxergar os atos pelos quais consumimos com algo mais do que simples exercícios de gostos, caprichos e compra irrefletidas segundo os julgamentos moralistas, ou atitudes individuais, tal como costumam ser explorados pelas pesquisas de mercado. (CANCLINI, 1997, p. 53).

Considerando o viés do conceito do ponto de vista mercadológico, consumo é concebido pela lógica da racionalidade econômica. Algumas teorias apresentam significação para consumo como sendo uma parte do ciclo de produção e reprodução social. É o ponto em que se completa o processo que se iniciou com a geração de produto, a expansão do capital e finaliza com a reprodução da força do trabalho. Nesta abordagem não são os gostos e necessidades individuais quem operam na decisão “de como e quem consome”, ou seja, na produção dos bens, o sistema econômico incrementa energia para a reprodução da mão de obra e da expansão da lucratividade na produção de bens e serviços.

Noutra visão teórica, o consumo se estabelece em consonância com uma racionalidade política e interativa, considerando os processos de consumo baseados nas redes de comunicação e acesso, partindo das necessidades dos consumidores de maneira “móvel”, instigado pelos usos das tecnologias.

Por último, o consumo que realiza divisão entre classes e grupos. Existe toda uma lógica na construção dos “signos de status” e na forma de comunicá-los. Isso quer dizer que a apropriação de bens se dá mais fortemente na arena da distinção do que na apropriação de bens, propriamente dita. É uma forma de consumo que separa, pois não apenas pela compreensão de que a maioria das pessoas não atingiram o poder econômico para consumir dentro dessa lógica de racionalidade, mas também porque esta lógica pode não exercer nenhum tipo de significação [fascínio] para o

grupo que se encontra à margem. Fazendo sentido somente às elites, que consomem certos tipos de produtos [bens].

O consumo não é algo da natureza do sujeito e sim construído social e culturalmente a partir das necessidades. Dessas mesmas necessidades os objetos frutos do consumo estão tão profundamente enraizados nos cotidianos dos sujeitos que, se tornam especialmente indispensáveis. Esta ideia vai além da instrumentalização dos bens, assim definido por Canclini por “consumo cultural” o conjunto de processos de apropriação e utilização de produtos cujo alcance simbólico dos mesmos prevalece sobre o valor material de usos e trocas, ou por último, que os valores de usos e trocas, mantenham-se em detrimentos ao valor simbólico. (CANCLINI, 1997, p. 37).

Entretanto, a esfera econômica dos organismos macrosociais, não são as únicas forças operadas nos processos de consumo, pois,

Nós homens, intercambiamos objetivos para satisfazer necessidades que fixamos culturalmente, para integrarmo-nos com os outros e para distinguirmos de longe, para realizar desejos e para pensar nossa situação no mundo, para controlar o fluxo errático dos desejos e dar-lhes constância em instituições e rituais. (CANCLINI, 1997, p. 67).

De outro modo, a repercussão dos resultados dos empreendimentos no que se refere ao caráter simbólico dos “produtos”, pode ser tida como “oportunidades e riscos” relativos ao desempenho pessoal. Os usuários se comportam, ora como mero consumidores, em acordo com as operações que o mercado regula, ora exercendo o papel de cidadãos por meio de um processo de experimentação mais amplo que leve em consideração as inúmeras possibilidades de articulação na aquisição de “bens” ou “produtos”, que aproveite seu “virtuosismo semiótico” nos mais variados ambientes em que as “coisas” os permitam encontrar as pessoas. (CANCLINI, 1997, p. 67).

Posto isso e ainda no domínio da discussão de Consumo Cultural, o “produto” é uma forma complexa de interações socioculturais, que são produzidas considerando a presença de bens e objetos simbólicos, que produzem significados, comunicam escolhas, satisfazem anseios, superam incertezas, envolvem processos ritualísticos, por fim, presumem a apropriação do produto sociocultural.

Importante mencionar que na obra (Dos meios às medições), Martin-Barbero traz em sua discussão aspectos do pensamento de Canclini, no que se refere ao consumo cultural uma vez que,

Em vários de seus últimos trabalhos, N. Garcia Canclini vem reunindo elementos para a configuração desse marco, acompanhando de perto a concepção de Bourdieu, mas ultrapassando-a para abrir passagem para a práxis, para a transformação e suas formas de produção nas culturas populares da América Latina. Devemos começar situando o verdadeiro alcance do que procuramos, sua diferença frente às teorias funcionalistas da recepção: "Não se trata apenas de medir a distância entre as mensagens e seus efeitos, e sim de construir uma análise integral do consumo, entendido como o conjunto dos processos sociais de apropriação dos produtos. Não estamos nem no terreno da tão combatida "compulsão consumista" nem no do repertório de atitudes e gostos recolhidos e classificados pelas pesquisas de mercado, mas tampouco no vago mundo da simulação e do simulacro baudrillardiano. (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 290).

O espaço do consumo se configura como o espaço de realização das práticas cotidianas, desde os aspectos que envolvem o próprio corpo, até o uso do tempo, "o *hábitat*, a consciência do possível para cada vida, do alcançável e do inatingível", mas sobretudo como lugar da expressão da interdição dos limites do desejo, do gozo, do prazer, da satisfação das suas inquietações mais singulares. Assim, "o consumo não é somente uma reprodução de forças, mas também uma produção de sentidos". (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 290).

Não obstante, "consumir é tornar mais inteligível um mundo onde o sólido se evapora". Por esta razão, é válido mencionar que, para além do consumo ser identificado pela aquisição de bens e pela exploração da mão de obra, para nos diferenciar dos demais, "as mercadorias servem para pensar". (CANCLINI, 1997, p. 59).

O consumo aqui concebido não é tido meramente a partir da troca de mercadorias, mas sim como parte "nas interações socioculturais mais complexas", que produzem em torno de "bens e objetos simbólicos", significados os quais representam "diferenciação, comunicam escolhas, posicionamentos da situação dos indivíduos no mundo", satisfazendo, deste modo, desejos que vão desde bens culturais àqueles que são provenientes de um sistema religioso, por exemplo. (CANCLINI, 2005, p. 35).

Achamos pertinente, mesmo não sendo autor selecionado para esta seção, recuperar o pensamento de Campbell, acerca do consumo cultural, em primazia aos estudos da poesia romântica, onde ele afirma que o prazer manifesta sua função nobre, pois é o "instrumento da verdade do poeta, seu meio de conhecer a beleza do universo e sua maneira de dar expressão à dignidade essencial do homem". Ao que

toca aos aspectos do consumo pelo prazer, ou o consumo cultural na produção de sentidos, Campbell acrescenta, “o prazer é, com efeito, o grande princípio elementar a partir do qual o homem conhece, e sente, e vive, e move-se”. (CAMPBELL, 1991, p. 267).

Efetivamente, o princípio do “prazer” elencado nas obras de Certeau, Garcia Canclini ou mesmo Joseph Campbell, se referem ao consumo de elementos da estética – arte, música, entretenimento –, nesta perspectiva o sentido para consumo cultural representa o conjunto de processos de domínio [apropriação] e usos de recursos nos quais o valor simbólico está em prevalência aos valores de uso e troca, retomando o conceito em Canclini.

Tendo até aqui previamente e sucintamente esclarecido as inclinações aos conceitos de Mediação e Consumo Cultural nos quais estamos apoiados, torna-se oportuno esclarecer os vieses da proposição da qual assumimos perante a construção da categoria: *Consumo Cultural Místico*, por compreender que, mesmo ao observarmos uma abertura maior à discussão de consumo, ainda reconhecemos uma fenda entre as discussões provenientes do Consumo Cultural à apropriação pelo universo do fazer religioso, aqui efetivamente circunscrito na feitura do *jogo de búzios* no Candomblé (nos terreiros, site e blog).

Pagar a mão do *jogo de búzios*, pagar o chão da oferenda, “pagar a bandeira e o estandarte”, pagar a obrigação ao santo, pagar os atabaques, “pagar o *orí*⁶ daquele que está com o orixá”, faz parte da mística e dos procedimentos e comprometimentos da prática cotidiana e religiosa da religião afro-brasileira do Candomblé. (LODY, 2006, p. 78).

O fato de haver um pagamento nos procedimentos da mística no Candomblé – seja efetuado diretamente nos terreiros ou nos sites esotéricos – não se trata de um ato simplista, referente ao fato de realizar o pagamento em si, na lógica da racionalidade econômica de uma sociedade, a rigor capitalista. Nem tampouco aos compromissos morais e éticos que o fato de pagar estabelece entre o consulente, o *babalorixá/yalorixá* e o “produto” desta relação [mística].

O referido pagamento, nesses casos dentro da mística dos terreiros, ocorre efetivamente considerando aspectos do consumo cultural, porém, diante de outros

⁶ *Ori* – A cabeça (em iorubá) é o espaço principal para a feitura e inclusão no ritual do santo, do orixá (LODY, 2006, p. 83).

fundamentos oriundos da própria religiosidade e diante dos saberes ontológicos e ancestralmente concebidos na cultura no Candomblé – especificamente (de forma mais evidenciada no capítulo 4).

Nesse sentido, o “pagamento”, reiteramos, da mística em terreiros, ocorrerá mediante dinheiro, alimentação (cestas básicas), com sacrifício de animais, com música e dança, na construção e restauração dos templos, na oferta de ex-votos, de produtos usados na mística (produtos alimentícios, velas, perfumes, bebidas, etc.), dentre outras desse vasto universo patrimonial que é a cultura religiosa de povo de santo, ou seja, o dinheiro em si não é a única forma de pagamento. (LODY, 2006. p. 78).

Ao que concerne às místicas do *jogo de búzios* nos sites (discussão mais estruturada no capítulo 6), os valores cobrados, estão ligados a valores em dinheiro, cartão ou até mesmo boletos bancários.

O pagamento em dinheiro (considerando os aspectos pictórico e sincrético) é compreendido como resultado de um cumprimento que “agrada” a todo o povo de santo da “casa” (terreiro) – não apenas pelo sentimento de retribuição, chamamento e comunicação religiosa estabelecidos, mas, sobretudo pela “fixação dos elementos mágicos e de preceitos”. (LODY, 2006, p. 80).

Ainda, sobre as questões místicas que envolvem o “pagamento”, há uma distinção entre o pagamento mediante do uso das células e das moedas. O pagamento realizado com o uso das cédulas, vale apenas por sua importância, pelo valor e não por sua expressão mágica. O que, de modo inverso, ocorre com o pagamento realizado com o uso de “moedas”, para essas há uma carga de conteúdo mágico, em consonância com significados muito particulares.

Vale acrescentar, pelos vieses da mística de povo de santo, que nos terreiros se identificam dois aspectos do ato de efetuar o pagamento. 1. Pagamento por obrigação; 2. Pagamento devocional.⁷ A primeira modalidade foi elucidada anteriormente. Já a segunda, se caracteriza pelo valor que se compromete com a manutenção da “casa”, das atividades e festividades desenvolvidas no terreiro. O pagamento em ambos os casos se designa como um ato de fé, de efetivação do vínculo, a representação da “colheita” atualizada do fazer atemporal, imemorial, presentes no próprio ato de pagar. (LODY, 2006 p. 81).

⁷CANCLINI, 2006, p. 80.

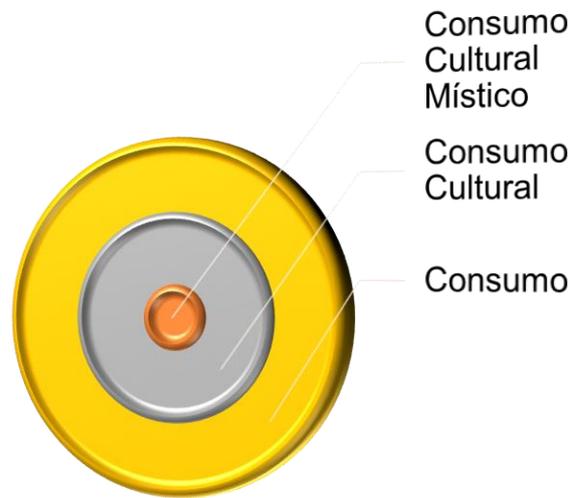
Para os fundamentos da religião de matrizes africanas, a realização instituída pelo ato de pagar, cada vez mais se distancia dos aspectos ligados ao consumo propriamente dito, assumindo outras nuances que se configuram entre o valor “simbólico” – oriundo do pensamento dos indivíduos de fora dos preceitos – e os valores concebidos em uma lógica racionalista econômica. Além do mais, as autoridades hierárquicas dentro da mística têm, por vias do pagamento, “comprometimento moral e dependência sociorreligiosa” (LODY, 2006, p. 81).

Diante do exposto, retomaremos nosso intento de subsidiar a produção, não ainda de uma *episteme* dos aspectos do consumo cultural nas religiões afro-brasileiras, mas, de uma maneira elucidativa de ressignificar – não apenas de maneira semântica – o termo [que emana um conteúdo simbólico], ao ato [que envolve uma magia peculiar] do pagamento [comunicação, restituição] – concebido a partir dos cânones da teoria da Comunicação – do consumo, trazendo para a arena dos debates a categoria *Consumo Cultural Místico*.

Achamos conveniente reapresentar a hipótese que subsidiou a elaboração do pensamento matriz na construção da abordagem analítica *Consumo Cultural Místico*:

- a) HIPÓTESE TEÓRICA - Os consulentes (filhos de santo ou não), seja por meio dos usos do *jogo de búzios* em terreiros ou em sites esotéricos – a partir dos processos de mediação cultural e divinatórios – consomem culturalmente esse fazer oracular, contudo, essa apropriação aponta para uma lógica de consumo diferenciada do modelo comercial vigente, ocorre sob a orientação de uma lógica particularizada, envolta em uma atmosfera sagrada, o que nos faz contribuir com a apresentação de uma abordagem atual de recepção dos processos religiosos e culturais, ao nosso juízo, o *Consumo Cultural Místico*. Uma vez que não se trata somente de trocas entre serviços e valores, como já evidenciamos, existe obviamente um valor agregado aos fazeres *do jogo de búzios* na relação *babalorixá/yalorixá/consulente*, contudo, esse valor não é constituído considerando elementos da realidade comercial na expressão: bens x serviços = valores, mais sim de elementos do sagrado, considerando que muitas vezes os respectivos valores são estabelecidos por outro ser de natureza incorpórea, o próprio Orixá.

Esquema Conceitual 9 - Abordagem Analítica: Consumo Cultural Místico



Fonte: Elaboração da autora.

Diante do Esquema Conceitual 8, um diagrama que representa um ciclo concêntrico objetiva explicar as relações de internalidade e externalidade, o Consumo, Consumo Cultural e Consumo Cultural Místico.

O consumo, na lógica da racionalidade econômica, encontra-se em torno de praticamente todas as ações – que intercambiam o lugar da reprodução da força de trabalho (CANCLINI, 1997, p. 85) e da ampliação do capital – que ocorrem mediante as trocas entre bens e serviços em nossa sociedade.

Entretanto, internamente a esse debate, ocorre um conjunto de processos de apropriação e usos nos quais o valor simbólico predomina, em subordinação aos demais.

O consumo pode falar, e fala, nos setores populares de suas justas aspirações a uma vida mais digna (MARTIN-BARBERO, 2015, p. 291) e prazerosa, no pleno exercício do Consumo Cultural. O Consumo Cultural a seu turno, embora mantenha imbricamentos com esse pensamento, ainda demanda uma “troca” mesmo que simbólica, mas, ao nosso ver não se aplica no consumo das práticas oraculares, específicas dos ritos das religiões afro-brasileiras. Dessa maneira, apresentamos o *Consumo Cultural Místico*, que está no cerne de nossas discussões e emerge das relações entre Consumo e Consumo Cultural.

Assim o sendo, a abordagem analítica: Consumo Cultural Místico se mostra de forma ainda embrionária, mas compatível, seja a nível empírico, em terreiros de Candomblé ou em site e blog.

Não há uma lógica de discrepância entre as modalidades de consumo, e sim uma visão que amplia as condições de consumo para além da materialidade do produto, dito neste estudo como sendo as revelações de outros mundos que organizam e criam oportunidades de superação. Muito embora os valores pela feitura do *jogo de búzios* em ambos os casos são inerentes (terreiro, site e blog), ou seja, o “pagamento” é inalienável. As elucidações acerca disto, serão realizadas nos capítulos subsequentes.

Salientamos uma explicação, por que Consumo Cultural Místico e não Consumo Cultural Mítico?

Como já discutido no Capítulo 2, mito é uma categoria difícil de ser conceituada e explicada, pois corresponde ao universo imaterial do ponto de vista cosmogônico e cosmológico. Desse modo, não se consome o mito, pois esse é inacessível e parte intrínseca dos elementos secretos, dos dogmas. Já o místico é o modelo, a materialidade do sagrado. Neste sentido, a partir do rito [jogo de búzios] é possível acessar pela mística, expressões do mito, portanto, Consumo Cultural Místico.

Dentre outras finalidades da abordagem analítica já anunciada, há o desejo de discutir academicamente, e de forma respeitosa, acerca dos costumes peculiares às práticas de um saber milenar, na riqueza de elementos aos quais este saber está revestido, que ao serem acessados podem, de algum modo, fazer a sociedade despertar no sentido de assegurar a liberdade de expressão, de culto aos deuses, aos ritos e à mística. Pela abordagem analítica, já apontada, busca-se também contribuir para a construção de um discurso coerente e afinado, ao fazer alusão aos processos de consumo apontados neste trabalho não como uma forma de exploração ou comercialização da fé, ou de enriquecimento por parte dos *babalorixás* e *yalorixás*, como normalmente é encarada a mística que ocorre nos vieses deste saber, pois a fé não tem preço.

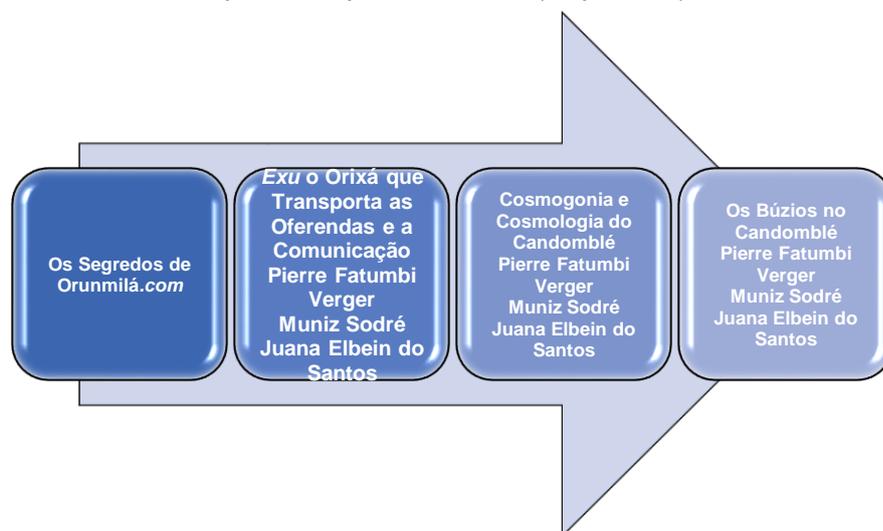
CAPÍTULO 4

TERCEIRO BLOCO DE REFERENCIAIS TEÓRICOS: SE EU QUISER FALAR COM DEUS

4.1. *Olodumare*, o início da criação

Olodumare, Senhor Supremo dos Nossos Destinos, também conhecido como *Olorum*. Senhor do *Orum*, criou o primeiro dos orixás, *Oxalá* e deu-lhe a incumbência de criar o mundo, entregando-lhe o saco da criação. No momento da criação já havia outros orixás habitando o *Orum*, *Oxalá* foi aconselhado por *Orunmilá* a oferecer o orixá *Exu* antes de empenhar sua tarefa. *Oxalá* olvidou o conselho e partiu sem fazer suas oferendas, no que *Exu* usou de seus poderes criando em *Oxalá* muita sede. Chegando ao local onde o mundo seria criado, encontrou uma palmeira, com seu cajado, *opaxorô*, fez um furo na palmeira e bebeu seu vinho. Bebeu, bebeu, bebeu e logo depois adormeceu ao lado da palmeira. *Exu* lhe tomou o saco da criação e entregou ao orixá *Odudua*, que com a concessão de *Olorum* e as devidas oferendas, fez a tarefa que antes seria de *Oxalá*. Ao acordar, *Oxalá* vê que o mundo já está criado e se dirige a *Olorum* para expor o ocorrido ao que o Senhor do *Orum* lhe dá uma nova incumbência, criar os homens. *Oxalá* toma o barro e com ele modela o homem e a mulher, porém não tem vida, assim chama *Olorum* para expor a questão, ao que este se aproxima e sopra o sopro da vida animando assim os homens e mulheres modelados por *Oxalá*.⁸

Esquema Conceitual 10 - Mapa do *corpus* e autores (Capítulo 4)



Fonte: Elaboração da autora.

⁸ Origem da criação do mundo na mitologia dos orixás (VERGER, 1996. p. 03)

Diante da apresentação do Esquema Conceitual 9, referente ao capítulo 4, em convergência com o capital teórico produzido por autores, como dito anteriormente, selecionados em sua maior parte por “iniciados” ao mito, com a intenção de tornar o presente estudo o quanto mais aproximado possível dos saberes socioculturais e cosmológicos de povo de santo – Candomblé –, concentrando esforços no que se refere aos elementos contidos na discussão do mito, da mística e do rito [jogo de búzios]. Todas essas categorias e instâncias, sistematicamente discutidas, fortalecerão o que se deseja produzir: Os Segredos de *Orunmilá.com*.

Para este capítulo, foram selecionados os autores Pierre Futumbi Verger, etnógrafo e fotógrafo “francês-baiano” (1996, 2002, 2018), Muniz Sodré, professor da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde desenvolve estudos nas áreas da Comunicação e Cultura (2002, 2017), e Juana Elbein dos Santos, cujo trabalho que nos ocupamos em estudar trata-se da tese de doutoramento em Etnologia, apresentada à Universidade Paris-Sorbonne, em 1972 (traduzido pela UFBA, 2012), cujo título foi: *Os Nagô e a Morte*. As imagens referentes aos orixás, foram extraídas da obra: *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

É também do intuito deste capítulo, diante dos aspectos fornecidos pelo capital cosmológico do Candomblé, discorrer acerca do *jogo de búzios*, com o importante destaque que este elemento litúrgico representa para o culto dos orixás, tanto quanto para o terreiro de modo geral, sobremaneira, para o respectivo estudo, considerado como eixo de onde tudo inicia, para onde tudo retorna. Neste tópico, seguiremos com Pierre Futumbi Verger, Muniz Sodré e Juana Elbein Santos, dentre aspectos da oralidade de povo de santo, na discussão de temas que “não estão escritos”, dada a tradição oral.

É importante esclarecer o objetivo da introdução do respectivo capítulo – a partir do mito da criação do mundo pela perspectiva da visão cosmológica das religiões de matrizes africanas – qual seja o de realizar aproximações entre o título do trabalho e este saber do Candomblé. Por conseguinte, Os Segredos de *Orunmilá* ou, melhor dizendo, os segredos do Deus dos segredos, dos oráculos *Orunmilá*, como podemos complementar com o pensamento de Verger:

Acima dos Orixás reina um deus supremo, *Olódùmarè*, cuja etimologia é duvidosa. É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão

humana. Ele criou os Orixás para governarem e supervisionarem o mundo. (VERGER, 2018, p.06).

Oludumare, deus supremo criador do mundo de todas as causas empiricamente constatáveis, causa última e primeira, princípio e fim, a quem depende todas as divindades [orixás], que dentre outras funções, são responsáveis pelas revelações dos saberes e dos segredos pela intervenção de *Orunmilá* – deus dos oráculos, detentor da chave para a descoberta de todos os segredos [até onde nos for autorizado saber], por meio do *jogo de búzios*, realizado em terreiros, site e blog, portanto, saberes que em alguma medida ultrapassaram a territorialidade inerente ao espaço topológico dos terreiros, via tecnologias da informação, o espaço digital. Então, ao unir as duas metades, temos: Os Segredos de *Orunmilá.com*, justificando deste modo o título da pesquisa.

Durante o trajeto da pesquisa, nas perspectivas teórica ou empírica, e decorrente das solicitações dos pareceristas provenientes do “Conexão Pós” – evento científico idealizado e produzido pela ECA-USP – surgiu a recomendação, que passou a ser vista como uma obrigatoriedade, de discutir de maneira intensa e focalizada o Orixá *Exu*. Essa necessidade se tornou fundamental por ventura de ser *Exu* o orixá responsável pela abertura e fechamento de caminhos, o orixá que carrega e distribui as oferendas, aquele que informa, comunica. Para as religiões de matrizes africanas, *Exu* é o Pai da Comunicação.

Este estudo é, efetivamente, um estudo em comunicação. Reiterado por um *corpus* teórico que enfatiza essas relações comunicacionais, que se desdobram em fazeres comunicativos. Neste sentido, é um estudo que reclama a presença demarcadora de *Exu*. Por esta razão, assim como o faz no *jogo de búzios*, o orixá da comunicação abrirá o capítulo.

*Laroyê Exu!*⁹

4.2. *Exu*, o orixá que transporta as oferendas e a comunicação

Conta-se que *Aluman* estava desesperado com uma grande seca. Seus campos estavam áridos, a chuva não caía. As rãs choravam de tanta sede e os rios estavam cobertos de folhas mortas, caídas das árvores. Nenhum orixá invocado escutou suas queixas e gemidos.

⁹ Saudação à *Exu* em iorubá.

Aluman decidiu, então, oferecer a *Exu* grandes pedaços de carne de bode. *Exu* comeu com apetite desta excelente oferenda. Só que *Aluman* havia temperado a carne com um molho muito apimentado. *Exu* teve sede. Uma sede tão grande que toda a água de todas as jarras que ele tinha em casa, e que tinham, em suas casas, os vizinhos, não foram suficientes para matar sua sede! *Exu* foi à torneira da chuva e abriu-a sem pena. A chuva caiu. Ela caiu de dia, ela caiu de noite. Ela caiu no dia seguinte e no dia de depois, sem parar. Os campos de *Aluman* tomaram-se verdes. Todos os vizinhos de *Aluman* cantaram sua glória: “Joro, jara, joro *Aluman*, Dono dos dendezeiros, cujos cachos são abundantes! Joro, jara, joro *Aluman*, Dono dos campos de milho, cujas espigas são pesadas! Joro, jara, joro *Aluman*, Dono dos campos de feijão, inhame e mandioca! Joro, jara, joro *Aluman*!” E as rãzinhas gargarejavam e coaxavam, e o rio corria velozmente para não transbordar! *Aluman*, reconhecido, ofereceu a *Exu* carne de bode com o tempero no ponto certo da pimenta. Havia chovido bastante. Mais, seria desastroso! Pois, em todas as coisas, o demais é inimigo do bom.¹⁰

Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás, é o mais próximo de nosso plano, é o orixá do mundo, das ruas, das encruzilhadas. Chamam-no, familiarmente, o “Compadre” ou o “Homem das Encruzilhadas”, pois é nesses lugares que se depositam, preferencialmente, as oferendas que lhe são destinadas. (VERGER, 2018, p. 39).

“*Exu* pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje!” (VERGER, 1996, p. 08).

O lugar para consagração a *Exu* é, normalmente, “ao ar livre ou no interior de uma pequena choupana isolada ou, ainda, atrás da porta da casa”. Tem em sua simbologia a representação de um tridente de ferro, fincado sobre um montículo de terra e, algumas vezes – por representar uma imagem, produzida igualmente em ferro – é associado ao “Diabo brandindo o tridente”. (VERGER, 2018, p. 39).

Exu pode também ser muito impiedoso, se os seus zeladores esquecerem de homenageá-lo, *Exu* gosta de oferendas, afinal, ao contrário do que se pensa ao largo – fora dos saberes ancestrais – *Exu* não é diabo, ele é antes de qualquer outro, orixá.

A segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrada, é indicado que as oferendas sejam feitas neste dia – farofa, azeite de dendê, cachaça e galo preto – dia da semana em que tudo começa. *Exu* marca sempre os começos, as entradas, as estradas. (VERGER, 1996, p. 9).

¹⁰ VERGER, 1996, p. 11. Lenda de *Exu* segundo a mitologia do candomblé.

Exu é visto como um homem elegante de terno e chapéu. Muitas vezes um terno branco. Na maioria das vezes, preto e vermelho, cores que fazem parte da simbologia. Suas guias¹¹ são em preto e vermelho. O orixá mais físico na cosmologia dos saberes socioculturais de povo de santo.

Nesse sentido, faz-se necessário aprofundar um tanto mais a compreensão entre a relação das cores: preta, vermelha e branca na cosmologia de povo de santo, que envolve todo um fundamento.

Os elementos portadores de *axé*, considerando o pensamento de Juana Elbein dos Santos, podem ser organizados a partir de três categorias: 1. “Sangue” “vermelho”; 2. “Sangue” “branco” e 3. “Sangue” “preto”. (2012).

1. O “sangue” “vermelho” compreende: a) o do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano e animal; b) o sangue vermelho no reino vegetal: o *epo*, azeite de dendê, o *osùn*, pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacesses* (ABRAHAN, 1958:490), o mel, “sangue” das flores; c) o “sangue” “vermelho” proveniente do reino mineral: cobre, bronze etc.
2. O “sangue” “branco” compreende: a) o “sangue” “branco” do reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma (particularmente o do *ìgbín*, caracol) etc.; b) o “sangue” “branco” do reino vegetal: a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas extraídas das palmeiras e de alguns dos vegetais, o *iyérosún*, pó esbranquiçado extraído do *iròsùn* (*Euleptes Franciscana* – ABRAHAN:316), o *òri*, manteiga vegetal (*shea-butter*) etc.; c) o “sangue” “branco” proveniente do reino no mineral: sais, giz, prata, chumbo etc;
3. O “sangue” “preto” compreende: a) do reino animal: cinzas de animais; b) do de reino vegetal: o sumo escuro de certos vegetais: o *ílú* índigo, extraído de diferentes tipos de árvores (ABRAHAM:187), é uma preparação à base de *ílú*, pó azul escuro chamado de *wáji*; c) o que provém do reino mineral: carvão, ferro etc. (SANTOS, 2012, p.42-43).

Em resumo, todas as “coisas” previamente existentes na natureza, para continuar a existir, deve receber *axé*, considerando as três categorias apontadas nos estudos de Juana Elbein dos Santos, provenientes dos elementos do branco, do preto e do vermelho, considerando suas composições particulares que “conferem significado funcional às unidades que compõem o sistema”. (SANTOS, 2012, p.43).

Exu, representado pela a Figura 1:

¹¹ Guia o mesmo que colar, contudo um objeto sagrado que anuncia o santo de devoção e protege o filho de santo.

Figura 1 - *Exu*

Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia de Carybé* (1980).

Aproximando-nos do aforismo que diz: “*Exu* pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje”, o enunciado poderia ser interpretado, como uma evidência moral que “busca no presente a chave motriz das as ações desencadeadas no passado em contraposição reflexiva à lei da causa e efeito ou a ideia ocidental de progresso com efeitos de ações passadas”. (SODRÉ, 2017, p. 171).

Todavia, as bases da reinterpretação brasileira [não colonialista] do patrimônio cultural das religiões africanas sempre foram “predominantemente, ético-religiosas” e mais raramente “política”. (SODRÉ, 2017, p. 172). Ocorre que segundo Muniz Sodré, o papel da interpretação dos provérbios – ou mesmo de sentenças míticas – devem por uma questão de obrigação, avançar no sentido de compreendê-las para além do rascunho ético-religioso ou político.

É possível que esta correlação ocorra mediante “esse enunciado prover de uma comunidade que se define originariamente pelo comum dos corpos e por uma filiação ao mesmo tempo humana e divina”, o que antecede qualquer pensamento

referenciado na política. Também porque se o enunciado se sobrepõe a uma “intencionalidade poética, se resvala na moralidade prática, típica dos enunciados anônimos da cultura dita popular.” (SODRÉ, 2017, p. 173).

Isso tudo para dizer que os “aforismos” só fazem sentido e mantêm sua significação autêntica, se a compreensão prévia estiver associada ao conhecimento “ontológico” dos sujeitos do grupo, que autorizam seu uso e a compreensão dos mesmos.

O que Muniz Sodré apresenta enquanto a lógica existencial concedida à *Exu* – entidade sagrada – “inscrita dentro do circuito da filosofia ocidental como *ontologia*, mas também na perspectiva aristotélica como *ousiologia*, isto é uma indagação sobre a *ousia* (a substância, o ser essencial que revela a textura do real)”. Aliás, buscar nesta [dentre outras] “entidade litúrgica antropologicamente descrita” a sua essência, aquela capaz de entender a indagação ontológica: O que é *Exu*? (SODRÉ, 2017, p. 173).

Para Verger,

Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes e qualquer outro Orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si. (VERGER, 2018, p. 36).

Ainda se ressalta algumas reflexões tomando *Exu*, nosso guia do ritual de passagem para dentro do mito. Uma delas para explicar o “segredo” reservado aos demais orixás, bem como “princípio dinâmico”, que tornará compreensível toda a ação do sistema simbólico inteiro, compreendendo tudo o que existe desde os deuses [orixás] “até os entes vivos e mortos” (SODRÉ, 2017, p. 174).

Essas reflexões encontram interfaces com a mitologia grega e hindu, que ao afastar-se demasiadamente, abriu fissuras que oportunizaram o apagamento da “relevância existencial de símbolos fortes”, do mito propriamente dito. Desse modo, para os estudos de povos de santo, apagar a presença de *Exu* é impulsionar que “todos os elementos do sistema e seu devir, ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria” (SODRÉ, 2017, p. 175), pois,

Cada ser humano tem seu *Exu* individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio *Exu*...[Se alguém não tivesse *Exu* em seu corpo, não poderia existir, não saberia que está vivo, pois é compulsório que cada um tenha o

seu *Exu* individual]... *Exu* é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar”. (SODRÉ, 2017, p. 175).

Exu, então, é constituído de uma potência (*axé*) que se desdobra no desenvolvimento “ontogênico do indivíduo”, constituindo-se em proximidade ao conceito de “individuação”, ou seja, trazendo em si o cosmos, o mundo. O encontro entre a unidade e a totalidade. Transportando na matéria originária (a placenta, o *ipori*), onde *Exu* transfere do espaço suprassensível (*orum*) para o natural (*aiê*), onde estão contidos os elementos desprendidos da “matéria-massa” cósmica, os orixás, assim como os ancestrais míticos e famílias. (SODRÉ, 2017, p. 176). *Exu* é em substância a necessidade da longevidade do mito.

Em *Exu* são imprescindíveis as ações associadas à “boca”, igualmente nas ações referentes a “introjeção e restituição”. Por esta razão *Exu* ser associado às representações imagéticas do “dedo chupado, do cachimbo fumado, da flauta soprada” (Figura 01), quanto nas ações de comunicação. Desse modo, a comunicação não se dá a partir de um ser pleno, correto, intacto, com o outro. Ao oposto disto, ela precisa se dar no entroncamento do ser em si mesmo. “No limite da morte, do nada”. O ser real com suas mazelas. Aquele que faz o bem e o mal. (SODRÉ, 2017, p. 176-177).

Neste espaço do comum, a comunicação se efetiva. Inicialmente, na relação entre deuses e homens [*babalorixá/yalorixá*], portanto, em termos da cosmogonia, entre o espaço suprassensível (*orum*) e o natural (*aiê*). Visto neste estudo como o primeiro princípio da presença demarcadora de processos comunicacionais.

Em uma segunda acepção, *Exu* “pertence visceralmente à comunicação”, posto que ele se constitui enquanto “filho prototípico na criação do ser humano” na alquimia entre a água (elemento masculino) e da terra (elemento feminino), portanto, o “portador mítico do sémen e do útero ancestral”. A simbologia que trata a interação entre as partes – masculino e feminino, verbalização e fala – que estruturam o organismo social, que vinculam partes diferentes no interior de um sistema, ou seja, a epistemologia da comunicação. *Exu* é pai ancestral dos filhos que compõem a criação do mito. (SODRÉ, 2017, p. 176).

Há ainda uma terceira acepção, partindo dos pressupostos da narrativa de *Exu*, em seu caráter originário na criação dos entes, entre o princípio masculino (lado direito) e o feminino (lado esquerdo), existentes em todas as espécies, “representado

pelo falo e seus muitos deslocamentos simbólicos”. Neste ponto, *Exu* revela algo abrangente e pertencente à condição humana: a ligação visceral existente entre o sagrado e o erótico. Uma visão abrangente, pois, reserva ao “erótico” uma dimensão de ambivalências, de profundidade e mistério. Contudo, para além de conceber o “erótico” como apenas reprodução sexual, inclui-se a esta concepção biológica a simbólica, uma vez que o “erótico é o processo de continuidade entre a ancestralidade e a descendência, transcendentais aos atributos de identidade”. Neste sentido “*Exu* simboliza o procriado e não o procriador”, entretanto, a sua comunicação produz a busca erótica. Por essa razão que *Exu* é associado, muitas vezes, de forma simbólica ou litúrgica ao plano do erotismo, do sexual, do falo. (SODRÉ, 2017, p. 179-181).

Em uma última acepção, *Exu* tem a função de transportador de oferendas, “o senhor das oferendas (*elebó*)”, ou seja, a dinâmica das “oferendas” é regida a todo tempo pelo princípio da “restituição”, tomado como princípio de equilíbrio e de harmonia: definido como um ciclo de movimento coletivo de trocas “dar, receber, restituir”, fixado pelo “princípio da reversibilidade”. Isto tem a ver com a estrutura de uma organização movida pela lógica da reciprocidade, dentro de um universo de movimento entre céus e terra, deuses e homens. (SODRÉ, 2017, p. 189-190).

De modo conclusivo, retornemos ao “aforismo”, a chave na resolução deste enigma está na “experiência da reversibilidade”, isto é, na “restituição seja pelo sacrifício ou pela oferenda, que opera em uma lógica diferenciada que a do relógio convencional, o que poderia ser demonstrado com a seguinte sentença: *Exu* matou ontem com a pedrada de hoje, uma vez que *Exu* é simultaneamente passado e presente, ancestral e descendente, mobilizando a seu favor o tempo para cruzar “o nascente e o poente” e inverter os acontecimentos. Em *Exu* não existe começo e nem fim, só o agora. (SODRÉ, 2017, p. 187).

4.3. A cosmologia do Candomblé

A estímulo do próprio título da seção, é de suma importância apresentarmos a acepção de cosmologia a qual nos apropriamos. Ela se torna elucidativa no sentido de concebê-la a partir do significado de cosmos, do grego *kosmos* (κόσμος), que se trata da concepção “de universo ordenado a natureza invisível”. Natureza quanto cenário dos fenômenos que se relaciona com as matérias as quais o mundo é composto, diferentemente da concepção de paisagem a ser contemplada, dominada

e transformada, como forma de produção, normalmente, compreendida. (SODRÉ, 2017, p.97).

Dito isso, a cosmologia dos orixás ou mesmo a religião de matrizes africanas, no Brasil, especificamente o Candomblé, surge mediante da diáspora negra, com o tráfico de escravos negros oriundos de diversas cidades africanas. Milhares de “cativos que não falavam a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas”. Guardavam semelhança entre si somente pelo fato senão o infortúnio de igual modo, estar, todos eles, “reduzidos à escravidão, longe das suas terras de origem”. (VERGER, 2018, p.07).

Neste sentido, a presença Nagô no território baiano, se confirma “por um complexo paradigma civilizatório” que se estrutura de forma diferenciada do modelo europeu “centrado nos poderes da organização capitalista e da racionalidade dos signos”. (SODRÉ, 2017, p.88). Portanto, quando nos referimos ao termo Nagô, é necessário apresentar de antemão a discussão de Nações que o antecipa, destacando que:

Esse paradigma corresponde a um complexo cultural, - cujas origens remontam à Nigéria e ao Benin (ex-Daomé) – que compreende nações conhecidas como Egbá, Egbadó, Ijebu, Ijexá, Ketu, Sabe, Iaba, Anagô e Eyó, incorporando traços dos Adja, Fon, Huedá, Mali, Jegum e outros conhecidos no Brasil com o nome genérico de Jeje. Em termos históricos e geográficos, essas nações provinham da Costa da Mina (área que hoje abrange Benin, Nigéria e Togo) e começaram a chegar ao porto de Salvador a Bahia, em fins do século XVII, como moeda de troca africana para a aquisição de fumo produzido no recôncavo baiano. Já no século XIX, os últimos grupos chegados foram os jejes (de língua fon, também conhecidos como ewês e os nagôs. Nagô tornou-se um nome genérico para a diversidade do complexo cultural, na verdade equivalente à palavra iorubá, designativa dos falantes desta língua que em determinados momentos teve trânsito mais amplo na África (SODRÉ, 2017, p.88-89).

Os grupos étnicos que aqui chegaram, na condição de escravizados, foram “peças” (do ponto de vista dos colonizadores) importantes para o processo de expansão da economia rural – agricultura e minério – constituindo-se, a partir disto, como mola propulsora “tanto da acumulação primitiva do capital no Brasil, quanto de estratégias de cultura de massas”, em virtude da transmissão oral de um patrimônio simbólico. (VERGER, 2018, p.08).

Seu principal porto de chegada ao Brasil foi no litoral da Bahia, como dito anteriormente, o que nos permite dizer que a força do Candomblé no Brasil nasce em solo baiano.

É válido elucidar que o termo *patrimônio*, ocupa uma particularidade a partir do pensamento de Muniz Sodré, “tendo em sua etimologia o significado de *herança*: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (*pater, patri*)”, além de se instituir como “metáfora para o legado de uma memória coletiva”, como algo que seja comum, em termos de cultura, a um determinado grupo. (SODRÉ, 2002, p.52).

Ainda no século XVII, é comum na Bahia a presença de “negros *bantu*”¹², que “deixaram marcos no vocabulário brasileiro. No decorrido do tempo, se observa:

(...) a chegada de numerosos contingente de africanos, proveniente de regiões habitadas pelos *daomeanos (gêges)*¹³ e pelos iorubás (*nagôs*), cujas rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia. Os navios negreiros transportaram através do atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizados no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças. (VERGER, 2018, p. 8).

Os *Ketu* contribuíam, de forma sistemática, para a manutenção das tradições *Nagô* no Brasil. Os inúmeros “zeladores” – sacerdotes – de orixás trazidos para a Bahia possibilitaram à “estrutura” um modelo de rito estável, na qual foram acomodadas diferentes etnias negras ou nações. (VERGER, 2002, p. 52).

Uma vez focalizando a “subjetivação nagô”, faz-se necessária intensificar o que seria de fato “ser nagô”, ou seguindo os estudos de Muniz Sodré (2017), o pensar nagô, que se trata de um princípio,

(...) autorgado ao corpo já que não se trata de uma subjetivação ancorada em estruturas lógicas de representação, mas nos posicionamentos de potência corporal inscritos num território. (SODRÉ, 2017, p.101).

Noutras palavras, o corpo comporta as representações do cosmos e da diversidade da cosmologia, portando, as próprias divindades. A separação entre corpo e alma inerente do “universalismo cristão”, se construiu a partir do princípio da

¹² Há uma variação entre autores, presumimos de grafia, entre “bantu” (VERGER, 2018), “banto” (SODRÉ, 2017).

¹³ Vale acrescentar a diferencial aos “jeje” por Muniz Sodré, pelos “gêges” mencionado por Verger que diante das características apresentadas, trata-se da mesma etnia, a variação se dá apenas na forma de grafia. Não conseguimos identificar as razões da distinção.

prevalência do espírito em desvantagem ao corpo, cujas consequências se constituíram a partir do colonialismo, em práticas dos domínios de terras e dos povos ditos “exóticos”, na catequização das almas. A então “violência civilizatória” das formas de apropriação do material, era presumidamente a “violência simbólica”, o que Muniz Sodré chama de “semicídio”, definido como extermínio do sentido do outro. (2017, p.101-102).

Ainda sobre a acepção “Nagô”, Juana Elbein dos Santos acrescenta que o termo Ànàgònu ou Nàgô que,

(...) “originalmente, se referia unicamente a um ramo dos descendentes Yorùbá de Ifê e que foi aplicado em seguida de maneira extensiva pelo Fon e pela administração francesa a todos os povos Yourùbá é, de fato, o herdado por todos os Yourùbás da Bahia, qualquer que seja sua origem geográfica (SANTOS, 2012, p.31).

A diversidade de grupos *Nagô*, não tardaram a manter contatos a partir das semelhanças culturais, tendo como princípio basilar a origem mítica e da liturgia das práticas sagradas que havia em comum entre os grupos.

As convicções religiosas dos sujeitos escravizados eram por diversas vezes posta a duras penas, uma vez aportados pelos “navios negreiros” no “Novo Mundo”, recebiam o batismo obrigatoriamente “para a salvação de sua alma”, pelas liturgias das religiões cristãs, no sentido de “curvar-se as doutrinas religiosas de seus mestres”. Contudo,

A extraordinária resistência oposta pelas religiões africanas às forças de alienação e de extermínio com que frequentemente se defrontavam haveria de surpreender a todos aqueles que tentavam justificar a cruel instituição do tráfico de escravos com o argumento de que as suas atividades e as dos negreiros “constituíam o meio mais seguro e mais desejável de conduzir à Igreja as almas dos negros, o que seria mais recomendável do que os deixar na África, onde se perderiam. (VERGER, 2018, p. 8).

Pertencentes a outra cultura, a outros saberes, separados da sua terra, dos seus costumes e de sua fé, da prática livre de sua religiosidade, “quando precisavam se justificar na prática dos seus cantos, declaravam que louvavam, nas suas línguas os santos do paraíso”. Uma forma de manter velada sua crença em seus próprios dogmas e ir fazendo aproximações com a religiosidade dos que mandavam e sustentavam para tanto a força e o manejo dos instrumentos de obediência haja vista que:

Na verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses. Não se pode afirmar que já se tratava de sincretismo entre os deuses da África, por um lado, e os santos católicos, por outro, pois, no século XVIII, as características das divindades africanas eram ainda desconhecidas dos senhores e do clero português, enquanto os escravos não podiam também conhecer os detalhes da vida dos santos. (VERGER, 2018, p. 11).

Diante dos estudos em Pierre Verger, Muniz Sodré e Juana Elbein dos Santos, se torna difícil precisar o exato momento em que o sincretismo se estabeleceu. Mas tudo leva a crer que foi se constituindo realizando relações e aproximações “sobre detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos” (VERGER, 2018, p. 11).

Uma vez que,

No caso dos cultos afro-brasileiros, pode-se falar de uma estratégia de natureza religiosa, mítica e histórica, destinada a assegurar a continuidade dos africanos e seus descendentes nas condições adversas da diáspora escrava. (SODRÉ, 2017, p.162).

Ou seja, as aproximações entre santos católicos e orixás podem ter sido “resultante de uma política com estratégia sincrética”, buscando similitudes que fossem convenientes.

Não obstante, quando os santos católicos se aproximaram dos deuses africanos, os santos católicos se tornaram um quanto mais compreensíveis, familiares e, deste modo, aceitáveis aos recém-convertidos. Entretanto, não se sabe ao certo “se essa tentativa contribuiu efetivamente para converter os africanos, ou se ela os encorajou na utilização dos santos para dissimular as suas verdadeiras crenças”. (VERGER, 2018, p. 13).

Hoje, no Brasil, como afirma Muniz Sodré:

De fato, os negros de terreiro admitem o axé (a força realizadora) dos santos católicos, mas é clara a noção de lugar próprio específico de cada um. “Lugar de santo é na igreja; lugar de orixá é no terreiro”, sentenciavam os antigos das comunidades. Nelas ainda se diz: “Da porteira para dentro é uma coisa; para fora, outra”. (2002, p. 62).

Nesses contextos e, sobremaneira, a partir das narrativas em momento empírico com as autoridades pertencentes aos terreiros, tomamos a decisão de não apresentar relações do sincretismo, haja vista a demonstração de concordância e fidelidade aos processos construídos nesta vivência, bem como as que foram obtidas em outros trabalhos, no sentido de separar efetivamente as religiões.

Ao que se refere “aos Candomblés”, as duas religiões se mantiveram separadas, “em fins do último século, a conversão religiosa não fez mais que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram”. Foram concebidos aos santos do Candomblé [orixás], a nível de categoria religiosa, a mesma que aos santos católicos, “embora perfeitamente distintos”. Os africanos escravizados, nesse contexto, se declaravam católicos, demonstrando em comportamento e devoção convertidos ao catolicismo. “As práticas fetichistas puderam manter-se entre eles até hoje quase tão estremes de mescla como na África.” (VERGER, 2018, p. 13).

Ainda sobre sua entrada em território baiano, os negros aqui chegados eram separados e agrupados por etnias. Esse processo de agrupamentos por etnias “completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques”¹⁴ do século precedente. O que favoreceu aos sujeitos escravizados, sejam libertos ou não, serem reagrupados entre os seus nativos, praticarem “juntos novamente, em locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos”. O que confirmaria que as relações com seus antecedentes não teriam sido abaladas. A fé e a cultura resistiram! (VERGER, 2018, p. 14). Mas, se torna relevante esclarecer que:

Não se sabe com precisão a data de todos esses acontecimentos, pois, no início do século XIX, a religião católica era ainda a única autorizada. As reuniões de protestantes eram toleradas só para os estrangeiros; o islamismo, que provocara uma série de revoltas de escravos, entre 1808 e 1835, era formalmente proibido e perseguido com extremo rigor; os cultos aos deuses africanos eram ignorados e passavam por práticas supersticiosas. (VERGER, 2018, p. 15)

Os cultos ocorriam sob o véu do caráter clandestino e os pertencentes a esses cultos eram perseguidos como revolucionários sanguinolentos. Prova disso:

Por volta de 1826, a polícia da Bahia havia, no decorrer de buscar efetuadas com o objetivo de prevenir possível levantes de africanos, escravos ou livres, na cidade ou nas redondezas, recolhido atabaques, espanta-moscas e outros objetos que pareciam mais adequados ao Candomblé do que a uma sangrenta revolução. (VERGER, 2018, p. 15)

¹⁴ Os batuques se constituíram em manifestações registradas no Brasil desde o século XVI, considerando o pensamento de José Ramos Tinhorão, eram caracterizados por danças, tambores e trajes de festa. Do ponto de vista religioso, mantinham aspectos que divergiam da tradição católica, e eram mais associados aos rituais das práticas religiosas de matriz africana. (TINHORÃO, José Ramos. Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos; origens. São Paulo: Art: 1988. p. 29).

É inadmissível que, passados quase 200 anos, esta prática autoritária de extermínio, violência, intolerância ao Povo de Santo ainda faça parte dos contextos contemporâneos, marcados por invasões aos terreiros, destruição das imagens, apedrejamento e assassinatos às hierarquias. O que é lamentável, considerando que o Brasil se reconhece como sendo um “estado laico”, contudo, na prática isto não se concretiza, sobremaneira, no período ao qual atravessamos atualmente no Brasil.

A palavra *Candomblé* foi uma forma de denominar as reuniões feitas pelos sujeitos escravizados para cultuar seus orixás, terminologia que muitas vezes se confundia com festa ou reunião de negros. Em decorrência disso, os mais tradicionais *babalorixás* e *yalorixás* (pais e mães de santo) buscavam não denominar o culto aos orixás de *Candomblé*, no intuito de evitar a pormenorização, dada a repressão que sofriam.

Entretanto, o termo *Candomblé* foi sendo aceito ao largo para designar as manifestações de culto aos orixás. E, assim sendo, a terminologia é polissêmica e, portanto, *Candomblé* pode advir de uma variação fonética de *candonbé*, uma espécie de atabaque usado pelos negros de Angola; ou ainda viria de *candonbidé*, que significa ato de louvar, pedir por alguém ou por alguma coisa. Na Bahia *Candomblé* designa, conforme Verger:

(...) as religiões africanas em geral, é de origem *bantu*. É provável que as influências das religiões vindas de regiões da África situadas nas imediações do quadro não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos *gége* e *nagô*, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África. (VERGER, 2018, p. 17).

O fundamento do *Candomblé* é efetivamente o culto ao orixá, dono da cabeça (*ori*, cabeça, e *xá*, potência, força), intermediários entre o deus supremo (*Olodumare*) e o mundo terrestre, encarregados de administrar e de se comunicar com os homens por meio de rituais específicos (*Olorum*), cuja finalidade é estabelecer a harmonia entre este e o mundo espiritual.

Como o conhecemos hoje no Brasil, não existe em outros países, pois, devido ao reagrupamento de diversos sujeitos escravizados de diferentes regiões numa mesma senzala, como foi mencionado anteriormente, criou-se a miscigenação de fundamentos religiosos/místicos, dando origem ao *Candomblé* brasileiro.

Gradativamente, o *Candomblé* foi aumentando o número de seus adeptos, não apenas negros, incluindo invariavelmente a presença de outros grupos formados por

pessoas de outras origens. Por esta razão, o ritual do “orixá-ancestral corresponde ao orixá de descendência, quando da inclusão de estrangeiros, contrariou os termos da ancestralidade”, como acrescenta Verger:

Os transe de possessão dessas pessoas têm geralmente um caráter de perfeita autenticidade, mas parece difícil incluí-los na definição acima apresentada; a do orixá-ancestral que volta à terra para se reencarnar, durante um momento, no corpo de um de seus descendentes. (2018, p. 20).

A maioria das práticas ritualísticas francamente africanas mantinham um núcleo comum, formado pelo ritual de possessão estimulado por danças, cânticos entusiasmados, pelo toque dos atabaques e uma devoção particular a uma divindade, que se tratava de um ancestral espiritual do indivíduo (orixá-ancestral), além do cumprimento de oferendas, bem como sacrifícios às divindades, medicina mágica à base de recursos naturais e a interpretação dos oráculos.

Essas práticas ritualísticas no Candomblé foram ancestralmente repassadas oralmente a crianças e jovens negros, em um processo de discursividade sobre elementos como ervas, comida, preceitos, mitos, arquétipos, danças, idiomas. Processos que se mantiveram vivos e dinâmicos até hoje.

É válido mencionar acerca da oralidade, segundo Juana Elbein dos Santos,

Duas pessoas, ao menos, são indispensáveis para que haja a transmissão iniciática. O *àse* e o conhecimento passam diretamente de um ser ao outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência do complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão se efetua através de gestos, palavras proferidas que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. (SANTOS, 2012, p.48).

A palavra perde o sentido semântico racional para se constituir enquanto instrumento que conduz o *axé*. De toda sorte, vinculamos esta particularidade presente na liturgia de povo de santo à linguagem – em sua diversidade de possibilidades – como foi apresentada no capítulo 2. A interface entre *logos* e *ars*.

Retomando a Cosmologia de Povo de Santo, em uma roça de Candomblé (cultuado no mato, fora do registro urbano) ou mesmo terreiro, cultuam-se vários orixás, o que veremos posteriormente. Tomamos à aceção de terreiro a partir de Muniz Sodré (2002, p. 52), que o define como “um conjunto de representações litúrgicas, de rituais nagô”, mantido em sua grande parte pela tradição *Ketu*.

É importante enfatizar que “o terreiro” é estruturado a partir de dois espaços “com características e funções diferentes: a) um espaço que qualificaremos de ‘urbano’, compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o ‘mato’ equivalente a floresta africana”. (SANTOS, 2012, p.33-34).

No espaço dito urbano, são construídas as “casas-templo”, consagradas a um orixá ou grupos de orixás – que em função de características singulares – podem ser cultuados juntos. Para além disso, outras construções são observadas como o Ilé-àsé, que consiste em uma parte “estritamente privada destinada à reclusão de noviças – *iyawo*” – comporta também uma “cozinha ritual”, introduzida por uma antessala, de uma “sala semipública” destinada a ocasiões específicas, além de um “barracão”, que compreende um grande salão destinado às festividades públicas (SANTOS, 2012, p.34). Ainda no limite do espaço urbano,

(...) debruçados sobre o mato, encontra-se o *Ilè-Ibo-Aku*, a casa onde são adorados os mortos e onde se encontram seus “assentos”, lugar onde ninguém pode se aproximar guardado a sacerdotes preparados para estes mistérios e separados do resto do “terreiro” por uma cerca de arbustos rituais. (SANTOS, 2012, p.34).

No espaço do “mato”, cobre aproximadamente “dois terços do terreiro”, composto por vegetação (árvores, arbustos de uma grande diversidade de ervas) constituindo-se um grande “reservatório onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda prática litúrgica”. Existem rituais específicos que só podem ser realizados no “mato”, a propósito da linhagem dos orixás *Ossain* (patrono da vegetação) e dos caçadores *Ogum* e *Oxóssi*. De modo geral, o “mato” é tido como um local sagrado (SANTOS, 2012, p.34).

A “condensação do terreiro ultrapassa a concepção espacial contida na cosmovisão nagô”, uma vez que nesse espaço se apresentam duas dimensões importantes do rito em que se estão assentadas dos modos de existência: o *orum* (o invisível, o além), e o *aiê* (mundo visível). Visível e invisível são como duas metades desunidas pela quebra de um tabu – segundo as liturgias – *orum* e *aiê*, apesar de distintas, se interpenetram, “coexistem”. (SODRÉ, 2002, p. 50).

Nessa cosmovisão, a terra se incorpora aos elementos do sagrado. A terra guarda em si o segredo do invisível. Portanto, a terra (terreiro) é um objeto de desejo e de poder, tanto em razão de sobrevivência, como de transcendência (material simbólico).

A formação religiosa do grupo negro no Brasil obedeceu ao que Muniz Sodré (2002) chama de “territorialização condensadora”, para definir a diversidade de deuses cultuados em uma mesma região ou cidade. Uma vez que originalmente na África Ocidental, uma região é regida por um único patrono, um único orixá, favorecendo desta maneira um novo espaço mítico e histórico, preservando o patrimônio simbólico ao mesmo tempo em que se dava continuidade à cosmologia africana, com o objetivo de preservar a matriz fundadora.

Na Bahia, organizou-se uma síntese original, ou seja, a reunião de cultos a orixás. Numa inversão do que ocorre na África, como já mencionamos, uma vez que em cada região cultua-se um determinado orixá, deste modo a iniciação se fará segundo o orixá específico da região.

No culto aos orixás do Candomblé, existe toda uma estrutura organizacional, de atribuições e funções a cada “filho e filha” de santo, que somados aos papéis que exercem também pela hierarquia, formam uma sociedade civil de ajuda mútua. Segundo Verger,

A responsabilidade do culto repousa sobre o pai ou a mãe de santo, correspondentes aos nomes de origem *ioruba*, *babalorixá* ou *ialorixá*. São chamados também de zelador ou zeladora, termos equivalentes aos de *babalaxé* ou *ialaxé*, pai ou mãe encarregados de cuidar do *axé*, do poder do Orixá. Os pais ou as mães de santo são assistidos por pais ou mães pequenas, *babá* ou *ia kekerê*, e por toda uma série de ajudantes, com papeis e atividades diversos e definidos. Assinalamos a *dagan*, que, antes das cerimônias públicas, encarregasse, com a ajuda de *iamorô*, do *padê*¹⁵ ou despacho de *Exu*, a *iatebexê*, que assiste o pai ou a mãe de santo na direção da sequência dos cânticos dos orixás, no decorrer das cerimônias públicas; a *iabassê*, que supervisiona a preparação das comidas destinadas aos deuses e aos seres humanos; as *ekedis*, que são encarregadas de cuidar dos *iaôs* logo que estes entram em transe; o *sarepebê*, que leva as mensagens para a sociedade do terreiro. Encontramos ainda o *alabê*, chefe dos tocadores de atabaques. Certos dignitários chamados *ogãs* não têm funções religiosas especiais, mas ajudam materialmente o terreiro e contribuem para protegê-lo. Alguns *ogãs* levam o título prestigioso de *obá*. Existem enfim as *iaôs*, “mulheres” dos Orixás, que são os filhos e as filhas de santo. Nos dias de cerimônia pública, chamada de *xirê* dos Orixás (a festa, a distração dos Orixás), o barracão é decorado com guirlandas de papel, nas cores do deus festejado, o chão é cuidadosamente varrido, salpicado de perfumadas folhas de pitanga, e grandes palmas atadas com fitas decoram as paredes. (2018, p. 32).

¹⁵ *Padê* significa uma comida de *Exu* realizada como oferenda, um presente para captar boas vibrações.

O terreiro é antes de qualquer atributo um lugar sagrado, cujas determinações são puramente qualitativas, o que Mircea Eliade complementa ao dizer: “encontramos na presença de uma geografia sagrada e mítica, que presume ser a única real e não um projeto teórico de um espaço e de um mundo que não habitamos e não conhecemos”. A “geografia mítica” é representada como “o espaço real”, mas, o mito ou a história do mito é real para o mundo “arcaico”. Sendo assim, a “revelação da autêntica realidade do sagrado”. (ELÍADE, 1952, p. 50).

Nessa acepção, pouco interessa as dimensões territoriais do “terreiro”, ou mesmo a “pequenez (qualitativa)”, pois é ali que se organiza a simbologia análoga a do cosmos. Um cosmos particular. “É uma África qualitativa”, que se estabelece de forma “condensada”, “reterritorializada”. E, é desse lugar que o indivíduo se sente parte integrante da tessitura do universo inteiro. (SODRÉ, 2002, p. 55).

O termo Orixá parece simples, da forma “como era definido nas obras de alguns autores que se copiaram uns aos outros sem grande discernimento, na segunda metade do século passado e nas primeiras décadas deste” (VERGER, 2018, p. 2). Entretanto, à luz dos estudos de Verger, é possível constatar que a natureza do termo é demasiadamente mais complexa, pois,

Léo Frabenius¹⁶ é o primeiro a declarar, em 1910, que a religião dos *iorubás*, tal como se apresenta atualmente, só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções. (VERGER, 2018, p. 2).

Isto se deve ao fato, já foi elucidado anteriormente, da junção em agrupamentos dos negros por etnias, promovendo multiplicidades de liturgias e trocas de saberes.

Portanto, nestes termos:

O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o travão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, *àxé*, do ancestral - Orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. A passagem da vida terrestre à condição de orixá desses seres excepcionais, possuidores de um *axé* poderoso, produz-se em geral em um momento de paixão, cujas lendas conservaram a lembrança. (VERGER, 2018, p. 3).

¹⁶ Antropólogo (1873,1938) APUD VERGER (2018).

Noutras palavras, o orixá é uma força pura, uma energia possuidora de um axé imaterial que só se torna perceptível e acessível aos seres humanos quando em processos de possessão, para que essa força possa incorporar-se em um deles. Esse ser definido pelo próprio orixá, “um de seus descendentes”, é denominado de seu *elégùn*, aquele que tem primazia de ser “montado” (termo utilizado para expressar o médium), *gùn* (relativo a passeio em yorubá, ou seja, dar um passeio), por ele. Noutra modo de dizer, “torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à Terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram.” (VERGER, 2018, p. 3). Portanto,

À primeira vista, os orixás poderiam ser chamados etnologicamente de incorporais, no sentido empregado pelos *alexandrinos* “para designar os seres que ultrapassam o mundo sensível”. Mas é possível cotejá-los analogicamente com a concepção estoica, que “separa radicalmente o que nenhuma pessoa havia feito antes deles, dois planos de ser: por um lado, o ser profundo e real, a força; por outro lado, o plano dos fatos, que atuam na superfície do ser e constituem uma multiplicidade sem laço e sem fim de seres incorporais”. (SODRÉ, 2019, p. 120).

Para a visão nagô, os orixás representam – “filosoficamente – princípios cosmológicos que atualizam liturgicamente como incorporais, corporalmente apropriados pelos iniciados”, neste sentido, não representam “idealidades intelectuais”, porém, são dotados de princípios que insurgem na dinâmica particular da ritualística de incorporação. Esse princípio de ordenamento do visível e do invisível extrapola a visão cristã e islamita de pós-morte, pois para “o mundo nagô visível ou invisível, é o próprio Planeta Terra aqui e agora em sua diversidade geográfica e existencial”. (SODRÉ, 2017, p.121).

Nesse sentido, o processo de incorporação, ou mesmo,

(...) o transe místico, na lógica da filosofia da linguagem, o transe pode assim, pode ser encarado como a resultante de “signos da comunicação”, se quisermos lançar mão da terminologia pragmatista do filósofo Charles Sanders Peirce (...). (SODRÉ, 2017, p.121).

O signo é dito pela semiótica peirciana como algo que para alguém significa, refere ou representa algo sob algum prisma, noutras palavras, se constrói na mente do sujeito um signo equivalente. O transe nessa perspectiva relaciona-se com “aspectos essenciais da mediação, da comunicação e da representação”, portando, o

signo aqui é um meio de comunicação, para além da dimensão ritualística é, sobretudo, esse trânsito entre os dois mundos. (SODRÉ, 2017, p.126).

É válido ressaltar a necessidade de retomar ao termo [conteúdo] *axé* – demasiadamente complexo para ser discutido de forma sucinta, contudo, nos esforçaremos para torná-lo elucidativo em uma nota explicativa –, considerado indispensável ao tratamento das análises futuras, como mote fundamental nas aproximações, ou distinções, entre o *jogo de búzios* em terreiro e em sites.

Nesse sentido,

Para os Yourubás, a força – denominada *axé* – é também um princípio chave de cosmovisão. O *axé* diz Joana Elbein, “assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *axé* a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital”. (...) A energia do *axé* acumula-se e transmite-se por meio de determinadas substâncias (animal, vegetais, minerais e líquidas), sendo suscetível de alteração, a depender das variadas combinações dos elementos de que se compõe. Há, portanto, vários tipos de *axé*. (SODRÉ, 2002, p.94).

O termo *axé*, a partir desta análise, significa “força e ação, qualidade e estado do corpo e suas faculdades de realização”. Então, resulta na obtenção de “algo que se possa chamar de “poderoso” ou potente”. O termo pode ser também entendido como “aquilo que deve ser realizado”. Ou, até mesmo, “a não realização”, apoiado no princípio de um fenômeno “no corpo”, pois implica um conhecimento sagrado e mítico e, em consequência disso mesmo, muitas vezes secreto. (SODRÉ, 2017, p.133).

O *Axé* abarca o que se refere à força e à ação, ao mesmo tempo em que se refere ao “princípio de movimentação energética dos seres”, ressaltando ser o *axé* mais “biossimbólico que biológico”, haja vista que não se trata de um mergulho na esfera mental (como ocorre na meditação budista), ao contrário disto, é reconhecidamente:

(...) Experenciado como um conteúdo real, acumulável e transmissível pela mediação corporal, o *axé* preside aos ciclos das trocas simbólicas, dar, receber, fazendo funcionar os códigos comunitários presidindo às transformações e passagens de uma situação a outra. (SODRÉ, 2017, p. 133).

É importante ainda se mencionar dois aspectos relacionados ao *axé*, o “afeto” e a “virtualidade”, que combinados instituem as forças que operam a liturgia do pensamento nagô,

Na comunidade litúrgica, a autoridade. Isto é, o diferencial afetivo de experiência ética ou sabedoria (valores, conhecimentos práticos e

míticos, etc.), dos mais velhos é essencial à transmissão da potência renovadora do axé. (SODRÉ, 2017, p.138).

Os saberes socioculturais são repassados dos mais velhos, “pessoa por pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva”, cujas informações são recebidas de forma ampla, a partir dos níveis corporais, de personalidade, alcançando estados demasiadamente profundos (pelo sangue, pelos usos de ervas, de oferendas, de rituais, pelos usos da palavra pronunciada). Nesse caso, a linguagem tem status inferior aos aspectos da “dinâmica afetiva, mítica e simbólica do axé”, no sentido de alcançar níveis cada vez mais profundos de virtualidade, que se configura como um campo de transcendência, “que se atualiza ou se individualiza pela mobilização iniciática”. (SODRÉ, 2017, p.137-138).

O orixá, por sua vez, é investido de potência. É também um deus protetor, cujas graças são reservadas, de modo muito particular, apenas a um grupo familiar (ligados por descendência ou pelo mito). Não se pode permitir mais a comparação – com a imagem secular dos orixás como a dos “feiticeiros sanguinários”, cuja dinastia era pactuada com as energias demoníacas destacadas pela prática do terror – oriunda da literatura cristã, cujos esforços em apresentar este fascículo equivocado, “para justificar a ação evangélica dos missionários”, o que de certo modo, ainda acontece nos dias atuais com a variação do *modus operandi*. O “Orixá, ancestral divinizado, é um bem de família, transmitido pela linhagem paterna”, é um alento nas dificuldades, um aliado nas vicissitudes da vida. (VERGER, 2018, p. 3).

À convite de Verger, “voltando assim, momentaneamente, a terra, entre seus descendentes, durante as cerimônias de evocação, os Orixás dançam” na presença e com a presença (processo de possessão) do “montado” (médiun), “[...] recebem seus cumprimentos, ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédios para as suas dores e consolo para os seus infortúnios”, em um ato de amor e de generosidade com os “daqui de baixo”, como se costuma dizer no Candomblé. Uma forma de trazer as terras de *Olodumare* para perto. “O mundo celeste não está distante, nem superior”, e os protegidos por essa força podem constatar ao conversar diretamente com os seus deuses e aproveitar da sua benignidade, construindo um relacionamento íntimo baseado na informalidade, de caráter familiar. (VERGER, 2018, p. 4).

É necessário e relevante destacar que a e a cosmologia do Candomblé – nos termos do mito, da mística, dos ritos, da liturgia em si – não se esgota no discorrer do tratamento dado até o presente momento e, não teria como ser simplificado de modo que pudesse ser retratado em sua completude, infinitude de detalhes, de riqueza cultural, de colorido, de beleza, neste estudo. Portanto, nos restringiremos, a partir daqui, em apresentar as 16 faces dos deuses, que no Candomblé são, dentre uma infinidade de deuses, aqueles mais populares – esclareceremos as causas mais adiante – sendo esses os orixás que estão estreitamente associados ao *jogo de búzios*. Cujas finalidades é continuar desenhando uma trajetória do mito, da mística, do rito pertencentes aos saberes socioculturais de povo de santo – Candomblé – com um maior enfoque no *jogo de búzios*.

Não há consenso quanto ao número de orixás, considerando a hipótese de que são eles representações de tudo o que é vivo, ou seja, a própria natureza. Existem estudos que estimam que o culto aos orixás em várias nações abrangeria cerca de 400 a 600 deuses.

Perante essa “extrema diversidade e dessas inúmeras variações de coexistência entre os Orixás, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas”, no sentido da precisão em torno de um número exato.

Portanto, devemos acrescentar que “a religião dos Orixás está ligada à noção de família”, de uma vasta genealogia, correspondente a uma “família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos”. (VERGER, 2018, p. 4).

No tocante à representação dos Orixás com aspectos da natureza, é plausível conjecturar que a força de *Ogum* é proveniente do ferro, a de *Oxóssi* e *Ossaim*, da floresta e dos animais, a de *Xangô*, das rochas, a de *Oxum*, das águas doces, assim por diante, como nos explica Verger,

A natureza desses objetos está ligada ao caráter do deus, quer por ser dele uma emanção como a pedra do raio, *èdùn ara*, de *Xangô*, ou um seixo do fundo de um riacho, *ota*, de *Oxum*, *Oya* ou *Yemanjá*, quer seja um símbolo, como as ferramentas de *Ògún* ou o arco e a flecha de *Òxóòsì*. (VERGER, 2018, p. 5).

A mitologia arquetípica dos orixás esclarece sobre comportamentos e características pessoais, físicas, de temperamento em relação aos sujeitos de cá, deste plano. Uma espécie de arquétipos gerais, que em fusão com o ser ontológico, cria-se similaridades. Uma vez que,

Africanos e não africanos têm em comum tendência inatas e um comportamento geral correspondente àquele de um Orixá, como a virilidade devastadora e vigorosa de *Xangô*, a feminilidade elegante e coquete de *Oxum*, a sensualidade desenfreada de *Oiá-lansã*, a calma benevolente de *Nanã Buruku*, a vivacidade e a independência de *Oxóssi*, o masoquismo e o desejo de expiação de *Omolu*, etc. (VERGER, 2018, p. 20).

Estudos mostram que os iniciados, “agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biótipo como em características psicológicas”. Em seus corpos, invariavelmente se sobressaem, “mais ou menos profundamente, segundo os sujeitos (pesquisados), a marca das forças mentais e psicológicas que os anima”. Essas tendências ou pré-disposições podemos denominar de “arquétipos da personalidade” (VERGER, 2018, p. 20), que encontram-se de certo modo escondidas nas pessoas, pois,

Dizemos escondidas porque, não há nenhuma dúvida, certas tendências inatas não podem desenvolver-se livremente dentro de cada um, no decorrer de sua existência, vivem. A educação recebida e as experiências vividas, muitas vezes alienantes, são as fontes seguras de sentimento de frustração e de complexos, e seus consequentes bloqueios e dificuldades. Se uma pessoa, vítima de problemas não solucionados, é escolhida como filho ou filha de santo pelo *Orixá*, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, isso será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar. (VERGER, 2018, p. 21).

De outro modo, os arquétipos que se relacionam aos aspectos da personalidade das pessoas não podem ser analisados a partir de comportamentos demasiadamente rígidos e uniformizantes, pois existem gradientes de variação resultantes da “diversidade de qualidades atribuídas a cada orixá”. (VERGER, 2018, p. 20).

Durante o período marcado entre os séculos XVI e XVIII, o culto aos orixás se restringiu a aproximadamente 50 divindades. Dessas, 16 tiveram força e resistência, por serem mais invocadas em função de suas características de divindades combatentes, fortes e guerreiras, capazes de fazer superar a violência que o povo de santo sofria nas senzalas.

Passaremos, de forma sucinta, a visitar as 16 faces das divindades, correspondentes aos 16 *odús* (orixás/búzios), pertencentes ao *jogo de búzios*. Iniciando com o orixá que abre o jogo. Daqui em diante, apresentaremos 16 orixás que compõem os mais invocados iniciando por Ogum.

4.4. *Exu*: o pai da comunicação

*Laroyê!*¹⁷

O mensageiro dos orixás. Aquele que abre o *jogo de búzios*, cujas características do arquétipo foram previamente apresentadas em lugar de destaque na introdução deste capítulo.

4.5. *Ogum*: o vencedor de demandas

*Ogunhê!*¹⁸

Ogum era o mais velho e o mais combativo dos filhos de Odudua, o conquistador e rei de Ifé. Por isto, tomou-se o regente do reino quando Odudua, momentaneamente, perdeu a visão. Ogum era guerreiro sanguinário e temível. "Ogum, o valente guerreiro, o homem louco dos músculos de aço! Ogum, que tendo água em casa, lava-se com sangue!" Ogum lutava sem cessar contra os reinos vizinhos. Ele trazia sempre um rico espólio de suas expedições, além de numerosos escravos. Todos estes bens conquistados, ele entregava a Odudua, seu pai, rei de Ifé. "Ogum o violento guerreiro, o homem louco, dos músculos de aço Ogum, que tendo água em casa, lava-se com sangue!" Ogum teve muitas aventuras galantes. Ele conheceu uma senhora, chamada Elefunlosunlori "aquela-que-pinta-a-cabeça compó-branco-e-vermelho". Era a mulher de Orixá Okô, o deus da Agricultura. De outra feita, indo para a guerra, Ogum encontrou, à margem de um riacho, uma outra mulher, chamada Ojá, e com ela teve o filho Oxóssi. Teve, também, três outras mulheres que se tomaram, depois, mulheres de Xangô, Caso Kabieyesi Alafin Oyó Alayeluwa! Saudemos o Rei Xangô, o dono do palácio de Oyó, Senhor do Mundo!" A primeira, lansã, era bela e fascinante; a segunda, Oxum, era coquete e vaidosa; a terceira, Obá, era vigorosa e invencível na luta.¹⁹

O Orixá do ferro, dos ferreiros e de todos os demais sujeitos que utilizam o ferro em suas práticas cotidianas: "agricultores, caçadores, açougueiros, barbeiros, marceneiros, carpinteiros, escultores" (VERGER, 2018, p. 40). Ainda sobre o seu arquétipo,

Ogum é único, mas, em *Ire*, diz-se que ele é composto de sete partes. *Ògún méjeje lóode Ire*, frase que faz alusão as sete aldeias, hoje desaparecidas, que existiam em volta de *Ire*. O número 7 é, pois, associado a *Ogum* e ele é representado, nos lugares que lhe são consagrados, por instrumentos de ferro, em número de sete, catorze ou vinte e um, pendurados numa haste horizontal, também de ferro:

¹⁷ Saudação à *Exu* em iorubá.

¹⁸ Saudação à *Ogum* em iorubá.

¹⁹ VERGER, 1996, p. 11. Lenda de *Ogum* segundo a mitologia do candomblé.

lança, espada, enxada, torquês, facão, ponta de flecha e *enxó*, símbolos de suas atividades. (VERGER, 2018, p. 41).

Senhor absoluto da guerra, *Ogum* é, certamente, o Orixá mais respeitado e temido, dentre todos os demais. “Os lugares consagrados a *Ogum* ficam ao ar livre, na entrada dos palácios dos reis e nos mercados”. Nos terreiros, normalmente também se encontram na entrada nos templos de outros Orixás. “São geralmente pedras em forma de bigorna colocadas perto de uma grande árvore, *àràbà*, ou protegidas por uma cerca de plantas nativas, chamadas *pèrègùn* ou de *akòro*”. No jogo, sua representação é de lutas, de batalhas, de enfrentamentos, mas, com a ajuda de *Ogum*, todas as demandas são vencidas, pois *Ogum* é também conhecido como o deus vencedor de demandas. O dia consagrado a ele é terça-feira e tem em suas cores o azul e o verde. Suas guias são vermelhas. (VERGER, 2018, p. 40).

A seguir (Figura 02) a representação de *Ogum*:

Figura 2 - *Ogum*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.6. **Oxóssi: o caçador**

*Okê arô!*²⁰

Olofin era um rei africano da terra de Ifé, lugar de origem de todos os iorubas. Cada ano, na época da colheita, Olofin comemorava, em seu reino, a Festa dos Inhames. Ninguém no país podia comer dos novos

²⁰ Saudação à *Oxóssi* em iorubá.

inhames antes da festa. Chegado o dia, o rei instalava-se no pátio do seu palácio. Suas mulheres sentavam-se à sua direita, seus ministros sentavam-se à sua esquerda, seus escravos sentavam-se atrás dele, agitando leques e espanta-moscas, e os tambores soavam para saudá-lo. As pessoas reunidas comiam inhame pilado e bebiam vinho de palma. Elas comemoravam e brincavam. De repente, um enorme pássaro voou sobre a festa. O pássaro voava à direita e voava à esquerda... Até que veio pousar sobre o teto do palácio. A estranha ave fora enviada pelas feiticeiras, furiosas porque não foram também convidadas para a festa. O pássaro causava espanto a todos! Era tão grande que o rei pensou ser uma nuvem cobrindo a cidade. Sua asa direita cobria o lado esquerdo do palácio, sua asa esquerda cobria o lado direito do palácio, as penas do seu rabo varriam o quintal e sua cabeça, o portal da entrada. As pessoas assustadas comentavam: "Ah! Que esquisita surpresa?" "Eh! De onde veio este desmancha-prazeres?" "Ih! O que veio fazer aqui?" "Oh! Bicho feio de dar dó!" "Uh! Sinistro que nem urubu!" "Como nos livraremos dele?". "Vamos, rápido, chamar os caçadores mais hábeis do reino." De Idô, trouxeram Oxotogun, o "Caçador das vinte flechas". O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas vinte flechas. Oxotogun afirmou: "Que me cortem a cabeça se eu não o matar!" E lançou suas vinte flechas, mas nenhuma atingiu o enorme pássaro. O rei mandou prendê-lo. De Morê, chegou Oxotogí, o "Caçador das quarenta flechas". O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas quarenta flechas. Oxotogí afirmou: "Que me condenem à morte, se eu não o matar!" E lançou suas quarenta flechas, mas nenhuma atingiu o pássaro.²¹

Segundo Verger, "o culto à *Oxóssi* encontra-se quase extinto na África", todavia "bastante difundido no Novo Mundo, tanto em Cuba como no Brasil". Na Bahia, há relatos de que *Oxóssi* foi rei de *Ketu*, onde antigamente era cultuado. A presença forte de *Oxóssi* nos cultos no Brasil e na Bahia, presumivelmente ocorre em razão do Brasil ser um país e a Bahia um estado, cujo berço ancestral foi eminentemente indígena, de proeminência do caboclo. Ainda no que se refere ao Brasil, seus numerosos iniciados usam guias de contas azul-esverdeadas, consagrando a ele a quinta-feira. Seu símbolo é, assim como na África, um arco e flecha em ferro forjado. (VERGER, 2018, p. 51), como no culto acontece:

No decorrer do *xirê* dos Orixás, ele segura em uma das mãos um arco e flecha, seus símbolos, e na outra um "*erukerê*" (espanta moscas), insígnia de dignidade dos reis da África e que lembra ter sido ele rei de *Ketu*. Suas danças imitam a caça, a perseguição do animal e o atirar da flecha. (VERGER, 2018, p. 51).

Oxóssi é exímio caçador, não perde uma flecha sequer. Suas cores predominantes são o verde e o azul.

A seguir (Figura 03) a representação de *Oxóssi*:

²¹ VERGER, 1996, p. 14. Lenda de *Oxóssi* segundo a mitologia do candomblé.

Figura 3 - Oxóssi



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.7. Xangô: o senhor da justiça

*Kawo Kabiyesi le!*²²

Xangô era filho de Oranian, valoroso guerreiro, cujo corpo era preto à direita e branco à esquerda. Homem valente à direita, homem valente à esquerda. Homem valente em casa, homem valente na guerra. Oranian foi o fundador do Reino de Oyó, na terra dos iorubas. Durante suas guerras, ele passava sempre por Empé, em território Tapá, também chamado Nupê. Elempê, o rei do lugar, fez uma aliança com Oranian e deu-lhe, também, sua filha em casamento. Desta união nasceu este filho vigoroso e forte, chamado Xangô. Durante sua infância em Tapá, Xangô só pensava em encrenca. Encolerizava-se facilmente, era impaciente, adorava dar ordens e não tolerava reclamação. Xangô só gostava de brincadeira de guerra e de briga. Comandando os pivetes da cidade, ele ia roubar os frutos das árvores. Crescido, seu caráter valente o levou a partir em busca de aventuras gloriosas. Xangô tinha um oxé - machado de duas lâminas; tinha, também, um saco de couro, pendurado no seu ombro esquerdo. Nele encontravam-se os elementos do seu poder ou axé: aquilo que ele engolia para cuspir fogo e amedrontar, assim, seus adversários, e a

²² Saudação à Xangô em iorubá.

pedra de raio com as quais ele destruía as casas de seus inimigos. O primeiro lugar que Xangô visitou chamava-se Kossô. Aí chegando, a pessoas assustadas disseram: "Quem é este perigoso personagem?" "Ele é brutal e petulante demais! "Não o queremos entre nós!" "Ele vai atormentar-nos!" "Ele vai maltratar-nos!" "Ele vai espalhar a desordem na cidade!" "Não o queremos entre nós!" Mas, Xangô os ameaçou com seu oxé. Sua respiração virou fogo e ele destruiu algumas casas com suas pedras de raio. Todo mundo de Kossô veio pedir-lhe clemência, gritando: Kabiyei Sango, Kawo Kabiyei Sango Obá Kossôf!" "Vamos todos ver e saudar Xangô, Rei de Kossô!"²³

Xangô, no que faz referência ao seu aspecto do sagrado, permanece “filho de *Oranian*, divinizado, porém, tendo *Yamase* como mãe e três divindades como esposas: *Oiá*, *Oxum* e *Obá*”. *Xangô* é tido como um orixá extremamente viril e atrevido, contudo violento e justiceiro, castiga severamente os mentirosos, os ladrões e os malfeitores. Em face disso, a causa morte de qualquer pessoa por conta de raio “é considerada infamante”, e um sinal de *Xangô*. Do mesmo modo que uma casa venha a ser atingida por um raio é uma casa marcada pela fúria de *Xangô*. (VERGER, 2018, p. 87). Tem como símbolos:

(...) de *Xangô* é o machado de duas lâminas estilizado, osé (oxé). Os adeptos de *Xangô* seguram nas mãos um instrumento musical utilizado apenas por eles, o *sere* (*xerê*), feito de uma cabaça alongada e contendo no seu interior pequenos grãos. Convenientemente sacudido durante a recitação dos louvores de *Xangô*, esse instrumento imita o ruído da chuva. Algumas vezes, os *elégùn* usam também, a tiracolo, um *làbà* (uma bolsa grande em couro ornamentado), no qual *Xangô* guardaria seus *edùn àrà*, que se lança sobre a terra durante as tempestades. (VERGER, 2018, p. 88).

O príncipe *Xangô*, com sua atrevida sedução, é dono de poderosas pedras de raio, capazes de partir vorazmente árvores ao meio, e incendiar cidades em segundos. Suas guias são de cor marrom e suas cores são entre o vermelho e o branco, além do marrom e branco, dia de semana, quarta-feira.

A seguir (Figura 04), a representação de *Xangô*:

²³ VERGER, 1996, p. 33. Lenda de *Xangô* segundo a mitologia do candomblé.

Figura 4 - Xangô



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.8. *Ossaim*: o senhor das folhas de cura

*Ewê ô!*²⁴

Ossain recebeu de Olodumaré o segredo das folhas. Ele sabia que algumas delas traziam a calma ou o vigor. Outras, a sorte, as glórias, as honras, ou, ainda, a miséria, as doenças e os acidentes. Os outros orixás não tinham poder sobre nenhuma planta. Eles dependiam de Ossain para manter a saúde ou para o sucesso de suas iniciativas. Xangô, cujo temperamento é impaciente, guerreiro e imperioso, irritado com esta desvantagem, usou de um ardil para tentar usurpar, de Ossain, a propriedade das folhas. Falou do plano à sua esposa Iansã, a senhora dos ventos. Explicou-lhe que, em certos dias, Ossain pendurava, num galho de Iroko, uma cabaça contendo suas folhas mais poderosas. "Desencadeie uma tempestade bem forte num desses dias", disse-lhe Xangô. Iansã aceitou a missão com muito gosto. O vento soprou a grandes rajadas, levando o telhado das casas, arrancando as árvores, quebrando tudo por onde passava e, o fim desejado, soltando a cabaça do galho onde estava pendurada. A cabaça rolou para longe e todas as folhas voaram. Os orixás se apoderaram de todas. Cada um tomou-se dono de algumas delas, mas Ossain permaneceu senhor do segredo de suas virtudes e das palavras que devem ser pronunciadas para provocar sua ação. E,

²⁴ Saudação à *Ossaim*

assim, continuou a reinar sobre as plantas, como senhor absoluto. Graças ao poder (axé) que possui sobre elas.²⁵

Ossain é o Orixá responsável pela cura. A divindade da medicina e das plantas de uso medicinais e litúrgicos (nos cultos). O *Ossaim* é indispensável, “pois nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor do àsé (axé) imprescindível até mesmo aos próprios deuses”. Ele dominou o nome, a função, as propriedades de cada planta curativa, bem como a sua utilização para o tratamento dos males do corpo e da alma. Também é o Orixá que domina o emprego mágico das palavras (*ofo*), “cuja força desperta seus poderes, são os elementos mais secretos do ritual no culto aos deuses iorubás”. O símbolo que representa *Ossain* “é uma haste de ferro, tendo, na extremidade superior, um pássaro em ferro forjado; esta mesma haste é cercada por seis outras dirigidas em leque para o alto” (VERGER, 2018, p. 51), simbolizando uma árvore contendo sete ramos.

Sobre o efeito mágico:

Os poderes de cada planta de cada palavra estão em estreita ligação com o seu nome e são despertados por palavras obrigatoriamente pronunciadas no momento de seu uso. Essas palavras são indicadas pelos adivinhos aos curandeiros, fato este que dá aos primeiros uma posição de supremacia sobre os segundos. (VERGER, 2018, p. 55).

Os sujeitos que são adeptos a *Ossain* usam guias de contas verdes e brancas. Sábado é o dia consagrado a essa força e as oferendas que lhe são feitas compõem-se de bodes, galos e pombos. Dono da força mágica das plantas, ele autoriza seu uso mágico e medicinal para a cura.

A seguir (Figura 05) a representação do Orixá *Ossaim*:

²⁵ VERGER, 1996, p. 21. Lenda de *Ossaim* segundo a mitologia do candomblé.

Figura 5 - Ossaim



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.9. Oxumaré: o orixá da riqueza

*Arroboboi Oxumarê!*²⁶

Oxumaré era, antigamente, um adivinho (babalaô). O adivinho do rei Oni. Sua única ocupação era ir ao palácio real no "dia do segredo"; dia que dá início à semana de quatro dias dos iorubas. O rei Oni não era um rei generoso. Ele dava apenas, a cada semana, uma quantia irrisória a Oxumaré que, por esta razão, vivia na miséria com a sua família. O pai de Oxumaré tinha um belo apelido. Chamavam-no "o proprietário do xale de cores brilhantes". Mas, tal como seu filho, ele não tinha poder. As pessoas da cidade não o respeitavam. Oxumaré, magoado com esta triste situação, consultou Ifá. "Como tomar-se rico, respeitado, conhecido e admirado por todos?" Ifá o aconselhou a fazer

²⁶ Saudação à Oxumaré.

oferendas. Disse-lhe que oferecesse uma faca de bronze, quatro pombos e quatro sacos de búzios da costa. No momento que Oxumaré fazia estas oferendas, o rei mandou chamá-lo. Oxumaré respondeu: "Pois não, chegarei tão logo tenha terminado a cerimônia". O rei, irritado pela espera, humilhou Oxumaré, recriminou-o e negligenciou, até a remessa de seus pagamentos habituais. Entretanto, voltando à sua casa, Oxumaré recebeu um recado: Olokum, a rainha de um país vizinho, desejava consultá-lo a respeito de seu filho, que estava doente. Ele não podia manter-se de pé, caía, rolava no chão e queimava-se nas cinzas do fogareiro.²⁷

Oxumaré é a representação da mobilidade, da atividade, da ação, da transformação. Trata-se de um deus andrógino, híbrido varia sua aparência entre a cobra e o arco-íris. A cada seis meses troca de "gênero", mostrando outras características suas, a de renovação e da substituição. "Uma de suas obrigações é a canalizar as forças que produzem o movimento". Ele é o senhor de tudo o que é alongado, que realiza conexões, liames, o cordão umbilical e a cobra, por exemplo. (VERGER, 2018, p. 57).

É ainda considerado,

(...) o símbolo da continuidade e da permanência e, algumas vezes, é representado por uma serpente que se enrosca e morde a própria cauda. Enrola-se em volta da terra para impedi-la de se desagregar. Se perdesse as forças, isso seria o fim do mundo. Eis aí uma excelente razão para não se negligenciar as suas oferendas. *Oxumaré* é, ao mesmo tempo, macho e fêmea. Esta dupla natureza aparece nas cores vermelha e azul que cercam o arco-íris. Ele representa também a riqueza, um dos benefícios mais apreciados no mundo dos iorubás. (VERGER, 2018, p. 73)

Seus adeptos usam guias de contas de vidro com as cores amarelas e verdes. O seu dia é a terça-feira. "Seus iniciados usam *brajá*, longos colares de búzios, enfiados de maneira a parecer escamas de serpente, e trazem na mão um *ebir*", que se trata de um tipo de vassoura produzida a partir de um tipo de palmeira. (VERGER, 2018, p. 43).

A seguir (Figura 06), a representação de *Oxumaré*:

²⁷ VERGER, 1996, p. 53. Lenda de *Oxumaré* segundo a mitologia do candomblé.

Figura 6 - Oxumaré



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia* de Carybé (1980).

4.10. *lansã*: a rainha dos ventos e das tempestades

*Eparrey*²⁸

Ogum foi um dia caçar na floresta. Ele ficou na espreita e viu um búfalo vindo em sua direção. Ogum avaliou logo a distância que os separava e preparou-se para matar o animal com a sua espada. Mas viu o búfalo parar e, de repente, baixar a cabeça e despir-se de sua pele. Desta pele saiu uma linda mulher. Era *lansã*, vestida com elegância, coberta de belos panos, um turbante luxuoso amarrado à cabeça e ornada de colares e braceletes. *lansã* enrolou sua pele e seus chifres, fez uma trouxa e escondeu num formigueiro. Partiu, em seguida, num passo leve, em direção ao mercado da cidade, sem desconfiar que Ogum tinha visto tudo. Assim que *lansã* partiu, Ogum apoderou-se da trouxa, foi para casa, guardou-a no celeiro de milho e seguiu, também, para o mercado. Lá, ele encontrou a bela mulher e cortejou-a. *lansã* era bela,

²⁸ Saudação à *lansã* em iorubá.

muito bela, era a mais bela mulher do mundo. Sua beleza era tal que se um homem a visse, logo a desejaria. Ogum foi subjugado e pediu-a em casamento. Iansã apenas sorriu e recusou sem apelo. Ogum insistiu e disse-lhe que a esperaria. Ele não duvidava de que ela aceitasse sua proposta. Iansã voltou à floresta e não encontrou seu chifre nem sua pele. "Ah! Que contrariedade! Que teria se passado? Que fazer?" Iansã voltou ao mercado, já vazio, e viu Ogum que a esperava. Ela perguntou-lhe o que ele havia feito daquilo que ela deixara no formigueiro. Ogum fingiu inocência e declarou que nada tinha a ver, nem com o formigueiro nem com o que estava nele. Iansã não se deixou enganar e disse-lhe: "Eu sei que você escondeu minha pele e meu chifre. Eu sei que você se negará a me revelar o esconderijo. Ogum, vou me casar com você e viver em sua casa. Mas, existem certas regras de conduta para comigo. Estas regras devem ser respeitadas, também, pelas pessoas da sua casa. Ninguém poderá me dizer: Você é um animal! Ninguém poderá utilizar cascas de dendê para fazer fogo. Ninguém poderá rolar um pilão pelo chão da casa".²⁹

Também conhecida como *Oya* (*Oiá*) é o Orixá dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, no idioma iorubá, chama-se *Odò Oya*. Orixá de uma beleza estonteante, porém, audaciosa, poderosa e autoritária. Foi a primeira mulher de *Xangô*, seu temperamento era considerado como ardente e impetuoso. O nome *Iansã* está envolto por inúmeros mitos, por esta razão:

O número 9 está intimamente ligado a *Oiá*, e a origem de seu nome *Iansã*. (...) Esses nomes teriam por origem a expressão *Aborimesan* (com nove cabeças), alusão aos supostos nove braços do delta do Níger. Uma outra indicação da origem desse nome nos é dada pela lenda da criação da roupa de *Egúngún*³⁰ por *Oiá*. Roupas sob as quais, em certas circunstâncias, os mortos de uma família voltam a terra a fim de saudar seus descendentes. *Oiá* é o único orixá capaz de enfrentar e de dominar os *Egúngún*. (...) *Oiá* lamentava-se de não ter filhos. *Oiá* consultou um *babalaô*, que lhe revelou o seu erro, aconselhando-a a fazer oferendas, entre as quais deveria haver um tecido vermelho. Este pano, mais tarde, haveria de servir para confeccionar as vestimentas dos *Egúngún*. Tendo cumprido essa obrigação, *Oiá* tornou-se mãe de nove crianças, o que se exprime em iorubá pela frase: "*Iyá omo mésàn*" origem de seu nome *Iansã*. (VERGER, 2018, p. 59),

Os adeptos de *Iansã*, denominação a qual *Oiá* é mais conhecida no Brasil, usam guias de contas de vidro vermelhas. Seu dia consagrado é quarta-feira, sendo o mesmo dia consagrado a *Xangô*, seu marido. Seus símbolos são exatamente como

²⁹ VERGER, 1996, p. 53. *Lenda de Iansã segundo a mitologia do Candomblé*.

³⁰ Relativo aos espíritos dos mortos.

na África: “os chifres de búfalo e um *alfanje*, colocados sobre seu *peji*”. (VERGER, 2018, p. 59).

A seguir (Figura 07), a representação de *Oiá*³¹:

Figura 7 - *lansã*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.11. *Oxum*: orixá do amor, da fertilidade e da maternidade

*Ora Yê Ô!*³²

Oxum era muito bonita, dengosa e vaidosa. Como o *são*, geralmente, as belas mulheres. Ela gostava de panos vistosos, marrafas de tartaruga e tinha, sobretudo, uma grande paixão pelas joias de cobre. Antigamente, este metal era muito precioso na terra dos iorubas. Só uma mulher elegante possuía joias de cobre pesadas. *Oxum* era cliente dos comerciantes de cobre. *Omiro wanran omi ro!* "A água corre fazendo o ruído dos braceletes de *Oxum*!" *Oxum* lavava suas joias antes mesmo de lavar suas crianças. Mas tem, entretanto, a reputação de ser uma boa mãe e atende às súplicas das mulheres que desejam ter filhos. *Oxum* foi a segunda mulher de *Xangô*. A primeira chamava-se *Oiá-lansã* e a terceira *Obá*. *Oxum* tem o humor caprichoso e mutável. Alguns dias, suas águas correm aprazíveis e calmas, elas deslizam com graça, frescas e límpidas, entre margens

³¹ VERGER, 2018, p. 58.

³² Saudação à *Oxum* em iorubá.

cobertas de brilhante vegetação. Numerosos vãos permitem atravessar de um lado a outro.³³

Oxum é a divindade do amor, da doçura, do dengo, cujo nome está associado ao rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em *Ijexá* e *Ijebu*. Segundo a mitologia de Candomblé, a segunda mulher de *Xangô*, tendo *Oxum* vivido antes disso com *Ogum*, *Orunmilá* e *Oxóssi*. Em função de sua contribuição nos processos de fertilidade, as mulheres que desejam ter filhos dirigem a *Oxum*, em súplica e devoção, pois ela controla a fecundidade e a maternidade, em razão dos laços mantidos com “*Ìyámi-Àjé*” (Minha Mãe Feiticeira). *Oxum* também é chamada:

(...) de *Ìyálòòde (Iaodê)* título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. Além disso, ela é a rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, sem a qual a vida na terra seria impossível. Os seus *axés* são constituídos por peras do fundo do rio. *Oxum*, pode ser representada por joias de cobre e de um pente de tartaruga. O amor de *Oxum* pelo cobre, o metal mais precioso do país iorubá nos tempos antigos. (VERGER, 2018, p. 62).

Em termos de Brasil e de Cuba, os adeptos de *Oxum*, usam guias de contas de vidro de cor amarelo-ouro e numerosos braceletes de latão, uma vez que *Oxum* também é identificada como a rainha do ouro e da prosperidade.

A seguir (Figura 09), a representação de *Oxum*:

Figura 8 - *Oxum*

³³ VERGER, 2018, p. 53. Lenda de *Oxum* segundo a mitologia do candomblé.



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.12. **Obá: orixá dos ventos e redemoinhos**

*Obá Xiré Yá!*³⁴

Obá era uma mulher cheia de vigor e coragem. Faltava-lhe, talvez, um pouco de charme e refinamento. Mas ela não temia ninguém no mundo. Seu maior prazer era lutar. Seu vigor era tal que ela escolheu a luta e o pugilato como profissão. Obá venceu todas as disputas que foram organizadas entre ela e diversos orixás. Ela derrubou Obatalá, tirou Oxóssi de combate e deixou no chão Orunmilá. Oxumaré não resistiu à sua força. Ela desafiou Obaluaê e botou Exu pra correr. Chegou a vez de Ogum! Ogum teve o cuidado de consultar Ifá, antes da luta. Os adivinhos lhe disseram para fazer oferendas, compostas de duzentas espigas de milho e muitos quiabos. Tudo pisado num pilão para se obter uma massa viscosa e escorregadia. Esta substância deveria ser depositada num canto do terreno onde eles lutariam. Ogum seguiu fielmente estas instruções. Na hora da luta, Obá chegou dizendo: "O dia do encontro é chegado." Ogum confirmou: "Nós lutaremos, então, um contra o outro." A luta começou. No início, Obá parecia dominar a situação. Ogum recuou em direção ao lugar onde ele derramara a oferenda. Obá pisou na pasta viscosa e escorregou. Ogum aproveitou para derrubá-la. Rapidamente, libertou-se do pano que vestia e a possuiu ali mesmo, tomando-se, desta maneira, seu primeiro marido. Mais tarde, Obá tomou-se a terceira mulher de Xangô, pois ela era forte e corajosa. A primeira mulher de Xangô foi Oiá-lansã, que era bela e fascinante. A segunda foi Oxum, que era coquete e vaidosa.³⁵

³⁴ Saudação a *Obá* em iorubá.

³⁵ VERGER, 2018, p. 53. Lenda de *Obá* segundo a mitologia do candomblé.

A divindade *Obá*, de rio de mesmo nome, foi a terceira mulher de *Xangô*. Assim como *Oiá* e *Oxum*, ela foi igualmente mulher de *Ogum*, segundo o mito de *Ifá*, acima descrito. *Obá* é o orixá feminino mais enérgico, fisicamente mais forte e disposto até muito mais que alguns orixás masculinos. É também a dona da roda. Ela, como conta o mito, desafiou e venceu sucessivas lutas com os oponentes *Oxalá*, *Xangô* e *Orunmilá*. Outras características apontam a divindade como sendo:

Obá era mais velha e usava roupas fora de moda, fato que nem chegava a se dar conta, pois pretendia monopolizar o amor de *Xangô*. Com este objetivo, sabendo o quanto *Xangô* era guloso, procurava sempre surpreender os segredos das receitas de cozinha utilizadas por *Oxum*, a fim de preparar as comidas de *Xangô*. (VERGER, 2018, p. 67).

Nos processos de possessão que ocorrem no Brasil, assim que *Obá* aparece em um culto de Candomblé, manifestada em uma de suas iniciadas, amarra-se um turbante em sua cabeça, em decorrência de ter arrancado a sua própria orelha. Existem duas versões para o ocorrido, em uma delas o fez por ter sido ludibriada por *Oxum*. Em outra, a intenção era puramente o sacrifício. No arquétipo de *Obá*, ela é caracterizada como modelo que representa mulheres valorosas, incompreendidas, agressivas e ciumentas. Esses aspectos um tanto quanto vigorosos fazem-nas frequentemente voltar-se para o feminismo ativo. Sua cor é a rosa coral e o dia da semana dedicado a *Obá* é a quarta-feira.

A seguir (Figura 09), sua representação:

Figura 9 - Obá



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia* de Carybé (1980).

4.13. *Logunedé*: o caçador filho de *Oxum* e *Oxóssi*

*Loci Logun!*³⁶

*Na África negra, dizem que Logun Edé seria na verdade Ólògún Ode – o guerreiro caçador – o maior entre todos os caçadores, pai de todos eles, inclusive de Oxóssi. E se observarmos a cantiga de Oxóssi, veremos que expressão Omo ode, ou seja, filho do caçador, é constante, podendo inferir certa lógica nas histórias contadas pelos africanos, como também sua ligação com Ogun. Oxum Yéyé Ipondá e Odé Erinlé Ibò, respectivamente, as qualidades de Oxum e Oxóssi que se consideram os pais de Logun Edé. A história revela que Oxóssi, feliz pelo filho vindouro, declarou a Oxum o seu amor e pediu a ela posse do menino: – Oxum, por amor a você, quero que Logun Edé fique comigo, vou ensiná-lo a caçar. Comigo ele aprenderá os segredos da floresta. Mas Oxum também amava Logun Edé e por maior que fosse seu amor por Oxóssi ela não poderia separar-se de seu filho então declarou: – Logun Edé viverá seis meses com sua mãe e seis meses com o seu pai, comerá do peixe e da caça. Ele será Oxóssi e será Oxum, mas sem deixar de ser ele mesmo, Logun Edé: um príncipe na floresta e um grande caçador!*³⁷

³⁶ Saudação à *Logunedé* em iorubá.

³⁷ VERGER, 2018, p. 53. Lenda de *Logunedé* segundo a mitologia do candomblé.

A divindade *Erinle*, qualidade de *Oxóssi*, teria tido com *Oxum Yé*, qualidade de *Oxum Ipondá*, um filho chamado *Logunedé*. Seu culto ainda é realizado, contudo, raramente, em *Ilexá*, onde, ao que tudo indica, parece estar em vias de extinção. No que se refere ao Brasil, tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro, *Logunedé* tem inúmeros adeptos. Há um aspecto da mitologia de *Logunedé* que se faz necessário ressaltar. Trata-se da condição de “ambivalência de comportamentos”, dependendo da variação do ano, ou seja, a cada seis meses. Noutros termos:

Esse deus tem por particularidade viver seis meses do ano sobre a terra, comendo caça, e os outros seis meses, sob as águas de um rio, comendo peixe. Ele seria também, alternadamente do sexo masculino, durante seis meses, e do sexo feminino durante os outros seis meses. Esse deus, segundo se conta na África, tem aversão por roupas vermelhas ou marrons. Nenhum dos seus adeptos ousaria utilizar essas cores no seu vestuário. O azul turquesa, entretanto, parece ter sua aprovação. (VERGER, 2018, p. 53).

O arquétipo dos adeptos reúne os aspectos de *Oxum*: narcisismo, vaidade, refinamento, sensualidade, beleza, charme e elegância, e de *Oxóssi*, beleza, vaidade, cautela, objetividade e segurança. Seu dia da semana de consagração é quinta-feira. Suas cores azul-turquesa e amarelo-ouro. Suas guias são amarelas e azuis.

A seguir (Figura 10), a representação de *Logunedé*:

Figura 10 - *Logunedé*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.3.11. *Nanã*: a mais velha dos orixás

*Saluba Nanã!*³⁸

Nanã Buruku é uma velhíssima divindade das águas, vinda de muito longe e há muito tempo. Ogum é um poderoso chefe guerreiro que anda sempre à frente dos outros Imalés. Um dia, eles vão a uma reunião. É a reunião dos duzentos Imalés da direita e dos quatrocentos Imalés da esquerda. Eles discutem sobre os seus poderes. Eles falam muito sobre Obatalá, aquele que criou os seres humanos. Eles falam sobre Orunmilá, o senhor do destino dos homens. Eles falam sobre Exu: "Ah! É um importante mensageiro!"

Eles falam muita coisa a respeito de Ogum. Eles dizem: "É graças a seus instrumentos que nós podemos viver. Declaramos que é o mais importante entre nós!" Nanã Buruku contesta, então: "Não digam isto. Que importância tem, então, os trabalhos que ele realiza?" Os demais orixás respondem: "É graças a seus instrumentos que trabalhamos pelo nosso alimento. É graças a seus instrumentos que cultivamos os campos. São eles que utilizamos para esquarterjar os animais".³⁹

O Orixá *Nàná Buruku*, ou ainda, *Nàná Brukung* é uma divindade muito antiga, considerada a senhora de mais alto nível de sabedoria, calma, bondosa, como as avós o são. Algumas representações ou qualidade de *Nanã* precisam ser observadas:

Por outro lado, é preciso ressaltar que *Nàná* é um termo de deferência empregado na região de *Ashanti* para as pessoas idosas e respeitáveis e que esse mesmo termo significa "mãe" para os *fon*, os *ewe* e os *guang* da atual Gana. Todas as pesquisas feitas a respeito de *Nanã Buruku* em *Dassa Zumê*, *Abomey*, *Dumé*, *Tchetti*, *Bobé*, *Lugbá*, *Banté*, *Djagbala*, *Kpesi* e *Atakpamé* indicam *Siadé* ou *Schiar*, na região do *Adelé* do atual Gana e perto da fronteira do Togo, como destino de peregrinação e não como lugar de origem. É difícil saber, no estado atual das pesquisas, quais são os laços existentes entre todas as divindades cujo nome é precedido de *Nàná* ou *Nèné*. Elas são chamadas de *Inie* e parecem todas desempenhar um papel de deus supremo. Em todos esses templos há um assento sagrado salpicado de vermelho, em forma de trono *ashanti*, reservado à sacerdotisa de *Inie*, no qual só ela pode tocar. Todos os iniciados ligados ao templo têm grandes bengalas salpicadas de pó vermelho e, em torno do pescoço, usam cordinhas trançadas sustentando uma conta achatada de cor verde. (VERGER, 2018, p. 81).

Os adeptos desta divindade costumam usar guias de contas de vidro, na cor branca com listras azuis. Há certa diversidade no dia de cultuação, pois, para alguns, o seu dia de

³⁸ Saudação à *Nanã* em iorubá.

³⁹ VERGER, 2018, p. 47. *Lenda de Nanã segundo a mitologia do candomblé*.

consagração ocorre na segunda-feira – por coincidir exatamente com o dia do seu filho *Obaluaê* – para outros ocorre no sábado, ao lado das outras divindades das águas.

A seguir (Figura 11), a representação de *Nanã*:

Figura 11 - *Nanã*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia* de Carybé (1980).

4.15. *Ibejis*: divindades gêmeas protetora das crianças

*Bejiróó!*⁴⁰

Existiam num reino dois pequenos príncipes gêmeos, os *Ibejis*, que traziam sorte a todos e enchiam o reino de alegria e orgulho. Os problemas mais difíceis das pessoas e do reino eram resolvidos por eles; com toda sua alegria, pureza e inocência, e sempre da melhor forma para todos. Em troca, pediam apenas doces, balas e brinquedos. Esses meninos adoravam brincar e se divertir pelo reino, mas faziam muitas traquinagens. Um certo dia, no entanto, os gêmeos estavam brincando na beira de uma cachoeira e um deles caiu no rio e acabou morrendo afogado. Todos do reino ficaram muito tristes e sofreram muito pela morte do príncipe. O gêmeo que sobreviveu ficou extremamente desolado e perdeu a vontade de viver; pois já não tinha mais vontade de brincar, nem mesmo de comer. Passava os dias chorando de saudades do seu irmão; e pedia sempre a *Orunmilá* que o levasse para perto do irmão. De tanto ver o sofrimento do gêmeo que sobreviveu, *Orunmilá*, sensibilizado pelo seu pedido, resolveu, por fim, atendê-lo. Assim, *Orunmilá* o levou para se encontrar com o irmão no céu, deixando na terra duas imagens de barro. Desde então, todos que precisam de ajuda deixam oferendas aos pés dessas imagens para ter seus pedidos atendidos.

⁴⁰ Saudação aos *Ibejis* em iorubá.

Os príncipes *Ibejis* são simbolizados por dois meninos gêmeos, filhos de *Iansã* e *Xangô*. Um deles morre quando ainda muito pequeno, como retrata o mito. A tristeza de *Iansã* fez com que *Orunmilá* restituísse o convívio com os dois filhos. A partir de então, todos que precisam de ajuda em todos os campos da vida, sobretudo, nas situações de doença, deixam oferendas aos pés dos *Ibejis*, conhecidos desta maneira, pois, os nomes dos gêmeos mantêm-se em segredo. Embora muito raro, mais podem existir os filhos dos *Ibejis*. Ligados à cura e protetores das crianças e da família, o dia da semana consagrado a eles é o domingo, e suas cores são azuis, rosa e verde.

Abaixo (Figura 12), a representação dos *Ibejis*:

Figura 12 - Ibejis



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.16. *Obaluê/Omulu*: deus da varíola

*Atotô!*⁴¹

⁴¹ Saudação à *Obaluaê/Omulu* em iorubá.

Xapanã nasceu em Empê, no território Tapá, também chamado Nupê. Era um guerreiro terrível que, seguido de suas tropas, percorria o céu e os quatro cantos do mundo. Ele massacrava sem piedade aqueles que se opunham à sua passagem. Seus inimigos saíam dos combates mutilados ou morriam de peste. Assim, chegou Xapanã em território Mahi, no Daomé. A terra dos mahis abrangia as cidades de Savalú e Dassa Zumê. Quando souberam da chegada iminente de Xapanã, os habitantes desta região, apavorados, consultaram um adivinho. E assim ele falou: "Ah! O grande Guerreiro chegou de Empê! Aquele que se tomará o senhor do país! Aquele que tomará esta terra rica e próspera, chegou! Se o povo não o aceitar, ele o destruirá! É necessário que supliquem a Xapanã que vos poupe. Façam-lhe muitas oferendas; todas as que ele goste: inhame pilado, feijão, farinha de milho, azeite de dendê, picadinho de carne de bode e muita, muita pipoca! Será necessário, também, que todos se curvem diante dele, que o respeitem e o sirvam. Desde que o povo o reconheça como pai, Xapanã não o combaterá, mas protegerá a todos!" Quando Xapanã chegou, conduzindo seus ferozes guerreiros, os habitantes de Savalú e Dassa Zumê reverenciaram-no, encostando suas testas no chão, e saudaram-no: Totô hum! Totô hum! Atotô! Atotô!⁴²

O Orixá *Obalúayé* – o correspondente a rei dono da terra ou *Omolu* – filho do Senhor, são os nomes empregados a *Sànpònná* – *Xapaná* – deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é demasiadamente arriscado de ser pronunciado. Contudo, ao que se refere ao culto de *Xapanã-Obaluaê*,

(...) haveria, segundo Frobenius, dois *Xapanã*: o que já foi referido, de origem *tapá*, que ele chama de *Sànpònná-Airo*, e o outro, que teria ido a *Oyó*, vindo do *Daomé*, que ele chama de *Sànpònná-Boku*, aproximando-o assim de *Naná Buruku*; o que testemunharia os laços existentes entre *Obaluaê* e *Naná Buruku*. (VERGER, 2018, p. 79).

Segundo a tradição, em *Ifanhim*, parte das cerimônias para *Obaluaê* se sucede no mercado, pois,

Isso se justifica pela presença, neste local, de um de seus templos, que tem a mesma forma das barracas do mercado, isto é: quatro pilastras e um simples telhado, onde o lugar consagrado ao deus é coberto por uma grande panela de barro emborcada. No Brasil e em Cuba, como na África, *Xapanã* é prudentemente chamado *Obaluaê* ou *Omolu*. (VERGER, 2018, p. 79-80).

Os seus adeptos que lhe são consagrados usam dois tipos de guias: o denominado *lagidiba*, feito com pequenos anéis pretos enfiados um a um, ou a guia de contas marrons com listras pretas. Uma vez manifestado sobre um de seus iniciados, ele é recepcionado com a saudação “Atotô!”. Sua vestimenta é inteiramente

⁴² VERGER, 1996, p. 56. *Lenda de Obaluaê/Omulu segundo a mitologia do candomblé*.

revestida por palha da costa. A cabeça é igualmente coberta da mesma palha, cujas franjas recobrem inteiramente o seu rosto. Dia da semana consagrado a ele é a segunda-feira, e suas cores são o marrom e o palha.

A seguir (Figura 13) representação de *Obaluaê/Omulu*:

Figura 13 - *Obaluaê/Omulu*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.17. *Ewá*: orixá da alegria, do belo, dos cantos, da vida

*Rinró!*⁴³

*O Orixá Ewá ou Iyewá, é uma bela virgem que Xangô se apaixonou, porém não conseguiu conquistá-la, Ewá fugiu de Xangô e foi acolhida por Obaluaíê que lhe deu refúgio. Ewá mora nas matas inalcançáveis, ligada a Iroko e Oxóssi, e tornou-se uma guerreira valente e caçadora habilidosa. Ewá é casta, a Senhora das possibilidades.*⁴⁴

A divindade *Ewá*, também conhecida como *Ìyá Wa* ou *Yewá*, tem nas águas seu elemento da natureza, assim como *Iemanjá* e *Oxum*. É também, por conseguinte,

⁴³ Saudação à *Ewá* em iorubá.

⁴⁴ VERGER, 2018, p. 49. *Lenda de Ewá segundo a mitologia do candomblé*.

uma divindade feminina das águas e, algumas vezes, associada à fecundidade. Pode ser reverenciada como a dona do mundo e, até mesmo, a dona dos horizontes.

No Brasil, tem seu culto estritamente em ocorrência no Candomblé. É, muitas vezes, relatada como a esposa de *Oxumarê*, a qual tem por merecimento e pertencimento a faixa branca do arco-íris, em outros relatos é tida como esposa de *Obaluaê/Omulu*.

Também reconhecida como a senhora das mutações. A que modifica o estado e os ciclos da água, que produz as nuvens e a chuva. Também associada às mutações dos vegetais e animais. *Ewá* é o desabrochar das flores, o processo da lagarta, até se transformar em borboleta. É o Orixá que faz e refaz. É a transformação, a beleza, a alegria constante. Seus símbolos são o *Ejô* (cobra), espada e *Ofá* (lança ou arpão). Seu dia da semana é a terça-feira, e as cores são o vermelho e o coral, as mesmas cores de suas guias.

A seguir (Figura 14), a representação de *Ewá*:

Figura 14 - *Ewá*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.3.15. *lemanjá*: rainha do mar

*Odoyá!*⁴⁵

lemanjá era a filha de Olokum, a deusa do mar. Em Ifé, ela tornou-se a esposa de Olofin-Odudua, com o qual teve dez filhos. Estas crianças receberam nomes simbólicos e todos tomaram-se orixás. Um deles foi chamado Oxumaré, o Arco-Íris, "aquele-que-se-desloca-com-a-chuva-e-revela-seus-segredos". De tanto amamentar seus filhos, os seios de *lemanjá* tornaram-se imensos. Cansada da sua estadia em Ifé, *lemanjá* fugiu na direção do "entardecer-da-terra", como os iorubas designam o Oeste, chegando a Abeokutá. Ao Norte de Abeokutá, vivia Okere, rei de Xaki. *lemanjá* continuava muito bonita. Okere desejou-a e propôs-lhe casamento. *lemanjá* aceitou, mas, impondo uma condição, disse-lhe: "Jamais você ridicularizará da imensidão dos meus seios." Okere, gentil e polido, tratava *lemanjá* com consideração e respeito. Mas, um dia, ele bebeu vinho de palma em excesso. Voltou para casa bêbado e titubeante. Ele não sabia mais o que fazia. Ele não sabia mais o que dizia. Tropeçando em *lemanjá*, esta chamou-o de bêbado e imprestável. Okere, vexado, gritou: "Você, com seus seios compridos e balançantes! Você, com seus seios grandes e trêmulos!" *lemanjá*, ofendida, fugiu em disparada. Certa vez, antes do seu primeiro casamento, *lemanjá* recebera de sua mãe, Olokum, uma garrafa contendo uma poção mágica pois, dissera-lhe esta: "Nunca se sabe o que pode acontecer amanhã. Em caso de necessidade, quebre a garrafa, jogando-a no chão." Em sua fuga, *lemanjá* tropeçou e caiu. A garrafa quebrou-se e dela nasceu um rio.⁴⁶

lemanjá, cujo nome surge da derivação de *Yèyé omo ejá*, ou seja, mãe cujos filhos são peixes, é a divindade mais popular no Brasil e em Cuba, onde é chamada de Rainha Negra do Mar. Possivelmente, sua popularidade pode ser constatada em virtude de o Brasil ser cercado por uma grande extensão litorânea, havendo a aceitação pelos pescadores e comunidade ribeirinhas. O lugar adequado para o assentamento de seu *axé* é sobre pedras e conchas do mar, armazenadas em numa porcelana de cor azul. O dia que lhe é consagrado é o sábado, assim como as demais divindades femininas, cujo elemento é a água. Os adeptos de *lemanjá* usam guias de contas de vidro transparentes e se trajam, preferencialmente, de azul-claro, fazendo alusão ao azul do mar (VERGER, 2018, p. 71). Ainda sobre os seus adeptos:

(...) tomaram *lemanjá* como a personificação do bem e da maternidade austera e protetora. Ela é representada como uma espécie de fada, com a pele cor de alabastro, vestida numa longa túnica, bem ampla, de musselina branca com uma longa cauda enfeitada de estrelas

⁴⁵ Saudação à *lemanjá* em iorubá.

⁴⁶ VERGER, 2018, p. 47. Lenda de *lemanjá* segundo a mitologia do candomblé.

douradas; surgindo das águas, com seus longos cabelos pretos esvoaçando ao vento, coroada com um diadema feito de pérola, tendo no alto uma estrela-do-mar. Rosas brancas e estrelas douradas, desprendidas de sua cauda, flutuam suavemente no marulho das ondas. *Iemanjá* aparece magra e esbelta, com pequenos seios e o corpo imponentemente encurvado. Estamos bem longe da *Iemanjá* “matrona de seios volumosos”. (VERGER, 2018, p. 71).

Iemanjá é representada pelo metal prata, do qual são produzidos os seus objetos, como o *abebê*, o correspondente ao leque usado no ritual. Quanto ao arquétipo, está associada às características de impetuosidade, rigorosidade, voluntariado, proteção.

A seguir (Figura 15), a representação de *Iemanjá*:

Figura 15 - *Iemanjá*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia* de Carybé (1980).

4.19. *Oxalá*: o orixá maior

*Èpa Bábá!*⁴⁷

Oxaguiã era o filho de Oxalufã. Ele nasceu em Ifé, bem antes de seu pai tomar-se o rei de Ifan. Oxaguiã, valente guerreiro, desejou, por sua vez, conquistar um reino. Partiu, acompanhado de seu amigo Awoledjê. Oxaguiã não tinha ainda este nome. Chegou num lugar

⁴⁷ Saudação à *Oxaguiã*, qualidade de *Oxalá* em iorubá.

chamado Ejigbô e aí tomou-se Elejigbô - "Rei de Ejigbô". Oxaguiã tinha uma grande paixão por inhame pilado, comida que os iorubas chamam de iyan. Elejigbô comia deste iyan a todo momento; comia de manhã, ao meio-dia e depois da sesta; comia no jantar e, até mesmo, durante a noite, se sentisse vazio seu estômago! Ele recusava qualquer outra comida, era sempre iyan que devia ser-lhe servido. Chegou ao ponto de inventar o pilão, para que fosse preparado seu prato predileto! Impressionados pela sua mania, os outros orixás deram-lhe um apelido: Oxaguiã, que significa "Orixá-comedor-de-inhame-pilado", e assim passou a ser chamado. Awoledjê, seu companheiro, era babalaô, um grande adivinho, que o aconselhava no que devia ou não fazer. Certa ocasião, Awoledjê aconselhou Oxaguiã a oferecer: dois ratos de tamanho médio; dois peixes, que nadassem majestosamente; duas galinhas, cujos fígados fossem bem grandes, duas cabras, cujo leite fosse abundante; duas cestas de caramujos e muitos panos brancos. Disse-lhe, ainda, que se ele seguisse seus conselhos, Ejigbô, que era então um pequeno vilarejo dentro da floresta, tomar-se-ia, muito em breve, uma cidade grande e poderosa e povoada de muitos habitantes. Depois disto, Awoledjê viajou para outros lugares. Ejigbô tomou-se uma grande cidade, como previra Awoledjê. Ela era cercada de muralhas com fossos profundos, as portas fortificadas e guardas armados vigiavam suas entradas e saídas. Havia um grande mercado, em frente ao palácio, que atraía, de muito longe, compradores e vendedores de mercadorias e escravos. Elejigbô vivia com pompa entre suas mulheres e seus servidores. Músicos cantavam seus louvores. Quando se falava dele, não se usava jamais o seu nome, pois seria falta de respeito. Era a expressão Kabiyesi, isto é, Sua Majestade, que deveria ser empregada.⁴⁸

Não obstante, no Brasil, e de maneira singular na Bahia, *Oxalá* ocupa o último degrau e a posição única e incontestável, do maior e do mais amado Orixá. O mais venerável e o mais venerado. É, conforme a lenda da criação do mundo na abertura desta seção, o responsável pela criação do mundo e dos seres que nele habita. Sob a sua gerência está o começo de tudo, o nascimento, a vida e a morte. Um deus onipotente e respeitável, pois,

O imenso respeito que o Grande Orixá inspira às pessoas do candomblé revela-se plenamente quando chega o momento da dança de *Oxalufã*, durante o *xirê* dos Orixás. Com essa dança, fecha-se geralmente à noite, e os outros orixás presentes vão cerca-lo e sustentá-lo, levantando a bainha de sua roupa para evitar que ele a pise e venha a tropeçar. (VERGER, 2018, p. 103).

Segundo o caráter arquetípico de personalidade os devotos de *Oxalá*, se caracterizam por pessoas calmas e que inspiram confiança. É também caracterizado por sujeitos respeitáveis e reservados, "dotados de força de vontade inquebrantável

⁴⁸ VERGER, 1996, p. 62. *Lenda de Oxaguiã, a qualidade jovem de Oxalá segundo a mitologia do candomblé.*

que nada pode influenciar”. Não alteram, em nenhuma hipótese, o rumo dos seus planos e de seus projetos, mesmo desconsiderando a opinião alheia, a despeito das consequências dos seus atos, aceitando sem emitir nenhuma reclamação os resultados e consequências dos resultados decorrentes de suas escolhas.

Os adeptos de *Oxalá* usam guias de contas brancas e se trajam igualmente de branco. Sexta-feira é o dia da semana consagrado a esta divindade. “Esse hábito de se vestir de branco na sexta-feira estende-se a todas as pessoas filiadas ao Candomblé, mesmo aquelas consagradas a outros Orixás”, graças à notoriedade de *Oxalá*. (VERGER, 2018, p. 104).

A seguir (Figura 16), a representação de *Oxalufã*, designado como “qualidade de *Oxalá* mais velho”:

Figura 16 - *Oxalufã* – qualidade de *Oxalá*



Fonte: Imagem retirada do livro *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, de Carybé (1980).

4.20. O jogo de búzios no Candomblé

Certo dia, ao solicitar a presença de todos, notou que 1 dos seus 16 filhos não quis ajoelhar diante dele. Então, o confrontou perguntando

qual o motivo daquela insolência, seu filho disse: “Sou um rei e possuo as mesmas riquezas que você, como um rei poderia se curvar a outro?”. O desapontamento e tristeza dominou Orunmilá naquele instante, o que o fez se retirar para o Orum (céu) e abandonar a sua missão de aperfeiçoar tudo que era criado. Nessa época muitas coisas ruins passaram a acontecer em todos os locais: seca, fome e a mais triste e dolorosa miséria. Os sacerdotes que o auxiliavam foram ao seu encontro implorar por misericórdia, mas o Orixá não conseguia sair das profundezas de sua melancolia, então os 15 filhos decidiram pedir ao pai que pelo bem de todos, voltasse à sua missão, mas o coração de Orunmilá permanecia muito ferido. Por fim, o seu filho ingrato foi aos prantos de encontro ao pai e de joelhos pediu o mais sincero perdão. Ao ver seu filho arrependido ele o perdoou, mas não quis retornar ao seu posto de guardar o bem da Terra. Então, decidiu apaziguar as desgraças que aconteciam e distribuiu caroços de dendezeiros para que fossem jogados quando alguém quisesse se comunicar com ele (Jogo de Búzios), e incumbiu aos seus 16 filhos o cargo de serem Odús, ou seja, eles se tornaram os caminhos pelos quais os Orixás seguirão para resolverem todas as questões da vida.

Em consonância com o mito acima e, sobretudo, no contexto do *jogo de búzios*, apresentamos o orixá *Orunmilá* – o *transmissor dos desígnios absolutos do deus maior do Candomblé, Olodumare*. Ele atua como intermediário entre o Deus maior e os demais Orixás. Visto que, *Orunmilá* conhece com riqueza de detalhes o destino de cada um.

O Orixá *Orunmilá* ou *Orunlá*, é um dos Orixás *fun-fun*, isto é, esteve presente no momento da criação da terra e da humanidade. Ele é o detentor do poder da intuição, da vidência e da leitura dos destinos. Ele é o guardião da sabedoria do *Ifá* e é, por esta razão, representado com o seu *opelê ifá* (colar de búzios).

Orunmilá é também conhecido sob o nome de *Ifá*⁴⁹ – muito embora, *Ifá* corresponda a um tipo de oráculo que se diferencia do *jogo de búzios* – contudo, trouxemos o orixá *Orunmilá* pela representação de deus responsável pela tradição do saber oracular, da adivinhação e da sabedoria, encarregado da interpretação do passado, do presente e do futuro, além da ordenação do planeta terra.

Segundo Santos,

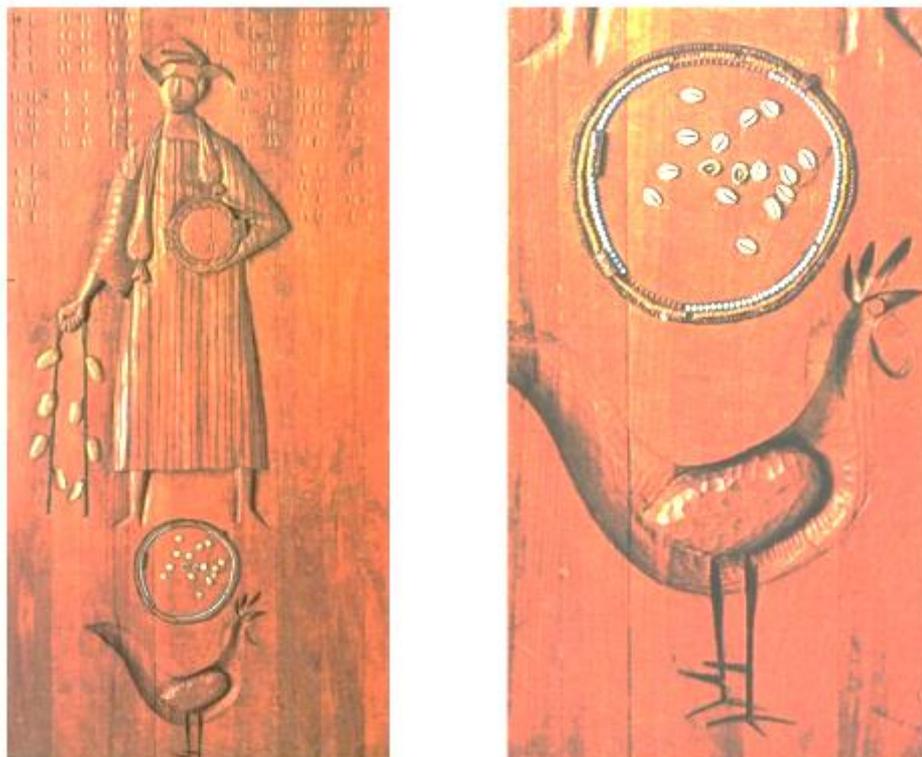
⁴⁹ Atualmente, os mitos de *Ifá*, organizados segundo os *odus*, têm sido muito divulgados, sobretudo entre os terreiros mais comprometidos com a manutenção ou recuperação das tradições de origem yorubá. Entretanto, a prática do jogo de *opelê-ifá*, como sistema de adivinhação propriamente dito, pouco se difundiu no Brasil devido, entre outros fatores, à complexidade de seu manuseio e a falta de um corpo de sacerdotes especializados”. Wagner Gonçalves da Silva. Artes do axé. O sagrado afro-brasileiro na obra de Carybé. Ponto Urbe Revista do núcleo de antropologia urbana da USP 10 | 2012 Ponto Urbe 10. Acesso em: 23/02/2019 às 16h.

Ifá acumula os ensinamentos universais Yorubá, teológicos e cosmológicos, da gênese e das experiências míticas dos seres e dos mundos sobrenaturais e naturais. (SANTOS, 2012. p. 187).

Contudo, esse patrimônio cultural designado à *Orunmilá* se torna imóvel sem a presença de *Exu* – a boca coletiva – aquela que fala em nome de todos os orixás, cujo *axé* é utilizado por *Orunmilá* para atuar e se expressar por meio dele. (VERGER, 2012. p. 189). Assim como já foi explanado neste capítulo.

Há uma tradição que confere a *Orunmilá* ser a representação do espírito santificado – neste sentido não se atribui a ele uma forma física – em consequência da sua sabedoria e magnitude em conhecer o destino. Este Orixá não incorpora, por esta razão a representação que se segue (figura 08) é do *babalaô*, segurando o *opelê ifá*, dando a ideia da atividade oracular de *Orunmilá*, produzido por Carybé no material entalhado em prancha de madeira:

Figura 17 - Pranchas correspondentes à *Orunmilá*



Fonte: CARYBÉ⁵⁰.

⁵⁰ Vagner Gonçalves da Silva. Artes do axé. O sagrado afro-brasileiro na obra de Carybé. Ponto Urbe Revista do núcleo de antropologia urbana da USP 10 | 2012 Ponto Urbe 10. Acesso em: 23/02/2019 às 15:45h.

Assim como acontece em todas as religiões, o Candomblé tem uma maneira específica de encarar a morte. Segundo a cosmologia, o espírito vive no *Orum* – o equivalente, em termos, ao céu para os cristãos. O espírito é imortal, capaz de realizar sucessivas passagens do *Orum* para a vida em outra etapa. Ocorre que nesta corrente religiosa, cada espírito tem o controle sobre esse ritual de passagem de uma vida para outra, e, deste modo pode escolher um destino melhor para a vida seguinte. (VERGER, 2018, p. 3).

Contudo, como nos afirma Verger,

Aqui na Terra, nada que se refira aos deuses e ao futuro pode ser dito sem a consulta ao *Ifá*, ou seja o *jogo de búzios*, conchas usadas como oráculo. O *Ifá* revela o orixá de cada um e orienta na solução de problemas. O jogo usa dois caminhos: a aritmética e a intuição. Pela aritmética, é contado o número de conchas, abertas ou fechadas, combinadas duas a duas. Para interpretar todas as combinações possíveis dos búzios, o pai-de-santo conhece de cor 256 lendas que traduzem as mensagens dos deuses. Isso não é nada raro no candomblé, onde nada é escrito. Toda a sabedoria é transmitida oralmente. No outro sistema de adivinhação, o intuitivo, o pai-de-santo estuda a posição dos búzios em relação a outros elementos na mesa, como uma moeda ou um copo d'água. Se o búzio cai perto da moeda, por exemplo, pode indicar que não há problemas com dinheiro. Mas é preciso estar preparado: os orixás vão cobrar pela consulta uma obrigação. *Mãe Kutu*, que foi formada pela Casa Branca e está montando seu próprio terreiro, diz: Se não vai fazer a obrigação, é melhor nem perguntar aos búzios.⁵¹

Noutras palavras, se não tem como realizar a restituição, não é indicado consultar aos búzios, pois esta relação – como já foi discutida no capítulo 3 – entre a realização do jogo e o “pagamento” é de extrema relevância para o terreiro, que se mantêm [de forma econômica e simbólica], dentre outros fazeres litúrgicos, a partir do feitura do *jogo de búzios*, este exercendo um lugar de destaque. Enfatizamos também que o/a *babalorixá/yalorixá* deve ser um/a exímio/a conhecedor/a dos mitos e dos arquétipos de cada orixá, com a finalidade de interpretar o conjunto de elementos que compõem as revelações que os orixás, a partir da tecnicidade do *jogo de búzios*, farão.

É porventura necessário acrescentar, embora saibamos das relações interétnicas da cultura de povo de santo:

Ainda no contexto iorubano, na África, os *babalaôs* (zeladores da divindade *Ifá*), costumavam enviar determinados casos aos mestres Islâmicos. A explicação é que os malês eram analogicamente

⁵¹ Verger, Pierre Fatumbi. *Dílógún*, CBAAC, Ibadan, 199 p.

reconhecidos como gente de “*Oxalá*” (por causa das roupas brancas e das cerimônias ligadas às águas), vinculadas ao princípio de criação. Nenhuma dessas “transações”, levou ao negro da comunidade-terreiro se afastar de sua identidade mítica. Ou seja, o entrecruzamento das diferenças, a aproximação dos contrários não produziu uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contratos, com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade do ritual) é a conquista de um território social mais amplo para a etnia negra. (SODRÉ, 2002, p. 60).

Analisando o contexto apontado por Muniz Sodré, no que se refere ao *jogo de búzios* – mesmo tratando-se da benevolência do deus do oráculo, que permite que toda e qualquer pessoa munida de fé, tem o direito de conhecer os seus ensinamentos – porém somente os iniciados – *babalorixás/yalorixás* (que passaram por toda uma extensa atividade ritualística), tem a autorização de praticar esse conhecimento, no intuito de tornar-se *babalaô*. Isto decorre após cumprirem suas obrigações a *Oludumare* e, dessa maneira, possam a receber o conhecimento que, no *Candomblé*, nunca é conseguido antes de sete anos de dedicação, estudo e disciplina.

Deste modo, conforme o desempenho e a evolução do aprendizado no culto aos búzios, o *babalaô/zelador* receberá sua “*mão de jogo*” (autorização para jogar), podendo desta maneira invocar à *Orunmilá*. Esta autorização é realizada pelo *babalorixá/yalorixá* que conduziu os ensinamentos perante a ritualística específica, além de *Oxum*, que é o orixá responsável pela autorização nos planos sensíveis.

Os cargos de santo, são outorgados diretamente pelo zelador da casa, pelas divindades manifestadas ou daqueles que já possuem vários anos de iniciação, ou ainda por vontade dos orixás revelada através do oráculo. Nesta perspectiva, existem em alguns casos, excepcionalidades no exercício das funções exercidas pelos filhos de santo, aos quais os cargos foram outorgados. À exemplo da *yakererê*, ou mãe pequena, segundo Santos⁵²,

Substituta imediata da mãe-de-santo está imediatamente abaixo na escala da hierarquia, como administradora civil e religiosa, a mãe-pequena é sempre a filha mais velha em relação à feitura do santo, por isso mesmo mais autorizada a substituí-la, a mãe-pequena está em contato mais direto com as filhas, especialmente nas cerimônias religiosas, e com as iniciadas. É a responsável material pelas ordens, quer espirituais, quer materiais. É quem controla todos os médiuns,

⁵² Santos, Nadja Antonia Coelho dos. **O candomblé na representação da yalorixá**. Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Revista Eletrônica de Culturas e Revista Eletrônica de Culturas e Educação. Caderno Temático: Educação e Africanidades N. 4 p. 26-37, Ano 2 (Novembro/2011) ISSN 2179.8443.

quer na disciplina, quer na pontualidade, quer nos uniformes, quer na organização de obrigações, festividades, enfim toda a parte material dos rituais de um terreiro. É também o Cambone Especial do Guia Chefe (Orientador Espiritual ou seu substituto), tendo sempre uma IAÔ, a que tiver melhores aptidões, para substituí-la, em caso de necessidade.

Além dessas funções inerentes ao cargo, a *yakererê*, poderá assumir outras funções, de acordo com a tradição do terreiro e outorgado pela hierarquia maior da casa, *babalorixá/yalorixá* ou mesmo, como já foi mencionado, pelas divindades através do jogo de búzios.

Para garantir o entendimento da mais altas hierarquias, considerando as tradições mais longevas do Candomblé, utilizaremos os termos *babalorixá/yalorixá* para designar os responsáveis pela leitura dos oráculos, mesmo considerando que os cargos, embora mantidos e não acumuláveis, podem incluir outras funções, como já foi explicado.

O mais famoso método oracular no Brasil é o *jogo de búzios*, uma vez como já mencionado o *Ifá* caiu em desuso, e é realizado muito raramente. Os iorubanos acreditam que *Olodumare* tenha enviado o *jogo de búzios* ao mundo para pôr ordem em tudo, desde as colheitas do ano, as decisões governamentais do mundo, conhecimento da cura de doenças e epidemias que poderiam assolar a população.

Existem algumas narrativas africanas que afirmam que somente os homens possuíam o domínio sobre o sistema de *Ifá*, e por esta razão, somente eles teriam as prerrogativas da realização do jogo. Nesse sentido, as mulheres eram terminantemente proibidas de conhecer a liturgia do culto, tanto quanto de se aproximar dos objetos sagrados. Segundo um mito de *Oxum*, este tabu foi superado, sendo esse orixá a primeira ajudante de *Ifá*, a hierarquia também já apontada neste estudo neste mesmo capítulo, foi então aceita a presença da sacerdotisa responsável pelo *jogo de búzios*, a *apetebi*.

Cada Orixá é encarregado de uma manifestação, de uma atitude, de uma ação, de uma resposta para cada questão. Para um mesmo problema, orixás diferentes propõem respostas diferentes. E, desse modo, para cada pessoa consultada, mesmo em decorrência de apresentar um problema, análogo a de outras tantas, as respostas e orientações serão diferentes.

Deste modo, os búzios possam ser admitidos como processo criativo – nos aproximamos da tecnicidade, no sentido estrito de *techné* – uma vez que os *babalorixá*

(intérpretes dos orixás), canais das divindades, utilizam-se destes recursos naturais a partir do que possam encontrar diretamente na natureza, em seu contexto sociocultural, com fins a encontrar respostas, orientações, alentos aos consulentes que em sua condição de vida, participam como sujeitos autônomos e, ao mesmo tempo, obedientes ao mundo espiritual, contudo, buscando alternativas de superação e transformação de si mesmos, de suas vidas, família. Nesse processo dinâmico, constrói-se um conhecimento no qual se veem intimamente implicados.

Nesse sentido, o *jogo de búzios* [enquanto *techné*] se estabelece enquanto processo de mediação cultural – concebido como um conjunto de fatores que estruturam, organizam e reorganizam a percepção e a apropriação da realidade social [tecnicidade] – consolidando as redes de comunicação, entre *babalorixá/yalorixá* e orixás, e entre o *babalorixá/yalorixá* e os consulentes, segundo princípio, visto neste estudo, como uma segunda presença demarcadora de processos comunicacionais.

Na tradição africana, é o orixá quem exerce o caráter comunicativo e informacional com eloquência e circunstancialidade, mediante deste processo que estimamos ser tecnológico [*techné*]. Nesse sentido, há no *jogo de búzios*, e na dupla que interage diretamente, *babalorixá/yalorixá* e consulente, uma relação cuja dialogicidade vem a se estabelecer em um nível equilibrado, onde ambos os elos comunicativos possam se apresentar como sujeitos, operando sua autonomia [ouvir, compreender e executar a partir da sua interpretação], fortalecendo o “circuito conversacional”, singular, próprio, adequado a cada sujeito/consulente, formando o “laço subjetivo”, sem criar modelos padronizados, estáticos, uniformes nesses processos de comunicação e fé que venham a ser aplicados a todos.

Um comentário ilustrativo de Muniz Sodré, em face de suas entrevistas com Povo de Santo, nos dá noção da fé depositada no *jogo de búzios*,

Uma vivência desse *oluô*⁵³ e professor é ilustrativa da noção de “fé” (...) o *oluô* tinha em suas mãos um bilhete já marcado, mas como a aeronave que deveria transportá-lo sofrera uma pane no aeroporto de Ilhéus, foi avisado pela empresa de que não poderia partir naquele dia. (...) ele se aborrece, quase desesperado. No terreiro, por incitação da ialorixá, consulta o orixá Xangô por meio dos búzios. A resposta é taxativa: ele viaja naquele mesmo dia. A questão da fé aparece então, com toda a força. Havia a categórica informação negativa da empresa (inexistiam as correntes “lista de espera”), mas a resposta da divindade era clara, por isso, sem hesitação, o *oluô* volta ao balcão da companhia aérea, onde toma conhecimento de que um passageiro

⁵³ Olouô – o mesmo que jogador de búzios, zelador de Ifá. (SODRÉ, 2002.p.101).

acabara de desistir da viagem, havendo, portanto, um lugar vago. (SODRÉ, 2002, p. 102).

Podemos compreender pois, a partir do enunciado, que a fé e até mesmo o axé que circulam o espaço da comunidade litúrgica de terreiro, vivenciadas pelos membros do grupo, e a respeito “dessa força mística depende da inscrição dos corpos iniciados em um sistema simbólico que funciona graças às “obrigações” cumpridas com “fé”, ou seja, por adesão a uma regra, ou um pacto que todos vivenciam com uma exigência da preservação e da expansão do grupo”. (SODRÉ, 2002, p.102).

Portanto, o *jogo de búzios* refere-se ao sistema oracular composto por 16 búzios, conchas do mar, preferencialmente colhidas pelo próprio *babalorixá/yalorixá*, dentro de uma ritualística própria, fechados e abertos. Um deles, diferenciado, denomina-se *Oxetuá*⁵⁴, que representa *Exu* ou o mensageiro do jogo.

Além disso, os búzios representam o axé [energia] dos 16 orixás – devidamente apresentados na seção anterior – presentes na leitura do oráculo.

Figura 18 - Imagem de búzios abertos e fechados



Fonte: ONIDAJÓ, 2007, p. 26.

Como nos esclarece a Figura 18, os búzios apresentam forma cilíndrica e lisa, chamada *cauris*, tendo uma abertura retilínea e de bordas serrilhadas na face inferior, e uma saliência mais ou menos elíptica no dorso.

Via de regra, o preceito fundamental do jogo para a interpretação é a verificação da posição dos búzios na jogada e sua ocorrência entre caídas das conchas abertas, com a abertura natural da concha para cima, ou fechadas (caem com o dorso para cima), sendo esta considerada positiva, ativa, masculina e mais favorável. A inversa é considerada negativa, passiva e feminina.

⁵⁴ Origina-se do filho de *Oxum* e *Orunmilá*, do mesmo nome, uma variação ou qualidade de *Exu* (VERGER, 1996, p. 9).

Algumas providências devem ser tomadas pelo *babalorixá/yalorixá* para a realização do *jogo de búzios* como, por exemplo, manter-se em abstinência de álcool nas 24 horas em que antecede o jogo, cuja finalidade é manter somente a energia original do/a *babalorixá/yalorixá* e do consulente. Antes do início do jogo, antes mesmo da presença do consulente, o/a *babalorixá/yalorixá* fará o seus *ingrossis* (rezas, cânticos e pontos), e a defumação do ambiente, pedindo aos deuses, as luzes necessárias para que consiga ao ver as conchas, a interpretação correta e conseqüentemente as respostas às dúvidas dos consulentes.

Ao dar início ao *jogo de búzios*, é desejável que o/a *babalorixá/yalorixá* não toque em nada que não foi preparado pela defumação e nem toque nas mãos dos consulentes para cumprimentar quem quer que seja, pois, este procedimento poderá intervir no efeito vibracional, comprometendo todo o trabalho.⁵⁵

Alguns outros procedimentos também são indicados no feitio do *jogo de búzios*, como não efetuar o jogo às sextas-feiras, até que tenha contado um ano de iniciação do/a *babalorixá/yalorixá* recém feito.

Exu não faz o jogo sem pagamento, a não ser que o consulente demonstre não ter condições de realizá-lo “determinado por ele” [*Exu*] – o que reforça o tratamento da abordagem Consumo Cultural Místico – além da necessidade de louvar *Obaluaê*, nas preces, por ser ele o dono dos *cauris*, búzios. Nem se deve entrar de maneira alguma na sala sagrada sem a permissão do/a *babalorixá/yalorixá*, até que o mesmo autorize.⁵⁶

No momento da consulta, ao entrar na sala sagrada, ambos, *babalorixá/yalorixá* e consulente, deixam os sapatos à porta, essa atitude, além de demonstrar respeito e humildade, os coloca em contato com o elemento terra.

O elemento fogo é representado pela vela que compõe o cenário do ambiente sagrado, assim como o elemento água, que dissipa as energias malélicas e as tensões. O ar deve estar o mais limpo possível de odores, somente com, no máximo, a utilização do incenso. Ou seja, os elementos da natureza representados e atuantes formando um campo energético sagrado.⁵⁷

Afora os 16 (dezesseis) búzios e a peneira, o *babalaô*, em linhas gerais, deverá dispor dos seguintes materiais, para compor o cenário do rito:

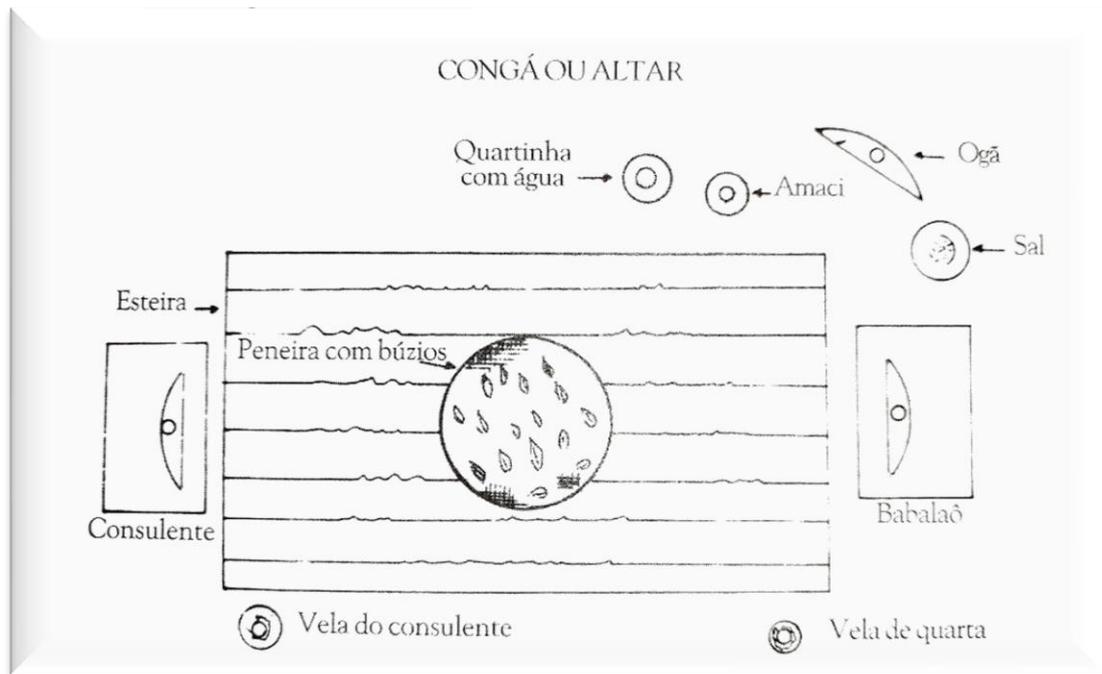
⁵⁵ Informação concedida em trabalho de campo.

⁵⁶ Informação concedida em trabalho de campo.

⁵⁷ Informação concedida em trabalho de campo.

- a) Uma quartinha (vaso de barro) com água pura (cachoeira, mina);
 - b) Uma quartinha com *amací*⁵⁸;
 - c) Uma vela de quarta (duração de 12 horas) consagrada;
 - d) Uma tigela ou pequeno *alguidar* (tigela de barro) com sal grosso (virgem).
- Conforme o que demonstra na Figura 19:

Figura 19 - *Congá* ou Altar



Fonte: LINARES, 2010, p. 37.

Na Figura 19, podemos identificar as 16 (dezesseis) faces dos orixás, ou mesmo os 16 *odus* correspondentes ao feito do jogo, assim como a disposição dos objetos no *Congá* (altar) para a realização do *jogo de búzios*.

O *jogo de búzios* terá início quando a concha correspondente a *Oxalá* cair aberta, com a fenda para cima. Isso significa que o oráculo falará. Caso ela caia com a fenda para baixo, o jogo deverá ser reiniciado. Se acaso a concha não caia aberta novamente, o consulente deverá ser informado que algo errado está acontecendo e deverá retornar em outra oportunidade. O mesmo ocorre se uma ou mais conchas caírem repetidamente para fora da peneira.

⁵⁸ O *amaci* é o primeiro sacramento no Candomblé, é a iniciação dos filhos (as) de santo para os trabalhos. O *amaci* é destinado aos filhos (as) que trabalham na corrente mediúnica. Espécie de água de batismo.

A Figura 20 apresenta a peneira com as conchas dispostas para a leitura ser efetuada pelo/a *babalorixá/yalorixá*:

Figura 20 - Disposição dos Búzios na Peneira (imagem de campo)



Fonte: Elaboração da autora.

O búzio consagrado à *Oxalá* é a bússola que orienta os demais búzios da jogada. Os que caem mais adiante falam do futuro, os que se mantiverem, no alinhamento falam do presente e os que se mantiverem atrás do búzio, falam do passado.

A nossa intenção aqui foi a de apresentar o conteúdo teórico-prático do *jogo de búzios*, cuja justificativa foi previamente elucidada no início do capítulo. Entretanto, se faz necessário acrescentar, uma vez que não é objetivo do trabalho, explicar como se dá as caídas dos búzios e suas possíveis interpretações, partindo do princípio ontológico que garante aos sujeitos a individuação do processo único a cada consulente.

Além do mais, não temos autorização para mencionar elementos que compõem o ambiente sagrado, que deverá ser mantido em sigilo, conforme a tradição de povo de santo recomenda.

Além do mais, este estudo não é um guia prático de execução do *jogo de búzios*, nem poderia ser uma vez que não se aprende a *jogar búzios*. Essa decisão trata-se de um consentimento e autorização do plano sensível, com posterior estudo e anos de dedicação como já foi mencionado.

Portanto, este estudo é também uma forma respeitosa de reverenciar a prática ancestral dos saberes de povo de santo, cuja inspiração veio dos *iorubanos*, povo africano de um período mais decorrido, na crença que o tempo anda em círculos. Desse modo, presente e passado são simultâneos, reinventados ou relidos desde sempre pelos príncipes do destino, os *odus*, em suas cerimônias divinatórias nas quais se opera o laço subjetivo entre o par, *babalorixá/yalorixá* e consulente, por meio da linguagem [comunicação] mística em busca de sentido.

Desse modo, encerramos aqui o bloco de discussão iminentemente teórico, para que a partir dos conteúdos, categoria e instâncias simbólicas previamente apresentadas, possamos avançar ao bloco empírico e mediante o fortalecimento dos aspectos teórico-práticos possamos defender nossas premissas em considerar o *jogo de búzios* como *techné* no terreiro, em site e blog.

CAPÍTULO 5

METODOLOGIA

METADE O BUSTO DE UMA DEUSA MAIA, METADE UM GRANDE RABO DE [SEREIA]

É nosso propósito tratar neste capítulo as abordagens metodológicas selecionadas com a finalidade de cercar o objeto, que diante da natureza da pesquisa e dada a sua dimensão, se fez necessária a bricolagem de abordagens, cujas linhas orientadoras foram sendo introduzidas a partir da pesquisa de cunho qualitativo e embasadas pela Antropologia, pela Etnografia: Geertz (2001, 2011), pela Etnologia: Moutinho (1980), Ribeiro (2003), Santos (2012) e pela Netnografia, Kozinets (2014), a partir deste escopo teórico-empírico este capítulo foi assim efetivamente estruturado, como se pode demonstrar no esquema conceitual do presente capítulo:

Esquema Conceitual 11 - Esquema do *corpus* metodológico e autores (Capítulo 5)



Fonte: SILVA, 2018.

Em decorrência do estudo: Os Segredos de *Orunmilá.com*, no que se refere aos aspectos empíricos, emergem como consequência duas categorias analíticas – Etnografia e Etnologia – que sustentaram a discussão considerando a imersão em

dois terreiros de Candomblé, e também o porquê da escolha será elucidado no decorrer do capítulo.

Como o referido estudo trabalha com dois contextos distintos: *Jogo de búzios* em terreiros e *jogo de búzios* por meio de site e blog esotéricos – por assim serem denominados – inserimos a abordagem metodológica: Netnografia, que deu suporte tanto no momento de coleta dos dados, quanto na discussão dos mesmos.

Achamos pertinente recuperar as questões de pesquisa, bem como os objetivos, no sentido de reatualizá-los frente às premissas quanto aos aspectos metodológicos tratados neste capítulo.

As questões de pesquisa:

- a) É possível afirmar que o saber ancestral do *jogo de búzios* (enquanto *techné*), adquirido pela mediação cultural dos usuários pelos sites, trata-se de um consumo mediado e religioso? Fica evidenciada a apropriação desse saber?
- b) Como se dá o processo de mediação do *jogo de búzios* que, em sua essência, ocorre em Terreiros de Candomblé? É válido afirmar que se organiza do mesmo modo no espaço digital (site e blog)?
- c) Os resultados obtidos por meio do *jogo de búzios* e nos terreiros de Candomblé se equivalem aos obtidos pelo site e blog? A cosmologia em ambos os casos se constitui na mesma essência? O que permanece? O que muda?

5.1. Objetivos

Perante essas inquietações surgem então o objetivo geral teórico e empírico, e os objetivos específicos, teóricos e empíricos, a rever:

5.1.1 Objetivo geral teórico

Apresentar discussão aprofundada com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (búzios em terreiros, em site e blog), além de conceitos, categorias e instâncias que possuem como abordagem basilar, interações comunicativas como sendo: Elementos míticos, místicos e ritualísticos, enquanto conhecimento tradicional; *Jogo de Búzios*, como tecnologia (comunicação), compreendida como processo criativo à *techné*; aspectos do Consumo Cultural, na perspectiva do reconhecimento das competências culturais e das ritualidades contidas

nos usos frequentes com os meios, assim como as Mediações dos sujeitos na dinâmica de seus processos espirituais e no Consumo místico desses processos.

5.1.2. Objetivo geral empírico

Contribuir de forma significativa para compreensão da Mediação Comunicacional da Religião Afro-brasileira, seja nas mediações Culturais em terreiros, seja nos processos de Consumo do *jogo de búzios* em site e blog.

5.1.3. Objetivos específicos teóricos e empíricos

- a) Trabalhar de maneira aprofundada as categorias conceituais, a saber: Tecnologias enquanto *Techné*; Mito; Linguagem; Fé; Mediações Culturais; Espaço Digital; Consumo Cultural, Consumo Cultural Místico, Etnografia/Etnologia; Netnografia; Saberes Socioculturais do Candomblé, especificamente do *jogo de búzios*;
- b) Demonstrar a produção sociocultural, mítico-religiosa do Candomblé, ao se inserir neste saber ontológico que reverberará no fazer sagrado do povo de santo como conhecimento tradicional, ao se reescrever os búzios como tecnologia divinatória considerando seu caráter oracular, comparando com o *jogo de búzios* em sites e blogs;
- c) Investigar de que forma os internautas se apropriam do conhecimento tradicional, normalmente produzido em Terreiros de Candomblé, em virtude dos multimeios;
- d) Comparar mediante das ritualidades, semelhanças e diferenças entre o *jogo de búzios* em terreiros, em sites e blogs.

A partir destes desafios, a metodologia foi se desenhando e se ocupando em responder e alcançar os propósitos iniciais, mas com a clareza que a empiria impõe suas próprias regras que podem, a partir das imersões, criar outros gradientes de necessidades, anseios e ir redesenhando outros formatos, que fogem ao planejado. Até porque ao se trabalhar com povos e comunidades tradicionais – sendo a temática oracular envolta por uma espessa camada de segredos e mistérios – esta necessidade de uma frequente atualização, se faz imprescindível, como nos alerta Santos:

Se digo que elas me foram impondo, é porque como todo pesquisador, trazia consigo uma bagagem, uma forma cultural e universitária, uma

história e uma ideologia. (...) O etnólogo, com raras exceções, não tem desenvolvido iniciático, não convive suficientemente com o grupo, suas observações são efetuadas, “desde fora”, vistas através de seu próprio quadro de referência (...). (SANTOS, 2012, p. 16).

A maior vantagem em exercitar a antropologia, dita como “empreitada acadêmica”, é a que ninguém, nem mesmo os que praticam, sabe dizer exatamente o que ela vem a ser:

Gente que observa a cópula dos babuínos, gente que reescreve mitos em fórmulas algébricas, gente que desenterra esqueletos do pleistoceno, gente que elabora correlações de pontos decimais entre as práticas do treinamento esfinteriano e as teorias das doenças, gente que decodifica hieróglifos dos maias e gente que classifica os sistemas de parentesco em tipologias nas quais o nosso aparece como “esquimó”, todos se denominam antropólogos. (...) O mesmo faz as pessoas que analisam os ritmos dos tambores africanos. (GEERTZ, 2001, p. 86).

Ainda no pensamento de Geertz, esta crise de identidade nos faz refletir acerca do trabalho do etnógrafo, sobremaneira quando o estudo trata-se de povos “tribais” ou “primitivos”, “porque a esta altura a maioria de nós não o faz e, de qualquer modo, já não temos muita certeza do que seja uma “tribo ou um “primitivo”, se é que isso existe”. O que na antropologia cultural se nomeou de “desaparecimento do objeto”. (GEERTZ, 2001, p. 87).

O objeto da antropologia é – em face mesmo desta crise que não é atual, mas hoje se vê com mais clareza – “o homem e suas obras”. Entretanto, com a lucidez ao desconsiderar as alianças com as estruturas de pensamento que veem, o sujeito pertencente às sociedades “intactas, simples, elementares ou selvagens” (GEERTZ, 2001, p. 87).

Atualmente os antropólogos são, “claramente, uma espécie de cientistas especiais, ou, pelo menos, é bom que não demoremos a nos transformar nisso”. Todavia, uma questão se sobrepõe, “agora que ‘do Homem’ é um pouco demais como resposta, é: ciência de quê?” (GEERTZ, 2001, p. 87).

A resposta a esta questão repousa no uso do “método”, considerado o princípio e o fim da antropologia social, que se deriva no trabalho etnográfico de campo, cujo papel da antropologia nos contextos empíricos é fundamental, pois,

(...) que fazemos o que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo esta visão) conversar com o homem do arrozal, ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo “uma coisa leva a outra e tudo o

leva a tudo mais”, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam. (GEERTZ, 2001, p. 89-90).

E nesta atividade de se inserir aos contextos, não sendo exatamente do próprio contexto, ou ainda o sendo, na pretensa “neutralidade axiológica” – se é que ela existe - se prediz o exercício do etnógrafo, segundo Geertz, “entrando com passo desajeitado” vai se firmando quando temos na interpretação das culturas, a esperança de construir uma ciência que se faz no convívio com as pessoas (GEERTZ, 2001, p. 86). Uma espécie de ideologia da cultura.

O conceito de cultura com o qual nos identificamos, tem em Geertz, seu sentido mais aproximado, pois,

Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado às teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado. (GEERTZ, 2001, p. 4)

Em antropologia cultural, a atividade que a representa é a prática etnográfica, o que não é exatamente uma pré-seleção de métodos, “é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário e assim por diante”. (GEERTZ, 2001, p. 4).

Entretanto não são esses os únicos fatores que definem a etnografia de modo integral, “é tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura, um gesto” (GEERTZ, 2001, p. 5), é o bastante para colocá-la em ação. O que define sua práxis é o esforço intelectual que a representa.

A rigor concordamos com a ideia de que o tratamento dos dados representa, em larga medida, a dificuldade inicial encontrada nas investigações que buscam dados de concepção da realidade subjetiva do ser humano.

É possível que se trate de uma metodologia [de bricolagem] como uma espécie de “prototeoria vanguardista” – dados os contextos em que o presente estudo se desenvolveu, na reunião dos saberes socioculturais e dos processos comunicacionais neles inseridos – uma tentativa de desenvolver uma [atual] abordagem empiricamente orientada, teoricamente sustentada e com uma visão alargadora de mundo, cujo sujeito, àquele que enfatiza os símbolos (GEERTZ, 2001, p. 103). É sem sombra de dúvidas a constituição de uma tentativa de ver o sujeito como o é.

Fazer etnografia é como uma experiência de realizar uma leitura,

(...) no sentido de “construir uma leitura de”, um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2001, p. 7).

Etnografia é mais que a escolha de um método. Praticar etnografia é estabelecer relações, por entendê-la como uma “hierarquia estratificada de estruturas significantes”. Ela é a lente microscópica de ver a experiência vivida pelo sujeito. É uma “descrição densa”. O trabalho do etnógrafo diante desta “multiplicidade de estruturas conceituais”, extremamente complexas e conectadas umas às outras, que são ao mesmo tempo “estranhas, irregulares e inexplicitas”, o que conduz a tarefa de apreendê-las primeiro e depois disso apresentá-las. E este procedimento acontece em diferentes níveis da atividade de campo, desde “entrevistar informantes, observar rituais, até escrever seu diário de campo. É em síntese, ler as entrelinhas dos objetos em busca de pistas. (GEERTZ, 2001, p. 7).

Neste sentido, a metodologia cuja abordagem é a etnografia, inclui fatores da realidade empírica, isto é, a “descrição densa”, com maior riqueza de informações de um rito, no mais próximo que podemos estar do acontecimento, dos objetos, dos elementos visíveis e até mesmo simbolicamente representados, dos gestos minimamente pormenores, que se aproximaram da “realidade verdadeira”. (SANTOS, 2012, p. 18).

Tendo isto como princípio, a presente pesquisa apresentou dois momentos distintos de abordagem de “campo”:

- a) O método de inspiração foi o etnográfico – como já foi discutido –, na abordagem qualitativa, compreendida como um conjunto de diferentes técnicas interpretativas que visam descrever os componentes de um sistema complexo de significados – e empírico, delineando seu caminho método/metodológico na jornada de campo;
- b) Sendo necessária ainda a incorporação de elementos concedidos pela Netnografia, uma vez que o tratamento dos dados também considerou a investigação em site e blog;
- c) A abordagem Etnológica se apresentou como uma necessidade real da própria pesquisa, quando os conceitos necessitaram realizar os cruzamentos com os contextos e narrativas.

Diante do propositivo, guiado pela questão e objetivos apresentados e inspirados pelo trabalho de Santos (2012), a presente pesquisa foi orientada de maneira a focalizar três momentos e seus desdobramentos:

- a) Revisão crítica de literatura;
- b) Realidade empírica em Terreiros e site/blog esotéricos;
- c) Interpretação e discussão de dados [qualitativos].

O primeiro momento tratou de realizar uma revisão crítica e atualizada tendo como base as literaturas existentes (anteriormente mencionadas), que conduziram à revisão de conceitos, categorias e instâncias, além de descrições, no sentido da escritura de uma pesquisa mais apurada e qualificada.

Torna-se necessário enfatizar que, dada a natureza inédita das construções realizadas na presente pesquisa, seria relevante realizar a revisão de literatura de maneira crítica, das bibliografias existentes diretamente ligadas à temática proposta, contudo, não há bibliografias no tratamento que pretendeu-se dar entre as relações dos saberes socioculturais tradicionais do *jogo de búzios*, nos terreiros e enquanto tecnologia de comunicação mediada por site e blog.

O trabalho adentra um tema bastante inexplorado, inédito e original, considerando o estado da arte realizado na plataforma CAPES, no banco de dados de Comunicação e Antropologia, do período de 1994 a 2017. Tal tema aponta para duas teses, das quais uma delas se refere aos saberes religiosos da cultura afro-brasileira: Ritual, Roda, Mandinga X Telereal do pesquisador, Nestor Sezefredo dos Passos, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, de 1995, cuja pesquisa trata sobre Capoeira. E outra tese cujo título é: Linguagem e Feitiçaria, da pesquisadora Priscila de Siqueira Kuperman, da Universidade do Rio de Janeiro, de 1994, que trata especificamente do Jogo de Tarot. Em síntese, não há nenhum trabalho que possa se assemelhar aos propositivos pelo presente estudo, o que exigiu aprofundamento tanto teórico quanto empírico que pudessem sustentar nossas premissas, na escritura de um trabalho que veio a ser um primeiro pensar na produção de um tema, que poderá ser ampliado em estudos futuros.

É necessário admitir-se que a maior parte dos trabalhos que se dá na temática afro-brasileira “se ressentem ou por sua superficialidade, ou por falta de uma metodologia consequente, e, geralmente, pelo seu enfoque etnocêntrico”, focalizando-se estritamente na pura empiria ou especificamente no tratamento da cosmologia. (SANTOS, 2012, p. 21). Por esta razão, decidimos, então, perpassar

pelas bibliografias com ênfase na cosmogonia e cosmologia do povo de santo, dando sustentação à pesquisa em parte, transcrevendo novos cenários de uma construção epistemológica de bases nas quais o trabalho se firmou com originalidade e ineditismo.

O segundo momento incluiu os componentes da realidade empírica, por entender que não se pode ignorar o que é possível perceber, o que é pronunciado em um rito, algo que é mais relevante no processo de pesquisa, diretamente colhido na ritualística entre *babalorixá/yalorixá* e consulentes, dentre outras hierarquias, inicialmente no Terreiro de Ilê Axé de *Logunedê*, do *babalorixá* Cleiton de *Logunedê*, localizado à rua Paraíba n. 48, Bairro Novo Horizonte, Senhor do Bonfim/Bahia. No segundo momento no Terreiro *Ilê Ase Ayará Onyndacor*, que possui 51 anos de história e fica localizado na Rua Dom José Rodrigues, no bairro do *Quidé*, em Juazeiro/Bahia. Fundado pelo já falecido Manoel Rodrigues, que deixou de herança para seus filhos Edson Rosa e Edna Rosa a missão de manter vivo o terreiro de Candomblé.

A decisão em realizar a pesquisa em terreiros teve como ensejo duplicar a atividade *in loco*, no sentido de proporcionar uma maior diversidade de imersão nos saberes socioculturais – *jogo de búzios* – de ambos (Senhor do Bonfim e Juazeiro), verificando as possíveis generalizações, reduções, promovendo eixos comparativos de investigação, analogias, contrastes, o que pôde enriquecer e fortalecer as análises. A escolha das cidades do interior baiano se deve ao fato de uma delas (Senhor do Bonfim) ser cidade natal e espaço que já possuímos relações mediante outros trabalhos acadêmicos, e a cidade de Juazeiro, escolhida por estar atualmente residindo, bem como por ser a cidade que sediou o DINTER -USP/UNEB. Deste modo, a escolha se deu como forma de reconhecimento e vínculo com a comunidade local.

Abaixo (Figuras 21 e 22), as imagens dos terreiros pesquisados:

Figura 21 - Terreiro Ilê Axé de Logunedê, do babalorixá Cleiton de Logunedê



Fonte: Elaboração da autora, 2017.

Figura 22 – Terreiro Ilê Ase Ayrá Onyndancor do Pai Edson



Fonte: Elaboração da autora, 2019.

O calendário de visitas foi produzido em consonância com a disponibilidade dos terreiros das autoridades pertencentes e pela autorização dos orixás, pois na

modalidade de pesquisa com povos e comunidades tradicionais, outros elementos de fé estão postos em lugar de excelência, exigindo do pesquisador que esteja em sintonia com esta realidade.

Prova disto foram alterações necessárias no calendário de atividade de campo – em terreiros – por conta do momento em que alguns terreiros da cidade de Juazeiro estavam atravessando, circunstância que acabou ocorrendo em outras partes do país, os quais foram vítimas em 2018 de apedrejamento, em um ato típico da intolerância religiosa instaurada no Brasil, já discutido neste estudo. Esta medida de alteração de calendário foi tomada, até porque, como nos acrescenta Ribeiro,

O “Consentimento em estudos de trabalho de campo... É um processo, não é um acontecimento único, e pode exigir nova renegociação” (British Sociology Association, 1996). Pode acontecer que durante uma série de entrevistas com os mesmos indivíduos, a sua disposição para participar se altere. Esta deve, então, ser renegociada e assegurada antes de cada sessão. Ao entrevistar pessoas com problemas de dificuldades de tomada de decisão, decorrentes da sua personalidade, situação, ou da natureza das questões abordadas, deve ser regularmente perguntado, mesmo durante o decorrer de uma só entrevista, se elas estão dispostas a continuar. (RIBEIRO, 2003, p. 34).

Foi um momento de parar, contribuir e aguardar as hierarquias do povo de santo, se reunir neste momento de crise, para deliberar sobre o assunto, recuperar forças e energia. Este também é o exercício da etnografia, acompanhar incessantemente os contextos nos quais essas comunidades estão inseridas, bem como os desafios pelos quais estão enfrentando.

A metodologia da pesquisa, cujas bases teóricas se sustentam na Antropologia, Etnografia, Etnologia e Netnografia, se estruturou conforme as etapas abaixo discriminadas.

5.2. Pesquisa de campo

Este momento de pesquisa, que consideramos êmico, foi norteado pelas seguintes técnicas de pesquisa de campo:

- a) **Observação:** A partir da técnica de colheita de dados para conseguir informações que utilizam os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade. Não consiste apenas em ver e ouvir, mas também em examinar fatos ou ferramentas que se deseja estudar. Aqui, em acordo com o respectivo

estudo, adotamos a observação não estruturada, ou seja, é a que se realiza sem planejamento e sem controle anteriormente elaborados, como decorrência de fenômenos que possam surgir de imprevisto, como por exemplo, observação atenta ao rito, aos processos que antecedem e procedem o momento crucial da pesquisa, os saberes, a feitura do *jogo de búzios*, dentre outros. Além de observação do contexto geral do terreiro: celebrações entre outras atividades provenientes aos terreiros e ao rito. Vale ressaltar que, em consonância com o descrito acima, optamos pelo viés da pesquisa [igualmente] participante, compreendendo como participante o pesquisador que age de forma natural, isto é, quando o observador é pertencente ou simpatizante da mesma comunidade ou grupo que investiga e consiste na participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo;

- b) **Registro:** Foram registrados, em diário de campo, dados importantes colhidos na observação, bem como em conversas e entrevistas;
- c) **Iconografia:** Alguns momentos da pesquisa, àqueles que ocorreram de acordo com a autorização (do *babalorixá* e das demais hierarquias), foram fotografados e filmados para que mediante as transcrições *ipsis litteris*, pudessem ser analisadas posteriormente;
- d) **Entrevistas não estruturadas:** Orientamos na execução das entrevistas dando total liberdade para que o/a entrevistado/a desenvolver cada situação em qualquer direção que considerou adequada. Contudo, em determinados momentos, necessitou uma intervenção mediante o uso de “pistas,” que foram acionadas a partir do momento que se observou um distanciamento das premissas as quais se pretendia alcançar, ou seja, quando a “conversa ficou animada” e foi levada para tantos outros rumos, também relevantes. Mas foi preciso recuperar alguns enunciados previamente constituídos. Para tanto, foram incluídas medidas na construção das “pistas” para cada entrevistado/a, considerando os seguintes aspectos no planejamento da entrevista: a) Conhecimento prévio do entrevistado/a; b) Oportunidade da entrevista, em comum acordo com o terreiro; c) Condições favoráveis; d) Contato com líderes; e) Conhecimento prévio do campo; f) Preparação específica;
- e) **Análise de Dados:** Os dados foram analisados considerando a transcrição *ipsis litteris*, sejam do (a) *babalorixá/yalorixá* e consulentes, bem como de outros atores pertencentes ao terreiro, cujas narrativas foram colhidas em diário

de campo (anotações), por meio magnético (gravação, filmagem, fotografia), em observação participante, já previamente consentida e autorizada, mediante o TLCE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado. Finalizadas a fase *in loco*, tivemos como fase subsequente a análise da discursividade e do conteúdo imagético.

Vale ainda ressaltar que o respectivo projeto de pesquisa se encontra cadastrado no Portal Brasil, uma vez que se trata de pesquisa com seres humanos e, por esta razão, deve ser submetido ao comitê de ética, conforme anexo.

É importante salientar que, em virtude da preocupação na indução nos processos de empiria, utilizamos da técnica de entrevista não estruturada, como já nos referimos, apenas mediada por algumas “pistas”, que buscam atender às questões e às hipóteses de pesquisa. Não obstante, não procuramos inferir conduções diretas ou indiretamente na narrativa, evitando, deste modo, qualquer tentativa de manipulação.

Foi então solicitado ao/a *babalorixá/yakererê* que discorresse sobre o *jogo búzios* na tradição do Candomblé, orientado pelas prementes pistas, que foram deflagradas à medida que as narrativas se distanciaram das premissas do estudo que versa sobre: o Jogo de Búzios enquanto *techné* a partir das Mediações Culturais e o Consumo Cultural Místico, a saber:

- a) Como acontece? É uma forma de se comunicar?
- b) Como decorre?
- c) Qual a importância para o terreiro?
- d) Ocorre com que frequência?
- e) Quais valores cobrados? De que maneira?

Neste momento de pesquisa *in loco*, incluímos na pesquisa de campo 03 (três) consulentes para cada terreiro, solicitação que transcorreu em comum acordo com os mesmos e com as autoridades do terreiro, no caso pessoas que estiveram realizando consultas ou que já realizaram a partir do *jogo de búzios* neste ou em outros terreiros e permitiram a possibilidade de entrevista. A finalidade foi obter dados dos mais gerais aos mais específicos. Nesta fase, fizemos uso de entrevista semiestruturada, que abordou o tema e as seguintes questões: Discuta os seguintes pontos abaixo discriminados:

- a) O que é o jogo de búzios?
- b) Como e quando começou a jogar? Joga com frequência?

- c) Pertence ao terreiro? Qual a importância da feitura do jogo para o terreiro?
- d) De que forma é feita cobrança pela feitura do jogo? Está satisfeito (a) com o resultado?
- e) Existem sites na internet que realizam o jogo de búzios. O que pensa sobre isso? Já realizou alguma vez o jogo pelo site? Faria?
- f) Acaso tenha feito o jogo de búzios pela internet, acredita que os sites esotéricos contribuem para divulgar a cultura de povo de santo?

É válido acrescentar que realizamos, 7 (sete) visitas ao Terreiro de Ilê Axé de *Logunedê*, do *babalorixá* Cleiton de *Logunedê*, localizado à rua Paraíba nº 48, Bairro Novo Horizonte, Senhor do Bonfim - Bahia, entre visitas de fortalecimento das relações e esclarecimento da proposta, até a realização de entrevistas, encontros de produção de material iconográfico e também de apreciação da feitura do *jogo de búzios*.

As visitas *in loco* ocorreram em consonância com o exposto abaixo:

- a) Primeira Visita: Apresentação do Projeto de Pesquisa, solicitação de autorização da casa, das autoridades e dos encantados, para a implementação posterior da proposta de pesquisa;
- b) Segunda Visita: Após aprovação das representações do terreiro, bem como da representação simbólica, houve a assinatura do TLCE – Termo de Livre Consentimento Esclarecido e conversa inicial com observações e anotações em diário de campo;
- c) Terceira Visita: Realização de iconografia (fotográfica) e primeira entrevista aberta (semiestruturada), com a utilização de “pistas” (apresentadas anteriormente). Foram no total formalizados 10 (dez) áudios, com aproximadamente 3h de gravação, transcritos e analisados;
- d) Quarta Visita: Realização de Iconografia em vídeo, na sala específica ao rito (após aprovação e autorização da casa), cujas narrativas – aproximadamente 50 min de filmagem – foram transcritas e analisadas;
- e) Quinta Visita: Realização de Iconografia fotográfica, no salão principal da casa, e entrevista aberta – aproximadamente 60 min – as narrativas foram transcritas e analisadas;
- f) Sexta Visita: Entrevista aberta com gravação em áudio, aproximadamente 3 áudios cada um por volta 10 minutos. Nesta visita realizamos pessoalmente o *jogo de búzios* de forma participante;

g) Sétima Visita: Prevista para acontecer após a defesa, cujo objetivo é apresentar o material iconográfico e escrito, como retorno à comunidade. Torna-se premente incluir o desejo de apresentar o conteúdo sistematizado da tese, em sua versão final, aos terreiros escolhidos, como uma forma de agradecimento pela cessão do espaço, do tempo e da generosidade da hierarquia de povo de santo, bem como do sagrado simbolicamente constituído.

As visitas ocorreram conforme a síntese contida no quadro abaixo:

Tabela 1 - Síntese de visitas realizadas

1º e 2º Encontros	Abril e Maio/2016	6h
3º Encontro	Junho/2016	3h
4º e 5º Encontro	Janeiro e Fevereiro/2017	6h
6º Encontro	Março/2017	5h
7º Encontro	Agendar	3h

Fonte: Elaboração da autora.

No segundo terreiro, *Ilê Ase Ayará Onyndacor*, localizado no bairro do *Quidé* em Juazeiro/BA, fizemos 4 encontros com as autoridades de terreiro, um desses encontros com o *babalorixá* Pai Edson e o último planejado para ocorrer após a defesa, com o intuito de entregar o material final da tese, como forma de realizar o retorno a comunidade. Os encontros ocorreram mediante as mesmas etapas, não necessariamente na mesma ordem descrita anteriormente, tampouco com as mesmas atividades acontecendo em períodos distintos. Entretanto, não foi permitida a realização de iconografia de terreiro, gravações e nem filmagens, com exceção das imagens que constam nesta pesquisa, de consentimento da *yakererê*, conforme TLCE em anexo.

Em um primeiro momento, atribuímos ao bairro *Quidé* como uma comunidade quilombola, em função de informações obtidas pelos munícipes da cidade de Juazeiro. Ocorre, que foi constatado que não há nada oficial (certificação) que legitime o bairro do *Quidé* como uma comunidade quilombola.

Neste sentido, como etnógrafos, aceitamos de pronto a exigência e conduzimos a produção iconográfica da maneira condizente com o desejo das hierarquias do terreiro.

Abaixo quadro com a síntese da atividade de campo mencionada:

Tabela 2 - Síntese de visitas realizadas

1º Encontro	Janeiro/2017	6h
2º Encontro	Fevereiro	6h
3º Encontro	Agosto	8h
4º Encontro	Novembro/2019	3h
5º Encontro	Agendar	3h

Fonte: Elaboração da autora.

Compreendemos, na coleção e na transcrição das narrativas [intuindo, ouvindo, percebendo, gravando, fotografando, filmando], que o quanto mais participante se pôde fazer, se alcançou uma das tarefas mais imperativas e apaixonantes do estudo: ver, estar e ser o outro o quanto mais próximo conseguir. (SANTOS, 2012, p. 18).

Sobre o que se refere o uso das imagens – seja em fotografia, gravação, áudio – foram colecionadas com a autorização do *babalorixá*, atendendo aos princípios da Etnografia e Etnologia, conforme Ribeiro,

Finalmente, têm de ser bem explicados todos os aspetos que têm a ver com a utilização da imagem. É necessário mostrar como a imagem vídeo torna pública a atividade privada, documenta o encontro com o investigador e torna impossível manter a confidencialidade quando

usada na comunicação final dos resultados da pesquisa em forma de filme. O controle da informação também poderá eventualmente escapar ao investigador que realiza o trabalho de campo (RIBEIRO, 2003. p. 34).

As imagens, vídeos e demais registros foram de pleno acordo do *babalorixá* Clayton de Logunedé e autorizado para a utilização na tese, assim como o material produzido através de anotações em diário de campo do terreiro *Ilê Ase Ayará Onyndacor*, de pai Edson Rosa.

No terceiro momento⁵⁹, se elaborou a perspectiva “de dentro para fora”, ou seja, a análise da natureza e do significado iniciado no momento empírico, recolocando os elementos num contexto amplo e dinâmico, descobrindo a simbologia subjacente. (SANTOS, 2012, p. 280).

É o que Santos evidencia quando acentua a diferença entre o pesquisador “desde fora”, que não interpreta, pois não tem o conhecimento iniciático, portanto não faz teologia; e o pesquisador “desde dentro”, que busca interpretar os símbolos religiosos, se não pelos processos iniciáticos, mas ao menos pela experiência, imersão nestes referidos espaços. Enquanto o primeiro apenas registra o que vê, o segundo interpreta e, na maioria das vezes, reinterpreta, terminando por fazer e refazer. (SANTOS, 2012, p. 280).

A experiência fornecida pela Etnografia, Etnologia e Netnografia possibilitou uma prática interpretativa e explanatória das consequências e efeitos sociais desencadeados por sentido dos textos. Ora narrativos, ora discursivos/tecnológicos e ainda um e o outro, um no outro. A partir disso, a pesquisa que foi todo o tempo atravessada pela ancestralidade – modos de vida pré-modernos (sem retirar dos terreiros o enfoque de uma cultura dinâmica) e o espaço digital, acentuado pela exacerbação dos traços básicos da modernidade a exemplo da separação de tempo e espaço, mecanismos de desencaixe e flexibilidade institucional.

Nesta categoria da pesquisa, fizemos adesão à leitura das narrativas e dos símbolos concedida pelos vieses teóricos já mencionados que corroborou na concepção de linguagem que irrompe com um único sistema abstrato de regras e passa a ser articulada a seres de carne e osso. Estes seres não só criam tais regras

⁵⁹ É válido ainda mencionar, que a autora tem uma vasta experiência enquanto consulente, no que se refere ao *jogo de búzios*, tendo realizado em diversos terreiros na Bahia em diversas localidades tanto na capital, tanto quanto no interior, bem como no feitiço do *jogo de búzios* em sites gratuitos. Por esta razão, tem propriedade para mencionar alguns aspectos simbólicos do fazer sagrado, na ritualística na Umbanda, assim como no Candomblé.

a partir de suas práticas sociais cotidianas, mas que também as tornam vivas e estão imbuídas dessas mesmas práticas.

Aqui, queremos chamar a atenção para os significados ocultos que [despretensiosamente] se consomem nos diferentes discursos [orais ou não], se resvalarem. Vale ressaltar que se toma, aqui, a semiologia como sistema de signos, qualquer que seja sua substância, quaisquer que sejam seus limites, as imagens, os gestos, os sons, os cânticos, objetos em toda sua complexidade que envolvam estas substâncias. (GEERTZ, 2001, p. 283).

5.3. Análise dos Dados

Na análise dos dados, foram compiladas as narrativas e transcritas *ipsis litteris*, como foi mencionado antecipadamente e discutidas à luz da Etnologia, que é um ramo da antropologia (entendido como ciência geral do homem), que trata particularmente dos núcleos humanos não industrializados, ou mesmo como ciência, a qual estuda as sociedades artesanais. (MOUTINHO, 1980, p. 10).

O tipo de transcrição que adotamos evidencia as justaposições de falas, as pausas, os silêncios, a ironia, a ênfase, dentre outros princípios da Etnologia – mediante a interpretação da fala – os quais serão utilizados em consonância com as narrativas transcritas. Todavia, com o cuidado que Ribeiro nos recomenda,

A descrição etnográfica, não só enquanto escrita do visível mas também da relação e da experiência de terreno, “expõe não só a atenção do investigador (atenção orientada e flutuante), mas também uma preocupação particular de vigilância relativamente à linguagem, já que se trata de mostrar com palavras, que não podem ser insubstituíveis, sobretudo quando se tem por objetivo dar conta, da forma mais minuciosa possível, da especificidade das situações, sempre inéditas, com que somos confrontados”. Nesta estão em jogo “as qualidades de observação, de sensibilidade, de inteligência e de imaginação científica do investigador. (RIBEIRO, 2003, p. 26).

Diante disto, de uma escritura adensada pelo volume de dados, nos vimos com o problema da seleção das amostras para a análise detalhada: Como selecionar? A resposta está relacionada com a escolha preliminar do *corpus*, que pôde ser revisitado frequentemente na tentativa de uma mudança de procedimentos, o que foi atentamente observado durante a transcrição, pois segundo Ribeiro,

No entanto a percepção etnográfica não é da ordem da dependência imediata da vista, do conhecimento fulgurante da intuição, mas da visão (e, por conseguinte, do conhecimento) mediatizada, distanciada,

diferida, reavaliada, instrumentada (caneta, gravador, máquina fotográfica, câmera...) e, em todas as situações, retrabalhado na escrita. RIBEIRO (2003, p. 27).

A Etnologia está intimamente ligada à Etnografia, uma vez sendo nesta que se baseia o trabalho de uma mais apurada “reflexão, síntese e generalização”, no que se concerne à sociedade. (MOUTINHO, 1980, p. 12).

As descrições realizadas nas sociedades artesanais devem procurar ser tanto quanto possíveis a imagem fiel do que o pesquisador observou mediante do “quadro limitativo”, oriundo de sua subjetividade. Neste sentido, é mais prudente falar de etnologias do que propriamente de etnologia. Assim é mais justificado perguntar: Quais as etnologias de povo de santo? (MOUTINHO, 1980, p. 12). Pois devemos pensar,

Antes de ser etnólogo ou etnóloga, o indivíduo é, ou pelo menos deveria ser, no nosso entender, um homem ou uma mulher. Como tal uma experiência etnológica não pode ser uma passagem superficial; a experiência etnológica é antes de tudo, uma atitude face ao mundo em que vivemos, por isso é inevitavelmente uma experiência política. (MOUTINHO, 1980, p. 14)

É válido dizer que há etnologias possíveis em oposição àquela que se servia “conscientemente e deliberadamente do colonialismo”, na sua atividade de desculturação. Nesta perspectiva, a etnologia (ou etnologias) será a ponte integradora no processo de reconstrução da ruptura ao obscurantismo, em vias do reconhecimento da etnologia a serviço do povo e não dos colonizadores/colonialistas. (MOUTINHO, 1980, p. 16).

Há muito que realizar no campo da etnologia, pois, “(...) a história do pensamento etnológico está ainda por fazer”, poucos são os trabalhos que se conduzem por esta “*démarche*”. (MOUTINHO, 1980, p. 17).

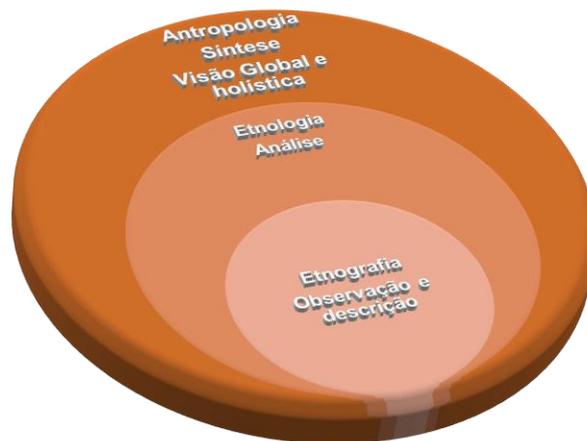
As normas mais frequentes indicadas à prática etnológica é o esforço de campo. Referem-se, sobremaneira, ao tempo de permanência no local, à necessidade de integração ao grupo pesquisado, de conhecimento da língua e à capacidade de observação e colheita de dados observados.

O Esquema Conceitual 12 apresenta um modelo cuja inspiração advém da pesquisa de Ribeiro (2003)⁶⁰, onde a Etnografia, a Etnologia e a Antropologia Cultural,

⁶⁰Fonte: José da Silva Ribeiro. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27220/28992>>. Acesso em: 25/02/2019, às 19:41h.

fazem parte de um mesmo núcleo que se mantém em uma relação de complementaridade.

Esquema Conceitual 52 - Etnografia, Etnologia e Antropologia Cultural



Fonte: Elaborado com base em Ribeiro, 2003, p.30.

O esquema acima reproduz a ideia aplicada da metodologia, a antropologia reverberando toda a atividade empírica, tomando como princípio basilar o sujeito integral, ao centro a etnologia que permeou tanto o momento *in loco* quanto a análise das narrativas, sempre desenvolvendo pela prática da etnografia as estratégias mais singulares de captação de conteúdo empírico.

Nenhum trabalho que requeira reflexão poderá ser utilmente realizado senão tiver por base uma análise meticulosa da realidade coerente. Assim, são nestas *démarches* que se elabora o verdadeiro raciocínio etnológico, que se traduz em um caminho bifurcado de decisões, por entender que não haja uma única via de execução do trabalho e sim caminhos diversos e possíveis. (RIBEIRO, 2003, p. 30).

Destacamos nossos propósitos e itinerários de campo na totalidade de ações que nos dispomos a executar, no que se refere aos terreiros de Candomblé. A partir daqui, apresentaremos a outra metade da pesquisa que se orienta a partir do espaço digital, especificamente em Site e Blog.

5.4. A abordagem netnográfica

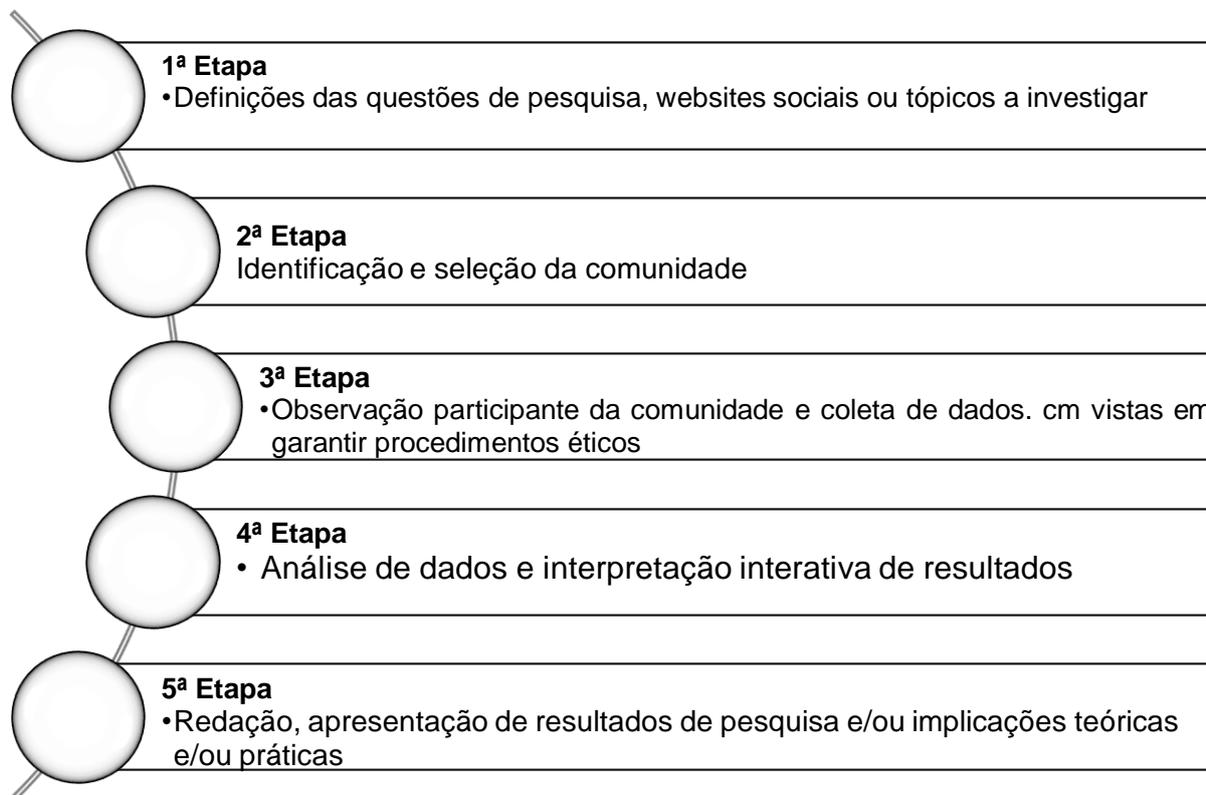
A metodologia, no que se refere aos contextos de espaço digital, será orientada sob os princípios da Netnografia, que é uma forma especializada de etnografia e emprega comunicações mediadas por computador “como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural na Internet”. Sua abordagem é adaptada para analisar fóruns, grupos de notícias, blogs, redes sociais dentre outros, em nosso caso específico, site e blog que apresentam a realização de jogos oraculares com ênfase no *jogo de búzios* (KOZINETS, 2014, p. 203).

Kozinets nos oferece uma definição convincente para etnografia,

Qualquer etnografia, portanto, já é uma combinação de múltiplos métodos (...) a etnografia se baseia na adaptação e bricolagem; sua abordagem está continuamente sendo remodelada para satisfazer determinados campos de saber, questões de pesquisa, locais de pesquisa tempos, preferências do pesquisador, conjuntos de habilidades, inovações metodológicas e grupos culturais. (KOZINETS, 2014, p. 61).

Esse ponto da pesquisa foi também norteado por elementos discursivos nos próprios sites esotéricos, onde há a proeminência do *jogo de búzios*, coletando dados em sua recorrência (comentários, acessos, mapeamento comportamental dos usuários), levando em consideração as premissas iniciais do trabalho netnográfico, que visam realizar o planejamento do estudo via entrada de dados – reconhecimento do site e blog; coleta de dados – visando captação de material de análise; assegurando padrões éticos – no sentido de garantir anonimato aos pesquisados; e representação da pesquisa – que é contribuir com estudos que possam fortalecer as discussões frente aos usos das tecnologias. As etapas foram descritas segundo o quadro que segue, esclarecendo que cada etapa foi organizada a partir dos princípios da pesquisa netnográfica:

Esquema Conceitual 63 - Fluxograma de um Projeto Netnográfico.



Fonte: Elaboração da autora.⁶¹

E, em consonância com a descrição supracitada, a coleta, e a posterior análise de dados, foram estruturadas por três tipos de capturas:

- a) Dados oriundos de arquivos;
- b) Dados extraídos;
- c) Dados de notas de campo

A primeira coleta consistiu em copiar diretamente de comunicações mediadas por computador dados da página, do grupo observado (site e blog observados), bem como imagens e arquivos de som, dados estes cuja produção e motivação não se devem à nossa própria criação.

Os sites escolhidos para a realização da pesquisa foram: 1- Raízes Espirituais⁶², escolhido a partir de indicação publicitária, na página do Facebook pessoal. Este momento de pesquisa se realizou entre o período de 14 a 20/11/2016 a 10/01/2017, correspondendo a 80h de pesquisa; 2- No Blog: Jogo de Búzios seu

⁶¹ Fluxograma produzido com base na Netnografia de Kozinets (2014, p.63).

⁶² Disponível em: <<http://www.raizesespirituais.com.br>>.

destino no oráculo dos orixás⁶³. Escolhido ocasionalmente a partir de links publicitários mediante pesquisa na internet. A pesquisa netnográfica em questão aconteceu no período de 14/12/2018 e de 28/02/2019 a 30/03/2019, contabilizando mais de 90h de pesquisa.

A decisão em realizar a pesquisa em um site e um blog se deu em função de oportunizar generalizações, decorrências, ampliando as possibilidades de análise e de comparação.

O Site “Raízes Espirituais” tem sua operacionalização convencionada ao contato via e-mail. O Blog realiza a consulta com horário previamente marcado por Skype, dentre outras derivações.

A segunda coleta refere-se aos dados extraídos que foram efetivados a partir da interação com o meio, via e-mails, Facebook, Instagram, Messenger, dentre outros, totalizando no máximo 3 (três) pessoas.

O terceiro tipo de coleta diz respeito às notas de campo experienciadas mediante a pesquisa, interagindo de alguma forma a partir das práticas comunicacionais dos membros das comunidades, que concederam participação estimulada no decorrer da pesquisa.

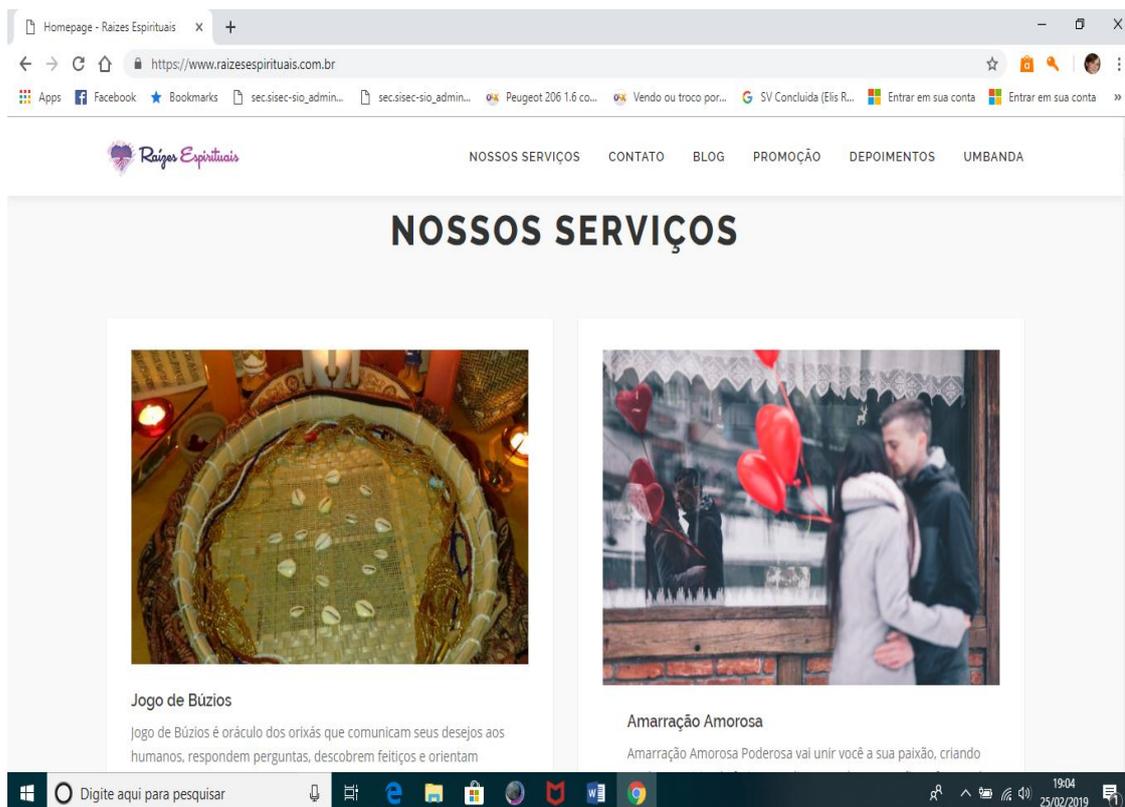
Diante de supressão de dados mais aprofundados – coletados diretamente no site, foi necessário realizar consulta direta aos consulentes por e-mail – dado fornecido pelos próprios consulentes do site. Com vistas a descobrir detalhes de comportamento e detectar verossimilhanças nos usos dos búzios em terreiros de Candomblé e pelo site e blog. Neste caso, utilizamos as mesmas questões aplicadas aos consulentes do *jogo de búzios* no terreiro, a partir de entrevista semiestruturada como instrumento de pesquisa. Abaixo, questões que foram aplicadas aos usuários/consulentes, considerando o segundo tipo de coleta:

- a) O que o/a levou à realização do *Jogo de búzios* pelo site?
- b) Com qual frequência acessa o *Jogo de Búzios* no site?
- c) Acessa outros?
- d) Sobre a cobrança, acha o preço cobrado justo?
- e) Está satisfeito (a) com os resultados do *jogo de búzios* pelo site? Já fez o *jogo de búzios* em terreiro de Candomblé? Faria?

A seguir, prints das páginas correspondente aos sites mencionados:

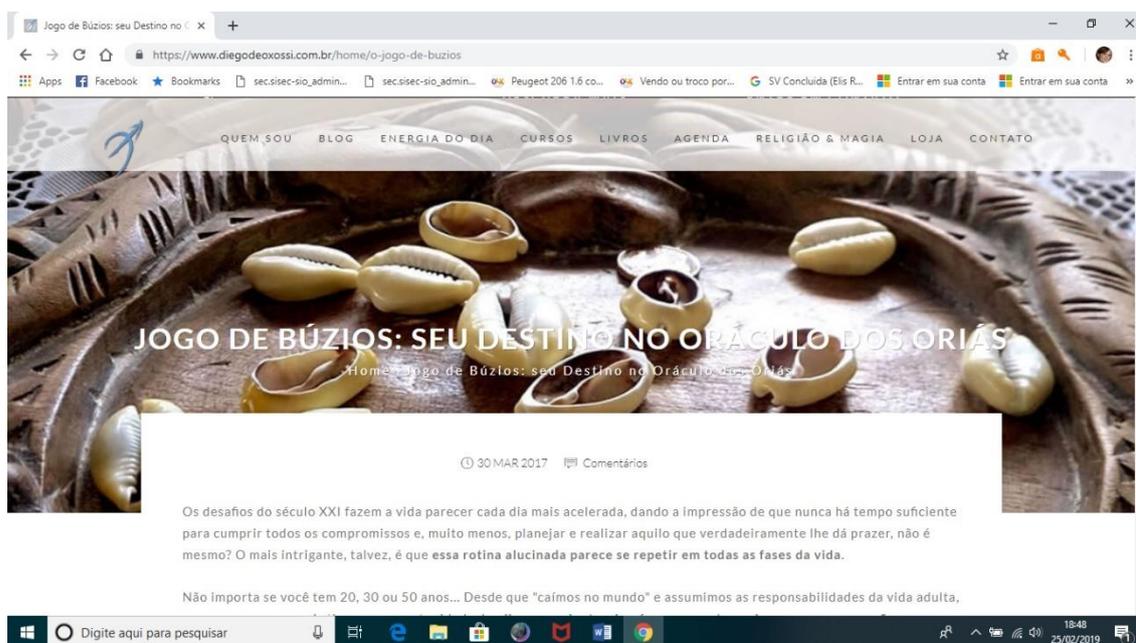
⁶³ Disponível em: <<https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-búzios>>.

Figura 23 - Template do Site Raízes Espirituais



Fonte: <<https://www.raizesespirituais.com.br/>>. ⁶⁴

Figura 24 - Template do Blog: Jogo de Búzios: Seu Destino no Oráculo dos Orixás



Fonte: <<https://www.diegodeoxossi.com.br/jogo-de-búzios>>. ⁶⁵

⁶⁴ Acesso em: 25/02/2019, às 19:04h.

⁶⁵ Acesso em: 25/02/2019, às 18:45h.

A pesquisa foi então conduzida seguindo as proposições da Netnografia, no que se refere às etapas:

- a) “Dados oriundos de arquivos”: foram analisados todos os dados possíveis de se cooptar acerca dos comentários deixados por consulentes/clientes, imagens, captura de tela, dentre outros elementos disponíveis, diretamente no site;
- b) Nas etapas que sucedem, foram realizadas a partir dos usos de outras formas de interação midiática (e-mail), em busca de informações mais específicas, uma vez que, a Etnografia e a Netnografia devem caminhar juntas e em harmonia, para trazer à luz novas questões nas ciências sociais. Neste caso, foi solicitado que respondesse as questões abaixo:

Sobre o *Jogo de Búzios* realizado pelo Blog/Site:

- Como acontece? É uma forma de se comunicar?
- Como decorre?
- Qual a importância para o site?
- Com que frequência os consulentes realizam?
- Como são previstos os valores cobrados?
- Existem diferenças entre o *jogo de búzios* realizado no terreiro e no site?
- O que acha do sistema oracular do *jogo de búzios* realizado por alguns sites, cujo resultado é dado automaticamente, diretamente pelo próprio site (algoritmo)?
- Acredita que o site é uma forma de ampliar e dar visibilidade aos saberes socioculturais de Povo de Santo?

Nesse sentido, aguardamos a autorização via TCLE, e as respostas via e-mail: elissseco@gmail.com. Bem como as respostas às questões foram obtidas via áudios em WhatsApp.

Vale ressaltar que qualquer técnica de Etnografia, portanto, já é resultado de uma combinação de diversos métodos, como já previamente apontamos. Aqui ofereceremos uma “etnografia de rede”, “baseada na adaptação e na bricolagem, cuja abordagem é continuamente remodelada para atuar especificadamente em determinados campos do saber”. (KOZINETS, 2014, p. 63).

É relevante acrescentar, considerando o pensamento de Ribeiro que,

As novas tecnologias digitais e sobretudo a hipermídia constituem uma forma, porventura mais eficaz, de integração da antropologia visual

com a antropologia (escrita) e da antropologia com a antropologia visual; de imagens, sons e audiovisuais com a escrita; dos filmes com a reflexão teórica – todo o aparelho crítico do filme (produção, utilização, reflexão teórica); das práticas atuais com o regresso “à antropologia clássica, para melhor sondar os seus fundamentos práticos e intelectuais e abordar a questão da construção discursiva de seus objetos no texto etnográfico”. (RIBEIRO, 2003, p. 620).

Assim sendo, a dupla abordagem de pesquisa qualitativa, Netnografia/Etnologia é também por excelência pesquisa observacional participante. Tendo como base o trabalho de campo *online*. Utilizando-se para tanto, de comunicações mediadas por computador “como fonte de dados, no sentido de compreender a representação etnográfica de um fenômeno cultural e comum”. (KOZINETS, 2014, p. 63).

É bem verdade que, diante dos meandros que envolvem discussões muito particulares sobre o sagrado, a relação com os usuários dos sites esotéricos, especificamente os que realizam *jogos de búzios* online, se deram apenas mediante o espaço digital e não face a face. Desta realidade só poderemos ter elementos de discussão, quem sabe, posteriormente.

A partir da referida coleta, os dados foram analisados pelos princípios da Netnografia – envolvendo uma abordagem indutiva e qualitativa de análise – mediante a hermenêutica, considerando os seguintes passos:

- a) Observação Netnográfica de textos, imagens e demais figuras baixadas em captura de tela;
- b) As transcrições dos comentários realizados no próprio site, observando a satisfação, dentre outros elementos discursivos, provenientes da atividade em questão;
- c) Anotações, reflexões acerca dos dados ou acerca das margens do mesmo, que nos chegam por percepções, induções;
- d) Abstração e Comparação, onde os materiais são classificados e filtrados para especificar expressões e termos recorrentes, considerando semelhanças e diferenças entre eles;
- e) Verificação e Refinamento, mais uma vez retornar a campo para mais uma coleta, considerando de forma mais amíúde, diferenças e semelhanças;

- f) Generalizações que foram construídas, na verdade, um conjunto de generalizações que explicam as consistências no conjunto mais amplo de dados;
- g) Teorização, momento em que as generalizações passaram a ser reunidas criando um corpo formalizado de conhecimentos, considerando os princípios do trabalho etnográfico, este elencar de constructos e teorias criam novas teorias que mantêm intimidade tanto com a análise de dados, quanto com o corpo de conhecimentos relevantes existentes.

A intenção, nos dois momentos de pesquisa, foi realizar o cruzamento do fazer ancestral real [terreiros] e do virtual [tecnológico], com fins de averiguar os usos e o consumo deles, em ambos os casos. Os dados discutidos serão apresentados no capítulo 6.

Por fim, podemos antever que nos defrontaríamos [pelo menos] com duas questões:

- 1) Como ver? E,
- 2) Como interpretar?

O estudo que se construiu a partir de elementos de fé [experiência], expressa pelo mito [fenômeno], por meio da mística [concretização], por intermédio da mediação do *jogo de búzios* [revelação] em um circuito comunicacional [orixás/*babalorixá/yalorixá*; *babalorixá/yalorixá*/consulente], pôde captar as tonalidades de devoção de nossa época ao passo que,

Falamos de religião como os sentimentos, atos e experiência de homens individuais em sua solidão, na medida que eles se apreendem como estando relacionados com o que possam considerar o divino. (GEERTZ, 2001, p. 152).

Diante da metodologia apresentada, nos resta ainda destacar as relações existentes entre a Antropologia e a Comunicação, uma vez que foi diante de ambos os campos que a metodologia foi construída. Fazer Etnografia é apresentar a vida tal qual ela é, mediante o trabalho empírico. A Antropologia, visa investigar as condições e possibilidades da vida humana no mundo, embora contrastantes, o próprio uso da pesquisa participante, inclui elementos de uma Antropologia na Etnografia.

Além desta constatação é necessário dizer que seja pelo exercício da Etnografia, seja pelo exercício da Antropologia, estivemos diante de contextos socioculturais nos quais há proeminência das dinâmicas dos agentes comunicativos

– *Exu*, o orixá da Comunicação e interlocutor entre o oráculo (*Orunmilá*) e o/a *babalorixá/yalorixá* e os orixás, entre o/a *babalorixá/yalorixá* e os consulentes/clientes. Além do próprio *jogo de búzios* enquanto tecnologia de comunicação em si (seja em terreiros, site ou blog).

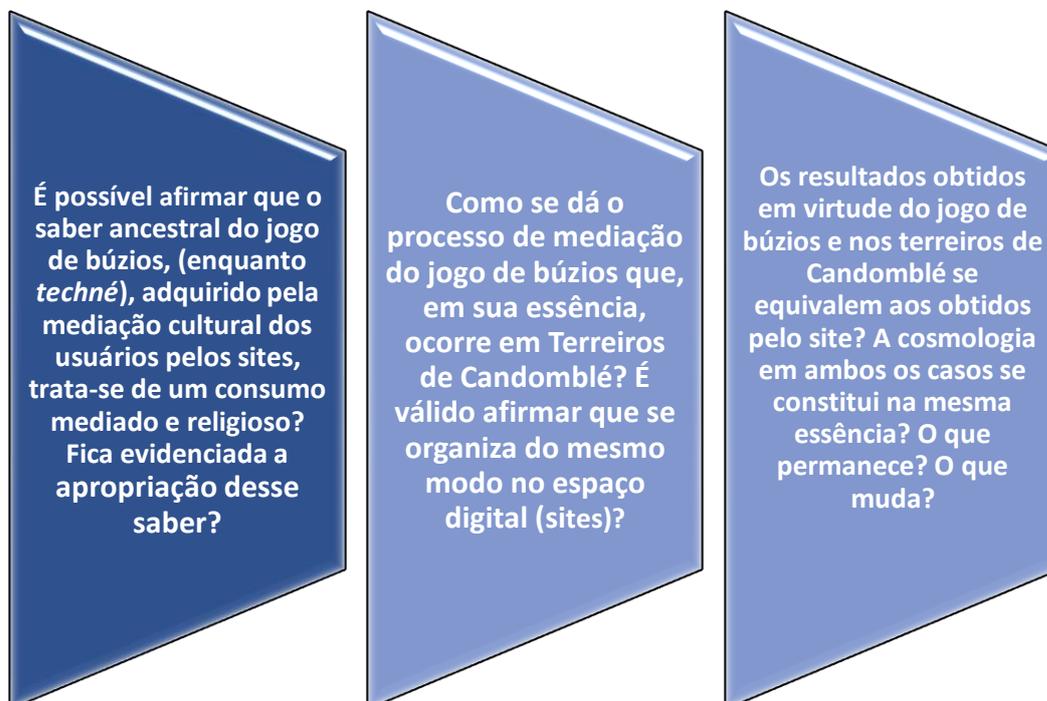
Portanto, os modos de ser e do fazer constitutivos de povo de santo (princípio da Etnografia), quanto às análises dessa participação desses sujeitos no mundo (princípio da Antropologia), só poderiam ser explicados diante da Comunicação. Até porque os estudos de Comunicação hoje, incluem outras áreas da ciência.

CAPÍTULO 6

DISCUSSÃO DE DADOS: MINHA AURA CLARA SÓ QUEM É CLARIVIDENTE PODE VER, PODE VER

Chegamos ao momento do cair dos búzios – fazendo alusão ao momento em que os búzios são jogados à peneira, autorizado pelo orixá da comunicação, *Exu*, se dá início ao *jogo de búzios* e *Orunmilá* (o deus do oráculo) irá falar por meio dos 16 orixás. O capítulo 6 se destaca por se constituir na produção do texto que fará a junção de todos os nexos pontuados até então e, oportunamente, se ocupar em responder as questões que nos inquietou desde o primeiro pensar, na concepção de todo o trabalho:

Esquema Conceitual 14: Questões da Pesquisa



Fonte: Elaboração da autora.

No decorrer da pesquisa que se desenrolou a partir dos princípios da etnologia e, sobremaneira por esta mesma razão, – em decorrência do tipo de

método/metodologia – se fez obrigatório considerar aspectos que envolvem mito, mística, rito, fé, instâncias que exigem do pesquisador revisões tanto do ponto de vista empírico (técnicas, outras abordagens, alterações no cronograma de pesquisa de campo), quanto do ponto de vista teórico (introdução de outros autores e revisões de literatura), variações de intenções e de percepções.

O método de investigação etnológico bem aplicado, que não se desmembra da jornada de campo, é certamente oportuno a esta tarefa; além do que, ele permite numerosas descobertas não previstas no início da pesquisa, pois na antropologia social, sobretudo no estudo que envolve a aura de saberes socioculturais, especificamente das religiões, como nos afirma Geertz, se faz necessário ter em mente o conceito e uma prática da cultura e da religião como um processo dinâmico de captação de significados, uma vez que,

De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual eu me atenho, não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam, desenvolvem seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida. Mas é justamente aí que deve ocorrer o alargamento, o aprofundamento e a expansão (...) “o conceito de significado, em todas as suas variedades, é o conceito filosófico dominante de nossa época”, que os “animais, os símbolos, as denotações, as comunicações... são nossos recursos de capital [intelectual]”, então já seja tempo de a antropologia social, em particular a parte que se preocupa com o estudo da religião, tomar conhecimento disso. (2011, p.66).

Tomando isso como amparo, e com a verificação de que nos deparamos a todo momento com o “significado” dos símbolos sagrados, que funcionam para sintetizar o tom, “o caráter e a qualidade” da vida, do estilo, das “disposições morais e éticas” de um povo. (GEERTZ, 2011, p.67).

De um povo de santo, em sua cosmologia, em sua maneira de estar no mundo e de percebê-lo a partir da simbologia subjacente, inerente à sua religião.

Os significados muito particulares contidos neste processo, foram o grande empreendimento no qual formulamos as análises que passaremos a descrever, com a certeza de que estas levaram à construção de tantas outras em um processo de ir, vir e de devir constantes, necessários ao proceder da pesquisa cuja subjetividade está intrínseca. (GEERTZ, 2011, p.66).

Diante desta empreitada de pesquisa e a partir da complexidade em realizar a Etnologia e até mesmo a Antropologia, foi possível compreender que se há, entre as ciências sociais, disciplina à parte e extremamente sensível às questões da subjetividade, é exemplarmente a Etnologia, uma vez que tem como princípio básico entre suas técnicas penetrar de algum modo nas mentalidades dos sujeitos; buscando compreender a partir desta média imersão os seus modos de ser. Com efeito, a rotina de pesquisa chamada artesanal da etnologia, trata particularmente de reagir àquilo que a inserção em campo permite levantar.

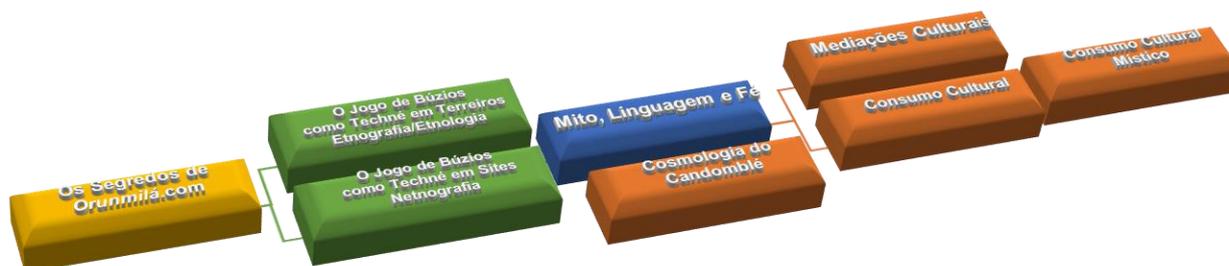
Contudo, mediante a seleção do método e da metodologia cujo amparo se deu no enfoque da antropologia, o presente estudo surge e se estrutura a partir da Comunicação. Tomando o campo da comunicação aberto e que dialoga com outras áreas do conhecimento.

Com esta disposição, percorremos aproximadamente 3 (três) anos de pesquisa de campo, compreendidos entre 2016 e 2019, munidos dos princípios etnológicos (capítulo 5).

Mediante isto, temos como intenção neste capítulo, a partir do entrecruzamento de conteúdos analíticos fornecidos pelo capital teórico pesquisado, igualmente com base no trabalho de campo, realizar a partir dos dados colhidos e coletados, a discussão, verificação de possíveis aderências frente aos objetivos elencados inicialmente, além do surgimento de outras proposições que emergiram durante o processo até a reflexão final, rumo às possíveis conclusões.

As 3 (três) questões apresentadas no Esquema Conceitual 14 retornam com maior força. Neste momento, tentar respondê-las é a razão principal deste capítulo, no qual ocorre a junção de todas as pontas deste estudo amplo e que percorreu múltiplas análises. Apresentaremos o mapa conceitual e empírico geral referente a este capítulo, com o intuito de cercar o objeto por todos os lados. Com a certeza de que as questões mais importantes tenham passado conjuntamente com as intenções acadêmicas.

Os mapas conceitual e empírico do capítulo:

Esquema Conceitual 15 - Mapa do *Corpus* Teórico e Metodológico (Capítulo 6)

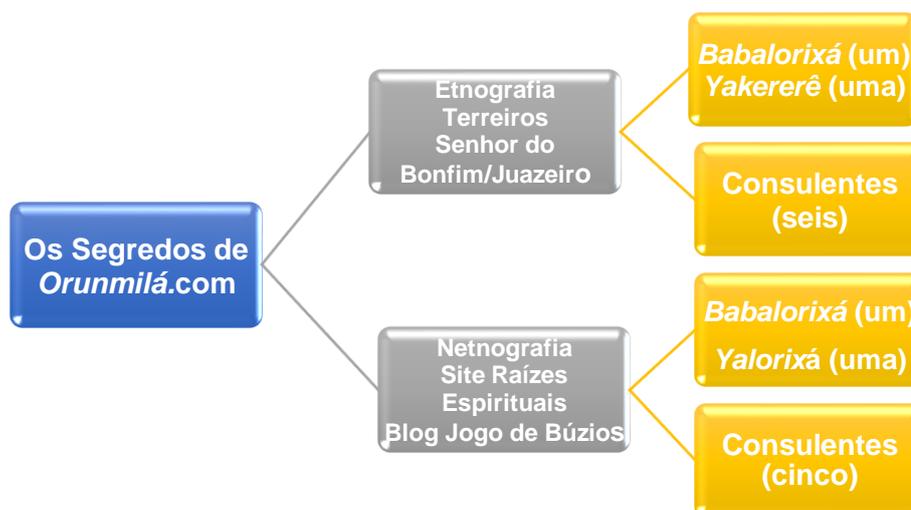
Fonte: Elaboração da autora.

Temos então de entrada: *Os Segredos de Orunmilá.com*, de onde se derivam dois importantes blocos que estruturaram empiricamente toda a proposta, fundamentada pela Antropologia, pela Etnografia, Etnologia e Netnografia.

O desenho linear posto no esquema acima é mais para representar o escopo das forças e do pensamento dos teóricos aos quais nos amparamos, cujos suportes não impuseram distinções entre si, ao contrário, as teorias construíram o solo para sustentar os blocos empíricos, bem como para aprofundar as análises dos dados fornecidos pelos terreiros e pelos sites. Nota-se que a categoria analítica: *O jogo de búzios como Techné*, imbricada em ambos os *locos* de pesquisa, está ao centro representando os aspectos da tecnicidade que nos foi de extrema relevância não só no sentido da destreza, mas muito mais no sentido da habilidade de fazer, de “argumentar, de expressar, de criar e de comunicar a partir de formas materiais”, que se atualiza e reatualiza a partir do que há de novo no mundo, sobretudo no tratamento com a linguagem. (LOPES, 2014, p.10).

O mapa conceitual das análises (Esquema Conceitual 16), desta vez com a finalidade de descrever o pensamento que conjecturamos na estrutura das análises e na posterior discussão das narrativas e demais conteúdos colhidos em momento de campo (terreiros), coletados pela Netnografia (sites), a saber:

Esquema Conceitual 16 - Mapa das Análises (Capítulo 6)



Fonte: Elaboração da autora.

Vimos então, o estudo: Os Segredos de *Orunmilá.com*, de onde se deriva todo o pensamento especulativo, mediante duas linhas de raciocínio. A primeira sustentada pela Etnologia desenvolvida em atividade etnográfica em terreiros e a segunda, pelos vieses concedidos pela Netnografia desenvolvida em sites.

A primeira contou com a entrevista (filmada, gravada, fotografada, cujas anotações compuseram o diário de campo) de 2 (dois) *babalorixás* e 1 (uma) *yakererê*. No Terreiro de Ilê Axé de *Logunedê*, do *babalorixá* Cleiton de *Logunedê*, além de 6 (seis) consulentes, sendo deste total, 3 (três) do terreiro de Senhor do Bonfim e mais 3 (três) do terreiro *Ilê Ase Ayará Onyndacor*, do *babalorixá* Pai Edson Rosa.

A segunda linha de raciocínio, amparada como dito anteriormente pela Netnografia, contou com as análises a partir do conteúdo (imagens, vídeos, comentários e demais conteúdos capturados diretamente no site/blog), bem como desde as relações que se estabeleceram mediante conversas via WhatsApp, Instagram e e-mail, com um dos *babalorixás* que está diretamente ligado ao site, *babalorixá* Diego de *Oxóssi*, respectivamente do *Blog: Jogo de Búzios seu destino no oráculo dos orixás*⁶⁶.

O *segundo site: Raízes Espirituais*,⁶⁷ se concentrou apenas no conteúdo fornecido pelo próprio site, dentro dos princípios da Netnografia e da Etnologia, uma

⁶⁶ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios>.

⁶⁷ Fonte: <http://www.raizesespirituais.com.br>

vez que compreendemos que ambas as análises (*babalorixá/yalorixá*, clientes do terreiro como do site e blog), são formadas por sujeitos, portanto justificam-se os usos dos princípios da Etnologia.

Diante dos contextos previamente apresentados, passaremos a desenvolver a discussão de dados das análises, que estruturamos inicialmente em duas grandes frentes: 1. Dados da Etnografia; e 2. Dados da Netnografia. No decorrer do capítulo faremos o cruzamento das informações com o intuito de verificar se o respectivo estudo pôde responder as questões iniciais, as hipóteses apontadas e se atendeu aos anseios pessoais e coletivos.

A partir de toda a construção teórica que realizamos principalmente onde se revela a tradição da religião de matrizes africanas – preferencialmente Candomblé – na dinâmica das mediações culturais que permeiam o tecido cultural, produzindo por meio dos ritos e das práticas deste, assim quanto o consumo cultural místico, que por meio do *jogo de búzios* se efetiva, passaremos então a conduzir nossos esforços para o ponto nevrálgico do estudo, onde se concentram todas estas forças para apresentar pelo *corpus* da Etnologia, as análises das narrativas de *babalorixás/yakererê* e consulentes que permeiam os meandros do fazer oracular pertencentes aos terreiros e aos sites.

6.1 O Jogo de Búzios em Terreiros de Candomblé

Aqui explicita a inclinação pela Comunicação como um empreendimento interdisciplinar que incluiu outras perspectivas e autores, previamente mencionados (filósofos, pensadores, mitólogos, jornalistas, fotógrafos, publicitários, antropólogos). A rotina de trabalho de campo se compôs em uma prática criativa onde se pôde vivenciar experiências imbricadas nos campos humanísticos e subjetivos, paralelamente aos científicos. Na observação minuciosa da cultura, das narrativas [dos discursos], das posturas, dos comportamentos, dentre outros elementos que nos fizeram surpreender. Essas facetas do discurso coincidem com interesses de diversas ciências sociais e humanísticas e atende a nossas premissas muito particulares.

O *corpus* nesta fase foi estruturado a partir das narrativas dos *babalorixás* e da *yakererê* (ver capítulo 4) dos terreiros de Candomblé e a amplitude do *corpus* foi definida em termos de outros sujeitos do referido terreiro, como por exemplo a *yakererê* Mãe Edna, pertencente ao terreiro de Candomblé *Ilê Ase Ayará Onyndacor*,

na cidade de Juazeiro, responsável dentre outras questões do culto e da feitura do *jogo de búzios*, além da inclusão dos consulentes. Para esta fase da análise de dados, contamos com 3 (três) consulentes de cada terreiro, não apenas para estimular as interpretações frente à amostra, mas uma oportunidade para investigar questões para além da mostra inicial, que possam dar conta de tentar descobrir o investimento ideológico de uma convenção discursiva particular, em algumas situações mais que em outras.

O discurso falado – gravado ou anotado em diário de campo – foi transcrito pela autora, em um trabalho metuculoso e rico por nos permitir estar a todo tempo imersos no universo da pesquisa. Considerando aspectos que indicam que a transcrição é um processo muito difícil e que consome muito tempo, sendo necessária a utilização de diversos sistemas válidos de transcrição, capazes de representar diferentes características das narrativas, em diferentes graus de detalhes, seja a entonação, a ênfase, a pausa, as alterações na altura e no ritmo. Neste sentido, é possível afirmar a inexistência de um único sistema que possa dar conta de todas essas nuances, contudo, dada a natureza da pesquisa, as questões e os seus objetivos e da bricolagem de métodos adotados neste trabalho, estamos certos de que esta questão foi bem atendida.

Do ponto de vista da etnologia, estivemos todo o período destinado à pesquisa de campo, nos defrontando com três importantes processos: 1. Teórico intelectual: a partir das especulações que partiram das perspectivas que já tínhamos *in loco*, das pessoas, das práticas, dos fazeres religiosos, do mito como um todo; 2. Período da empiria, no qual precisamos decidir por quais caminhos metodológicos do âmbito prático (questões, audições, controle nas interpretações, delimitações) assumir diante da prática de campo; 3. O que poderíamos chamar de plano existencial, que enfatizou os processos internos e muito pessoais de acomodação da experiência no âmbito circunscrito. Além de revelar que a prática de campo pôde trazer para nossa vida, nossa experiência enquanto pesquisadores, o que ampliou o sentido da experiência. (SANTOS, 2012).

Na análise de dados, adotamos a análise dos trechos das narrativas transcritas *ipsis litteris*, destacando duas importantes características desse momento: o emprego do termo das narrativas que apresentaram duas acepções distintas, primeiramente os textos do ponto de vista abstrato, significando uma denominação genérica para o texto escrito, falado ou qualquer tipo de *semiose*, tais como gestos e imagens. Noutras

palavras, os textos se apresentaram também como elementos semióticos – ou uma combinação deles – da prática sociocultural. Na segunda acepção, os textos como um substantivo concreto, significando um modo de construção de sentido das experiências vividas, a partir de uma perspectiva particular, como em destaque o discurso religioso, dado o viés da etnologia como método que subentende a pesquisa participativa.

Diante do exposto, constatamos que o texto proveniente das narrativas transcritas é cerne constitutivo da prática discursiva presente nos processos comunicacionais da dinâmica do *Jogo de Búzios* que, por sua vez faz parte da liturgia religiosa do Candomblé pertencente à prática social das Religiões de Matrizes Africanas, produtoras de um saber sociocultural particular e ancestralmente compartilhado. Portanto, a todo tempo que nos movemos de um lado para outro, estivemos imbricados nas teias dos sistemas comunicacionais e socioculturais produzidos pelos sujeitos em seus agrupamentos, em suas cotidianidades e contemporaneidades. Estando, deste modo, justificada a metodologia de análise de dados.

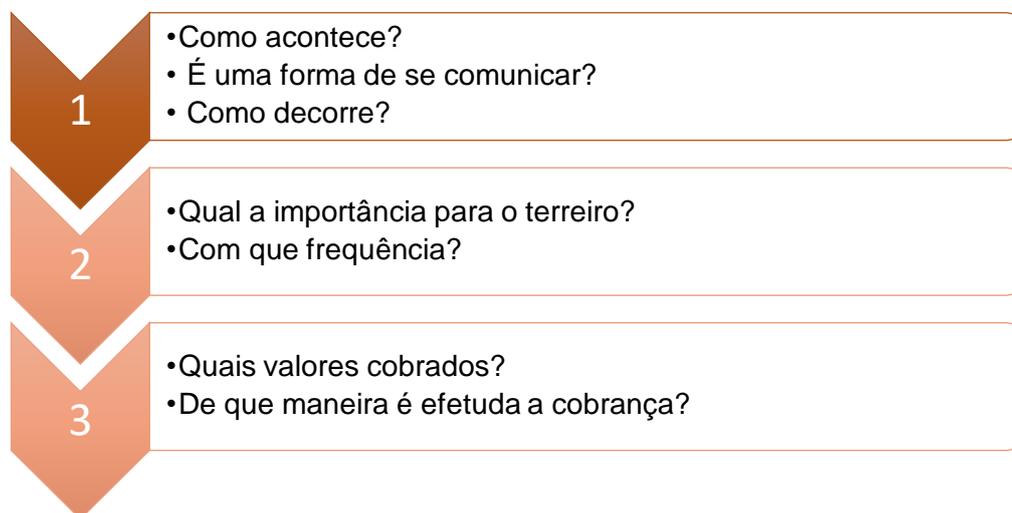
A partir deste preâmbulo, passaremos às análises das narrativas transcritas, sendo imprescindível trazer à luz a discussão premente que antecipa as análises vindouras: *o Jogo de Búzios como Techné no Candomblé*.

Dito isto, partiremos então para as análises realizadas por meio das narrativas coletadas diante dos 7 (sete) encontros, destes, três entrevistas abertas (gravadas), momentos descontraídos de conversas informais, além de outros destinados especificamente à colheita⁶⁸ iconográfica. Em momento de entrevista, foi solicitado ao *babalorixá* Cleiton de *Logunedê*, Pai de Santo do Terreiro de *Ilê Axé de Logunedê*, localizado à rua Paraíba, número 48, Bairro Novo Horizonte, em Senhor do Bonfim – Bahia, que discorresse sobre o tema: *Jogo de Búzios*. Também utilizamos da iconografia de terreiro e a do próprio *babalaô* que serão tratadas no decorrer do capítulo.

Como mencionado, foi solicitado ao *babalaô* (sacerdote feito pela Casa Branca), que falasse sobre o *Jogo de Búzios* no Candomblé, subsidiado por questões

⁶⁸ É válido ressaltar que em pesquisas com seres humanos, em que se trata diretamente com os sujeitos informantes, em Ecologia Humana e na Etnologia, busca-se tratar o “sujeito” em suas idiossincrasias, portanto usa-se o termo “colheita” de informações. Ao se tratar com outros dados obtidos, sem a relação direta, utiliza-se o termo “coleta” de dados.

que eventualmente foram deflagradas com a finalidade de estabelecer minimamente vínculos com as proposições previamente projetadas pelo presente estudo, quais sejam:



A partir deste momento, com as transcrições *ipsis litteris* efetivadas, passamos a realizar a análise de dados frente à Etnologia.

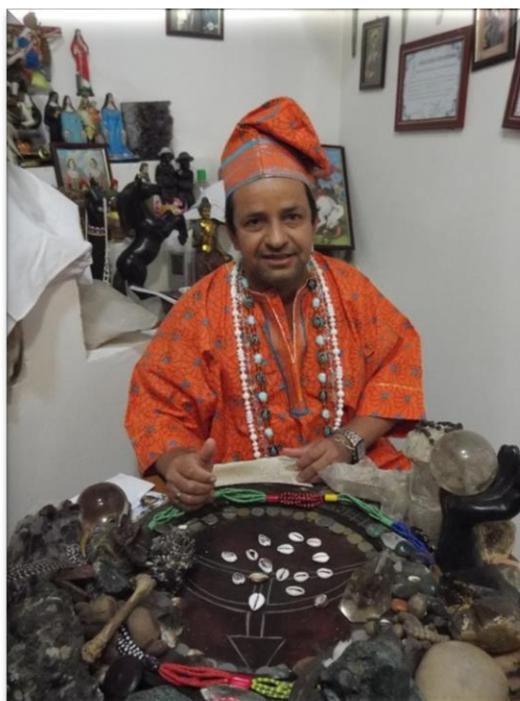
A seleção das técnicas de pesquisa consistiu em registros de áudio, iconografia de terreiro, diário de campo e entrevistas abertas e semiestruturadas, amparadas na instituição dos aspectos qualitativos, em um período de um ano (julho/2016 a julho/2017) no primeiro terreiro e de aproximadamente um ano (janeiro a dezembro de 2019), no segundo. As transcrições foram realizadas pessoalmente no sentido de apurar não apenas o que estava implícito no texto, mas outros aspectos ligados aos ditos e aos interditos, mudanças de entonação, empostação da voz, elementos que “dizem” muitas coisas. Portanto, foi trabalhada a média imersão ao máximo de nossas possibilidades, considerando que não realizamos a total imersão *in loco* de pesquisa. As figuras 25 e 26 demonstram a fase inicial da rotina de campo no primeiro terreiro.

Figura 25: Pesquisa de Campo



Fonte: Pesquisa de campo foto retirada pela *Ekede* do terreiro (2017).

Figura 26: Pesquisa de Campo



Fonte: Elaboração da autora (2017).

6.1.1. Terreiro *Ilê Axé de Logunedê*

O terreiro de *Ilê Axé de Logunedê*, cujo nome da casa faz correspondência direta ao santo de cabeça do *babalaô*, *Logunedê*, é de tradição Nagô, especificamente de Ketu, informação concedida pelo próprio *babalaô*.

Considerando o trabalho de campo, acercado pelas pistas que foram sendo aplicadas de acordo com as particularidades, objeto deste estudo. O *babalaô* Pai Clayton de *Logunedê* ao largo de 7 (sete) encontros oportunizou entrevistas que resultaram nas narrativas que seguem.

Neste sentido e sobre o *jogo de búzios*, ou até mesmo sobre a própria cosmologia do Candomblé, o *babalaô* afirmou:

1. Há um sentido em nossas vidas, sabemos que existe outra vida após essa. Que vivemos aqui e que existe o outro lado da vida e acreditamos em um ser poderoso chamado Deus. Mas me pergunto todos os dias, por que esse nome Deus? A ciência cria muitas coisas complicadas e nomes difíceis. Vivemos uma filosofia muito complicada, e nomes muito difíceis, vivemos uma filosofia complicada e difícil de entender, por exemplo: o ser humano anda junto e vejo a cada dia a grande diferença de um com os outros. Vejo que o homem precisa ser inteligente, para que haja compreensão, só assim a terra terá paz! Pare e pense, para que lutarmos por algo que nunca será nosso, não somos herdeiros, nem donos de nada. A vida passa rápido demais e o que nos resta, são as lembranças ou o esquecimento, mas depende muito da obra que você fez aqui na terra, pense nisso!

Neste trecho de fala, observa-se a frase:

(...) a ciência cria muitas coisas complicadas e nomes difíceis. Vivemos uma filosofia muito complicada, e nomes muito difíceis, vivemos uma filosofia complicada e difícil de entender, por exemplo: o ser humano anda junto e vejo a cada dia, a grande diferença de um com os outros (...)

Aqui, o *babalaô* cita a “ciência” e a “filosofia”, para dar sentido ao “dito”, como uma forma de buscar em outras narrativas, elos comparativos que sustentem sua afirmação sobre a transitoriedade da vida humana:

(...) a vida passa rápido demais e o que nos resta, são as lembranças ou o esquecimento, mas depende muito da obra que você fez aqui na terra, pense nisso!

A maneira enfática que completa a frase no sentido de simplificar a vida, descomplicar a vida. É necessário simplesmente realizar obras que dignifiquem o

homem. Neste sentido, as relações se estabelecem com outros textos, outras narrativas, e implicam necessariamente na inserção da história em um texto. Ou seja, o texto absorve ao mesmo tempo em que é constituído de textos do passado, reacentuando e retrabalhando esses textos, contribuindo para processos de mudanças e antecipando ou moldando textos subseqüentes.

A narrativa abaixo foi extraída de um contexto no qual o *babalaô* discute acerca do período no qual está desenvolvendo suas atividades junto “a casa” (terreiro de Candomblé):

2. Dentro do Candomblé existe uma hierarquia, que a pessoa raspa e dá a obrigação de três e de sete anos, de quatorze e de 21anos. Este ano eu vou completar 21 anos de terreiro aberto, vamos dizer de iniciação nas terras de *alaquetoo*, de obrigação. Mas eu fui iniciado eu tinha 7 anos de idade, vamos dizer, vai fazer 21 anos que eu estou a frente deste terreiro aqui e graças a Deus e dos orixás, com muita luta mesmo e o papel de “nós”, de *babalorixá* e *yalorixá*, é zelar pelo bem estar das pessoas, é cuidar dos ancestrais de cada “um” dessas pessoas, que chega procurando, por nós *babalorixá* e *yalorixá*, e tenha certeza que este é o papel grandioso é cuidar dos ancestrais de cada um, e cada um cidadão e cidadã que procura se cuidar dentro do Candomblé, dessa religião tão maravilhosa, esse é o papel de cada um de nós, cuidar das pessoas, do bem estar das pessoas, da vida espiritual das pessoas.

Outro aspecto importante é o que denota a luta pela manutenção da religiosidade africana, igualdade e direitos em professar o culto, também fica claro o caráter da hierarquia (ver capítulo 4), dentro dos terreiros, as funções que o *babalorixá* ou mesmo a *yalorixá* devem requerer para a garantia do acúmulo ancestral dos saberes socioculturais ao longo dos séculos, a partir da narrativa que o mostra como alguém destinado a mediar a realidade mística presentificada na nossa realidade como lugar da comunicação entre mundos:

3. (...) mas eu fui iniciado eu tinha 7 anos de idade, vamos dizer, vai fazer 21 anos que eu estou a frente deste terreiro aqui e graças a Deus e dos orixás, com muita luta mesmo e o papel de “nós”, de *babalorixá* e *yalorixá*, é zelar pelo bem estar das pessoas, é cuidas dos ancestrais de cada “um” dessas pessoas, que chega procurando, por nós *babalorixá* e *yalorixá*, e tenha certeza que este é o papel grandioso é cuidar dos ancestrais de cada um, e cada um cidadão e cidadã que procura se cuidar dentro do Candomblé, dessa religião tão maravilhosa, esse é o papel de cada um de nós cuidar das pessoas, do bem estar das pessoas, da vida espiritual das pessoas.

Tomando deste modo, a luta como foco de constante atividade sobre pontos de maior instabilidade entre classes, blocos, religiões, para construir, manter e romper

alianças e relações de dominação/subordinação, que assumem formas econômicas, políticas e ideológicas. É possível perceber no trecho da narrativa citada relações com o “Mito da Criação do Mundo” na cosmologia do Candomblé (ver capítulo 4), ao tratar o jogo de búzios como forma de comunicação entre espaço suprasensível (*orum*) para o natural (*aiê*). (SODRÉ, 2017, p. 176).

A próxima narrativa, onde foi solicitado que falasse sobre o *jogo de búzios*, contém conteúdo que estabelece relações de comparação do ponto de vista da tecnicidade dos búzios e dos instrumentos médicos, evidenciado na frase em destaque:

4. Tem 21 anos, vai fazer 21 anos agora, que eu jogo búzios, que eu recebi, a uns chamam de *odojê*, outros chama *decá*, dependendo da nação, vai fazer 21 anos agora que eu recebi a mão para jogar búzios, tudo tem que ter, vamos dizer assim uma permissão, a gente não se faz nada sem permissão, dentro do Candomblé. A importância do jogo de búzios. O jogo de búzios é grandioso, sem jogo de búzios não tem consulta. É como se fosse um médico, o médico sem seus aparelhos, com toda certeza ele não vai operar ninguém, porque ele precisa de seus aparelhos, ele precisa, vamos dizer, conhecer os seus aparelhos para examinar as pessoas. O jogo de búzios, como se fosse isso, é a peça principal para examinar as pessoas, os caminhos que as pessoas devem tomar, o que o orixá “tá” respondendo ali, em cima daquilo ali, pra gente poder ter uma noção do que a gente pode fazer, dali por diante. Portanto, o papel do jogo de búzios é totalmente importante, sem jogo de búzios, com toda certeza não tem orientação das pessoas que vem se consultar.

A comparação do Jogo de Búzios ao uso de “instrumentos”, assim como faz o médico, traz duas importantes proposições à análise a partir dos termos da tecnicidade. A primeira, de forma manifesta, apresenta a relação do “instrumento” de trabalho do *babalorixá*, que são os búzios, e os do médico, que são instrumentos (aparelhos) específicos, ambos para a realização de consulta. Um aponta para a cura dos males da alma, enquanto o outro para os males do corpo. Deste modo, fica claro o uso de competências, atributos concedidos e seus dispositivos acionais.

Há ainda outro aspecto intertextual relativo a uma fala (texto) que aponta para uma premissa importante deste estudo, que é o de considerar os búzios como tecnologia criativa – *techné*. Noutras palavras, mesmo sendo uma discussão baseada nos saberes cotidianos, o *babalaô* traz em sua fala, vínculos fortes que tornam substanciais as nossas considerações sobre os búzios como *techné*, quando menciona:

(...) o jogo de búzios, como se fosse isso, é a peça principal para examinar as pessoas, os caminhos que as pessoas devem tomar, o que o orixá “tá” respondendo ali, em cima daquilo ali, pra gente poder ter uma noção do que a gente pode fazer, dali por diante (...).

O pensamento de Heidegger nos ajuda a esclarecer com o que estamos comprometidos na era da técnica maquinística. Mas sobremaneira de pensar na técnica como superação deste pensamento “objetivista” da técnica, contudo no sentido de encarar os desafios que devemos enfrentar e vencer, se quisermos estabelecer uma nova relação com esse fenômeno. Noutras palavras, o *jogo de búzios* não representa apenas um “instrumento”, ele está subordinado a expertise de um sacerdote dotado dos elementos da “metafísica” e dos saberes socioculturais tradicionalmente concebidos, portanto, há aqui o “desencobrimto” da técnica, o fazer “viger”.

Outra característica das narrativas do *babalaô*, cria nexos a partir das escalas temporais, trazendo aos contextos atuais muitos termos originários do *yorubá*, idioma específico no tratamento das discussões inerentes às práticas ancestrais no Candomblé, que vão continuar aparecendo durante a maior parte das narrativas. Alguns dos termos utilizados nesta seção:

Tabela 3 - Termos em *Yorubá*.

Termo em <i>Yorubá</i>	Tradução em Português
<i>Alaquetoo</i>	De obrigação
<i>Babalorixá</i>	Pai de Santo
<i>Yalorixá</i>	Mãe de Santo
<i>Babalaô</i>	Sacerdote
<i>Odojê</i>	Jogo de Búzios
<i>Decá</i>	Jogo de Búzios
<i>Odu</i>	Búzios
<i>Olorum</i>	Deus Maior
<i>Cauris</i>	Conchas

Fonte: Elaboração da própria autora.

Nesta narrativa, o *babalaô* descreve como decorre o *jogo de búzios*, além de fornecer subsídios que tornam evidente a importância do jogo para a religião candomblecista, bem como para o terreiro:

5. O jogo de búzios é completo com 16 búzios, 16 *odus*, quer dizer, cada pessoa tem um *odu*, carrega um *odu* e o jogo de búzios é fundamental para que possa orientar tanto quem está consultando com quem está sendo consultado os seus caminhos. O jogo de búzios é importantíssimo pra gente saber de que lado a gente deve começar, de que lado a gente deve terminar, os significados dos problemas de cada um, cada pessoa tem o seu *odu*, vamos dizer assim, sua cabeça, as cabeças são únicas e através deste significado, buscar à *Olorum*, ao céu, à Deus, aos Deuses, respostas e através dessas respostas, dessas caídas, cada uma caída, tem um significado, a gente também precisa estudar o jogo de búzios, é que a gente vê de que maneira a gente deve entrar na vida daquela pessoa e deve sair. Portanto, o jogo de búzios é fundamental sim, dentro da nossa religião que é chamada candomblé.

O *babalaô* explica, de maneira sintética, aspectos da ritualística presentes na realização do Jogo de Búzios (aspectos estes descritos no capítulo 4), inerente aos 16 búzios e seus *odus* correspondentes, ou seja, os orixás de cabeça (orixás protetores de cada pessoa). Além de reforçar a importância do *jogo de búzios* como técnica de comunicação e de intervenção nos processos cotidianos e tomadas de decisões na vida, considerando assim como “fundamental” para o Candomblé.

A figura 27 apresenta o *babalorixá* em sua sala sagrada, cujos símbolos presentes no *Congá* (altar), foram discutidos no capítulo 4. Vale ainda mencionar que a sala sagrada é um ambiente secreto – como o próprio termo prediz – local de respeito e que merece toda uma ritualística específica (Ver capítulo 4), cuja entrada só poderá ser permitida, se autorizada previamente pelo *babalorixá/yalorixá*.

Figura 27: Pesquisa de Campo



Fonte: Elaboração da própria autora.

No interior do templo (terreiro) é desejável, em linhas gerais, a existência deste espaço reservado e sigiloso para a realização do jogo, todavia o local mais indicado para o *jogo de búzios* – considerando aspectos mais tradicionais de elaboração – é na areia molhada das praias, aos primeiros raios do sol. Como nem sempre isto é possível pelas condições geográficas, dentre outras questões, é realizado no interior dos terreiros.

Conforme demonstra a figura 27, nas palmas das mãos do *babalaô* as 16 (dezesseis) faces dos orixás, ou mesmo os 16 (dezesseis) *odus* correspondentes ao feitiço do jogo. Bem como a disposição dos objetos no *Congá* (altar) para a realização do *jogo de búzios* (ver capítulo 4).

O *jogo de búzios* terá início quando a concha correspondente à *Oxalá* cair aberta, com a fenda para cima (ver capítulo 4). Isso significa que o oráculo falará. Assim como se vê representada a peneira de búzios, bem como os demais elementos do rito, dispostos para a leitura ser efetuada pelo *babalorixá*,

O búzio consagrado a *Oxalá* é a bússola que orienta os demais búzios da jogada. Os que caem mais adiante falam do futuro, os que se mantiverem no

alinhamento falam do presente e os que se posicionarem atrás do búzio falam do passado.

Ao ser orientado a partir das “pistas” deflagradas à medida que se fez necessário reconduzir ao tema central (como consta no protocolo de pesquisa, ver capítulo 5), ao que se refere sobre a possibilidade de o *jogo de búzios* ser uma forma de comunicação, o *babalaô* acrescenta:

6. Com toda certeza é uma peça fundamental, o meio de comunicação entre os orixás e o homem. Com toda certeza! Temos histórias com isso (...) que no começo do mundo, o homem levava de presente para *Olorum Mare* e para os deuses um búzio e o búzio era tão precioso como uma pedra preciosa e através dali, Deus viu que o meio de o homem falar com Ele era o jogo de búzios, portanto, é sim (...) é tão importante “pro” homem, é um instrumento que o homem tem que ter também que saber usar, pois é um instrumento tão importante para se comunicar com o sagrado.

(...) e o búzio era tão precioso como uma pedra preciosa e através dali Deus viu que o meio de o homem falar com Ele, era o jogo de búzios, portanto, é sim, é tão importante “pro” homem, é um instrumento que o homem tem que tem também que saber usar, pois é um instrumento tão importante para se comunicar com o sagrado (...).

Este trecho é de suma importância para sustentar as premissas que apoiam este trabalho, apontando o *jogo de búzios* como comunicação entre os dois mundos, uma vez que na hierarquia do Candomblé a autoridade máxima do terreiro deixa isto muito evidente. Nesse sentido, compreendem-se os búzios do dispositivo ao objeto sagrado sempre mediando a comunicação. Na narrativa que segue, o *babalaô* apresenta aspectos da cosmologia apropriada ao candomblé em que exprime o valor do jogo de búzios:

Em relação aos mitos e aos arquétipos nos quais explicitam os 16 (dezesseis) orixás correspondentes às 16 (dezesseis) faces dos búzios (amplamente discutidos no capítulo 4), é fundamental reapropriarmos da cosmologia do povo de santo, no sentido de enfatizar que para a interpretação das “caídas” dos búzios na peneira, se faz de extrema necessidade o conhecimento profundo do *babalorixá/yalorixá* sobre cada mito e sobre os aspectos do arquétipo de cada orixá, para que as relações entre estes quesitos (mitos e arquétipos) possam dar sustentação às interpretações simbólicas no sentido de responder às questões apresentadas. Tomando isso como pressuposto, reiteramos que os mitos e arquétipos não apenas identificam

singularidades entre os humanos e os deuses, mas se apresentam como estratégia singular para a interpretação do jogo.

Figura 28: Pesquisa de Campo



Fonte: Da própria autora (2017).

A imagem 28 foi colhida em momento de pesquisa de campo e autorreferência a prática do *jogo dos búzios* em terreiro, bem como a utilização dos 16 (dezesesseis) búzios.

A partir daí, obedecendo às prescrições ritualísticas, o *babalaô* coloca-se diante do consulente, toma nas mãos os 16 (dezesesseis) *cauris*, agita-os por alguns instantes e lança-os na peneira. Com base na observação dos padrões constituídos pelas conchas, cuja primeira intenção é investigar quantas conchas aparecem abertas e quantas fechadas, o que garante as linhas mestras da observação, avaliando o cenário apresentado, qual orixá corresponde à mão do jogo (mito e arquétipo) e se as conchas respondem favoravelmente (abertas) ou desfavoravelmente (fechadas). Cada *cauri* (concha) representa um orixá e de acordo com o seu arquétipo (ver capítulo 4), as interpretações são realizadas. As características de cada orixá imprimem contextos propícios para a interpretação.

Ainda sob o princípio da apresentação das “pistas”, especificamente sobre o “público” que costuma realizar o *jogo de búzios* no terreiro, o *babalaô* discorre:

7. Com toda certeza é uma peça fundamental, o meio de comunicação entre os orixás e o homem. Com toda certeza! Temos histórias com isso (...) que no começo do mundo, o homem levava de presente para *Olorum Mare* e para os deuses um búzio e o búzio era tão precioso como uma pedra preciosa e através dali, Deus viu que o meio de o homem falar com Ele era o jogo de búzios, portanto, é sim (...) é tão importante “pro” homem, é um instrumento que o homem tem que ter também que saber usar, pois é um instrumento tão importante para se comunicar com o sagrado.

Antes de tudo, se faz enfático acrescentar às vozes das bases etnológicas que o processo de transcrição envolve mudanças que se afastam da terminologia legítima da linguagem escrita para um vocabulário da linguagem falada [narrada]. Partem, deste modo, do diálogo conversacional para o monólogo escrito utilizando-se de metáfora, como por exemplo, neste trecho: (...) *com a bíblia debaixo do braço* (...), cuja intenção é intensificar a afirmativa contida no texto em que se assevera a presença de pessoas das muitas religiões, inclusive dos cristãos que apresentam um maior índice de preconceito em relação ao candomblé, sendo este discurso reforçado pelas narrativas que se sucedem.

Nesta perspectiva, temos as relações intertextos constitutivas dentro do quadro das lutas e das transformações político-sociais, sobre as condições e os mecanismos sociais para a emergência de um tipo de discurso que se faz típico mediante uma nova configuração de tipos existentes e, sobremaneira, a emergência de um discurso híbrido e, conseqüentemente, do hibridismo cultural de matrizes religiosas. (CANCLINI, 1993).

O sinal de exclamação ao final da frase foi colocado para representar o sentido de ênfase presente no discurso, pois há na intencionalidade da acentuação uma relação à tonalidade de voz, o que nos permite inferir uma presença da faceta ideológica presente no texto:

(...) vêm buscar respostas, tenha a certeza que eles sabem que a resposta está ali no jogo de búzios e com toda certeza, vêm pessoas de todas as religiões, com toda certeza, jogar o jogo de búzios para poder ter a resposta necessária!

No que se refere à possível periodicidade dos usos e do consumo místico *do jogo de búzios*, categoria basilar no presente estudo, o *babalaô* deu prosseguimento a sua fala:

8. Com toda certeza tem aquelas pessoas que é muito difícil, tem o *odu* muito complicado, muito difícil de compreender e entender, vamos dizer pelo primeiro jogo que a gente faz, e as vezes acaba jogando mais vezes e buscando mais respostas, até porque é necessário, não todos os dias, jogando mais vezes, buscando mais respostas, é necessário ir jogando pois muda muito, hoje “tá “seco, amanhã tá chovendo, muda muito o quadro. Esta energia se transforma rápido e as vezes a gente “tá” com uma energia hoje, amanhã com outra, com toda certeza estas pessoas que joga frequente, não todos os dias, mas pelo menos em um mês, em três em três meses, com toda certeza, é importante estar sempre consultando, eu enfatizo assim , se você arranjar um marido você tem que consultar ele pra saber se ele é aquela pessoa ideal de seus caminhos, se você for fazer uma viagem, você tem que consultar pra saber se pode sim tomar aquelas estradas “pra” fazer aquela viagem, se você for fazer qualquer coisa, tem que consultar à *Ifá*, e por que não consultar os búzios? “Pra” saber se realmente os rastros que “os orixás quer” (*sic*) aquilo mesmo.

Na narrativa acima apresentada podemos observar elementos essenciais da presença de consumo cultural, posto que na fala que dá prosseguimento está evidente os processos de recorrência na feitura do *jogo de búzios*, cujo conceito (CANCLINI, 1993) se efetiva no conjunto de processos socioculturais nos quais estão presentes os usos e as apropriações dos produtos, tidos neste contexto, como o *jogo de búzios*, no sentido de subsidiar tomadas de decisões de diversos níveis, no caso específico realizações de viagens, resoluções no campo afetivo, como aparece agora em destaque:

(...) eu enfatizo assim, se você arranjar um marido você tem que consultar ele pra saber se ele é aquela pessoa ideal de seus caminhos, se você for fazer uma viagem, você tem que consultar pra saber se pode sim tomar aquelas estradas “pra” fazer aquela viagem, se você for fazer qualquer coisa, tem que consultar à *Ifá*, e por que não consultar os búzios? “Pra” saber se realmente os rastros que “os orixás quer” (*sic*) aquilo mesmo.

Visto que o valor simbólico – as revelações acerca da vida nos diversos níveis de existência – exerce um valor acima dos valores de uso e troca, uma vez já compreendido que a consulta está atrelada, pelo princípio da restituição (ver capítulo 4), a um valor financeiro. Aqui, queremos reforçar o emprego da categoria Consumo

Cultural Místico, para dar um sentido adequado ao consumo do *jogo de búzios*, o que poderá ser empregado em outras liturgias.

Ao passo que a “conversa” o quanto mais informal pôde se dar, outras questões foram surgindo. Não menos importantes à discussão, achamos pertinente enfatizar:

9. Há preconceito sim, de várias formas, de vários jeitos, vários ataques, tanto de várias religiões, e principalmente da protestante, pessoas que já me atacaram, chegaram na porta da minha casa, me abordando para me agredir, vizinhos jogaram várias pedras, milhões de pedras em cima do *ilê axé*, pedra mesmo quando eu estava fazendo minhas cerimônias para o orixás, o meu culto aos orixás, e jogaram bomba já, já deu delegacia! Não porque eu sou o mau caráter, não de jeito nenhum, eu resolvi da melhor, “das melhores formas das causas”, tenha a certeza que eu já fui atacado no meio da rua, pessoas me xingando, me chamando de macumbeiro, me chamando de feiticeiro, príncipe do diabo, até porque eu levo meu candomblé rígido, pela África, até porque eu busquei dominar pela África, que portanto eu fui até apelidado na cidade de Senhor do Bonfim e região, tinham eu como príncipe de satanás, portanto, tanto eu quanto meus filhos de santo, foram abordados, pessoas de fechar até supermercados vizinhos, dizendo assim, “lá vem os anjos do satanás”, para meus filhos de santo, mas eu procurei reverter pacificamente e total controle toda esta situação, mas fui atacado, muito atacado mesmo... de várias formas e de vários jeitos, tanto por vizinhos, quanto por pessoas na rua, como bomba em cima da minha casa. A igreja protestante pagou umas crianças para pôr bomba em cima da minha casa, fui sim atacado da maneira mais terrível do mundo e sofri muito preconceito sim nesta minha jornada de trabalho.

Destacamos ainda os processos formativos do *babalaô*, de dedicação e preparação para assumir suas funções hierárquicas no terreiro, bem como de sacerdote – função específica aos *babalorixás* e adivinhos, feitos pela “casa branca”, ou seja, feitos à *Ifá* (ver capítulo 4), portanto *babalaôs* – as quais exigem um esforço de muitos anos de estudo e de imersão nos saberes tradicionais.

É importante salientar que nem todo *babalorixá* é *babalaô*, contudo, para realizar a leitura do oráculo dos búzios, se faz como exigência ter autorização do orixá e passar por este período de iniciação, ao qual o *babalaô* explica em outro trecho de sua narrativa:

10. Sim, eu fui iniciado na África isso pouca gente da cidade de Senhor do Bonfim “num sabe” (*sic*), desta minha história, mas eu tenho história, sim! Eu fui iniciado na África como um *olowo*, fui iniciado em *Ifá*, na Bahia conta a história na época “só tinha dois iniciado”, que era eu e mãe Stela de *Ofunjá* e, portanto, eu fui iniciado em *Ifá*, graças a Deus e por isso que só quem carrega essa pulseira a não ser de... como é... de enfeite...tenha certeza, eu tenho essa história, fui iniciado em *Ifá*, sou iniciado nesse patamar, como *babalorixá* e como *olowo*, tenho essas duas carreiras, *olowo*, é o que, o patamar maior, portanto, na Bahia, na época, só tinha eu e mãe Stela, hoje poderá ter mais pessoas, mas com toda certeza na época só tinha eu e ela e eu sou um *olowo* também, iniciado na África em *Ifá*.

Ao considerar os costumes mais tradicionais do Candomblé, é impreterível que determinadas ritualísticas, dentro da mística dos orixás, sejam realizadas por filhos de santo em seus cargos e funções específicas a estas funções dentro da hierarquia (capítulo 4), sejam instituídas pelos saberes ancestrais repassados de forma oral, como todo o sistema cultural de povo de santo o é. Não se pode ocupar um cargo ou função sem a liturgia específica para cada caso.

Vale ressaltar que os cargos são intransferíveis, uma vez concedido pela intervenção e confirmação no jogo de *Orunmilá* e pelo orixá da casa, a partir de então, não podem mais ser retirados a nenhum tempo, sendo os cargos vitalícios e confirmados em *orô* (conselho) interno, só poderão ser substituídos com a morte da autoridade, sendo deste modo substituído dentro da liturgia específica, muitos deles após um ano.

Talvez não coubesse indicar mais uma distinção entre o *jogo de búzios* realizado em terreiros do *jogo de búzios* realizado em site, pois tudo nos leva a crer que a *yalorixá* e o *babalorixá* (sites) pesquisados, são iniciados dentro dos preceitos do saber e da cultura de povo de santo. Contudo, esta prática não parece que é a mais comum dentro dos usos dos sistemas oraculares provenientes do espaço digital. Ao menos dentro das postulações científicas, não há comprovações que nos faça afirmar, que os processos do fazer oracular realizados em site, provavelmente por intermédio dos algoritmos, possam sustentar a simbologia sagrada subjacente, amplamente discutida neste trabalho. Portanto, cabe enunciar a distinção de forma genérica e não específica aos *locos* pesquisados. No que se refere aos processos de pagamento, o *babalaô* acrescenta:

11. A cobrança de jogo de búzios vai de casa para casa, e a cobrança é feita para não ser extrapolada é o jogo que permite como tem pessoas que vem dentro do terreiro da gente e não tem condições e o jogo diz que tem que ser feito, é... o jogo de búzios para indicar aquelas pessoas, ao seus caminhos, tem que ter feito mesmo, e aquilo que é arrecadado do jogo de búzios, é para comprar algo para dentro do próprio candomblé, o uso do próprio candomblé. O candomblé vive dia a dia com suas coisas para comprar, suas coisas para mudar, até para o barracão, mudar alguma coisa dentro do barracão, mudar coisas dentro do candomblé, e o jogo de búzios e o dinheiro que é dado no jogo de búzios é para comprar sim as coisas que é necessário dentro do candomblé, é de jeito nenhum para usufruir daquele dinheiro, de jeito nenhum usar aquele dinheiro que é arrecadado. Aquilo ali é para mudar alguma coisa dentro do candomblé que precisa no dia a dia. Mas varia de casa, em casa, é... tem pessoas que extrapola as coisas dos orixás, as coisas do sagrado, mas não é certo, na frente é cobrado com toda certeza, para toda ação tem uma reação, e com toda certeza chegam aquelas pessoas que não tem condição é o que chega mais dentro do terreiro da gente, e a gente tem que fazer sem cobrar nada, que essa é uma missão, essa missão tem que ser cumprida, sim por todos os *babalorixás* e *yalorixás*, viu?

De suma importância para o trabalho, a presente narrativa traz consigo duas importantes categorias analíticas discutidas nos capítulos que precederam à análise dos dados de pesquisa. A primeira categoria é a de restituição (capítulo 4), uma vez que:

Para os nagôs, dinheiro (*owo*) é tanto um equivalente geral de trocas econômicas quanto um equivalente simbólico de potência e bem-estar. Esta noção não é estranha (...) Esta é a medida que representa para Carl Schmitt, “a forma de ordenação política, social e religiosa, a regra simbólica de fixação de indivíduos num território (SODRÉ, 200, p.78).

O valor cobrado retorna ao “terreiro” como forma de sustentar as demandas oriundas das cerimônias, iniciação, dentre outras atividades sagradas, bem como do fazer cotidiano, alimentação, pagamento de água, luz, dentre outras necessidades do templo.

A segunda categoria sustenta a hipótese que trouxe a terminologia *Consumo Cultural Místico*, no sentido de compreender a ausência de uma nomenclatura (não apenas por esta razão) correspondente aos usos e consumos culturais oraculares, como nos complementa o raciocínio por Muniz Sodré quando diz:

Inexiste nas culturas de *Arkhé*, o fetichismo do ouro ou do dinheiro (analisados por Marx como fenômeno típico do valor de troca capitalista), porque não se apaga a sua gênese simbólica, nem se recalca semanticamente a sua transcendência. Por exemplo, os nagôs cultuam a orixá *Nanã* como princípio de criação e de fertilidade, mas

também como *Olowo*, a dona do dinheiro e dos *cauris*. Há aí um vínculo entre o poder genitor da divindade e o da moeda, assim como na Antiguidade ocidental se patenteava a relação entre o sagrado e a fabricação do dinheiro, associando-se crença e crédito (SODRÉ, 2002, p.78).

Desse modo, a referência no sentido de assegurar as postulações na compreensão das relações de restituição, dar e receber (ver capítulo 4), bem como da necessidade de estabelecer uma categoria – mesmo que ainda do ponto de vista empírico – no tratamento das “relações econômicas” que envolvem os fazeres oraculares nas religiões de Matrizes Africanas: *Consumo Cultural Místico* (ver capítulo 3).

Ainda no tocante ao valor cobrado pela consulta do *jogo de búzios* é de R\$100,00 (informação colhida por uma das informantes). Ao término do jogo, o valor é colocado sobre o *Congá* para que seja cumprido a mística em sua totalidade.

Sobre as questões relativas à religião e à fé, o *babalaô* menciona:

12. Eu digo sempre, a sabedoria do homem é o fortalecimento da alma, seu espírito e cada dia a gente acreditar, a gente confiar, não é e nunca será fácil, aquilo que não é fácil não é bom! Acho que quando você consegue a conquista, você enfrenta uma coisa que é fácil, eu acredito sempre que não será bom. Hoje eu digo sempre, que a religião candomblé, os candomblecistas, tem passado por muitas coisas na vida, muitas pessoas morreram, muitas pessoas hoje em dia tem uma história, grande e dolorosa de contar, de sofrimento e de dor. A única religião, que foi mais massacrada em todos os tempos, tem muita gente que quer contar: “Mas minha religião foi massacrada!” Não! A religião que foi mais massacrada em todos os tempos essa religião se chama candomblé! Candomblé por quê? Porque era a religião de negro! Era religião de pobre! Só pobre tinha fé! Você sabe disso, pobre tinha fé! Rico acreditava simplesmente em seu dinheiro, em seu poder. Isso é muito esclarecido isso aí! Hoje ninguém venha se apresentar diante de mim não porque eu sou rico e eu tenho fé em Deus. Pronto! Pode ser que cada um... (risos), mas lá atrás... acreditava no dinheiro, no seu poder, seu reinado, porque eu era rei, eu acredito no meu reinado, no meu poder. E o pobre não! Buscava sempre essa fé, e lá na África quando deu o culto ao orixá foi uma fé única, uma fé de libertação, de transformação, uma fé de fortalecer cada um. Homem e mulher daquela dali seguir a frente e lutar pelos seus objetivos, E foi essa fé, com toda certeza que “esbrangio” (*sic*), nesse mundo tão maravilhoso, que é esse mundo que “nós vive” (*sic*) nesta fé! É por isso que hoje eu, você, porque “nós vem” (*sic*), nós somos herdeiros destes guerreiros, desses guerreiros da paz, esses guerreiros que com toda certeza, mudará toda as histórias de nossas vidas. E, mudou sim! E vai mudar sempre!

A citação acima encontra similaridades com a discussão anteriormente realizada nos capítulos que antecederam as análises, à luz dos autores: Mircéa Elíade, D’Certeau, Pierre Verger e Muniz Sodré (ver capítulo 2), no sentido de considerar a mitologia como algo “vivo”, que se organiza e se reatualiza na medida da

sua existência atemporal e que se perpetua de diferentes modos pelas sociedades, mantendo um núcleo compactado desses saberes, todavia em um estado dinâmico de interrelações assim como a cultura o é. A fé seria este incremento que põe a mística em movimento e em estado de evolução.

No que concerne aos aspectos comunicacionais também mediados por outros dispositivos, o *babalaô* complementa com o seguinte pensamento, muito importante para nossas premissas,

13. O meio de comunicação seja o qual for, seja rádio, seja WhatsApp, seja o face, seja qualquer tipo de comunicação, livros pessoas realmente inteiradas e “criado” de conhecimento com toda a certeza, será muito importante, com toda certeza isso que você falou... as crianças de hoje “será” o futuro da nossa nação para frente, na frente... com toda a certeza nós estamos ganhando quando pega as crianças e faz com que elas tenham um conhecimento do que é o orixá, eu continuo falando assim, eu queria que você prestasse muita atenção, nessa palavra que eu vou dizer, eu costumo dizer que o orixá para nós, é tão muito importante que nem Jesus Cristo é importante para o catolicismo, para as pessoas do catolicismo. Não desmereço jamais, esse nome Jesus Cristo! Jamais! Mas para nós do culto dos orixás no candomblé, é tão importante assim que nem Jesus Cristo é importante para o catolicismo e é isso que a gente tem que passar, para as futuras gerações, o conhecimento em relação ao que é o orixá, esclarecer para eles em relação a esse ser poderoso, e milagroso e a cada dia fortalecer a religião da qual foi tão discriminada, “por todos esse (*sic*) longo desse tempo”, por pessoas de outras religiões, e a cada dia “nós fazer” (*sic*) com que esclareça para as mentes das pessoas, principalmente das crianças, o que é o orixá, que orixá representa na natureza, e o tanto que “nós precisa” (*sic*) para esta natureza para sobreviver, “nós que cultua” (*sic*) o orixá, estamos cultuando sim a natureza, que é tão importante, assim como o orixá é importante. Pois, “nós zela” (*sic*) da natureza, zela das folhas, zela das águas, zela da terra. ‘Nós zelamos” (*sic*), nós não prejudica (*sic*) a natureza, pode dizer assim, que quando prejudica a natureza, estamos prejudicando esse ser chamado orixá e com toda a certeza, tem um papel muito importante.

A narrativa acima retoma um ponto que já havíamos tratado no capítulo 4. Contudo, como sendo este um capítulo ao qual tudo decorre é importante para as análises trazê-lo novamente, qual seja a relação do terreiro com o cosmos, a relação *orum* (espaço suprassensível) e *aiê* (espaço natural), referenciados por Muniz Sodré, Juana Elbein e Pierre Verger, uma vez que nas postulações do culto aos orixás, os elementos da natureza (em suas correspondências com os arquétipos dos orixás) representam a junção “céu” e terra (numa aproximação da cosmovisão cristã), sendo o terreiro o espaço microcosmo na qual essa junção se estabelece para que os orixás (o *axé*) se estabeleça, onde ambas as dimensões possam ser atravessadas mutuamente.

Retomamos a discussão da importância do “terreiro”, como *loco* insubstituível, no sentido de proporcionar a concepção de um “território” que ultrapasse as questões geográficas e temporais e que incluem outros elementos que são parte constitutiva do cenário propício à presença dos orixás, como nos afirma Muniz Sodré,

O “estar no mundo” do sujeito humano é espacial (APUD, HEIDEGGER); (...) as ideias de territorialidade transportadas para a análise da vida social, elas aparecem como “um instrumento conceitual que permite interligar comportamentos em sua maneira de se desenvolver em um contexto de espaço e de tempo”, isto é de localizar espaço-temporalmente as diferenças e as aproximações nos modos como o grupo humano se relaciona com o seu real, na busca de uma identidade. (SODRÉ, 2002, p.13-14).

Se trata do estabelecimento de uma lógica “territorializante” de mundo, que inclua seres e objetos “onde se pensa a partir das especificidades de um território”. (SODRÉ, 2002, p.14).

Outra questão que merece destaque na narrativa é a que o *babalaô* compreende os recursos midiáticos (WhatsApp, Facebook, rádio), como facilitadores das relações comunicacionais e veículos de expansão dos saberes socioculturais e capazes de naturalizar o conhecimento acerca do culto aos orixás, no sentido de perpetuar este conhecimento além de propiciar às futuras gerações tanto o conhecimento destes saberes quanto da mitigação do preconceito em relação a eles. Para além da comunidade de povo de santo, que cultua mais fortemente estes saberes, que são tão importantes quanto os dogmas do cristianismo, que por sua vez são amplamente veiculados de maneira midiática em programas de rádios e TVs, nos mais variados sistemas e emissoras de televisão.

É válido acrescentar que o *babalorixá* possui programa de rádio: Candomblé é uma Força chamada *Axé*, ao meio dia – com transmissão da Rádio Princesa FM, na frequência 105,9 da cidade de Senhor do Bonfim/BA, aos domingos. Sendo este programa produzido, conduzido e apresentado pelo *babalorixá*. O Programa tem a duração de 1h e são abordados conteúdos de matérias que vão desde aos arquétipos dos orixás, informações sobre a cosmologia do candomblé, orações, rezas e a todo tempo o *babalorixá* faz reverberar em seu discurso a importância dos ensinamentos ali apresentados, como também um interdiscurso que remete a outros saberes e vem carregado de um conteúdo de luta em defesa da religiosidade e da cultuação e do respeito quanto aos que a professam. Abaixo, a imagem 29 se refere ao post publicitário no Facebook sobre o referido programa de rádio.

Figura 29 - Post Publicitário no Facebook



Fonte⁶⁹

Como foi descrito na metodologia, para ampliar nosso campo de investigação e nos ocupar dos dados gerais aos específicos, dos dados fornecidos pelo *babalorixá*, que em linhas gerais correspondem aos conhecimentos mais aprofundados do Candomblé e ao mesmo tempo do *jogo de búzios*, aos dados de consulentes, no que representam os dados mais específicos de análise da outra ponta do processo de comunicação: o da recepção.

Assim sendo, no momento de pesquisa *in loco*, incluímos a participação de 03 (três) consulentes para cada terreiro, solicitação que se efetivou em comum acordo com os mesmos, sendo encaminhado TCLE (termo de consentimento livre e esclarecido), via e-mail, juntamente com a entrevista semiestruturada, de acordo com a plena satisfação dos anseios dos entrevistados. As questões da entrevista semiestruturada foram as seguintes:

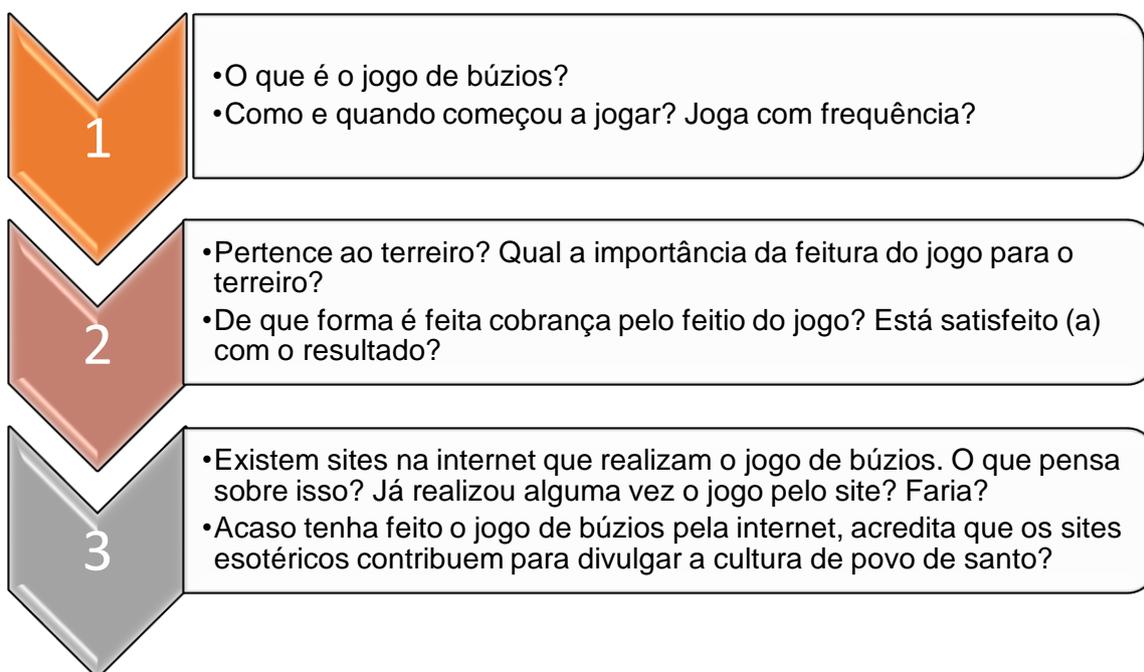
69

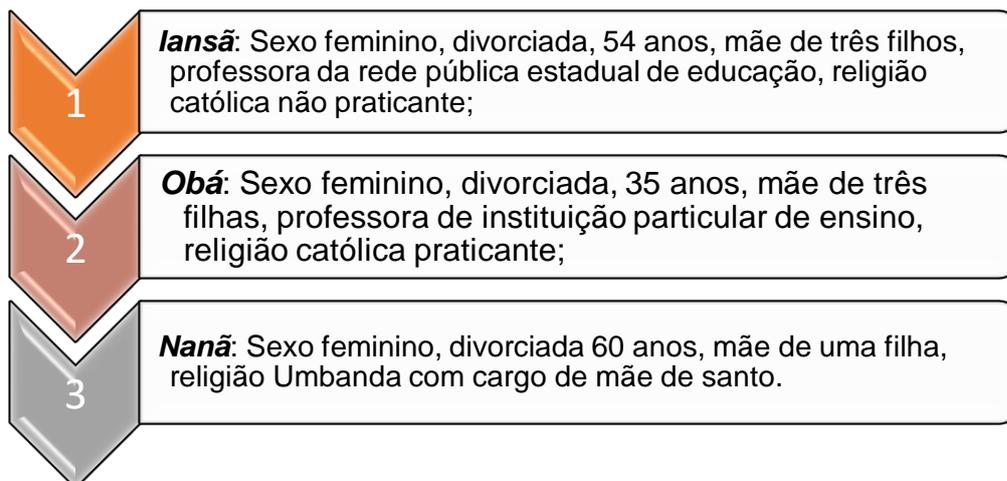
<https://www.facebook.com/princesa105fm/photos/a.1997585097145970/2178595059044972/?type=3&theater>. Acesso em 15/05/2019, às 19h.

No sentido de manter sigilo quanto as identidades dos informantes, optamos por não utilizar imagens nem outros dados pessoais. Neste sentido, usaremos pseudônimos para identificar cada uma das três consulentes correspondentes de cada terreiro.

Iniciamos a discussão dos dados dos consulentes do Terreiro de *Ilê Axé de Logunedê*, localizado à rua Paraíba número 48, Bairro Novo Horizonte, Senhor do Bonfim – Bahia, do *babalorixá* Cleiton de *Logunedê*. Tratando-se de 3 (três) mulheres, com idade entre 35 e 60 anos. As três já realizaram o *jogo de búzios* em ambas as modalidades (terreiro e site), entretanto a entrevista se organizou em torno da modalidade realizada no terreiro, entorno das seguintes questões:

O tratamento dos dados obtidos a partir da entrevista, será apresentado considerando em alguns casos a análise pelos vieses da etnologia, das narrativas (escritas e transcritas). Utilizamos então pseudônimos correspondentes aos nomes de orixás femininos:





Ao que se refere a 1ª questão, *lansã* e *Obá* não possuíam conhecimento iniciático, porém consideraram o *jogo de búzios* como importante vetor na busca de respostas às necessidades e previsões atuais e futuras. *Nanã*, possuindo conhecimento iniciático, respondeu de forma mais aprofundada em áudio por WhatsApp, cuja transcrição literal foi:

3. Jogo de búzios significa assim... uma comunicação, um interesse do ser humano a procura de saber da sua vida, dos seus caminhos, de qual orixá que rege...uma necessidade, entendeu? Pra gente se proteger, um motivo de proteção... entendeu? De conhecimento... de sabedoria e realmente de informação.

Houve certa variação de usos e consumo do jogo de búzios (2ª questão), entre as informantes e por esta razão dispomos os dados no gráfico abaixo, cujas variantes representam a quantidade de vezes durante o ano, em que cada uma frequenta o terreiro em busca de respostas às questões ou previsões gerais. As três buscaram o terreiro e conseqüentemente o jogo de búzios por indicação de terceiros, com a finalidade de buscar soluções para as vicissitudes da vida, na mitigação de circunstâncias nas quais não havia alternativas. Nenhuma revelou exatamente o motivo da consulta. Contudo, um dado importante das qualidades apresentadas pelas informantes diz respeito ao fato das três serem divorciadas. Portanto, podemos presumir que uma das possíveis questões possa estar ligada aos aspectos amorosos.

Como exposto, *Nanã* foi a informante que teve o maior índice de frequência no que se refere aos usos e consumo do *jogo de búzios*, justificando esta necessidade na seguinte narrativa:

3. (...) sempre estou precisando de saber algo sobre a minha vida, sobre meus caminhos, sobre a minha proteção, sobre os meus orixás, e realmente a minha razão, foi esta... fui buscar informação através do jogo de búzios e através das respostas dos orixás.

Sobre a satisfação com os resultados do jogo de búzios realizado no terreiro, as respostas foram discrepantes. Apresentaram níveis de total satisfação quanto ao rito, assim como satisfação quanto ao valor cobrado, item em que houve unanimidade nas respostas da entrevista. No entanto, os dados mais discrepantes se deram em torno da satisfação aos resultados da consulta, que entre as informantes variou entre pouco e muito.

Considerando que a 3ª questão já foi devidamente explicitada ao revelar o perfil de cada informante, nos reportaremos à 4ª questão, que é importante para as hipóteses levantadas no sentido de apresentar os dados relativos ao pagamento do *jogo de búzios*. *Iansã*, *Obá* e *Nanã* realizaram o pagamento em dinheiro, dentro da ritualística da restituição, após o término da mística, colocando o valor correspondente sobre o *Congá*. Ao referirem-se sobre a concordância com o valor cobrado pela casa, as duas primeiras não citaram a quantia, porém acharam justo. Já *Nanã* faz uma colocação importante ao debate:

3. Digamos que sim! Eu achei justo porque hoje geralmente o pessoal cobra isso mesmo (R\$100,00), para jogar búzios, porque os búzios exigem assim... uma certa atenção... exige muito, ele puxa muito... cansa muito a mente, entendeu? É um preço justo por este motivo. E, também, como é que diz... é uma coisa assim... tem muitos terreiros que a pessoa se incorpora com o caboclo para jogar, com o orixá, aí exige gastos de energias, né? Gastos de energia. Então eu acho o preço justo, porque tem lugares que cobram R\$150,00, R\$200,00, R\$250,00, assim por diante.

As questões levantadas, trazem elementos da ritualística oriunda dos saberes culturais e sagrados, além de demonstrarem um conhecimento maior em relação a estes saberes. *Nanã* faculta os valores cobrados aos mistérios do sagrado – aspectos da mística (ver capítulo 2), ao mesmo tempo em que enfatiza os processos de restituição já discutido neste trabalho (ver capítulo 4).

Entretanto, *Iansã* faz uma crítica em relação à cobrança feita pelos sites, que achamos pertinente trazer à tona: “Em alguns sites eu acho abusivo”, ela diz. Ao se

tratar de informantes que realizam o *jogo de búzios* em ambas as modalidades, satisfazendo assim a 5ª questão, porém, as 3 (três) não consideram que os sites possam contribuir com a expansão dos saberes das religiões de matrizes africanas. Segundo elas, os usos servem tão somente para satisfazer uma curiosidade ou uma satisfação pontual pessoal, em que *lansã* menciona o fato de ter realizado o jogo no espaço digital, segundo ela, “Por curiosidade, mas também para comparar com o jogo presencial”.

Diante das narrativas colhidas por intermédio da entrevista realizada com as três informantes, podemos então concluir, em definitivo, que o *jogo de búzios* para estas pessoas se trata de uma forma de comunicação, sustentando nossas premissas de reconhecê-lo como tecnologia criativa – *techné* – no sentido de obter respostas, caminhos, informações salutares sobre aspectos da vida, tendo como interlocutores os orixás.

Torna-se evidente que o simples fato de realizar uma mística pontual dos saberes socioculturais do povo de santo – no caso aqui o *jogo de búzios* –, não determina o aprofundamento na apropriação desses saberes, tampouco que os sujeitos possam adotar esta religião a partir desta imersão. Entretanto, nas narrativas colhidas e analisadas, se torna claro o respeito, a mudança de opinião acerca do terreiro e da religião em si, a partir do momento que o sujeito se introduz no solo sagrado pela simbologia do candomblé, retornando muitas vezes e, sobretudo, adotando determinadas práticas (banhos, imantações, orações, participações em cerimônias festivas, *xirés*) oriundas desse saber.

Visto que o universo simbólico presente na “casa” – atabaques, danças, comidas, cerimônias, cânticos, liturgias como um todo – e seus significados – neste espaço microcômico que reúne o invisível e o visível – por si só já é uma representação “viva” do sagrado, por isto mesmo já traz a paz, a tranquilidade, de que tanto necessitam os que ali chegam com o propósito de abrandar suas questões pessoais. Todos esses aspectos cosmogônicos que compõem o espaço de terreiro, são imprescindíveis para que a mística aconteça.

Diante disto, insistimos na tese da territorialidade, pois segundo Muniz Sodré:

A visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem. (...) esta ideia de uma parceria sagrada entre homem e a terra é verdadeiramente ecológica por fazer do espaço

como um todo objeto de preservação patrimonial. (SODRÉ, 2002, p.67).

Neste sentido, e corroborando com o pensamento de Muniz Sodré (*et al*), esta visão sagrada do espaço perpassa desde uma abordagem “do estar junto” tanto quanto da “sociologia das formas na tradição teórica”, cuja linha de pensamento faculta ao espaço uma modalidade de experienciá-lo no nível da ordem existencial, permitindo então a apreensão do sensível, do mito, o símbolo, o imaginário, por fim, incluídos aí as plantas, os animais, o céu e os elementos da natureza.

6.1.2. Terreiro *Ilê Ase Ayará Onyndacor*

A pesquisa de campo realizada no terreiro *Ilê Ase Ayará Onyndacor*, (*Ayará* relaciona-se a uma qualidade de *Xangô*, o orixá da casa; e *Onyndacor*, que quer dizer ‘nas águas de *Oxalá*’), ocorreu mediante as mesmas etapas anteriores, no período de 2017 a 2019 (ver capítulo 5).

O respectivo terreiro possui 51 anos de fundação e fica localizado no bairro do *Quidé* na cidade de Juazeiro/BA. Fundado por Manoel Rodrigues, que deixou o patrimônio imaterial de herança para seus filhos Edson Rosa (pai Edson) e Edna Rosa (mãe Edna), que segundo a mesma, vai ‘além da missão de manter vivo o terreiro de *Candomblé*’. No que nos faz retomar o conceito de “mito vivo”, como dinâmica de reatualização proposto por Campbell (ver capítulo 2).

Abaixo (figura 30), imagem de mãe Edna, a *yakererê* do terreiro.

Figura 30 - Mãe Edna - Pesquisa participante



Fonte: Elaboração da autora (2019)

Figura 31 – Vista externa do terreiro *Ilê Ase Ayará Onyndacor*



Fonte: Elaboração da autora (2019)

Figura 32 – Vista externa do terreiro *Ilê Ase Ayará Onyndacor*



Fonte: Elaboração da autora (2019)

O terreiro ainda desenvolve atividades culturais, entre elas está o bloco de *Afoxé filhos de Zaze*, que desfila no carnaval de Juazeiro/BA desde 2011, ostentando o título de primeiro bloco de carnaval Afro do município, segundo mãe Edna:

1. Nós achamos que é muito importante que as tradições sejam abertas a população de Juazeiro de modo geral, colocar um bloco como este na rua não é tarefa fácil, mas a cada ano assumimos o compromisso de levar as raízes africanas para as ruas.

A primeira conversa abaixo de uma frondosa árvore dentro do terreiro, no espaço onde acontecem as festas, mãe Edna nos recebeu com alegria, porém com as reservas de quem, como diz ela mesma, “já viveu muitas lutas e muitas batalhas”, e continua:

O espaço que temos hoje, o terreiro *Onyndacor* foi escolhido pelo caboclo índio José de Alencar. Aqui era só tinha mato, foi preciso muitas pessoas para fazer a limpeza do terreiro, não tinha água nem eletricidade”, aos poucos as pessoas foram chegando e hoje temos esse bairro.

O terreiro de candomblé em questão, por ser um terreiro muito antigo, repassados de pai para filhos, possivelmente por esta razão carrega o traço da cultura do Candomblé de forma bastante tradicional. Em outra narrativa, mãe Edna discorre:

2. Ao assumir o terreiro de Candomblé no lugar de meu pai, junto com meu irmão Pai Ezinho, que é a autoridade máxima da casa, e eu acho importante a gente respeitar a autoridade da casa, nosso desejo foi continuar prestando os serviços à comunidade como nosso pai fazia, abrindo as portas para acolher os mais necessitados, porque esta é a função da nossa religião o Candomblé é o acolhimento, as pessoas chegam aqui com todo tipo de necessidade, fome, com sede e nós damos água e comida para elas. É muito emocionante quando elas contam suas histórias de vida e suas dificuldades e a gente pode ajudar.

Uma característica importante que se assemelha com a narrativa do *babalorixá* do primeiro terreiro pesquisado, a *yakererê* se disponibiliza a receber as pessoas para diminuir suas angústias e vicissitudes. Noutra narrativa a *yakererê* complementa:

3. As pessoas ainda tem a mente muito fechada para compreender o que de fato é o candomblé, se apegando as ideias que as pessoas de fora e de outras religiões pensam, não procurando saber de fato o que é a religião. Mas nossa casa e nossa religião candomblé está sempre com as portas abertas para que qualquer um possa chegar.

Sobre o *jogo de búzios*, a *yakererê* narra:

4. O jogo de búzios é muito importante para a casa e para todos nós. Primeiro porque é a forma de realizar nossa missão de ajudar as pessoas, segundo porque foi algo que nos foi passado pelos nossos ancestrais, faz parte de todo fundamento do Candomblé, não são todas as pessoas que estão aptas a jogar. Somente as pessoas escolhidas pelos orixás, essas sim podem jogar. Aqui na casa sou eu quem joga os búzios, com muito respeito e muita devoção. Realizamos o jogo em uma sala sagrada que nós não podemos entrar agora. Só se entra lá com autorização.

A presente narrativa reforça os aspectos já discutidos neste capítulo sobre os enfoques litúrgicos ancestralmente constituídos de profusão do patrimônio cultural de forma oral e dentro da simbologia sagrada da relação cosmológica, portanto sagrada, entre orixás e iniciados, sobremodo ao mencionar o *jogo de búzios* como meio ao qual

é possível realizar a comunicação entre as dimensões. Além de reforçar o caráter dos simbolismos inerentes aos espaços de terreiro, já mencionados no capítulo 4.

No que se refere a cobrança realizada pela feitura do *jogo de búzios*, mãe Edna comenta:

5. A cobrança é feita para que o terreiro possa se manter, pagar água, luz e outras coisas necessárias ao terreiro e tem mais, o cabra vem para fazer a comunicação, a gente tem que pagar ao cabra.

A cobrança, neste sentido, é apontada como mecanismo de manutenção do próprio terreiro, bem com aspecto importante dentro da ritualística dos orixás. O “cabra” a qual ela se refere é *Exu*, orixá que realiza os processos comunicativos e é responsável por realizar a travessia das informações entre os dois mundos.

A certa altura da conversa, perguntamos o que a *yakererê* pensava sobre a realização do *jogo de búzios* pela internet:

6. Impossível! Onde vão estar todas as coisas necessárias ao jogo de búzios? Onde vai estar o cabra que realiza a comunicação? Eu não gosto de ter preconceito com nada, acho importante a internet, mas nós aqui dessa casa somos muitos apegados às coisas tradicionais. Não uso nada dessas coisas, na minha casa a gente conversa, a gente fala uns com os outros. Tem muita coisa errada na internet, coisas que são sigilosas e as pessoas estão colocando na internet. Não pode! Tem coisas que só podem ser ditas aqui e não é pra todo mundo saber. Quando eu soube que você estava estudando os búzios eu me preocupei, pensei como ela vai querer que eu ensine jogar os búzios? Não é assim que funciona!

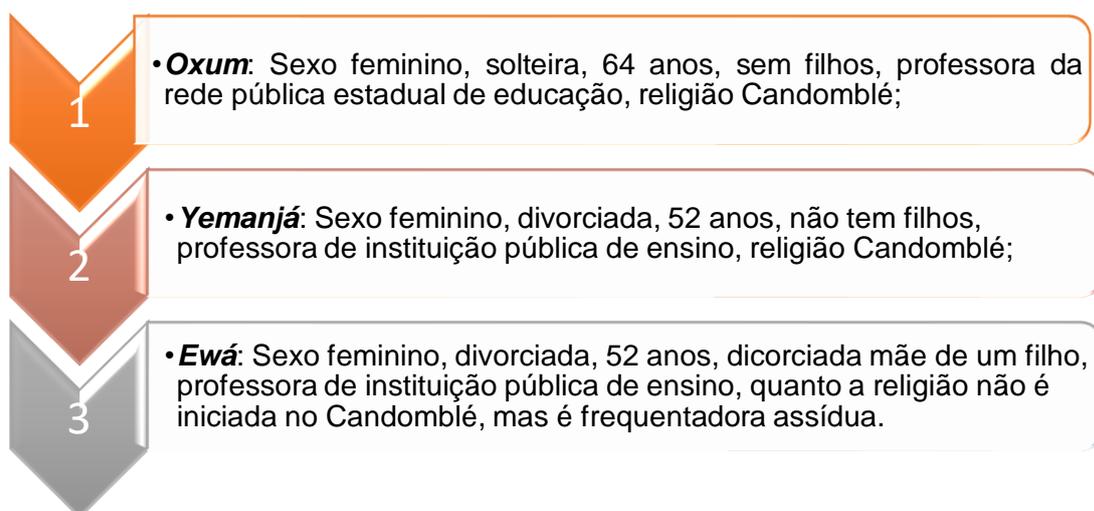
Narrativa importante para a discussão, pois carrega conteúdo que exprime de forma enfática o ponto de vista de uma mulher pertencente de comunidade, que trata de forma bastante tradicional todo o sistema sociocultural dos saberes de povo de santo, ancestralmente compartilhado em virtude da oralidade, pontua em sua fala não ser possível outra forma de realizar o *jogo de búzios*, senão em virtude do próprio terreiro, que condensa todos os elementos necessários ao rito. Este tema já foi fortemente discutido neste e no capítulo 4, diante do pressuposto da “territorialidade” e do ambiente cosmocênico ao qual concebe ao terreiro tornar-se uma África particular.

É válido nos repetir, que em respeito à decisão das hierarquias da casa, não realizamos a iconografia neste terreiro, pois não foi autorizado nenhum tipo de captura de imagens ou filmagem dentro do terreiro, além da imagens que constam nesse trabalho, inclusive a imagem 30 em que foi realizada uma *selfie* dentro da sala sagrada, durante a pesquisa.

Assim como tratamos no primeiro terreiro, incluímos 3 (três) informantes/consulentes que já realizaram ou realizam o *jogo de búzios* e que possuem relações com a casa. Passaremos então a apresentar o perfil das consulentes, que mantém relações com o terreiro, bem como as narrativas frente às questões apresentadas (ver protocolo, capítulo 5), optamos por manter os nomes das informantes/consulentes em sigilo, substituindo por pseudônimos que se referem aos nomes de três orixás femininos.

Como já havíamos mencionado, incluímos informantes/consulentes na pesquisa no sentido de enriquecer as variantes de análise e proporcionar a condição de compreender todo o ecossistema oracular, no qual estão diretamente constituídos pelas hierarquias de terreiro e pelos consulentes.

Desta forma, conseguimos atravessar todos os sujeitos, elos desta rede de comunicação. Em seguida, o quadro correspondente às questões do questionário semiestruturado (ver capítulo 5):



Ao que se refere à primeira questão, houve uma uniformidade nas narrativas apresentadas,

Oxum: Entendo o jogo de búzios como um dos canais de comunicação entre os humanos e as divindades do Candomblé.

Yemanjá: Entendo por jogo de búzios o momento de receber o sagrado, orientações/falas.

Ewá: O jogo de búzios é um jogo relacionado ao orixá *Ifá*, o qual a partir de combinações, fala sobre a vida de quem invoca. É umas das simbologias mais importantes do Candomblé.

O conteúdo das narrativas reforça os pressupostos que indicam a existência dos processos comunicativos nas relações obtidas a partir da tecnicidade do *jogo de búzios*, compreendendo todo o ecossistema comunicativo que se estrutura a partir do fazer oracular, bem como da importância do *jogo de búzios* dentro da mística dos orixás.

A segunda questão está relacionada com a frequência na feitura do *jogo de búzios*, em que as informantes revelam:

Oxum: Eu não jogo, mas peço a meu pai de santo uma consulta aos oráculos há mais de 20 anos. Não tenho uma frequência pré-definida, depende das minhas necessidades.

Yemanjá: Não costumo jogar com frequência.

Ewá: Não sou do Candomblé, mas frequento há muitos anos. Creio que já recorri ao jogo desde meus 25 anos, ou seja, há 27 anos. Não jogo com muita frequência.

No sentido de criar condições de comparação no que se refere à frequência da realização do *jogo de búzios*, podemos observar que há uma regularidade nos usos do jogo de búzios entre as consulentes, possivelmente pela razão de que as três possuem relações mais aprofundadas com os saberes socioculturais do Candomblé. À vista disso, *Ewá* é a que possui mais tempo dedicado ao candomblé, embora não seja iniciada (27 anos), cuja feitura do jogo ocorre numa certa regularidade, enquanto *Yemanjá* é a que apresenta menor índice de frequência, com a feitura que ocorre pelo menos uma vez por ano ou quando se faz necessário.

Passando para a quarta questão – considerando que a terceira questão foi devidamente elucidada – as consulentes acrescentam em seu discurso elementos que reforçam os pressupostos do presente estudo, efetivamente não apenas pelos usos do *jogo de búzios*, mas de forma enfática declaram sobre a importância que o rito tem para o povo de santo, nas narrativas:

Oxum: Eu sou filha, *egmobi* do Terreiro de *Ilé Axé Ajagum*, de Salvador. O jogo de búzios é de grande importância para o terreiro. É elementar pois nenhuma decisão de um terreiro é tomada sem a consulta do jogo.

Yemanjá: Sim, fundamentam o sagrado.

Ewá: Não pertenço a nenhum terreiro. Em Juazeiro, eu frequento o Onyndacor e percebo que o jogo é uma das instâncias mais importantes, envolta em segredos que para acessá-los só os cargos mais altos da hierarquia do candomblé.

Mais uma vez é manifestada a importância do *jogo de búzios* para a manutenção dos saberes socioculturais e da perpetuação desses saberes.

As últimas questões estão mais associadas aos usos e consumos do *jogo de búzios*, bem como do pagamento pela feitura. Neste sentido, as consulentes destacam:

Oxum: Depende. Como sou filha da casa o valor cobrado ou a forma de pagamento costuma ser diferenciada de um cliente externo. Minha condição financeira também conta. Eu tenho críticas e resistência ao jogo de búzios pela internet e não tenho nenhuma motivação ou curiosidade em fazê-lo.

Yemanjá: Penso que não tenho propriedade para tal, discordo com esta forma de lidar com o sagrado. Mesmo não tendo feito uso, acredito que tenha servido para deturpar a ideia que se faz de algo tão interno e sagrado.

Ewá: Nunca joguei e não jogaria. Percebo que há uma relação entre o babalorixá/cliente, o jogo e quem joga. Não vejo possibilidade de essa troca acontecer com a mediação das máquinas. Há uma interação entre esses três elementos. Mesmo sem ter jogado, acredito que a internet possa contribuir desde que respeite os limites desta mediação. Serve para discutir questões relativas, ao preconceito, à afirmação de identidades, etc. Mas entrar na esfera do sagrado, substituindo as relações físicas e espirituais. acredito que não.

O conteúdo das narrativas corrobora com as premissas de admitir que o *jogo de búzios* é muito mais que um mero “instrumental” revelador. Trata-se de um rito que

envolve um universo inteiro participando, atuando naquele momento único e intransferível.

Sendo este bloco de narrativas realizadas por 3 (três) mulheres, sendo duas iniciadas à religião Candomblé e outra que dispõe de um saber muito aprofundado nas liturgias, mesmo não sendo iniciada, acreditamos que por esta razão o conteúdo geral foi mais coeso entre elas. Portanto, em virtude disto, há uma contraposição explícita à feitura do jogo de búzios pela internet.

Embora ao menos em duas narrativas a justificativa esteja evidente, acreditamos que as divergências existentes ao *jogo de búzios* na internet – dito por elas – estejam intimamente atribuídas aos elementos específicos ligados ao rito oracular, de conhecimento dessas consulentes.

O conteúdo teórico vastamente consolidado neste trabalho, traz fortes indícios que têm nas narrativas apresentadas forte vinculação. O que fortalece nossas intenções, cujos argumentos serão defendidos mais adequadamente no final deste capítulo.

6.2. O Jogo de Búzios no Espaço Digital

6.2.1. Jogo de Búzios em Site

Iniciamos o capítulo, pontuando os princípios da Netnografia que nos norteou na tomada de decisões acerca da metodologia/método necessários à satisfação das premissas já apontadas na introdução do capítulo.

Neste sentido, algumas estratégias foram determinantes para a estruturação do pensamento e para a organização tanto da pesquisa diretamente nos sites escolhidos como na discussão dos referidos dados, que se desenvolveram considerando os seguintes procedimentos:

1. A partir das diretrizes de pesquisa netnográfica tivemos de entrada a captura de arquivos que se relacionavam efetivamente com a possibilidade de responder as questões de pesquisa, iniciando, deste modo, pelo arquivamento diante da tarefa de coletá-los e agrupá-los;
2. Levantamentos a partir das páginas da internet (Site e Blog), que em Netnografia são denominados de método de levantamento “*online*”. Nesta parte, nos ocupamos da análise densa e minuciosa dos elementos existentes

nas páginas específicas (Site e Blog), realizando o *print* página por página e os agrupando em arquivos, sejam por singularidades, seja por distinção entre ambos, partindo do zero no sentido de obter dados que nos forneceram uma visão geral do fenômeno. No sentido de comparar comportamentos e outras informações entre os sites de pesquisa, averiguar mudanças de padrões de usos, correlações entre os fenômenos apresentados, obter ideias sobre opiniões dos usuários/consultentes. As imagens capturadas, foram armazenadas em um formato de arquivo compactado em *jpg* em modo de “*prints*” de telas (cópia da tela em momento exato da pesquisa), com posterior utilização na discussão de dados;

3. Realização de entrevista, uma vez que os dados pesquisados a partir do Blog pôde derivar-se em outras relações midiáticas (WhatsApp, Instagram e e-mail), contudo se limitaram aos usos dos recursos tecnológicos e não face a face. A referida entrevista foi baseada em um questionário (conforme protocolo de pesquisa, vide capítulo 5). Vale ressaltar que é possível realizar, a partir dos princípios da netnografia, uma pesquisa exclusivamente observacional, contudo, como já foi explicado anteriormente, buscamos o viés participante, no sentido de não incorrer na captação de dados restritivos, limitados e superficiais, como a própria Netnografia nos orienta (KOZINETS, 2014). Considerando os dados oriundos da captura dos sites e, a partir da disponibilização das identidades da *yalorixá* e do *babalorixá*, optamos pelos usos dos nomes vinculados nas mídias em detrimento do anonimato, que geralmente se faz necessário diante dos princípios da Etnografia.

4. Na discussão dos dados usamos técnicas de análise de dados qualitativas, em momentos pontuais com a contribuição de gráficos no sentido de fornecer dados sintéticos para serem posteriormente discutidos, com a imersão dos descarregamentos a partir das análises hermenêuticas (KOZINETS, 2014).

Considerando as primeiras análises de captura de tela, realizada em 2016/2017 (14 a 20/11/2016 a 10/01/2017), no “Site Raízes Espirituais”, cuja escolha se efetivou em função de anúncio publicitário no Facebook. Vale uma observação, os anúncios no Facebook são encaminhados segundo o perfil do usuário da conta, considerando os aspectos vinculados aos perfis, bem como os de “busca” na ferramenta ‘Google’, que orienta os algoritmos na captação de conteúdos que tenham familiaridade com o

usuário. Isto para dizer que o anúncio que permitiu o primeiro acesso ao site, estava repleto de toda uma intencionalidade e funcionalidade. Isto implica dizer que as informações sejam sociais, culturais, ou em qualquer nível, efetuam uma espécie de “atração gravitacional”, tornando este intercâmbio de comunicação “tingido de elementos” cuja carga emocional, afetiva, aflitiva, cria significados. (KOZINETS, 2014, p.33)

Abaixo, na figura 33, o respectivo anúncio publicitário:

Figura 33: Anúncio Publicitário no Facebook



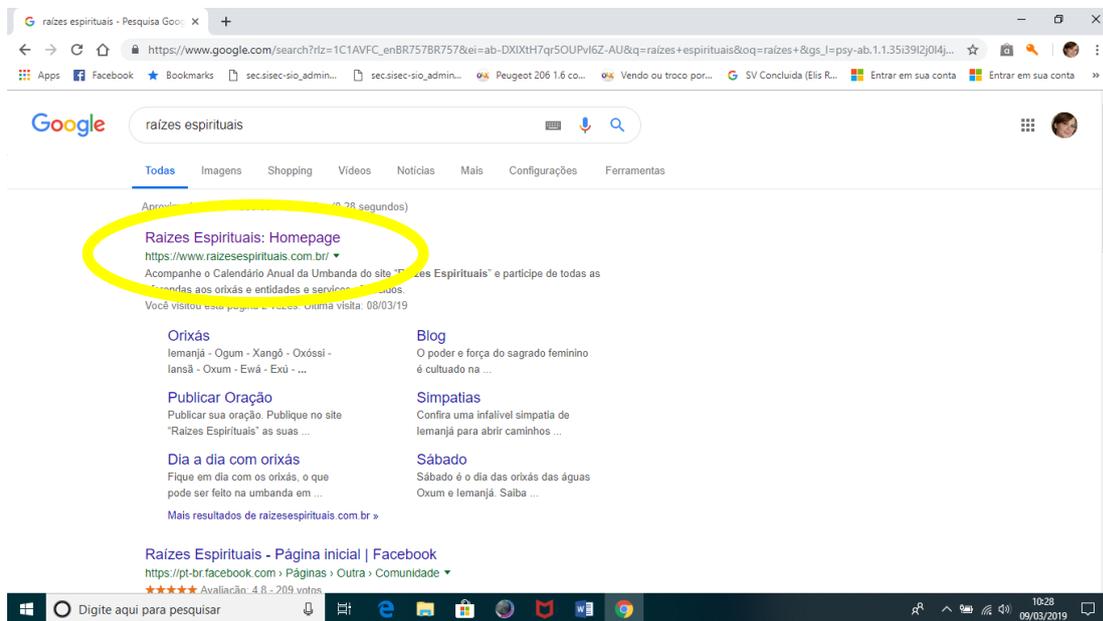
O usuário ao ser estimulado pelo produto publicitário/hiperlink armazenado na *Fanpage*, ao clicá-lo, dá o acesso à *Homepage* “Raízes Espirituais”, contudo, a página de 2016 há 2019, sofreu alterações não apenas de design, mas também de conteúdo e de valores. Como veremos a seguir.

Site 1. Raízes Espirituais

Iniciamos a pesquisa objetivando levantamentos de informações realizadas a partir de então diretamente no site de buscas, no sentido de capturar questões importantes que forneceram uma visão geral do site, bem como a partir deste levantamento, foi possível discernir acerca de padrões em larga escala. Muito embora,

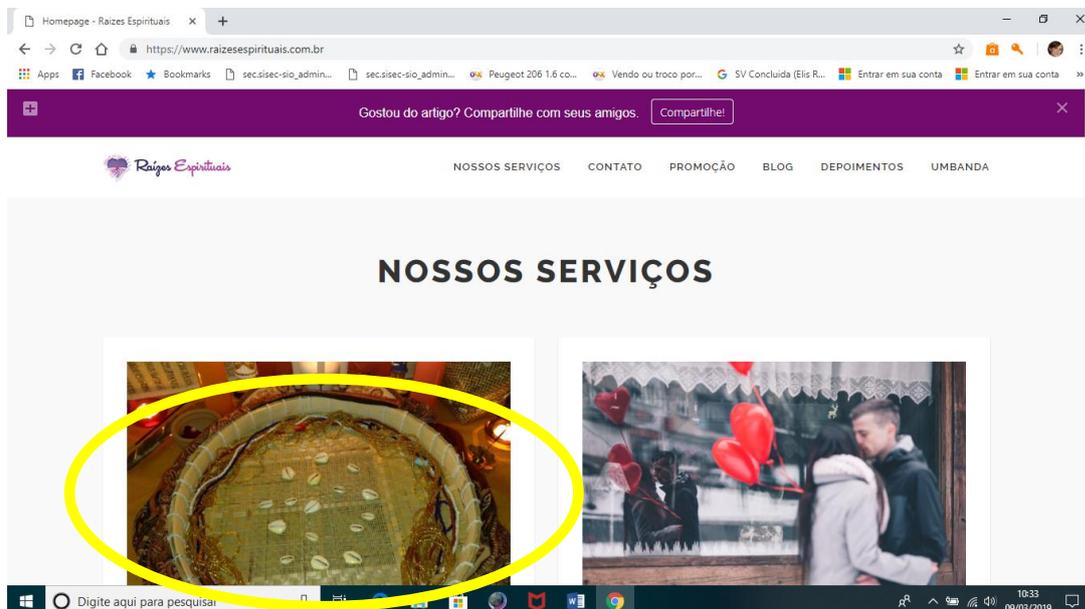
a pesquisa neste aspecto, se restringiu ao material contido no próprio site, conforme as imagens que seguem:

Figura 34: Busca pelo Google do Site Raízes Espirituais



Fonte ⁷⁰

Figura 35: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



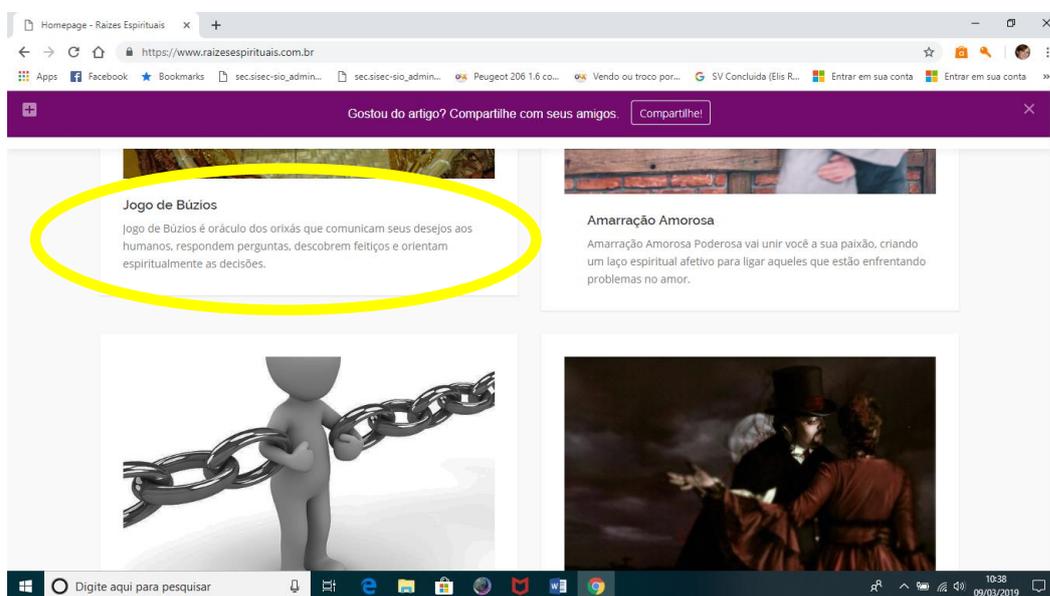
Fonte ⁷¹

⁷⁰Fonte: https://www.google.com/search?rlz=1C1AVFC_enBR757BR757&ei=ab-DXIXtH7qr5OUPvI6Z-AU&q=ra%C3%ADzes+espirituais&oq=ra%C3%ADzes+&gs_l=psy-ab.1.1.35i39i2j0i4j0i67j0i3.3115.3115..5534...0.0.0.205.205.2-1.....0....1..gws-wiz.....0i71.UtfRLR4IWIM Acesso: 09/03/2019, às 10:31h.

⁷¹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:35h.

Como indicam as figuras 34 e 35, o levantamento consistiu na captura de todas as telas da *home page* (primeira página) do respectivo site. As imagens possuem indicações de links que conduzem diretamente ao tema, cujo enfoque será no *Jogo de Búzios*. Entretanto, a coleção de material nos dá pistas acerca de informações nelas contidas, uma vez que reforçam conceitos já debatidos em outros capítulos, referenciando as hipóteses que subsidiaram o presente estudo, neste sentido se torna válido perscrutar as imagens fornecidas:

Figura 36: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁷²

Na coleção de conteúdo imagético que passaremos a apresentar, observamos que trata-se de um site de oráculos variados incluindo os de religião de matrizes africanas (que transita entre o Candomblé e a Umbanda), além de realizar o jogo de búzios, também desenvolve outros sistemas oraculares, e “trabalhos” destinados a resolver questões sejam elas de relações amorosas, financeiras, de saúde, dentre outras místicas do saber sociocultural de povo de santo.

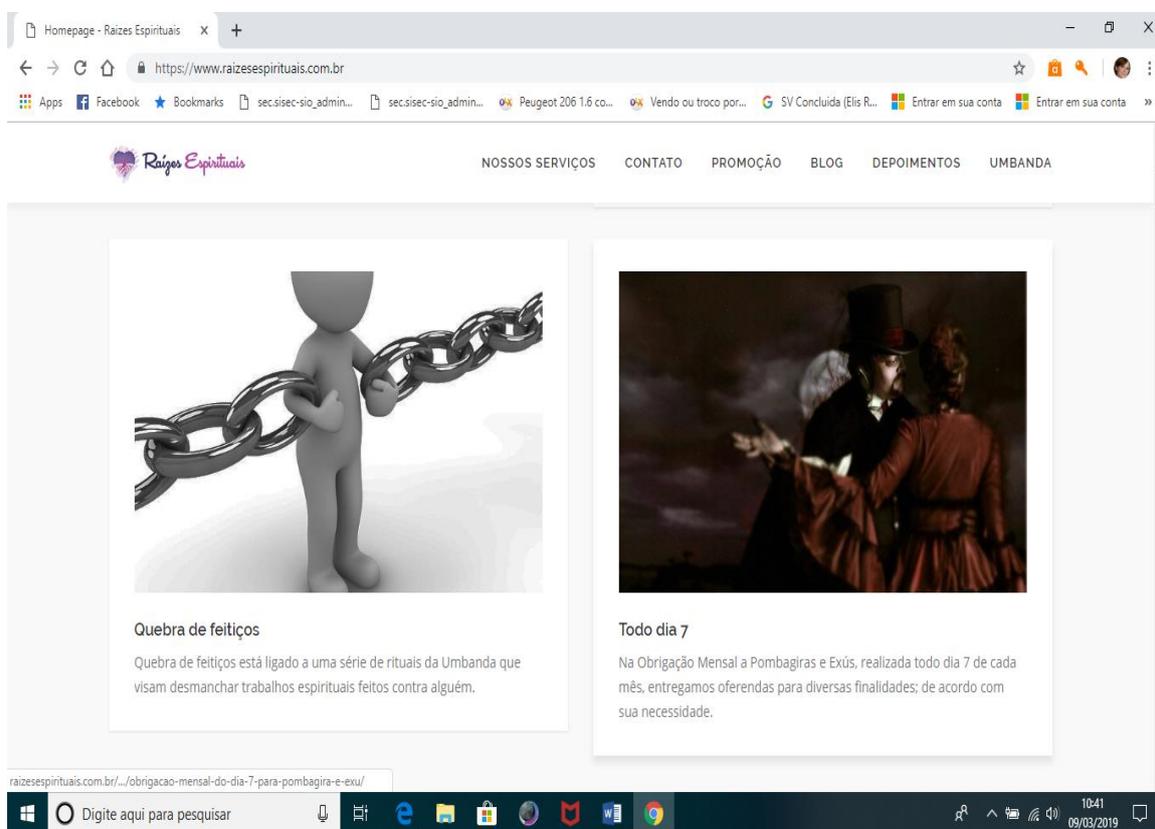
Além disso, o usuário poderá encontrar publicações de artigos e literaturas voltadas à temática (Candomblé e Umbanda), informações acerca dos orixás, aspectos dos orixás e de arquétipos, dentre informações onde se observa conteúdo – embora muito restrito – de aspectos da cultura de religião de matrizes africanas. Podemos perceber que a produção de conteúdos cuja variação se dá em mais de uma

⁷² Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:39h.

matriz africana se deve a dois fatores que merecem destaque. a) O Candomblé e a Umbanda no Brasil estabeleceram algumas relações de proximidade, embora se desenvolvam de formas distintas, alcançando uma postura híbrida; b) Se tratando de um site que tem uma abrangência atemporal, alocal, possivelmente – no que se refere *ao jogo de búzios* – operacionaliza-se indistintamente nas duas cosmovisões, considerando a inclusão do maior número possível de consulentes/clientes.

Seguem as imagens relativas aos “produtos” aos quais o site produz:

Figura 37: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁷³

⁷³ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:42h.

Figura 38: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

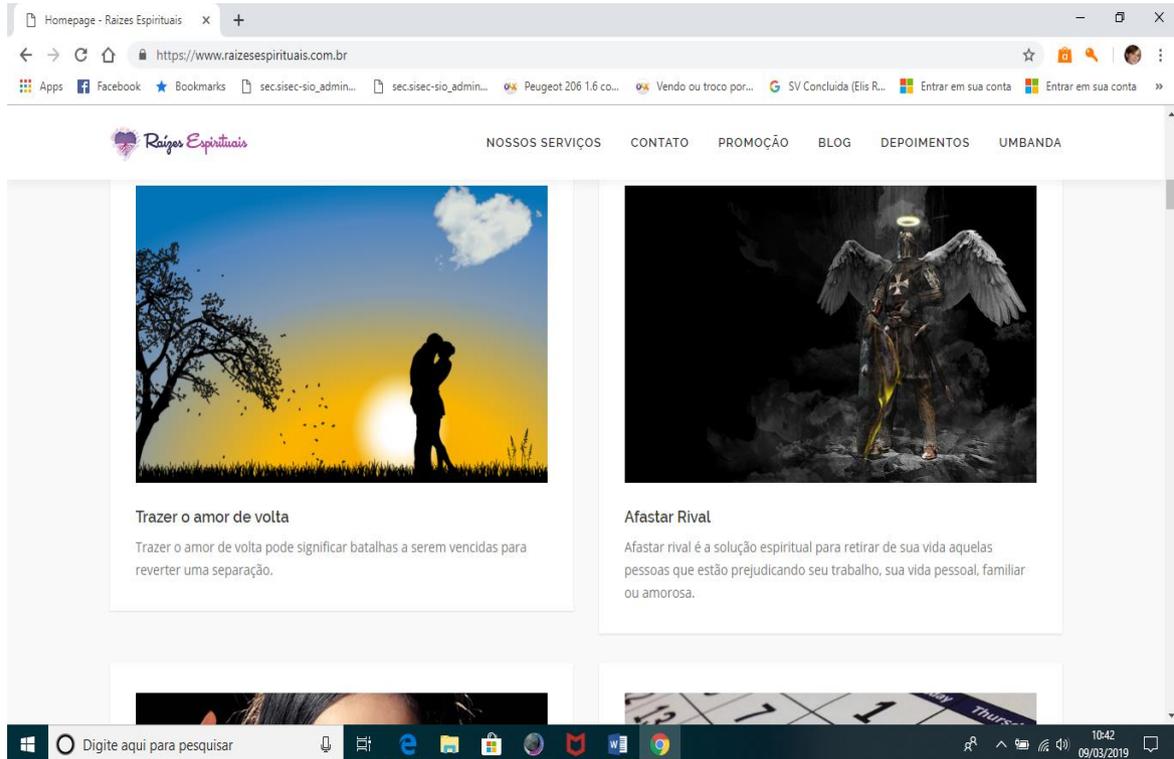
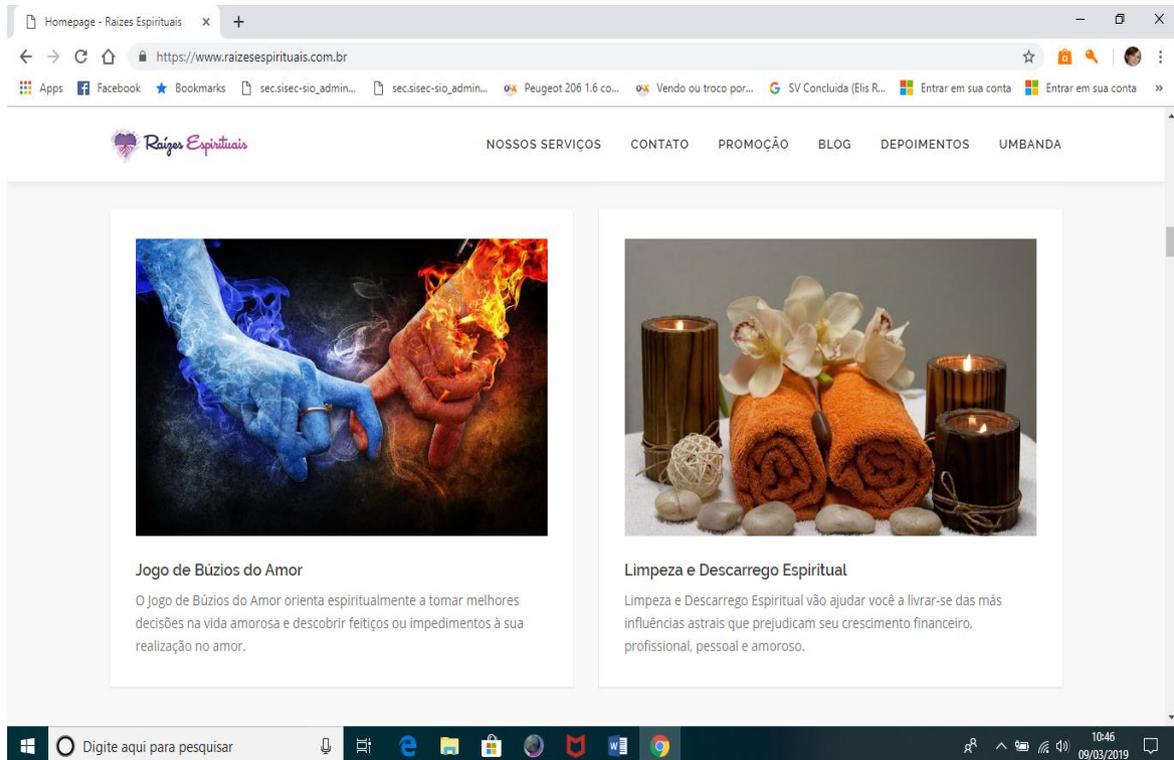
Fonte⁷⁴

Figura 39: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte⁷⁵

⁷⁴ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:44h.

⁷⁵ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:48h.

Figura 40: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

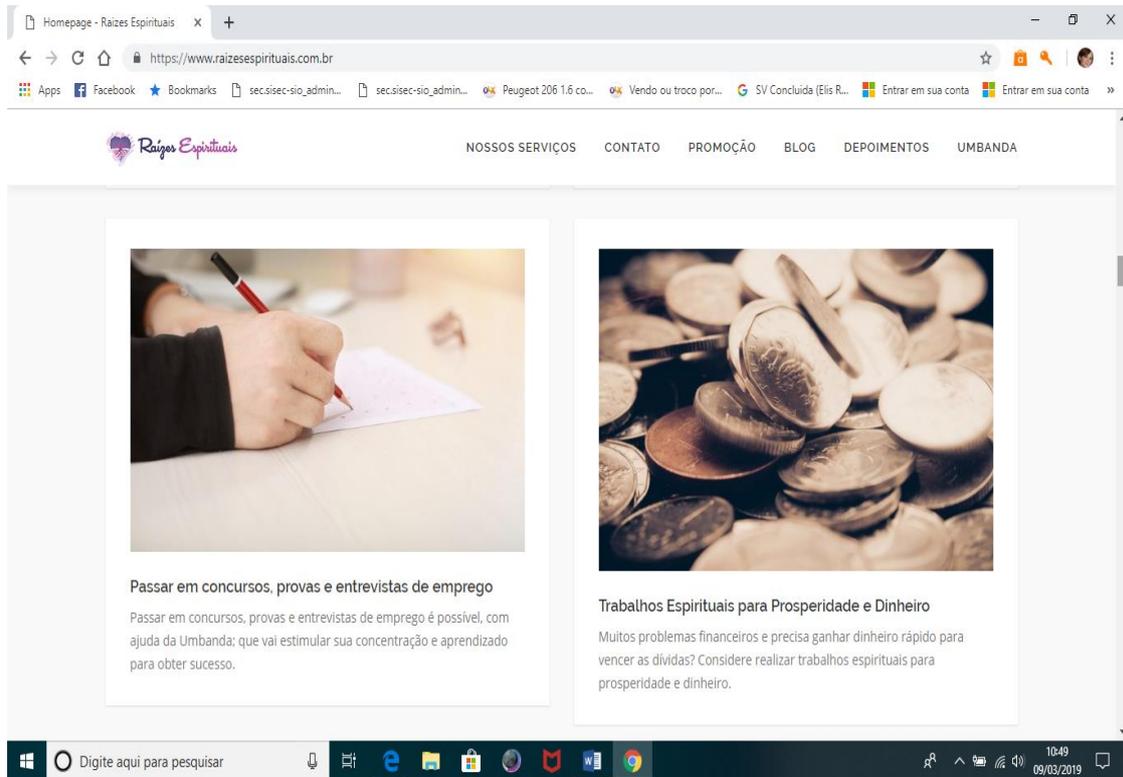
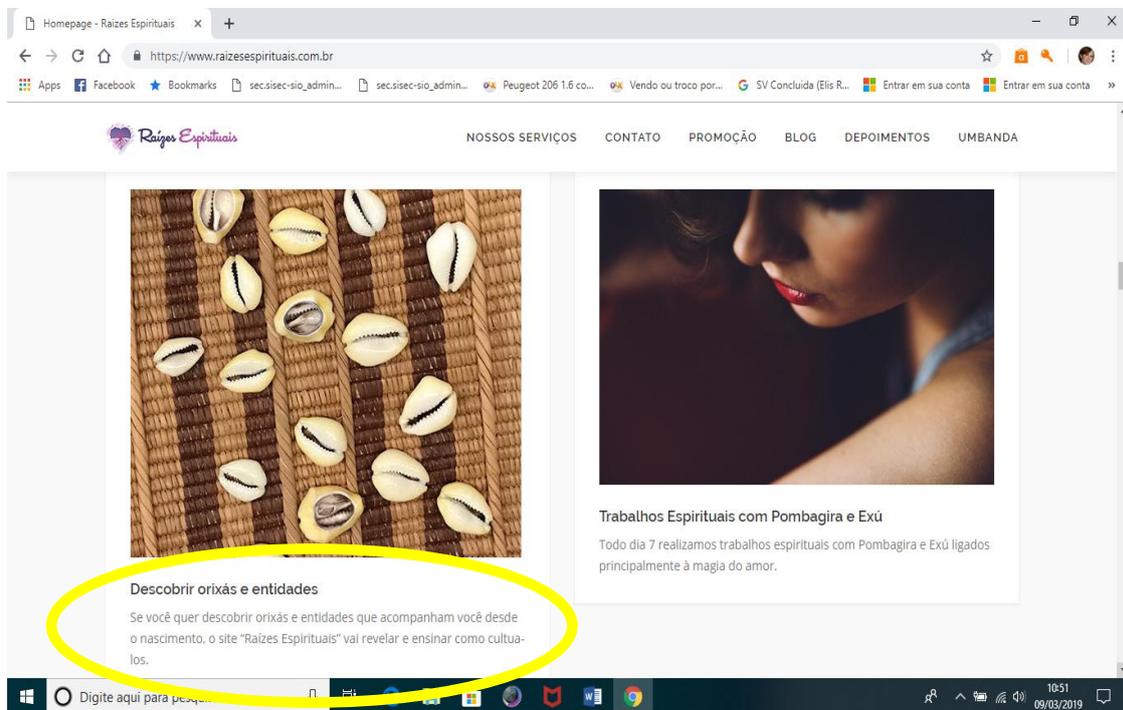
Fonte⁷⁶

Figura 41: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte⁷⁷

⁷⁶ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:50h.

⁷⁷ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:51h.

Figura 42: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

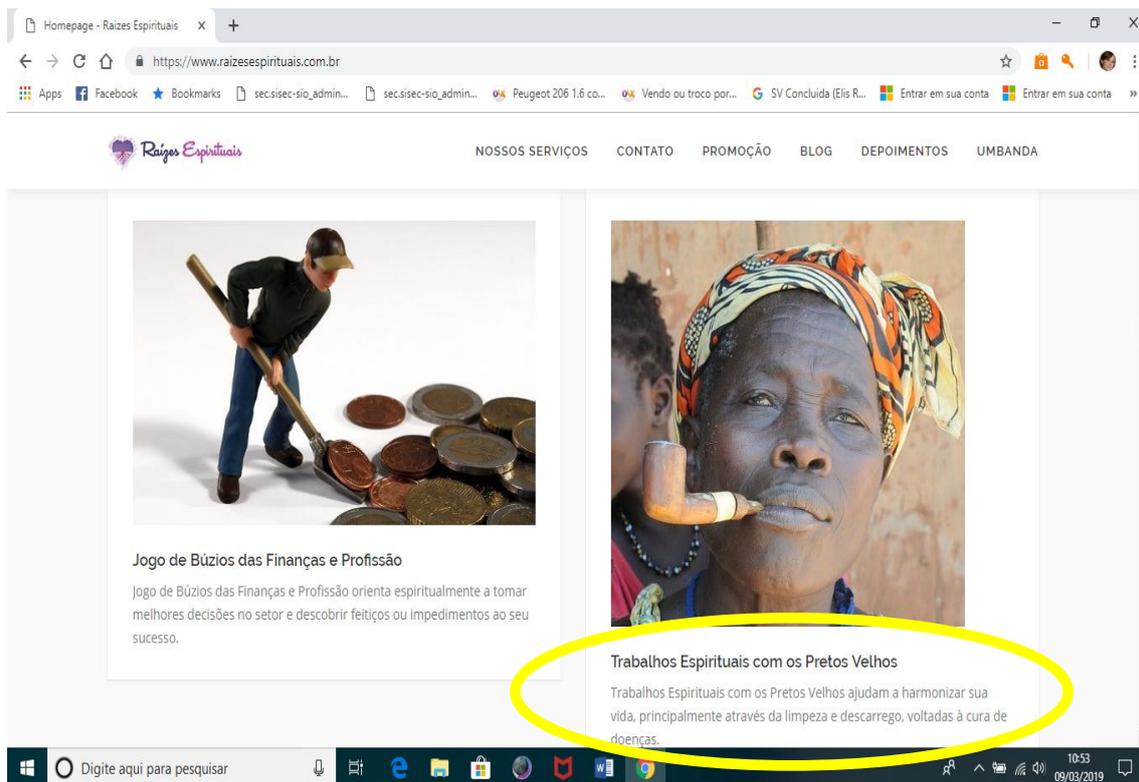
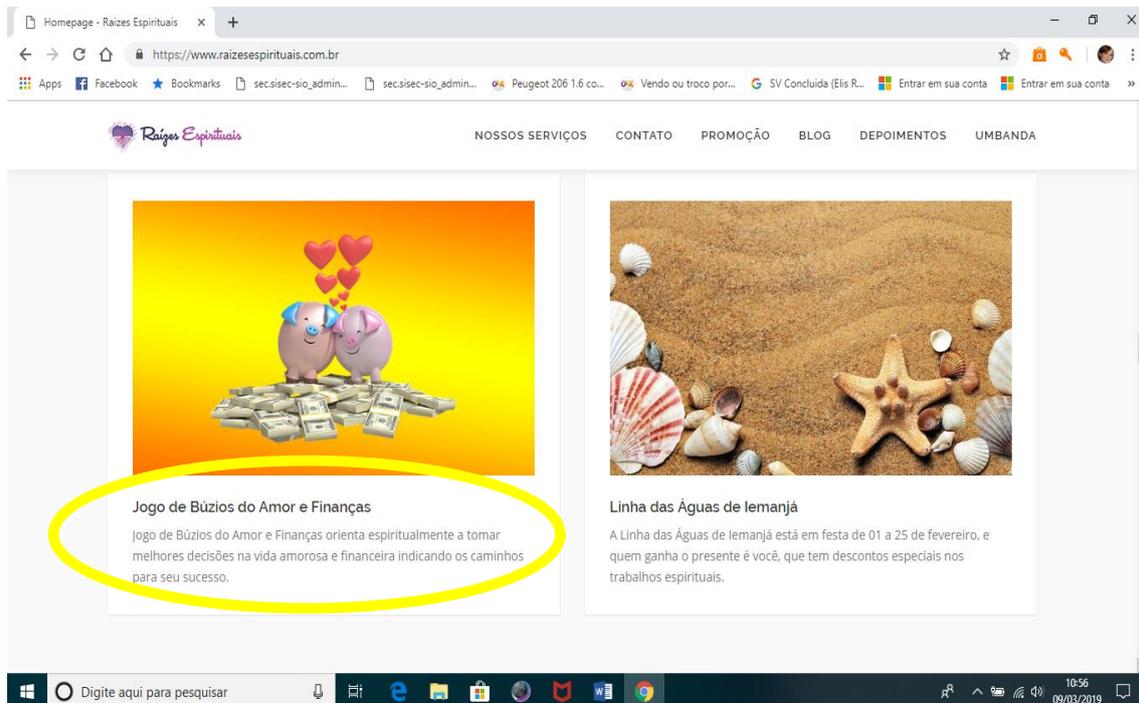
Fonte⁷⁸

Figura 43: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte⁷⁹

⁷⁸ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:53h.

⁷⁹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 10:57h.

No sentido de focalizar estritamente no Jogo de Búzios, nos reportaremos à página que dá início à dinâmica do jogo:

É necessário, antes de tudo, preencher um formulário e aceitar os termos dos usos (imagens abaixo) e entrar em contato, como segue:

Figura 44: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Homepage - Raízes Espirituais x +

https://www.raizesespirituais.com.br

Apps Facebook Bookmarks sec.sisec-sio_admin... sec.sisec-sio_admin... Peugeot 206 1.6 co... Vendo ou troco por... SV Concluida (Elis R... Entrar em sua conta Entrar em sua conta »

Raízes Espirituais

NOSSOS SERVIÇOS CONTATO PROMOÇÃO BLOG DEPOIMENTOS UMBANDA

ENTRE EM CONTATO

SEU NOME (OBRIGATÓRIO)

SEU E-MAIL (OBRIGATÓRIO)

CONFIRME SEU EMAIL-EMAIL (OBRIGATÓRIO)

ASSUNTO

Trabalho espiritual

SUA MENSAGEM

Atendimento é feito por e-mail de segunda a sexta-feira, de 10:00 às 18:00 horas.
Não realizamos atendimento aos sábados, domingos e feriados.

Entre em contato!

Digite aqui para pesquisar

11:07 09/03/2019

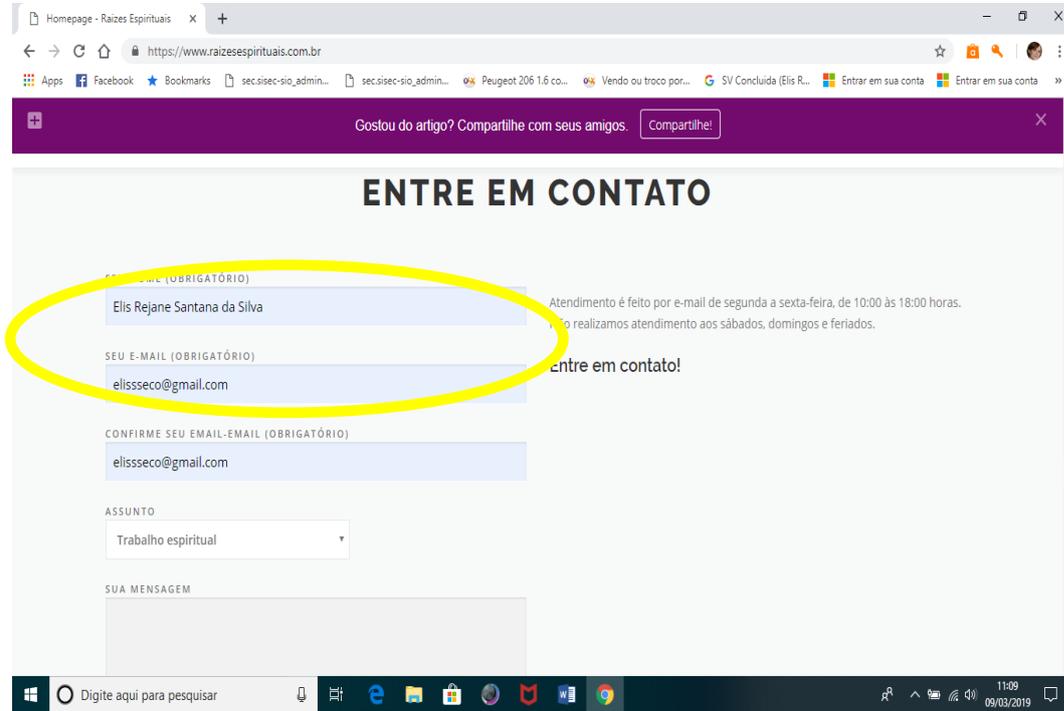
Fonte⁸⁰

Esse primeiro contato via e-mail estabelecerá o contato inicial no qual o resultado da realização do jogo de búzios será encaminhado ao consultante/cliente. Nessa página serão colocados os dados pessoais bem com o motivo da realização do *jogo de búzios*, considerando a modalidade que mais se assemelhará com os propositivos do consultante/cliente, e a realização do pagamento antes do resultado do jogo. Outro aspecto que se difere do *jogo de búzios* no terreiro. Nesse sentido, os processos de restituição, de algum modo, tornam-se comprometidos, pois na cosmologia dos orixás o pagamento ocorre após a feitura do *jogo de búzios*, fechando o circuito dar/receber provenientes dos aspectos de restituição vinculados aos ritos (ver capítulo 4).

⁸⁰ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:04h.

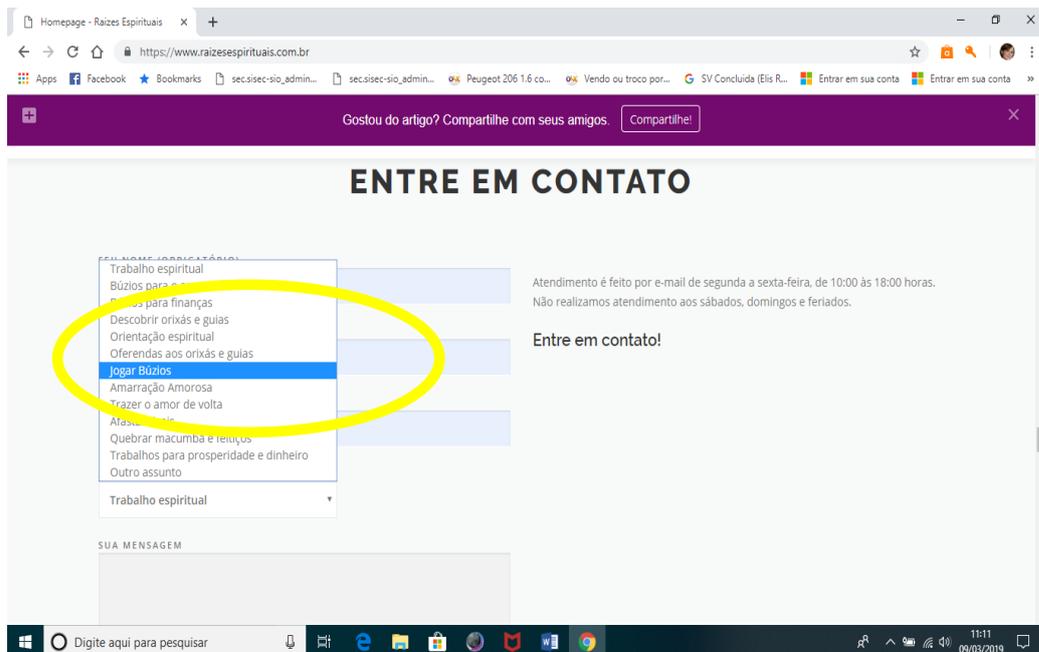
Na tela que segue (figura 45), os dados pessoais são encaminhados ao site, mas sem obtenção de retorno por parte do responsável.

Figura 45: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁸¹

Figura 46: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

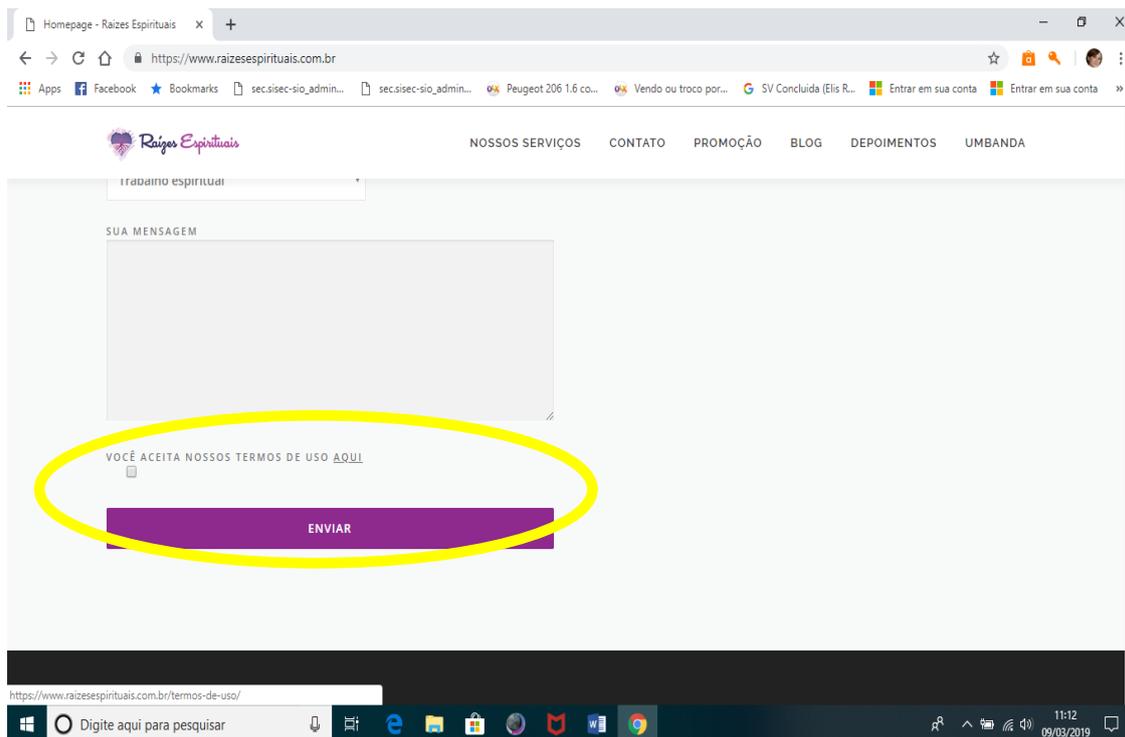


Fonte⁸²

⁸¹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:09h.

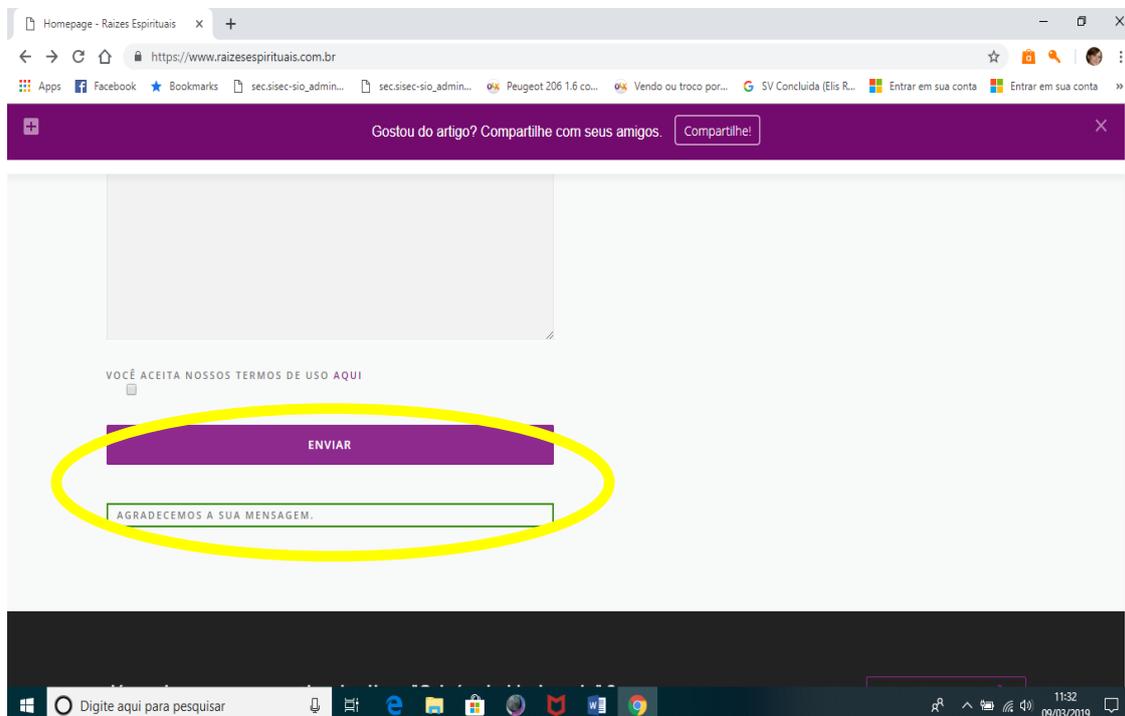
⁸² Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:10h.

Figura 47: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁸³

Figura 48: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁸⁴

⁸³ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:12h.

⁸⁴ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:32h.

Figura 49: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

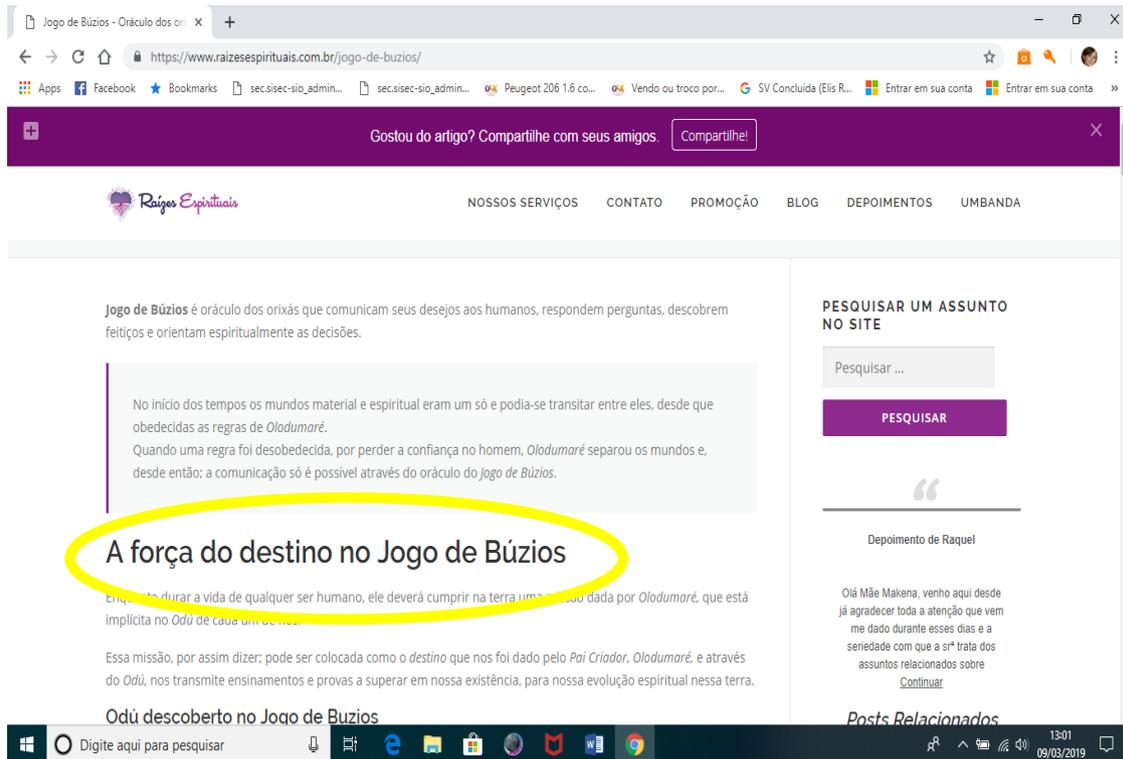
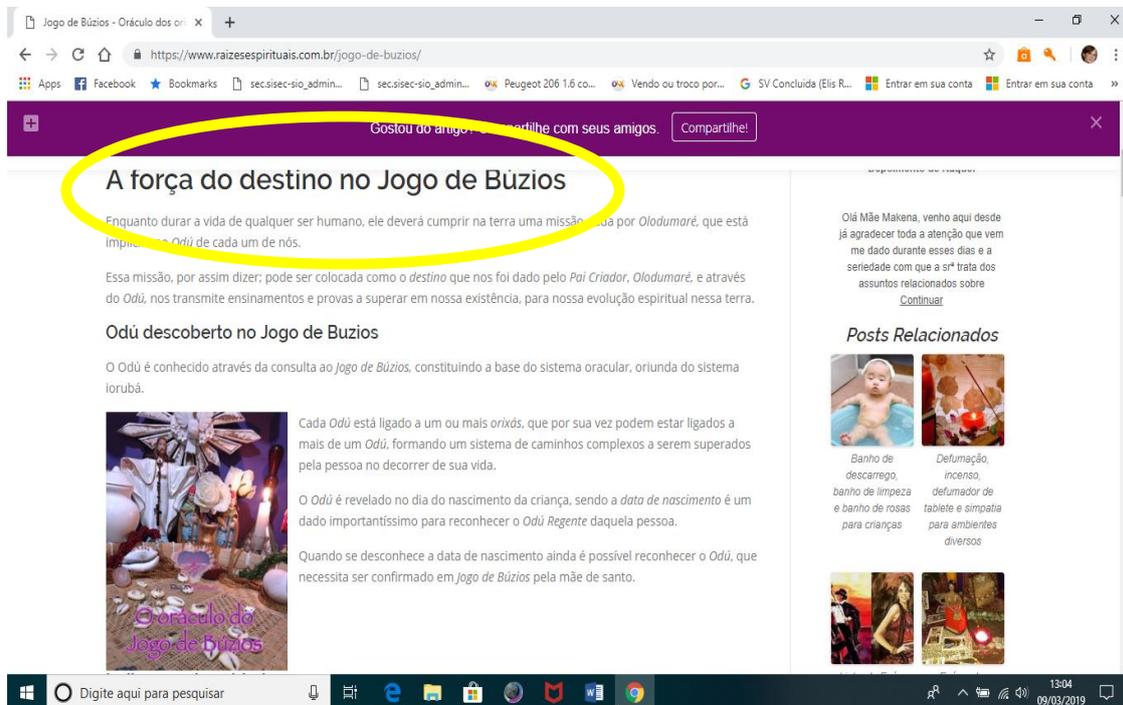
Fonte⁸⁵

Figura 50: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte⁸⁶

⁸⁵ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:02h.

⁸⁶ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:04h.

Nas imagens acima (Figuras 45 a 50), observamos um texto introdutório e explicativo sobre o jogo de búzios a partir da cosmovisão dos orixás. Especificamente a respeito do jogo de búzios é mencionado o seguinte:

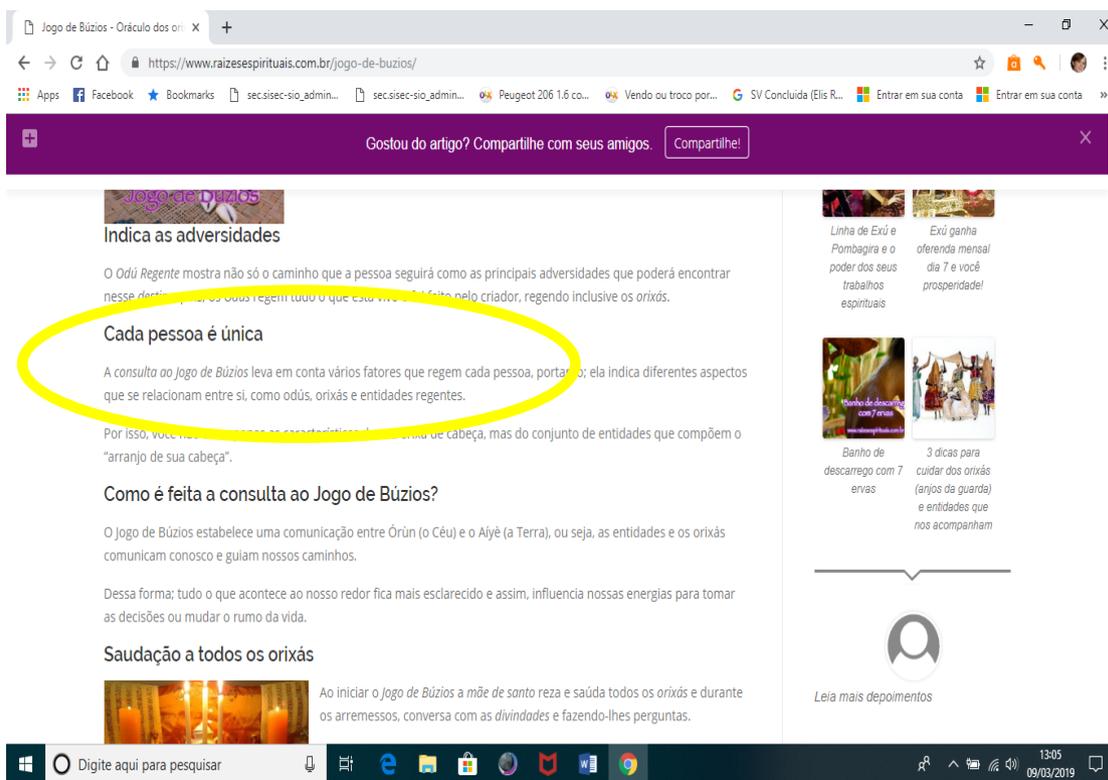
Jogo de Búzios é oráculo dos orixás que comunicam seus desejos aos humanos, respondem perguntas, descobrem feitiços e orientam espiritualmente as decisões. No início dos tempos os mundos material e espiritual eram um só e podia-se transitar entre eles, desde que obedecidas as regras de *Olodumaré*. Quando uma regra foi desobedecida, por perder a confiança no homem, *Olodumaré* separou os mundos e, desde então; a comunicação só é possível através do oráculo do *Jogo de Búzios*.

O texto, de forma sucinta, de certo modo faz alusão ao mito da criação do mundo pela cosmologia dos orixás a partir da decisão de *Olodumare* na cisão entre espaço suprasensível (*orum*) e espaço natural (*aiê*), de outro modo, céu e terra. Ainda é mencionado o papel da comunicação entre os dois mundos somente por meio do *jogo de búzios*, dando a esta tarefa o sentido de missão pessoal, quando complementa:

Enquanto durar a vida de qualquer ser humano, ele deverá cumprir na terra uma missão dada por *Olodumaré*, que está implícita no *Odú* de cada um de nós. Essa missão, por assim dizer; pode ser colocada como o *destino* que nos foi dado pelo *Pai Criador, Olodumaré*, e através do *Odú*, nos transmite ensinamentos e provas a superar em nossa existência, para nossa evolução espiritual nessa terra.

Ainda no referido texto introdutório, há algumas considerações acerca do processo de operacionalização do *jogo de búzios*, sobre o qual vamos discutir seguindo as orientações apresentadas no site, mediante das coletas por captura de tela:

Figura 51: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁸⁷

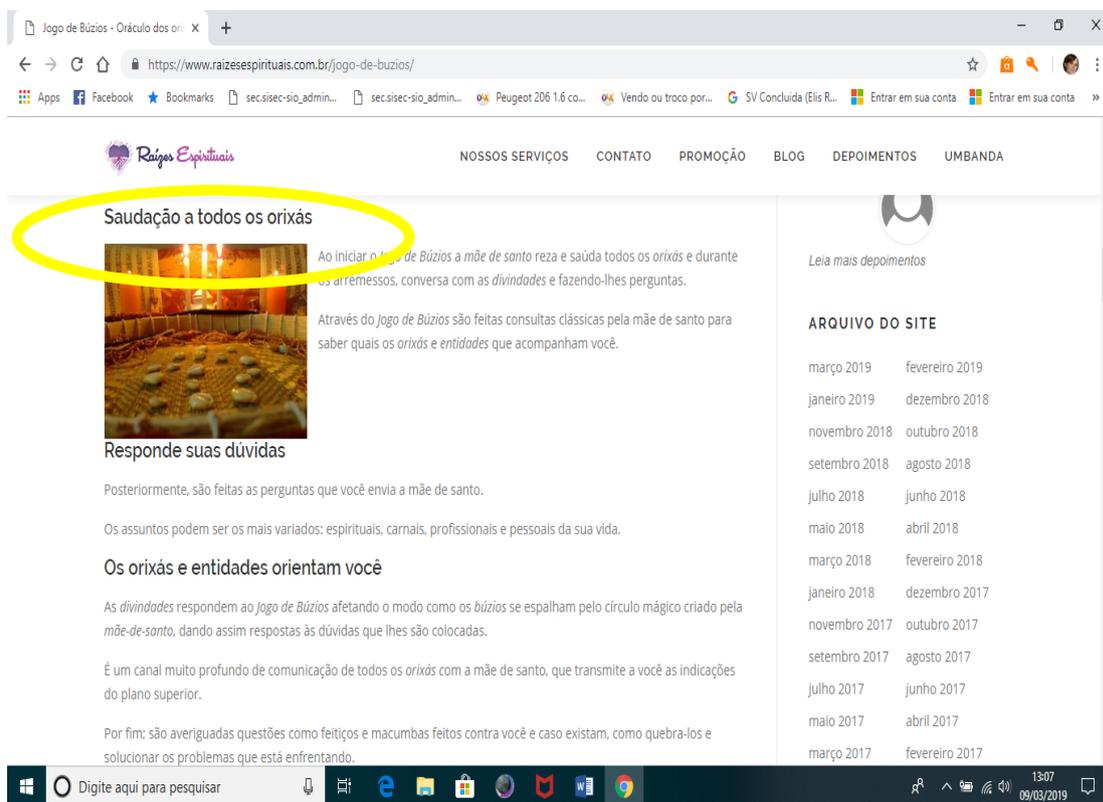
No texto introdutório (Figura 51), é descrito que a realização do jogo de búzios é de responsabilidade da *yalorixá*, mãe *Makena*, a mãe de santo que realiza o jogo de búzios, segundo informações do site, ao que tudo indica no terreiro (ou espécie de local sagrado), pois no próprio texto há elementos que nos leva a afirmar, como por exemplo:

Ao iniciar o *Jogo de Búzios* a mãe de santo reza e saúda todos os *orixás* e durante os arremessos, conversa com as *divindades* e fazendo-lhes perguntas. Através do *Jogo de Búzios* são feitas consultas clássicas pela mãe de santo para saber quais os *orixás* e *entidades* que acompanham você. Posteriormente, são feitas as perguntas que você envia a mãe de santo. Os assuntos podem ser os mais variados: espirituais, carnavais, profissionais e pessoais da sua vida.

Considerando o exposto, a *yalorixá* mãe *Makena*, ao que parece, mediante as informações do site, cria toda a mística em face do momento do fazer oracular, o *jogar dos búzios*, considerando as demandas oriundas dos usuários consulentes. Abaixo, outra tela (Figura 52) coletada a partir do site:

⁸⁷ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:05h.

Figura 52: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁸⁸

Podemos constatar, por meio da imagem acima, que é acrescentado o seguinte trecho:

As *divindades* respondem ao *Jogo de Búzios* afetando o modo como os *búzios* se espalham pelo círculo mágico criado pela *mãe-de-santo*, dando assim respostas às dúvidas que lhes são colocadas. É um canal muito profundo de comunicação de todos os *orixás* com a mãe de santo, que transmite a você as indicações do plano superior. Por fim; são averiguadas questões como feitiços e macumbas feitos contra você e caso existam, como quebrá-los e solucionar os problemas que está enfrentando.

O enunciado é esclarecedor no sentido de descrever, ainda que sucintamente, a dinâmica do *jogo de búzios*. Estas informações respaldam três categorias discutidas nos capítulos precedentes: 1. O jogo de búzios em seu caráter comunicacional, compreendido como astúcia criativa, realizando “irrupções do sobrenatural”, permitindo a partir do mito a possibilidade de propiciar transformações nas cotidianidades, considerando o aspecto da tecnicidade – *techné*; 2. A ritualidade no

⁸⁸ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:06h.

que se refere ao feitio do jogo, ao que tudo faz crer, é conduzido de igual modo, com a utilização de práticas que se assemelham, embora sem muito aprofundamento do site, das realizadas em terreiros, o que podemos identificar na frase: “O *Odú* é conhecido por meio da consulta ao *Jogo de Búzios*, constituindo a base do sistema oracular, oriunda do sistema iorubá”. É fato que se trata de um minúsculo fragmento, contudo aponta para a tradição yorubá, como já foi discutido em capítulos anteriores;

3. Mediante o espaço digital, é possível de maneira *translocal*, *transmidia*, *transtemporal*, realizar o atendimento mesmo que estando o consulente/cliente afastado, em termos dos espaços territoriais do terreiro. Entretanto, é necessário retornar ao pensamento de Muniz Sodré, no que se refere ao conteúdo do universo divinizado correspondente ao terreiro (geograficamente constituído), quando diz,

Dentro dessa visão, a casa é a parte menor do Cosmos e, no entanto, a mais nobre: “Por excelência a parte do espaço em que o homem imprime antes de tudo, sua concepção de mundo. Por aí compreende-se como elementos cósmicos possam estar associados às representações da casa. Esta, como o próprio par conjugal é um “ser” autossuficiente, com lógica própria, “lugar de um simbolismo complexo em que a divindade, o mundo, a pessoa humana desempenha papéis paralelos e concomitantes. (...) O espaço pode inclusive “morrer” e passar para o além, a fim de que os membros, de sua geração possam habitá-los. São numerosos os ritos de reconstrução do mundo ou de “restauração de espaço”, fundada em critérios biossimbólicos ou cosmobiológicos. (SODRÉ, 2002, p.67).

Nesta visão (qualitativa e sagrada) o espaço propicia uma “consciência ecológica”, ou seja, o sujeito não é visto de maneira “descolada” do todo, no qual é parte integrante da paisagem – mesmo que de forma simbólica – uma ideia de “parceria ecológica” no sentido onde o espaço ou mesmo a casa (terreiro) se constitui como o espaço macrocosmo do corpo, pois “na concepção do negro o sujeito é parte do mundo, do cosmo, do próprio universo, considerando aspectos de reciprocidade”. (SODRÉ, 2002, p.67).

Portanto, cada integrante do “[...] território (casa, aldeia, região) e do cosmos, se pertencem mutuamente, interpenetram-se e completam-se”.⁸⁹

Noutras palavras, a relação com a terra (*aiê*) e o cosmos (*orum*) estão implicadas sobremaneira aos aspectos de territorialidade, que podemos apresentar, com o risco do empirismo, possivelmente uma distinção entre o fazer oracular em

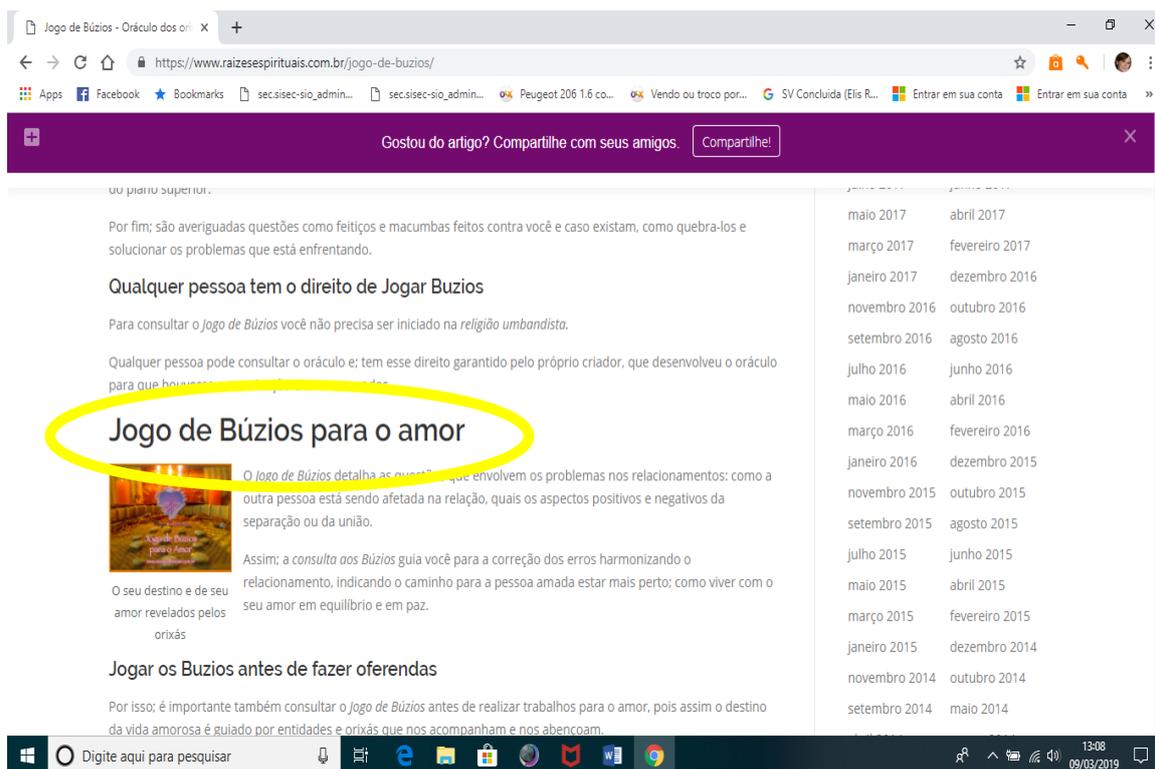
⁸⁹ Ibidem, 2002 p.67.

terreiros, aos realizados no espaço digital. A ausência dos elementos fundamentais, que coparticipam de toda a trama de relações mítico/místicas: a terra, a água, as plantas, os animais, o céu, o ar, o axé e os sujeitos do processo.

Não se pode pensar a partir dessa concepção, a realização de aspectos litúrgicos [jogo de búzios] de qualquer monta, longe do terreiro. Pois é ali onde está a “África qualitativa”.

O site também informa sobre uma diversidade de situações nas quais o *jogo de búzios* pode ser introduzido, satisfazendo inúmeras necessidades, sejam gerais (amor, saúde, finanças, trabalho, questões familiares), como específicas ao amor, dissipação de energias negativas, dentre outras, que se apresentam nos *prints* das telas que sucedem:

Figura 53: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁹⁰

⁹⁰ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:08h.

Figura 54: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

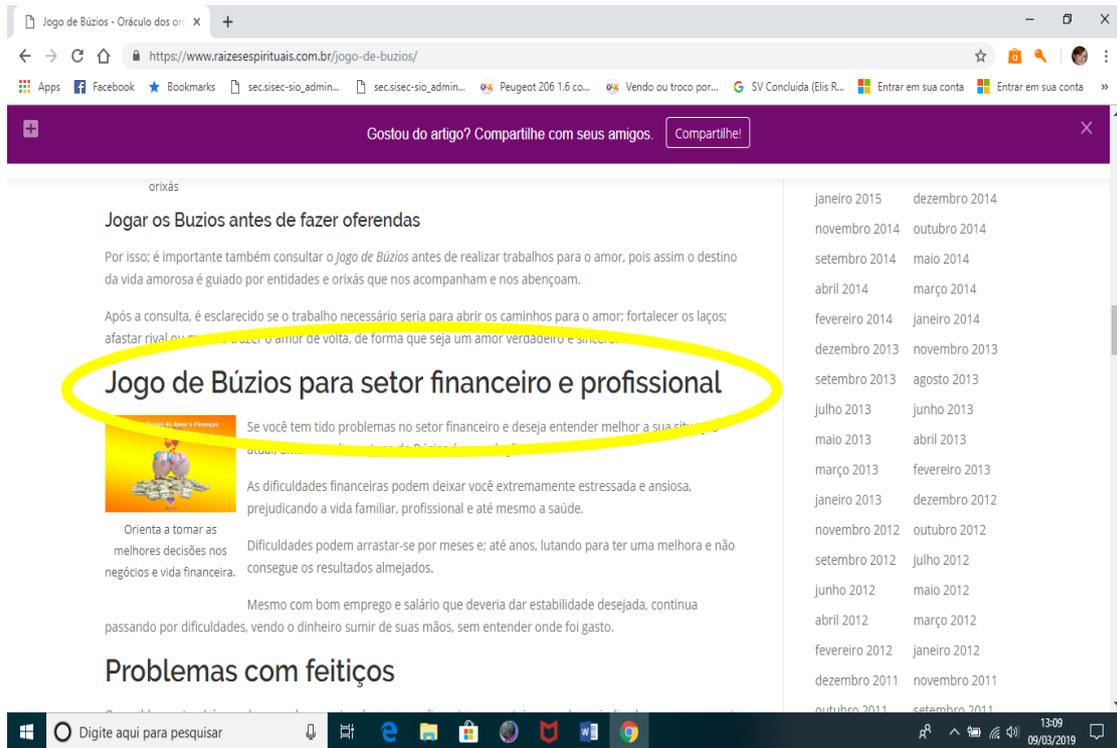
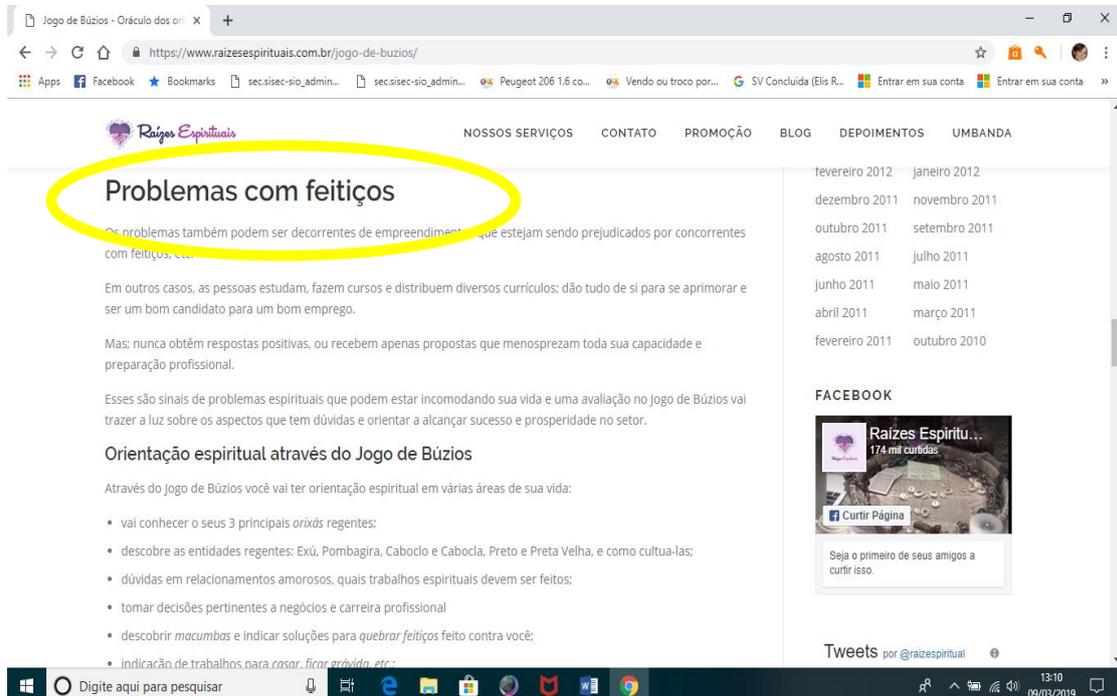


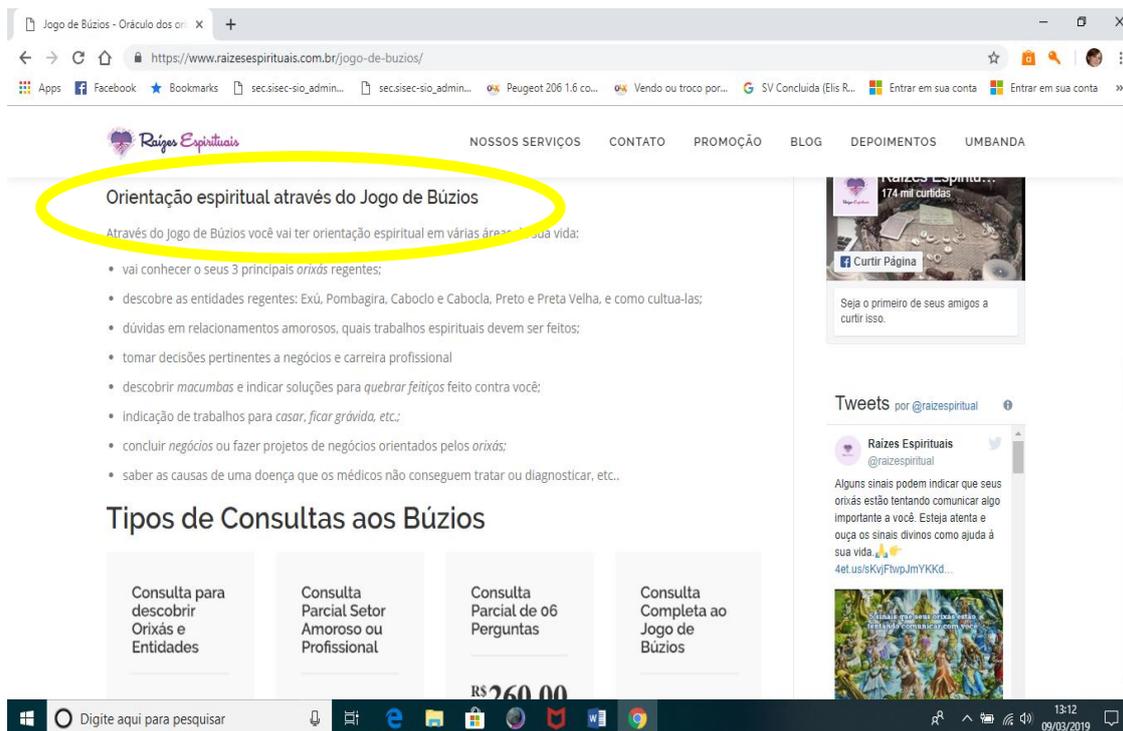
Figura 55: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁹¹

⁹¹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:10h.

Figura 56: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁹²

A partir daqui o usuário/consulente poderá decidir qual modalidade de consulta se acomoda mais aos seus interesses dentre os que são apontados pelo próprio site:

Através do Jogo de Búzios você vai ter orientação espiritual em várias áreas de sua vida: vai conhecer o seus 3 principais *orixás* regentes e como cultua-los; dúvidas em relacionamentos amorosos, quais trabalhos espirituais devem ser feitos; tomar decisões pertinentes a negócios e carreira profissional descobrir *macumbas* e indicar soluções para *quebrar feitiços* feito contra você; indicação de trabalhos para *casar, ficar grávida, etc.*; concluir *negócios* ou fazer projetos de negócios orientados pelos *orixás*; saber as causas de uma doença que os médicos não conseguem tratar ou diagnosticar, etc.

O *jogo de búzios*, nesse sentido, aponta orientações para as diversas contingências humanas, nas mais variadas circunstâncias, com a finalidade de contribuir para a solução ou mesmo a mitigação destas realidades, assim destacado pelo site.

Sobre os tipos de consultas e valores correspondentes às variações de consultas e preços, é necessário nos ater com mais atenção:

⁹² Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:12h.

Figura 57: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

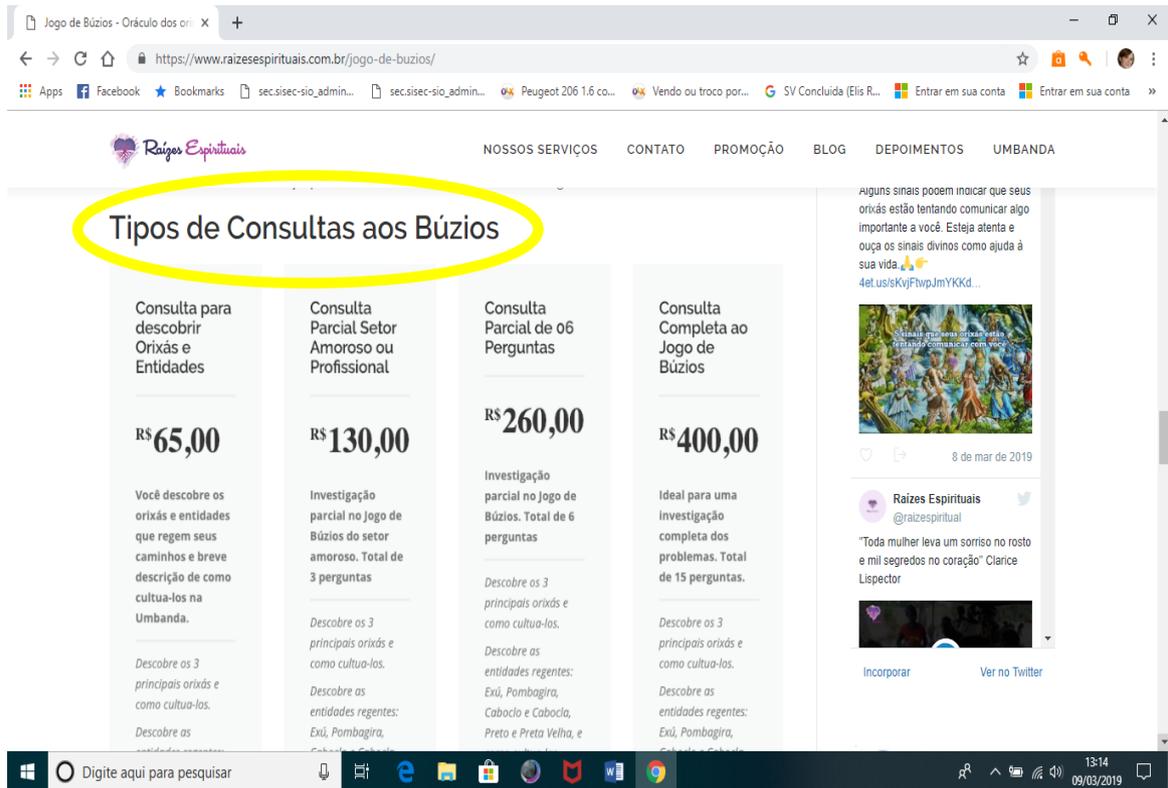
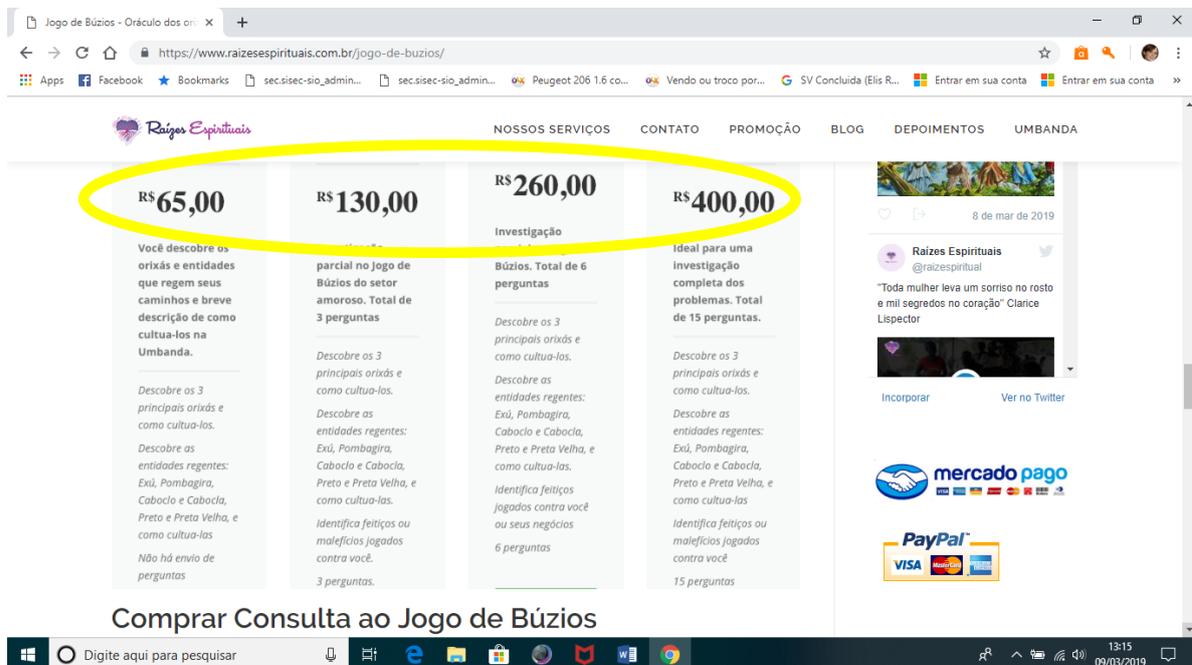
Fonte⁹³

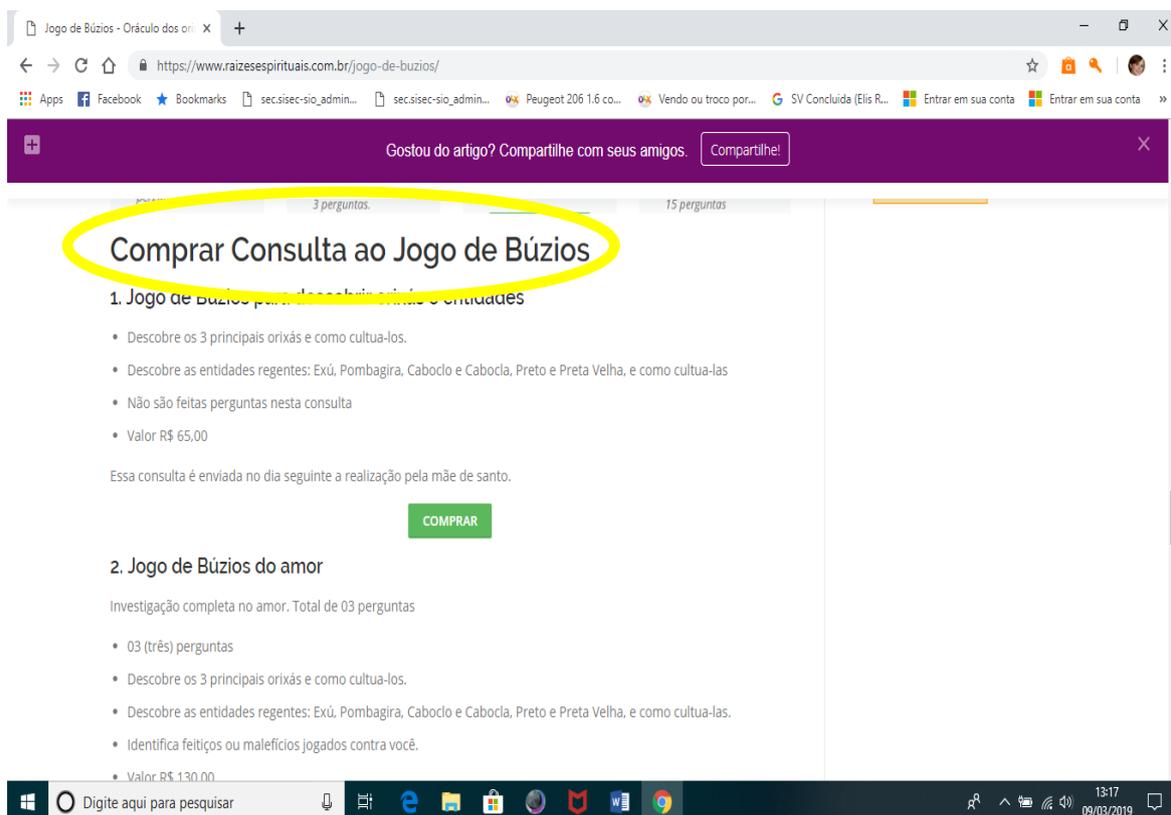
Figura 58: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte⁹⁴

⁹³ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:13h.

⁹⁴ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:15h.

Figura 59: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

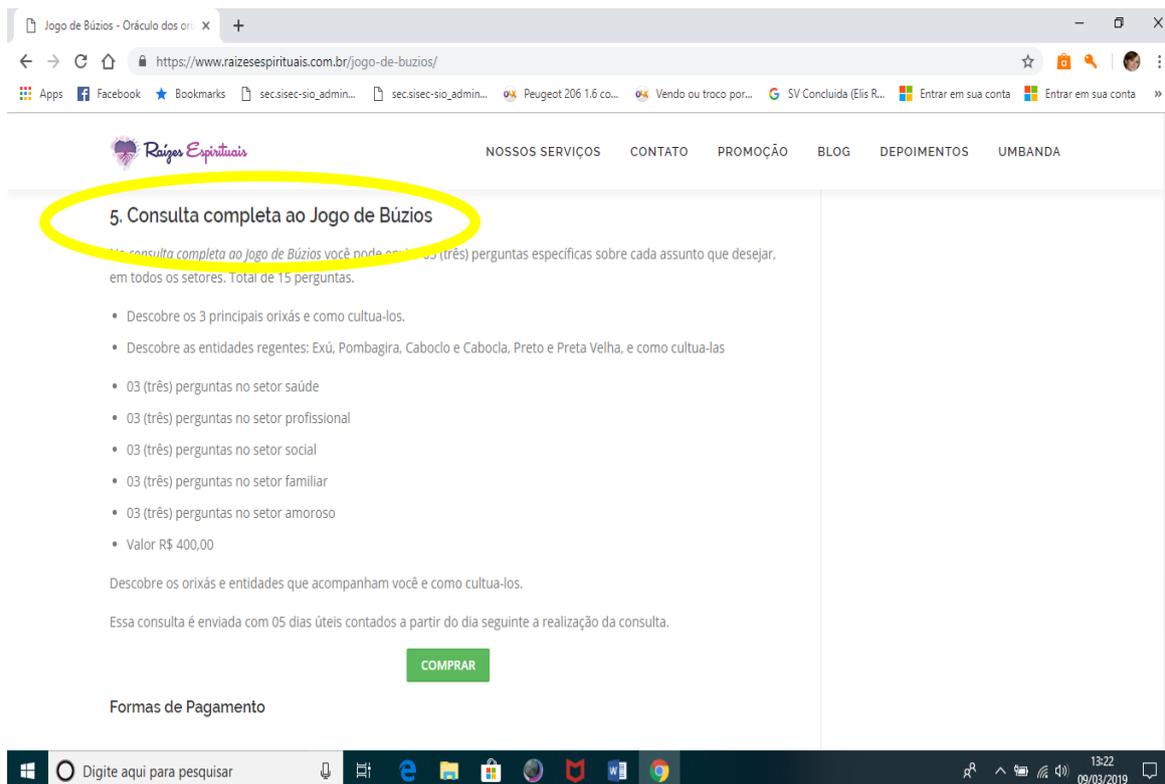


Fonte⁹⁵

A partir das telas apresentadas acima (Figuras 56 a 59), o consulente/cliente passa a conhecer as modalidades de opções de *jogo de búzios* e os valores correspondentes. Nota-se que os valores de 2016 a 2019 sofreram um reajuste. Ao escolher a modalidade de consulta aos búzios que deseja fazer, o consulente/cliente descobrirá também seus orixás e entidades, além de enviar perguntas específicas do seu caso. O site apresenta três modalidades de consulta, a saber:

⁹⁵ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:17h.

Figura 60: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁹⁶

6.2.2. A Consulta completa ao Jogo de Búzios

Na *consulta completa ao Jogo de Búzios* (Figura 61), o consulente/cliente pode enviar 03 (três) perguntas direcionadas sobre cada assunto que desejar, em todos os aspectos da vida. Total de 15 perguntas: 03 (três) perguntas relacionadas à saúde; 03 (três) perguntas relacionadas à profissão; 03 (três) perguntas relacionadas ao aspecto social; 03 (três) perguntas relacionadas ao aspecto familiar; 03 (três) perguntas relacionadas ao aspecto amoroso. Além de descobrir os orixás e entidades que acompanham o usuário e aprender como cultuá-los. A referida consulta é enviada com 05 dias úteis contados a partir do dia seguinte a realização da consulta por *Mãe Makena*. O valor desta consulta era, em 2016, de R\$200,00, sendo atualmente de R\$400,00.

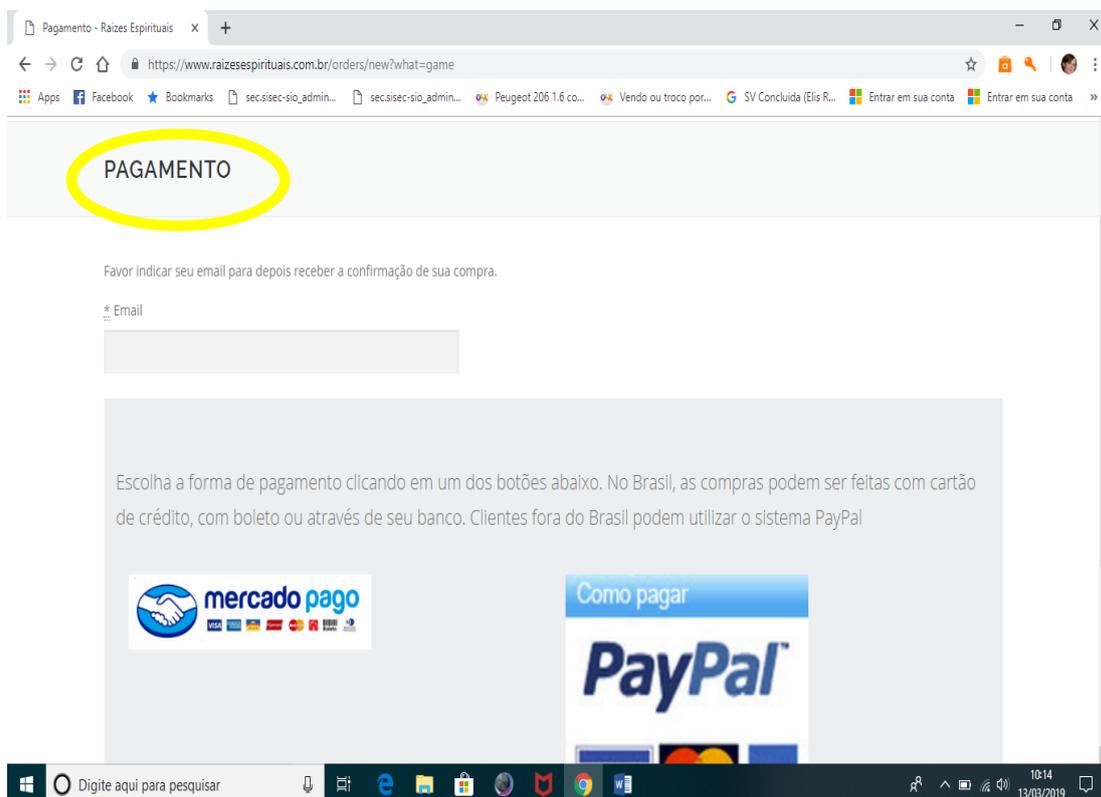
Em prosseguimento, a tela onde o pagamento é realizado, para posterior envio das questões, assim como de recibo de pagamento. Observa-se, nesse sentido, que o pagamento é realizado antes da consulta, ocorrendo de forma diferenciada dos

⁹⁶ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:22h.

contextos de terreiro, sendo neste o pagamento a última ação do rito. A consulta é enviada com 05 (cinco) dias úteis contados a partir do dia seguinte à realização da consulta.

Ao clicar em pagamento, duas opções são indicadas: “no Brasil, as compras podem ser feitas com cartão de crédito, com boleto ou por meio de seu banco. Clientes fora do Brasil podem utilizar o sistema *PayPal*”, condizendo com a tela abaixo:

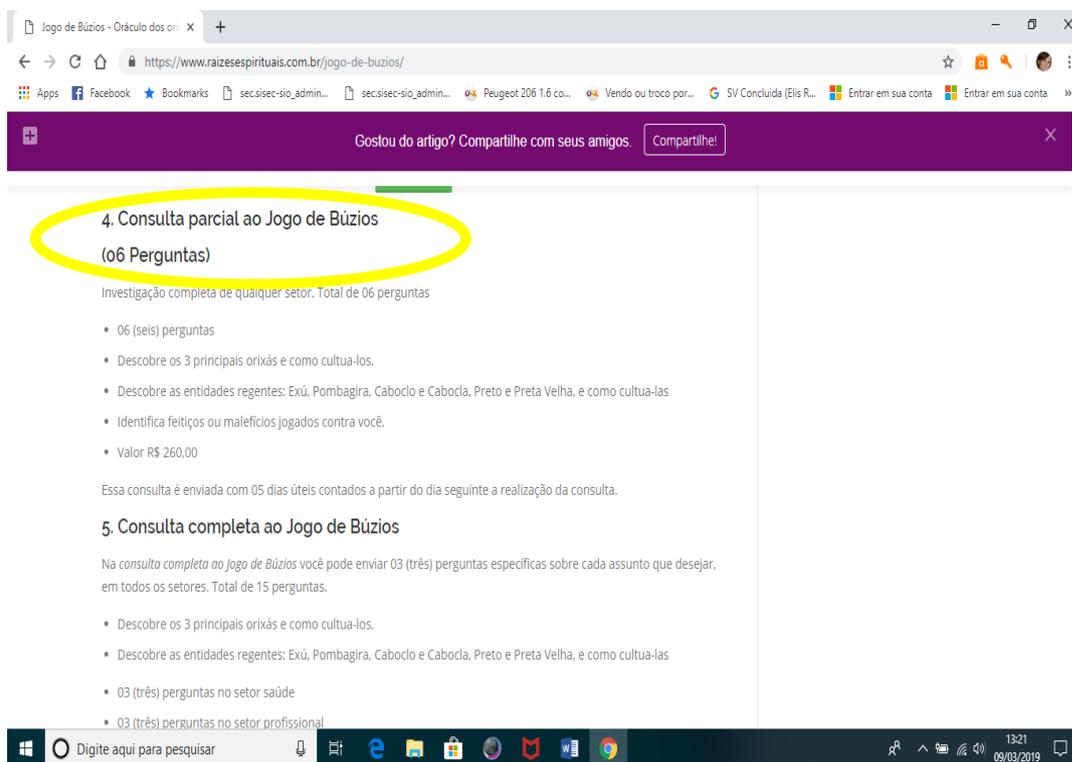
Figura 61: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁹⁷

⁹⁷ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/orders/new?what=game>. Acesso: 13/03/2019, às 10:22h.

Figura 62: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte⁹⁸

6.2.3. Consulta Parcial ao Jogo de Búzios

Na pesquisa ao site, realizada em 2016, tratava-se de uma investigação completa relacionada ao aspecto Amoroso ou Profissional. Total de 3 (três) perguntas, além de identificar o orixá e as entidades pertencentes à corrente do consulente/cliente, também identificaria feitiços ou malefícios jogados contra o consulente/cliente. Indica o mesmo prazo de devolutiva (5 dias úteis). O valor, em 2016, era de R\$100,00. Em 2019, a consulta na modalidade parcial, corresponde a (06 perguntas), realizando a investigação completa de qualquer setor, contudo o valor reajustado passou a R\$ 260,00. Essa consulta é enviada com 05 (cinco) dias úteis contados a partir do dia seguinte à realização da consulta.

⁹⁸ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:21h.

Figura 63: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

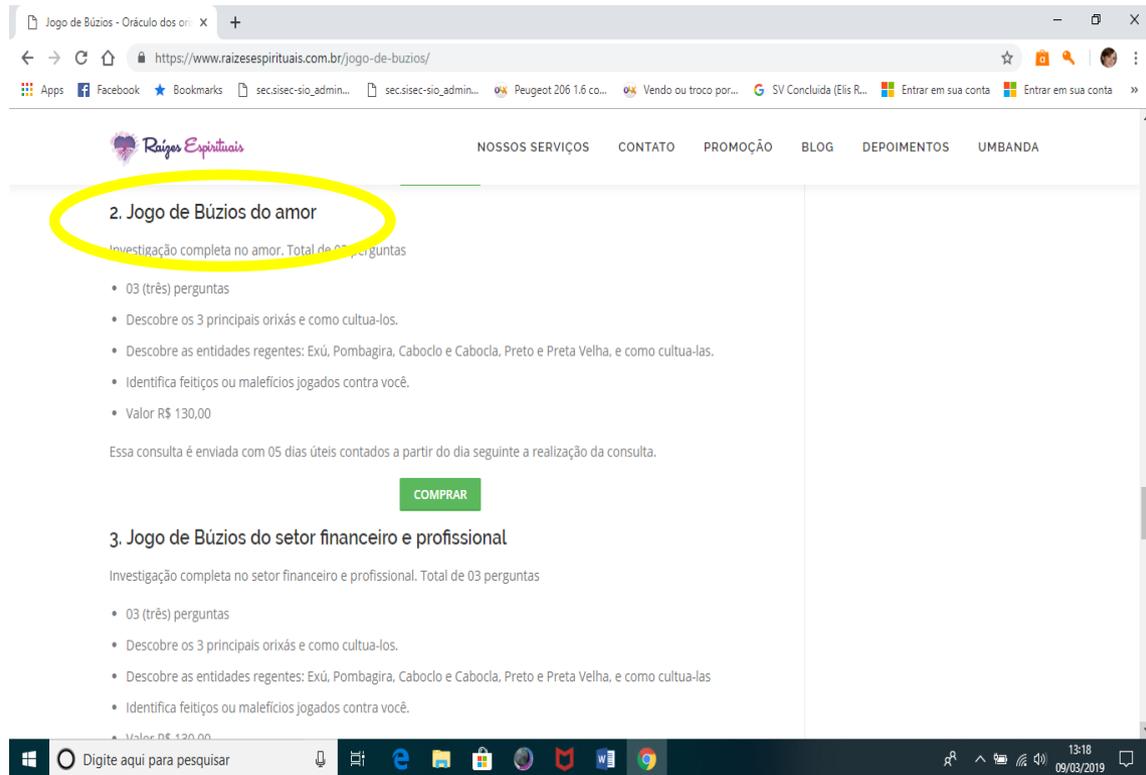
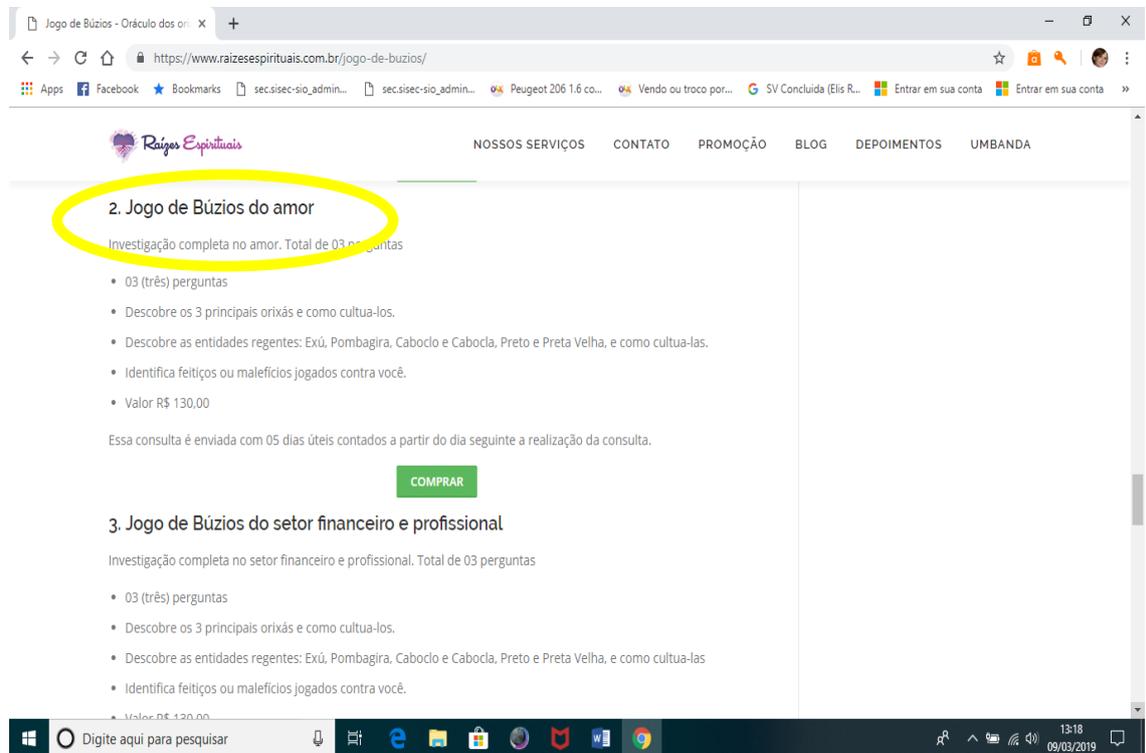
Fonte⁹⁹

Figura 64: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹⁰⁰

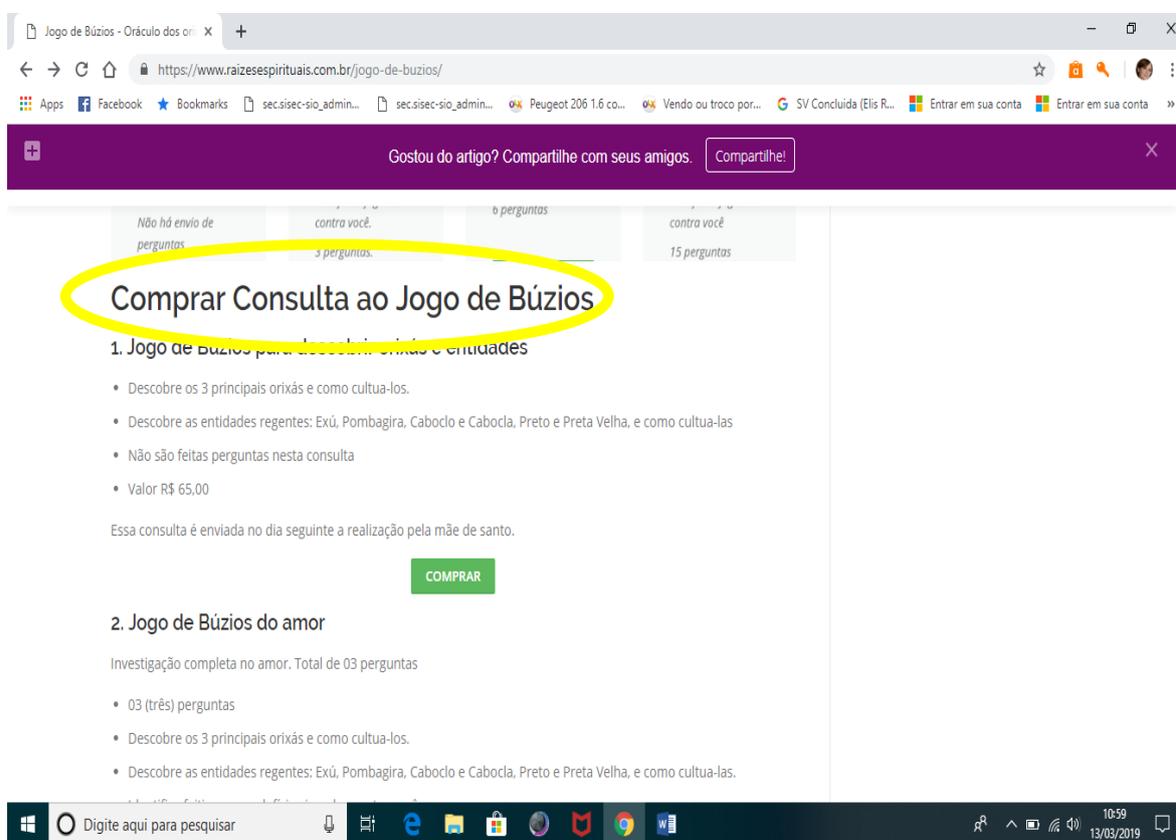
⁹⁹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:18h.

¹⁰⁰ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:18h.

6.2.4. Investigação completa no amor. Total de 03 perguntas.

Esta modalidade de consulta também é nova, pois não havia em 2016, e trata-se da investigação completa no setor amoroso, além de identificar orixá e entidades pertencentes à corrente do consulente/cliente, também identificaria feitiços ou malefícios jogados contra o consulente/cliente, abrangendo um total de 3 (três) perguntas. O valor para esta modalidade é R\$ 130,00. Esta consulta é enviada com 05 (cinco) dias úteis contados a partir do dia seguinte à realização da consulta.

Figura 65: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte¹⁰¹

6.2.5. A consulta dos orixás que acompanham você

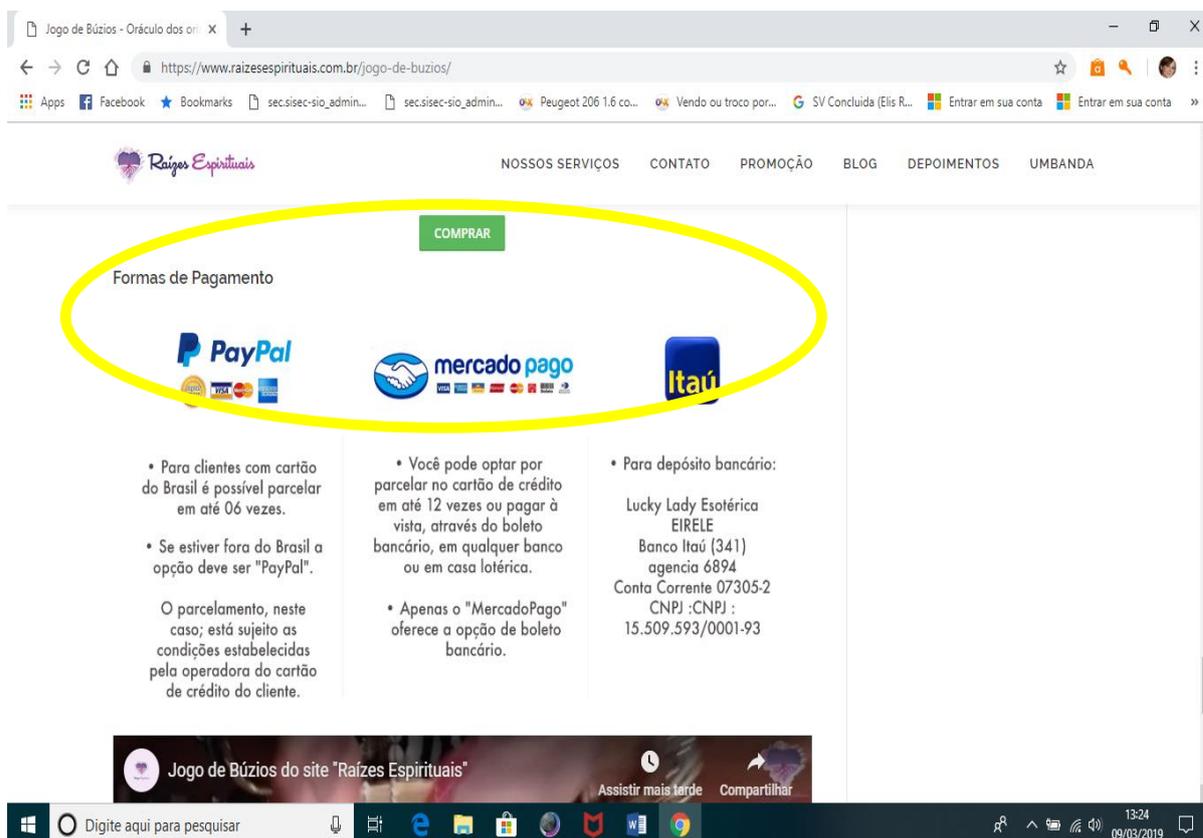
Nesta consulta, o consulente/cliente vai descobrir *quais são os seus orixás e entidades* que acompanham os caminhos de sua vida e como aprender a cultua-los. Nesta modalidade, não são admitidas perguntas mais específicas. Em 2016, o tempo

¹⁰¹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso 13/03/2019, às 11:00h.

de devolutiva acontecia em 03 (três) dias e o valor da consulta era de R\$50,00. Em 2019 a devolutiva acontece 24h após a realização da consulta e o valor atualizado é de R\$65,00.

O pagamento de todas as modalidades é realizado de igual modo, como apresentado na tela acima. O consulente /cliente não precisa estar online no momento da realização da consulta, apenas no momento que antecede a análise das questões, pois os dados e questões efetuadas mediante de um formulário próprio (em hiperlink), como já mencionado, serão analisados posteriormente. Quanto à interpretação da consulta a *Ifá* (segundo o próprio site), presumivelmente, são enviadas por e-mail nos prazos já informados, a partir do dia da consulta com a *yalorixá*.

Figura 66: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte¹⁰²

¹⁰² Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:24h.

Figura 67: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

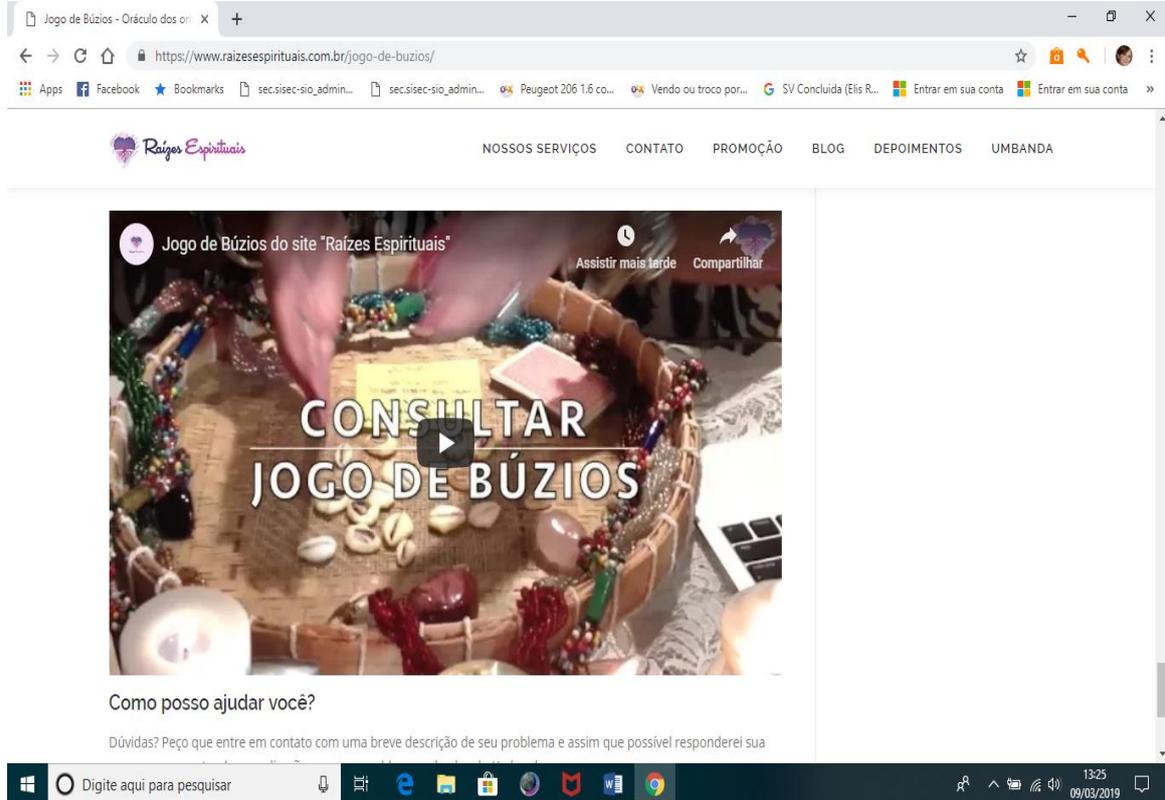
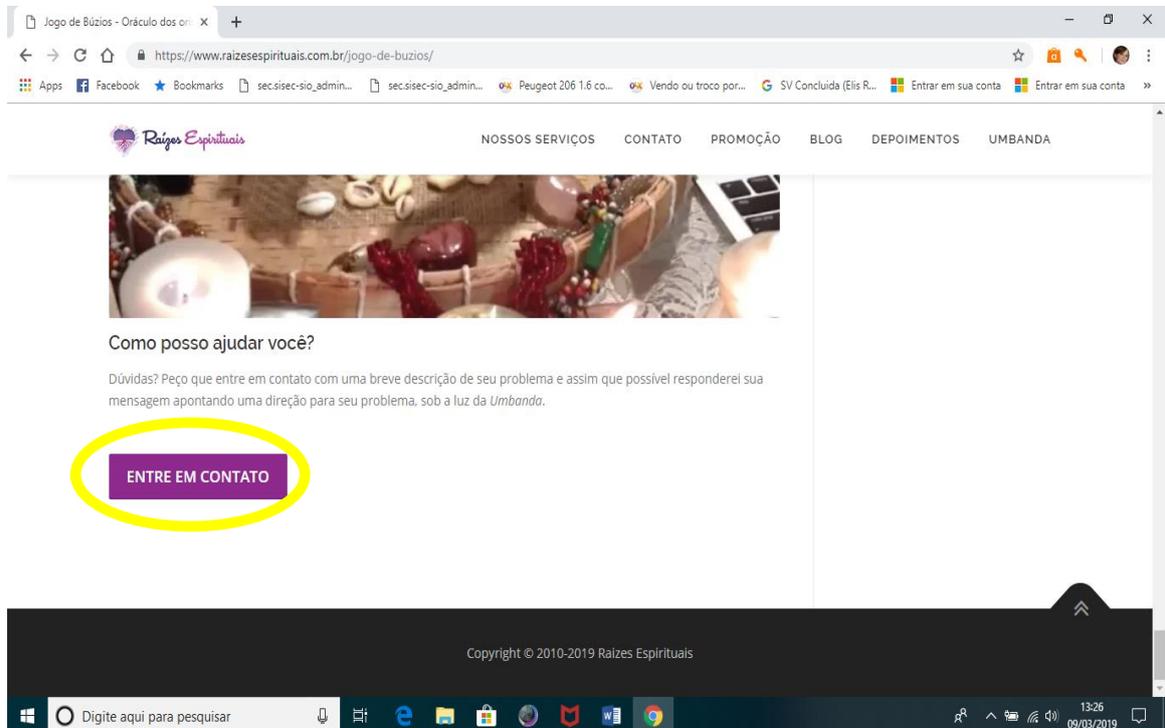
Fonte¹⁰³

Figura 68: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹⁰⁴

¹⁰³ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:26h.

¹⁰⁴ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/jogo-de-buzios/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:27h.

Figura 69: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

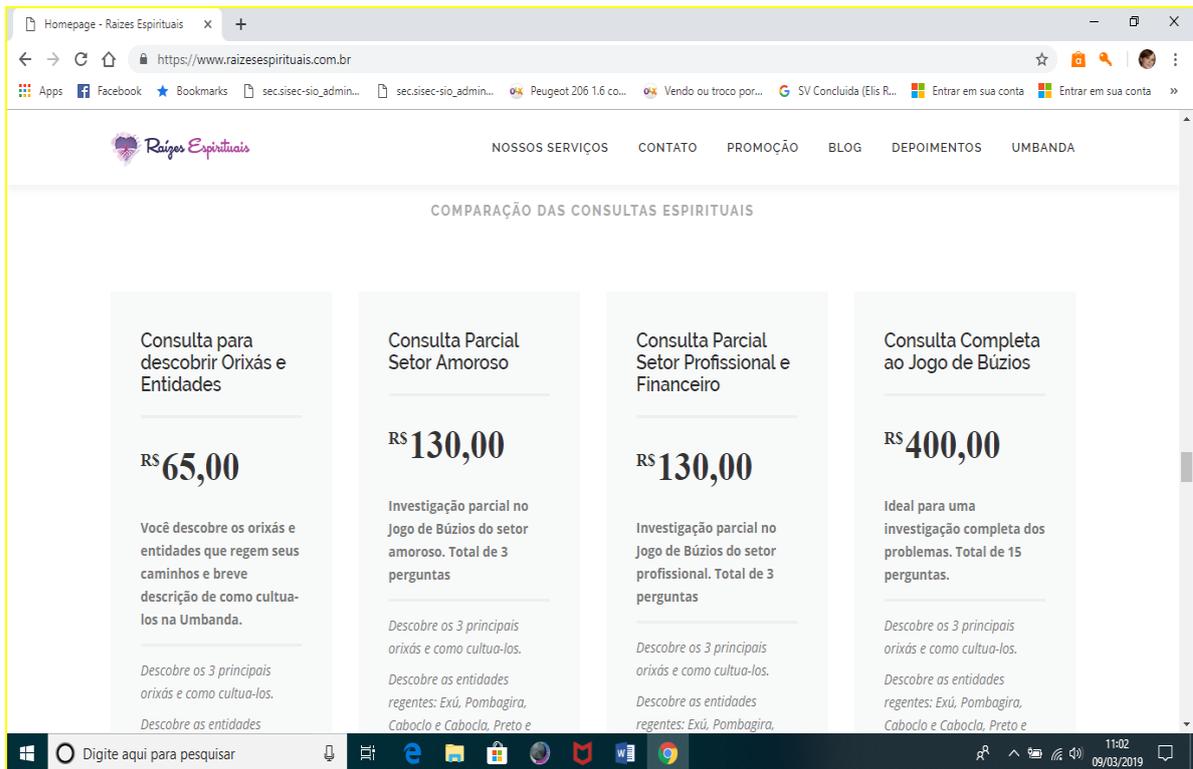
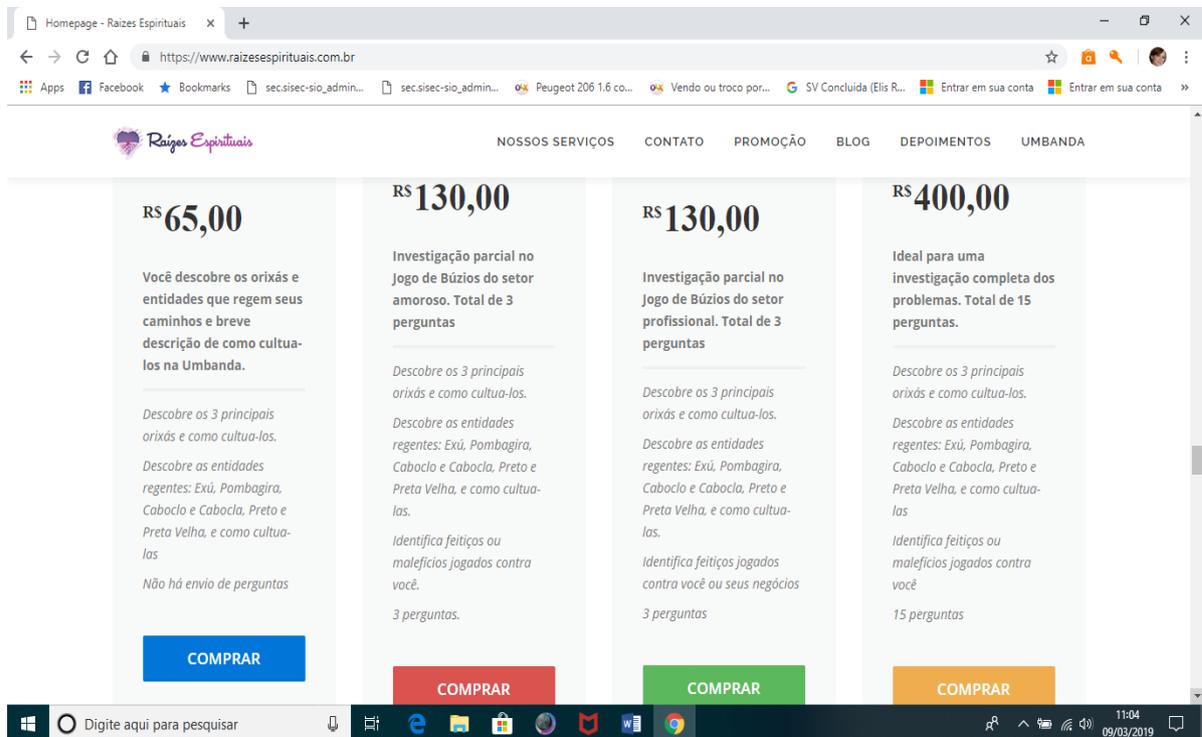
Fonte¹⁰⁵

Figura 70: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹⁰⁶

¹⁰⁵ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:02h.

¹⁰⁶ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:04h.

Sobre os comentários dos consulentes/clientes que realizaram a consulta, apresentaremos para discussão apenas três dos muitos comentários alimentados na *home page*, na data em que se realizou a pesquisa. Ressaltamos o sigilo dos nomes dos consulentes/clientes mencionados, mesmo sendo estes divulgados abertamente na própria *home page*. Iremos utilizar, em substituição aos nomes dos usuários-consulentes, nomes de orixás. Quanto ao teor do enunciado, consideraremos *ipsis litteris*:

Gostaria de agradecer pelo trabalho q foi feito. Fiz um trabalho de mudança de mente e em menos de um mês ele q estava afastado voltou pra ficar e assumir um relacionamento. Muito obrigada pelo serviço e dedicação (*Oxum*).

Adorei os serviços prestados, a qualidade no atendimento e a paciência em responder todos os e-mails com esclarecimentos de dúvidas. Muito atenciosa dedicada e centrada. Amei a seriedade do trabalho. Confiei e confio de olhos fechados, de verdade. Indico muito! Muita paz, luz e saúde a todos nós (*Iemanjá*).

Olá, eu me consultei com minha Mãe depois de ter lido muito. Fiquei um pouco apreensivo e ao mesmo tempo seguro e pensei" se ela falar que é para eu deixar de lado, eu deixo, "No entanto, ela me ajudou e me elucidou muito. Fiz quase todos os trabalhos e estou esperando os resultados, ainda não fez um mês que foram feitos. Nesse período, no entanto, minha mãe sempre me respondeu meus muitos e-mails me confortando e me afagando. De fato, é uma pessoa linda e com muita luz. Muito axé para senhora minha mãe, que a senhora possa levar conforto ao coração de todos por muitos anos, linda mãe! Te amo (*Ogum*)!

O sujeito comunicativo aqui presente, como poderíamos denominar também, a partir das discussões de Trindade e Perez (2016. p.04)¹⁰⁷, "sujeitos do sistema publicitário, em coerência com as postulações teóricas sobre o sujeito contemporâneo", oriundo do ecossistema publicitário e de seus modos de reprodução. No campo das teorias linguísticas, as enunciações acima descritas, foram construídas e demarcadas segundo uma teoria da enunciação midiática a partir da publicidade, com vistas a formatos recorrentes das formas subjetivas dentre outros desdobramentos da ação testemunhal.

Nos depoimentos, podemos constatar reações afirmativas em relação ao produto final das interações comunicativas e pôde ser constatado que apenas um dos

¹⁰⁷ Trindade e Perez **O LUGAR DO SUJEITO CONSUMIDOR ENTRE MEDIAÇÕES E MEDIATEZAS DO CONSUMO**: uma perspectiva latino-americana. Compós. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação XXV Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 7 a 10 de junho de 2016.

comentários analisados indica uma relação religiosa afro-brasileira mais efetiva. No que se concerne aos rituais de consumo, pôde-se perceber como dispositivos articuladores dos sentidos do produto [esotérico] presente na vida das pessoas, portanto a presença do sistema publicitário é constitutiva nessa relação de consumo, mesmo que a ritualidade não se dê sempre pelo caminho do anúncio publicitário, mas este já cumpriu sua função ao estabelecer o vínculo com o “produto”, pelo testemunho.

Assim sendo, o consumo do “produto” midiático religioso, na maioria dos comentários analisados foi realizado por pessoas do sexo feminino. No que se refere à modalidade de consulta mais realizada é a que se destina a responder questões de relacionamento, pela discursividade presente nos enunciados/depoimentos analisados, em decorrência da presença da informação diretamente no texto, ou pela análise sociossemiótica da presença do discurso no intertexto. Revelaram-se os valores mais altos, em virtude da modalidade escolhida, deixando outras pistas no tocante à ritualidade [recursividade] no feitiço do *jogo de búzios*, também constatado pelo conteúdo dos depoimentos.

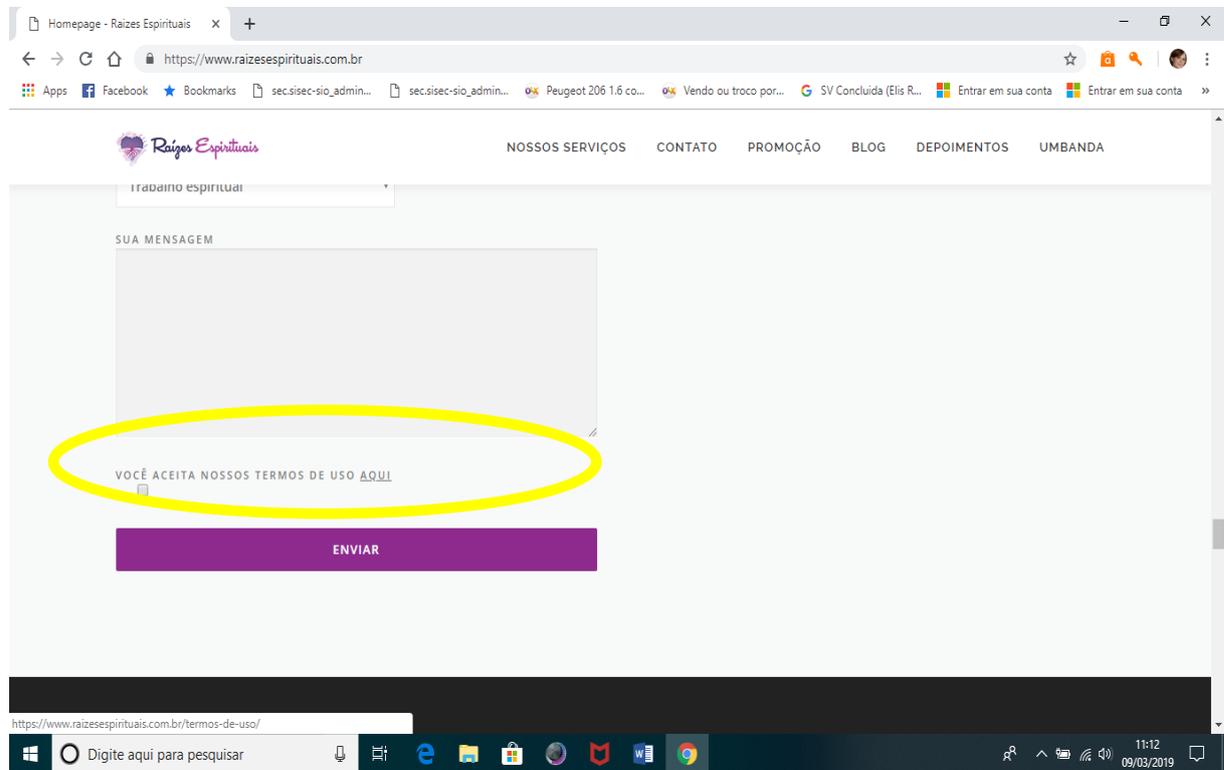
Ainda sobre consumo [místico], a forma de pagamento pode ser realizada após o preenchimento de e-mail, com a seguinte indicação: “No Brasil, as “compras” (atentamos para o uso do termo que reafirma nossas postulações de “produto”) podem ser feitas com cartão de crédito, com boleto ou por meio de seu banco.” Salientamos a facilidade e comodidade no pagamento. “Clientes fora do Brasil podem utilizar o sistema PayPal”, deixando evidente processos de internacionalização do “produto”.

No próprio site, pode ser constatado sistema de publicidade envolvendo uma diversidade de consultas a outros oráculos, além do oferecimento de serviços como amarrações, banhos, dentre outros. Ficando clara a relação de rituais de consumo numa perspectiva transdisciplinar, que se define dentro de duas lógicas: A antropológica, cujos rituais de consumo, operariam na relação consulente/redes sociais/ sites/*jogo de búzios*, em nível microsocial realizando mecanismos de transferências de significado (terreiros de candomblé/site), voltados à manutenção, resistência ou transformação das práticas simbólicas de tal sistema estudado, considerando os resultados apontados nos depoimentos.

E, simultaneamente, ao nosso ver, a lógica comunicacional, uma vez sendo “o ritual de consumo articulador dos sentidos produtos/marca na vida das pessoas” cujo sistema publicitário torna-se parte distintiva nesta relação de consumo, uma vez que,

a publicidade na *Fanpage*, pode vir a ser, veículo articulador entre o usuário e o site esotérico (TRINDADE e PEREZ, 2016. p.157).

Figura 71: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte¹⁰⁸

¹⁰⁸ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:12h.

Figura 72: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

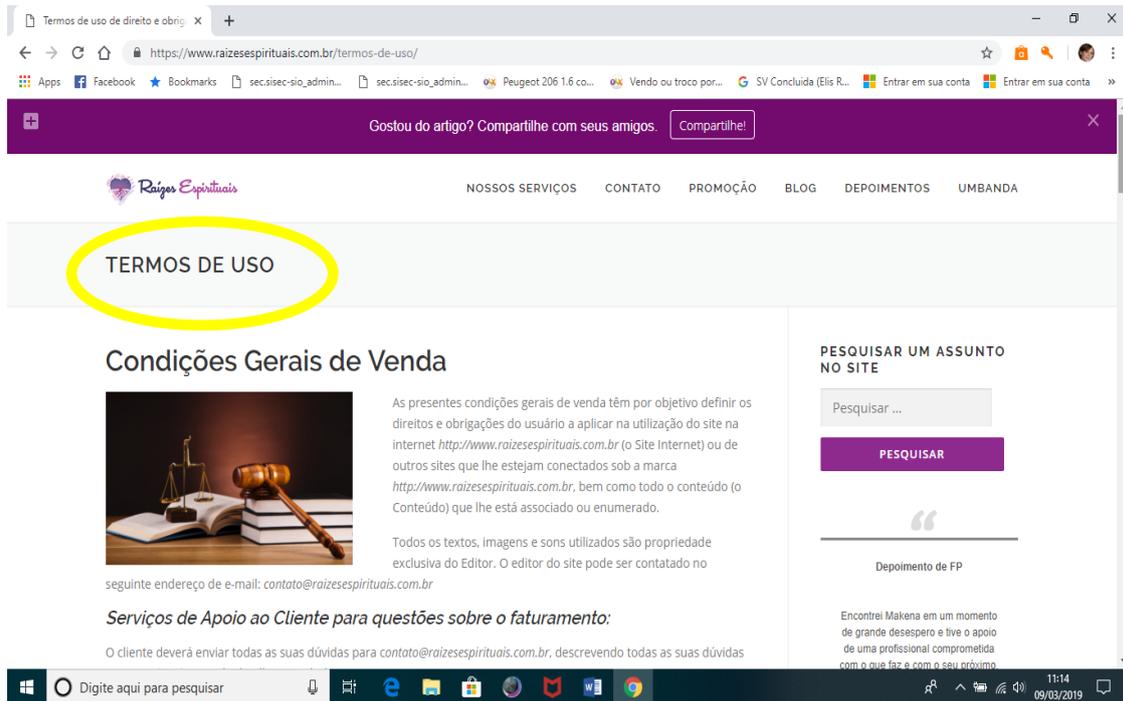
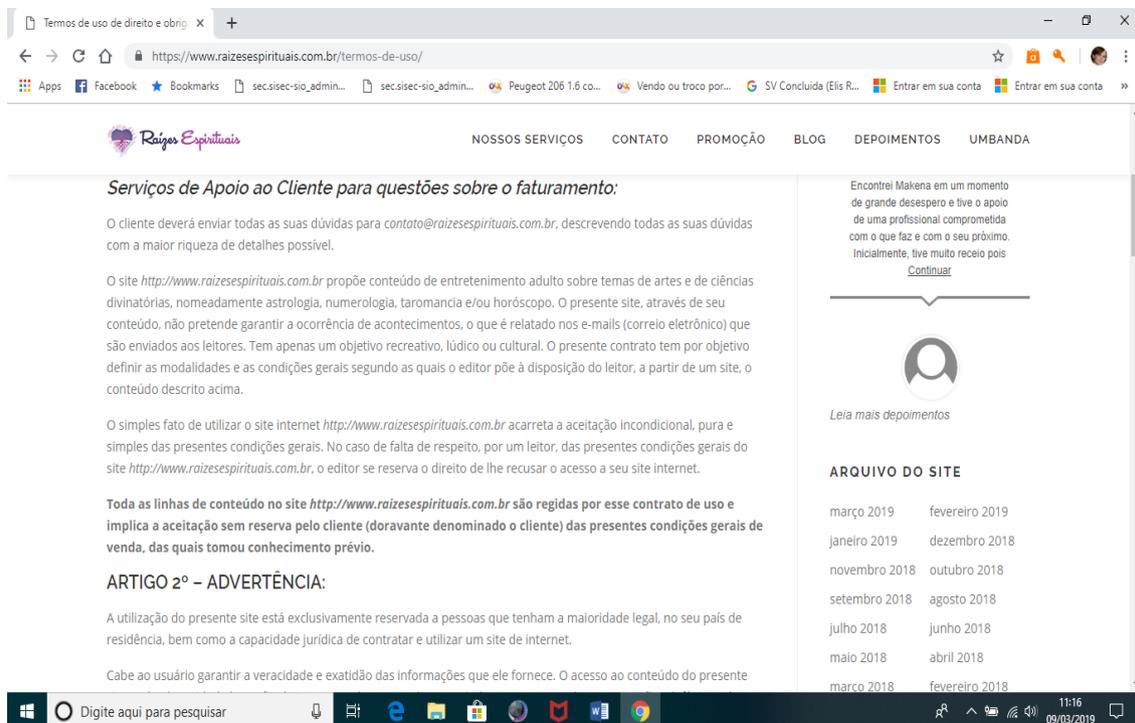
Fonte¹⁰⁹

Figura 73 - Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹¹⁰

¹⁰⁹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:14h.

¹¹⁰ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:14h.

Figura 74: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

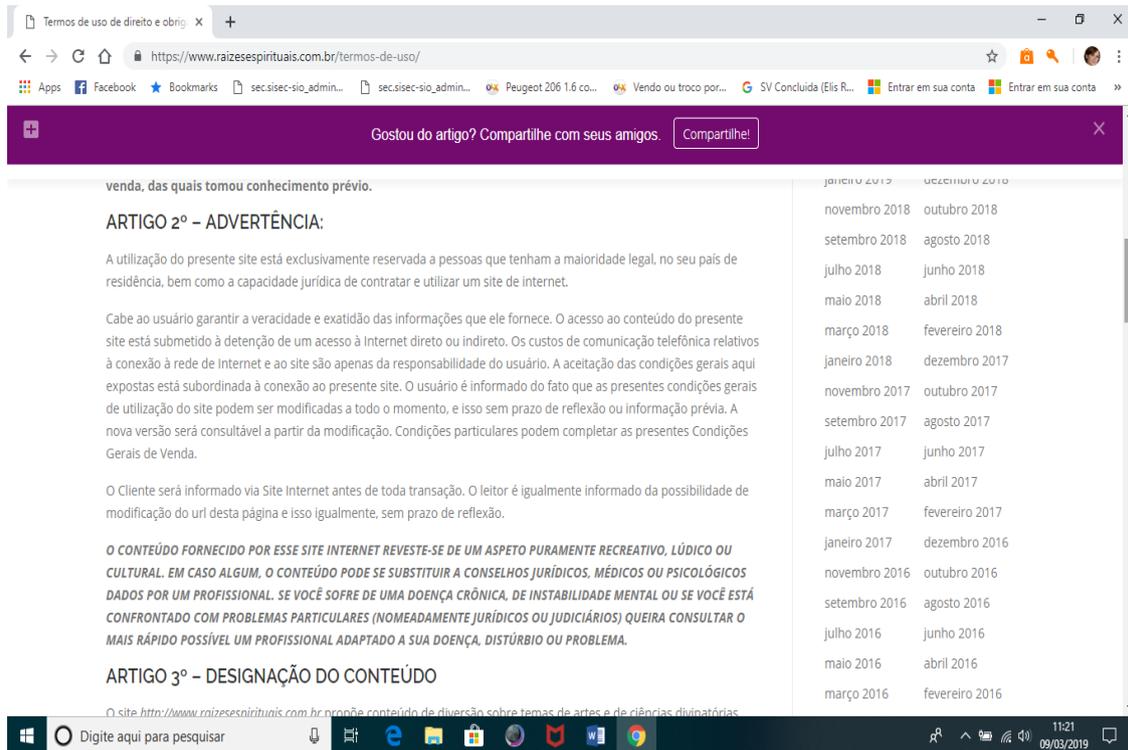
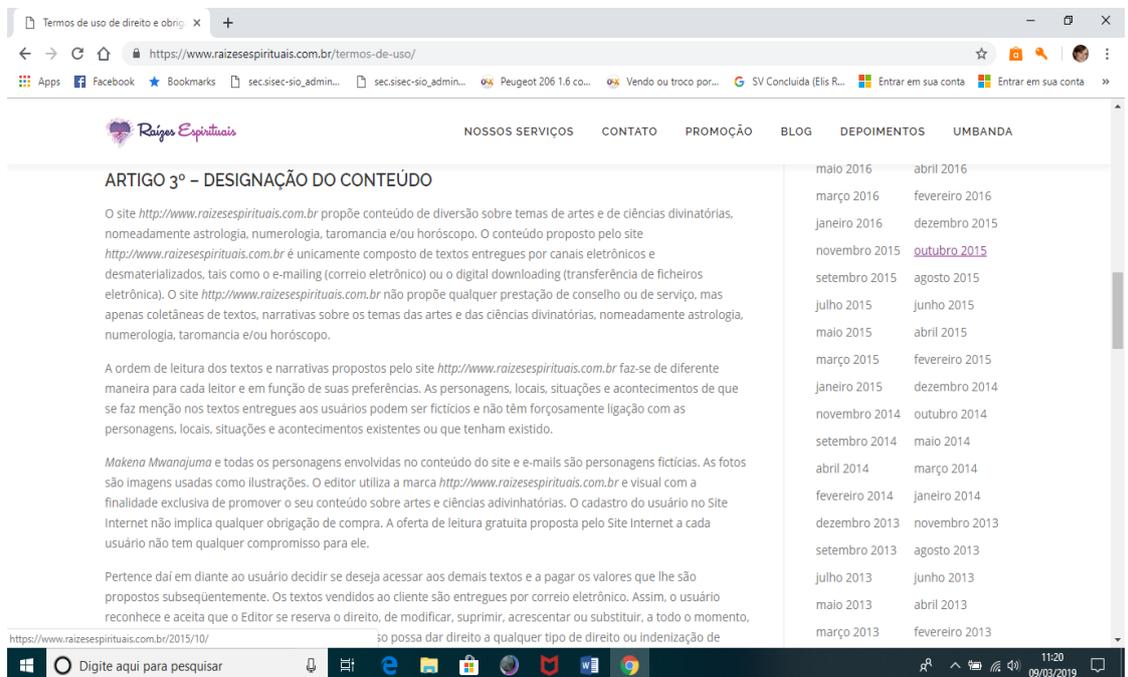
Fonte¹¹¹

Figura 75: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹¹²

¹¹¹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:19h.

¹¹² Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:20h.

Figura 76: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

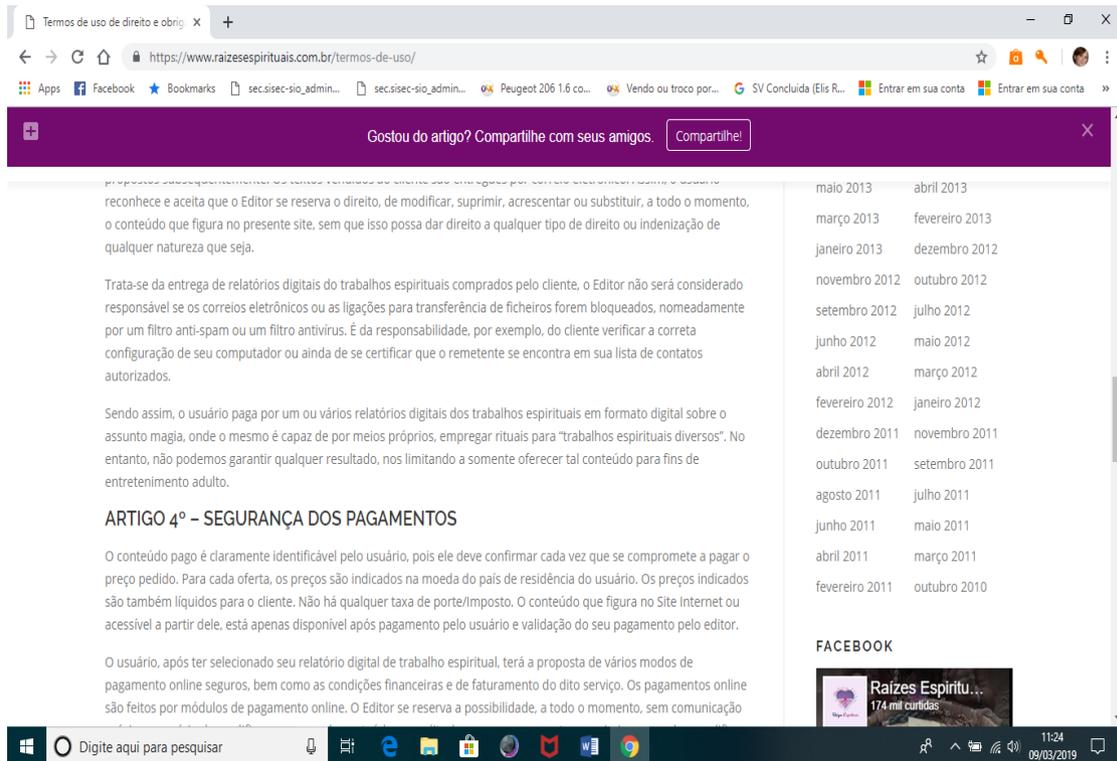
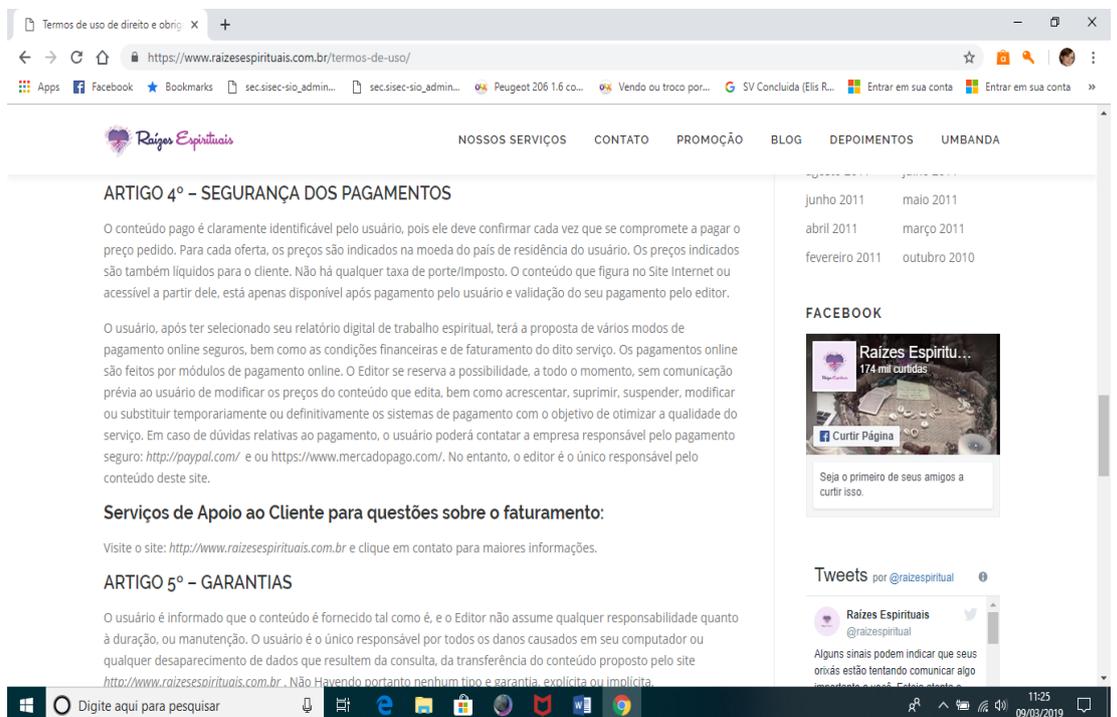
Fonte¹¹³

Figura 77: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹¹⁴

¹¹³ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:24h.

¹¹⁴ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:25h.

Figura 78: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

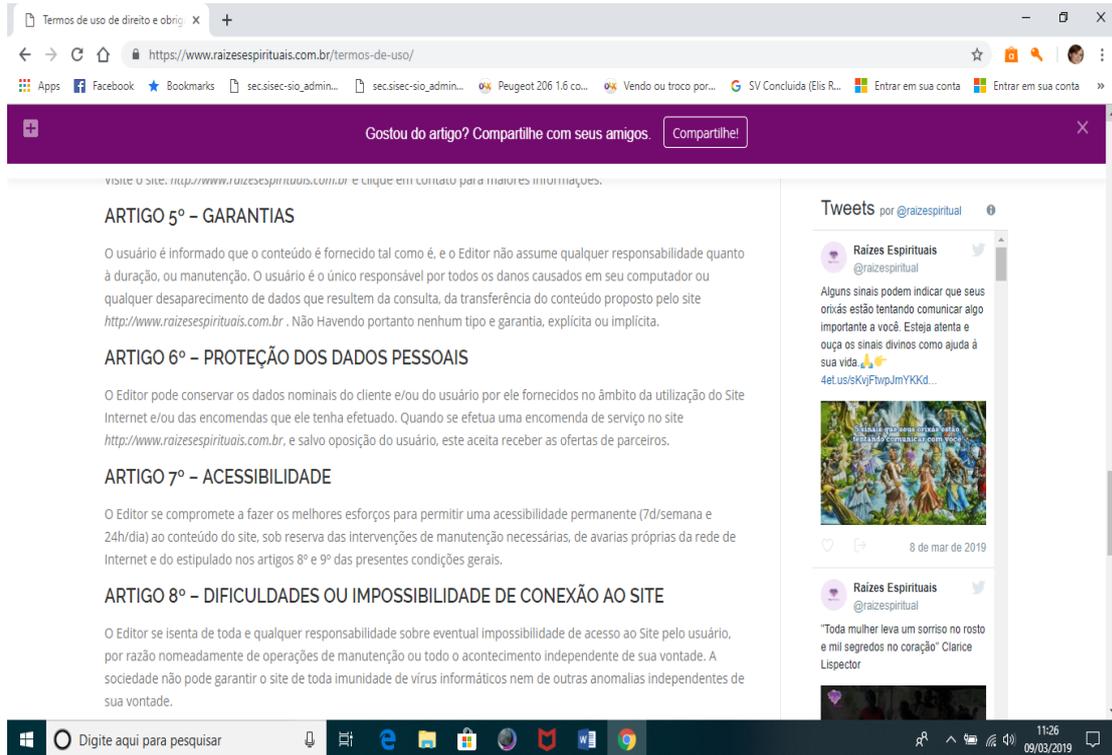
Fonte¹¹⁵

Figura 79: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹¹⁶

¹¹⁵ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:26h.

¹¹⁶ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:27h.

Figura 80: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

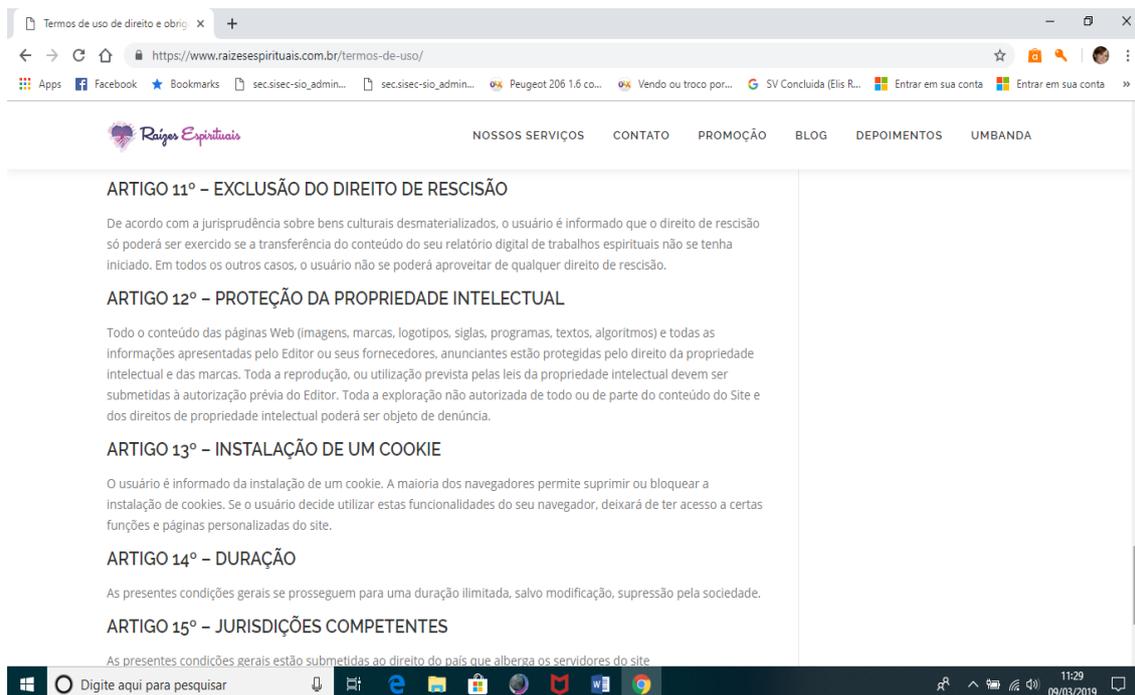
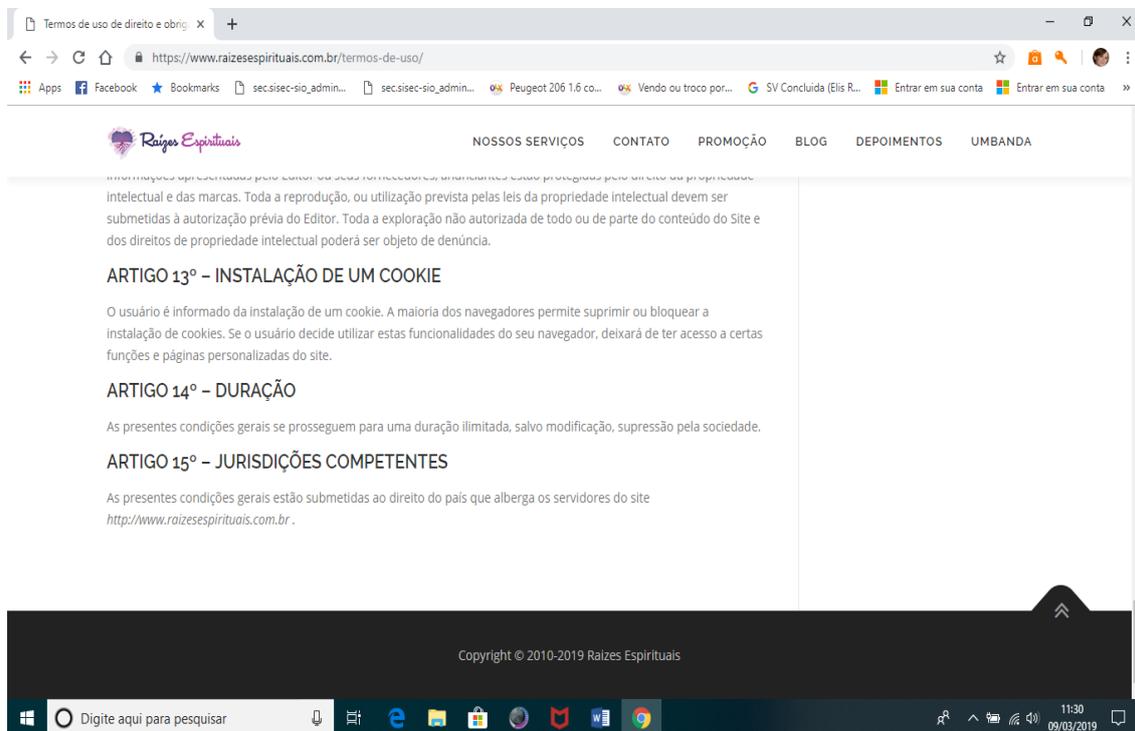
Fonte¹¹⁷

Figura 81: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais

Fonte¹¹⁸

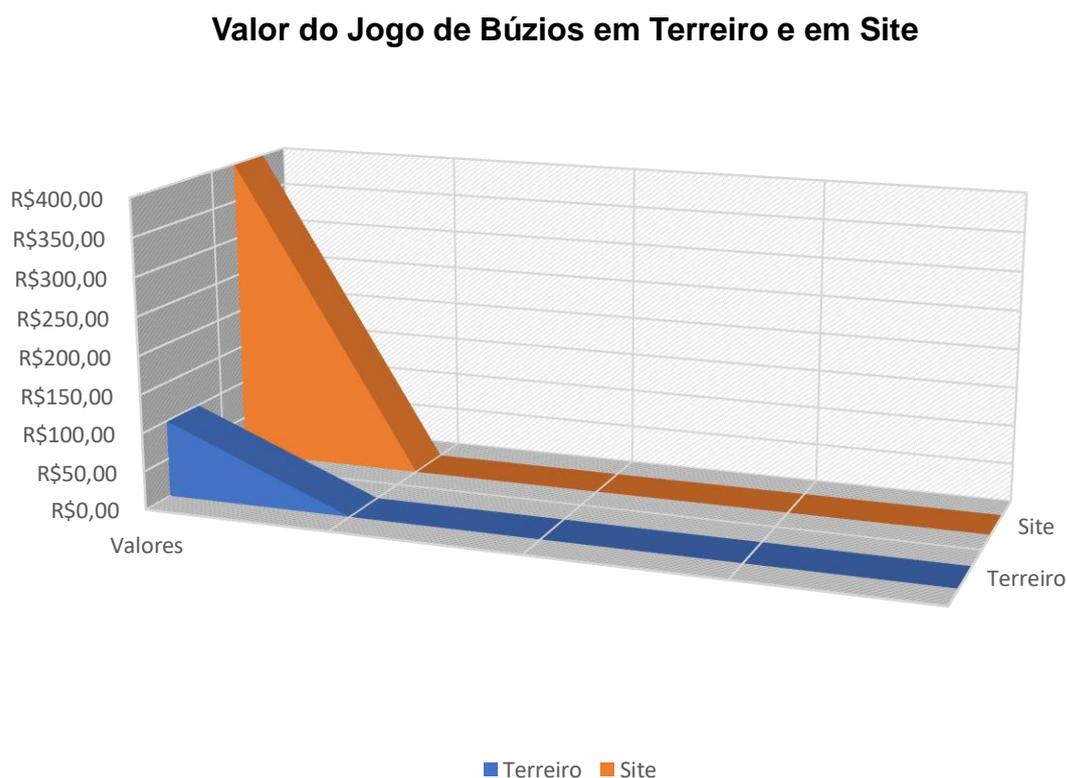
¹¹⁷ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:27h.

¹¹⁸ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/>. Acesso: 09/03/2019, às 11:31h.

As imagens acima (Figuras 72 a 81) são relativas às telas que oferecem os “termos de compromisso” e das “regras gerais de uso”. Todo texto é pautado a partir do embasamento jurídico – ao que tudo indica – apresentando as regras gerais de usos e do pagamento, efetivamente das garantias do pagamento.

Sobre este aspecto, como já foi discutido em capítulos anteriores, o pagamento é o elemento de responsividade às práticas ritualísticas, no caso específico, ao *jogo de búzios*. Contudo, não dispomos de elementos consistentes de análise para considerar os mesmos aspectos, embora os valores cobrados nos sites se distingam dos valores cobrados nos “terreiros”, parecem existir as “trocas simbólicas”, embora os valores sejam distintos e discrepantes, como nos aponta o gráfico abaixo, considerando as duas realidades: *Jogo de búzios* em terreiros e em Sites:

Gráfico 1: Valor do Jogo de Búzios em Terreiro e em Site



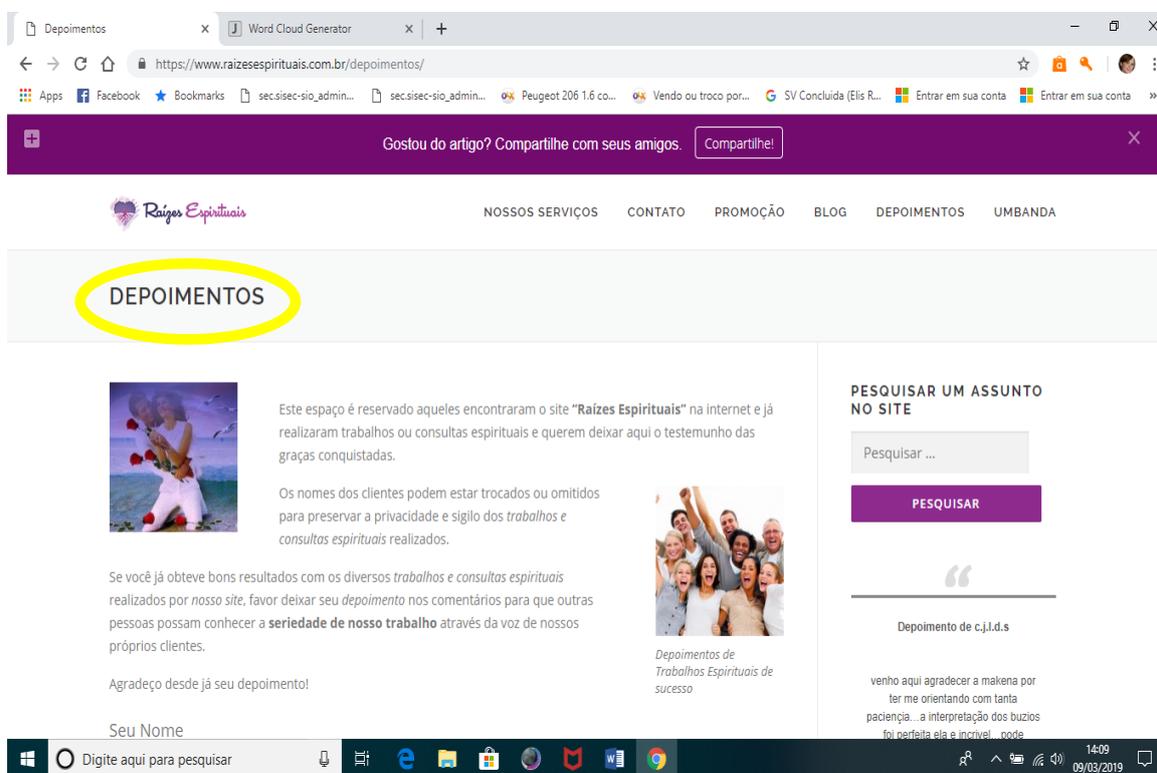
Fonte: Elaboração da autora (2019)

Tomamos como referência a consulta mais ampla realizada pelo site e a consulta do terreiro, que como já vimos não possui gradientes de variações. Ou seja, ambas são equivalentes no que se refere à abrangência de informações.

O referido gráfico aponta para a variação entre os valores cobrados entre um dos terreiros pesquisados e um dos sites. A variação percentual é de 75% a mais de um para outro. Com isto, não estamos criando nenhum tipo de juízo entre os valores apresentados, apenas pontuando uma real discrepância entre os respectivos valores.

Abaixo, as figuras que representam as telas nas quais os depoimentos são destacados, com a intenção do site de demonstrar a veracidade e o grau de satisfação dos consulentes/clientes. Como trata-se da pesquisa fidedigna das páginas de hiperlink do site, os nomes dos usuários/consulentes aparecem exatamente como no próprio site:

Figura 82: Captura de Tela do Site Raízes Espirituais



Fonte¹¹⁹

¹¹⁹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/depoimentos/>. Acesso: 09/03/2019, às 14:08h.

Figura 83: Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais

Depoimento de Raquel - Raízes | x +

https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/depoimento-de-raquel/

Gostou do artigo? Compartilhe com seus amigos. [Compartilhe!](#)

Raízes Espirituais NOSSOS SERVIÇOS CONTATO PROMOÇÃO BLOG DEPOIMENTOS UMBANDA

Depoimento de Raquel

POSTED ON 28 DE FEVEREIRO DE 2017

 Olá Mãe Makena, venho aqui desde já agradecer toda a atenção que vem me dado durante esses dias e a seriedade com que a srª trata dos assuntos relacionados sobre nossas vidas, fiz o jogo de búzios e fiquei surpreendida com tudo que a srª falou, gostei muito da consulta pq passa muita confiança, segunda-feira a srª começa os meus trabalhos e fico aqui na expectativa que vai dar tudo certo e aí sim passo mais uma vez por aqui para deixar meu depoimento, um abraço!!!
28 de fevereiro de 2017

PESQUISAR UM ASSUNTO NO SITE

Pesquisar ...

PESQUISAR

“

Maria

Um dia minha vida deu um nó tão apertado que o caminho ficou horrível de suportar. Fiquei à toa, sem chão, sem ar. Na aflição, dia após dia, pedi ajuda [Continuar](#)

Posts Relacionados

Windows Digite aqui para pesquisar

13:30 09/03/2019

Fonte¹²⁰

Figura 84: Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais

Maria - Raízes Espirituais | x +

https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/maria/

Raízes Espirituais NOSSOS SERVIÇOS CONTATO PROMOÇÃO BLOG DEPOIMENTOS UMBANDA

Maria

POSTED ON 9 DE JULHO DE 2018

 Um dia minha vida deu um nó tão apertado que o caminho ficou horrível de suportar. Fiquei à toa, sem chão, sem ar. Na aflição, dia após dia, pedi ajuda ao Céu, ao Universo, aos Guias, para que me dessem luz, socorro e proteção. E continuei meu caminho carregando a minha pesada cruz. E aos poucos uma luzinha foi aparecendo e eu fui insistindo nesse trilho, até que um dia descobri os orixás, a Umbanda. No meu país não existe Umbanda, não existe Mãe de Santo. Encontrar o site de Mãe Makena fez parte de um processo de certa forma intuitivo, feito de etapas no tempo, nada foi imediato. Quando o encontrei ao principio tive algum medo porque na internet não sabemos bem o que encontramos pela frente. Depois de ler alguns depoimentos de clientes pensei em experimentar. Quis conhecer meus orixás numa consulta de búzios. O atendimento foi correto, profissional. Gostei. Resolvi dar o passo seguinte e pedi uma leitura completa de búzios. Abri meu coração para Mãe Makena e a leitura foi esclarecedora e direta nos assuntos focados. Resolvi aceitar a maioria dos tratamentos indicados, de forma faseada no tempo. Alguns dos procedimentos indicados nem sequer são cobrados, Mãe Makena simplesmente ensina como fazer. A minha vida não se tornou um mar de rosas de um dia para o outro, mas a diferença para melhor ao longo do tempo é notória, é como tirar a cabeça debaixo de água e respirar de novo. Sou muito grata a Mãe Makena e toda a sua equipe. Sempre me enviaram fotos dos trabalhos realizados. Eu vou continuar lutando pela minha vida, pelo meu direito a viver em paz. Nas minhas pesquisas no site de Mãe Makena também tenho aprendido muita coisa útil. Para mim foi uma benção ter encontrado esse caminho de luz. O site Raízes Espirituais é seguro e muito sério.
Maria

NO SITE

Pesquisar ...

PESQUISAR

“

Depoimento de Ana R Marques

Olá queridos leitores e futuros clientes. Vivi um relacionamento feliz no Brasil de 7 longos anos e sem amor da minha parte apenas p agradar a ele e aos meus [Continuar](#)

Posts Relacionados

Vamos louvar e reverenciar o

Vamos aprender um pouco mais

Windows Digite aqui para pesquisar

13:32 09/03/2019

Fonte¹²¹

¹²⁰ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/depoimento-de-raquel/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:30h.

¹²¹ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/maria/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:32h.

Figura 85: Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais

The screenshot shows a web browser window displaying the website 'Raízes Espirituais'. The page title is 'Depoimento de Mara' and it is dated 'POSTED ON 28 DE FEVEREIRO DE 2017'. The testimonial text reads: 'B tarde,qr deixa meu depoimento q fiz o jogo dos buzios c a mae makena e realizei 2 trabalhos c ela pq eu e meu noivo terminamos do nada.entao fizemos os trab e foi dado um tempo p ele mim procurar e passou esse tempo e nada aconteceu.entao desanimei e ja tavia ate esquecendo ele.e acontece q agora p minha surpresa ele voltou a mim procurar.estamos nos entendendo obg mae makena ainda vou fazer aquele outro trab q falta.pode confiar gente q ela e 1000. 28 de fevereiro de 2017'. The page also features a search bar on the right with the text 'PESQUISAR UM ASSUNTO NO SITE' and a 'PESQUISAR' button. Below the testimonial, there is a section for 'Depoimento de GV' with a quote: 'Fiz consulta de búzios com a Mãe Makena que superou as minhas expectativas. Tudo o que falou sobre o meu relacionamento fez todo o sentido. Já dei início aos trabalhos' followed by a 'Continuar' link. The website navigation menu includes 'NOSSOS SERVIÇOS', 'CONTATO', 'PROMOÇÃO', 'BLOG', 'DEPOIMENTOS', and 'UMBANDA'.

Fonte¹²²

Figura 86: Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais

The screenshot shows a web browser window displaying the website 'Raízes Espirituais'. The page title is 'Depoimento de André #2' and it is dated 'POSTED ON 28 DE FEVEREIRO DE 2017'. The testimonial text reads: 'já fiz alguns trabalhos com a Mãe Makena, incluindo algumas vezes que quis oferecer os orixás e as entidades que me protegem. Já deixei meu depoimento sobre um sucesso (na aprovação em uma avaliação). Estou voltando para fazer mais um depoimento, agora sobre outra situação. Pedi um trabalho para afastamento de uma pessoa. Em meu emprego eu estava prestes a sofrer uma transferência que iria desestabilizar minha vida e me trazer muitas dificuldades, e isso iria acontecer por influência de uma determinada pessoa. Meu pedido foi para que essa pessoa fosse afastada de minha vida, e não conseguisse me prejudicar. Hoje eu passo aqui registrar toda a ajuda que recebi, pois a pessoa em questão não conseguiu me prejudicar. Eu ainda a vejo, mas ela não conseguiu forçar minha transferência e agora já não pode mais. Muito obrigado! 28 de fevereiro de 2017'. The page also features a search bar on the right with the text 'PESQUISAR UM ASSUNTO NO SITE' and a 'PESQUISAR' button. Below the testimonial, there is a section for 'Anônimo' with a quote: 'Deixo aqui registrado o meu depoimento tendo em vista que foi lendo vários deões que me fizeram tomar a iniciativa de procurar pelos trabalhos de Mãe Makena... Eu estava aflita...pois Continuar'. The website navigation menu includes 'NOSSOS SERVIÇOS', 'CONTATO', 'PROMOÇÃO', 'BLOG', 'DEPOIMENTOS', and 'UMBANDA'.

Fonte¹²³

¹²² Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/depoimento-de-ana-r-marques/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:34h.

¹²³ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/depoimento-de-andre-2/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:37h.

Figura 87: Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais

Anônimo

POSTED ON 12 DE ABRIL DE 2018

Deixo aqui registrado o meu depoimento,tendo em vista que foi lendo vários deles que me fizeram tomar a iniciativa de procurar pelos trabalhos de Mãe Makena... Eu estava aflita ,pois o meu relacionamento estava em corda bamba,hora perfeito,hora decepcionante,e eu não sabia como agir,foi quando encontrei a página e comecei a ler tudo o que nele estava informando. Fiz a consulta completa ao jogo de búzios,pois queria ver outras áreas da minha vida...Enfim,já foi feito alguns dos trabalhos sugeridos e eu estou muito satisfeita embora tenha muito ainda o que realizar ,mas posso dizer a todos que também procuram por uma Luz ,acredite no trabalho da Mãe Makena, todas as dúvidas são respondidas no prazo e nos deixa ainda mais confiantes de que tomamos a decisão correta. Muito Obrigada Mãe Makena e a toda a equipe!

Anônimo
12 de abril de 2018

PESQUISAR UM ASSUNTO NO SITE

Pesquisar ...

PESQUISAR

Depoimento de AB #2

Oração a São Miguel Arcanjo

... preciso declarar que dentre muitas

Fonte¹²⁴

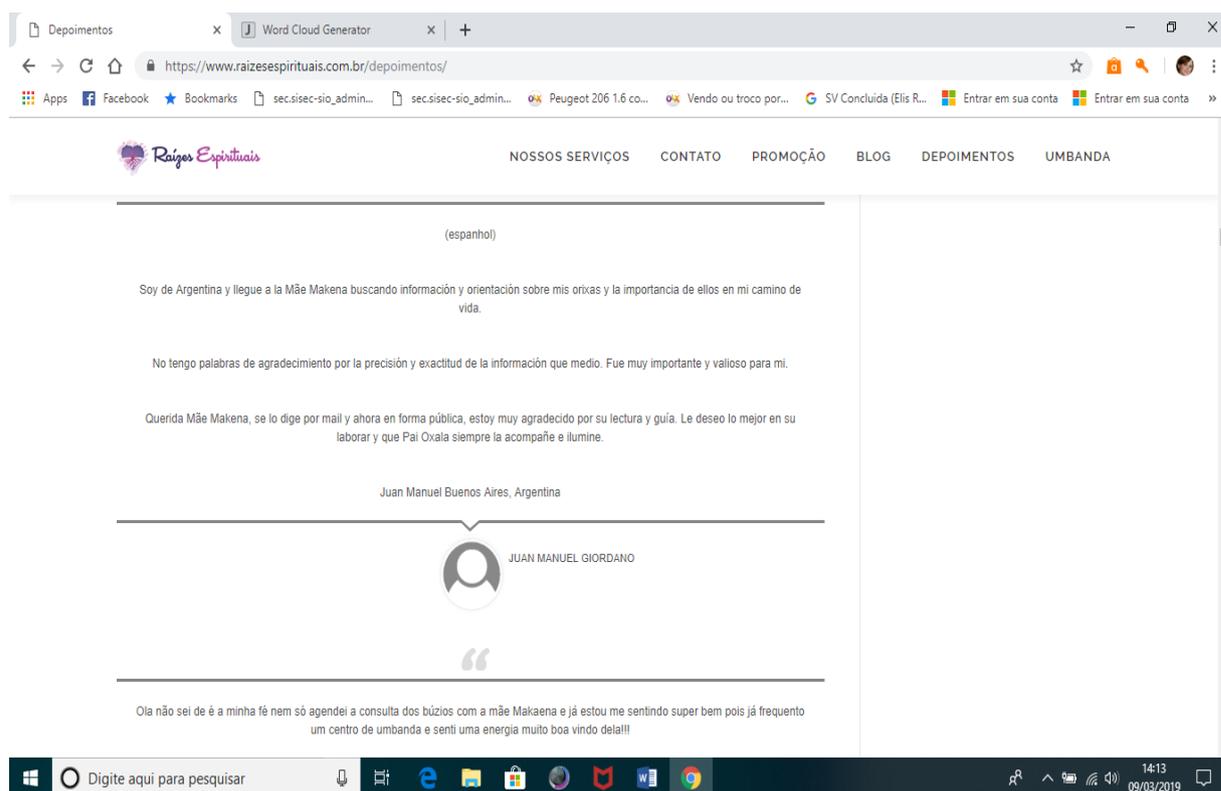
Considerando todas as narrativas apresentadas ao longo das últimas 5 telas (Figuras 82 a 87) e, conseqüentemente, dos 5 (cinco) depoimentos escolhidos aleatoriamente, dentre inúmeros outros comentários (por volta de 50), considerando deste modo o percentual de 10% dos comentários, no período de 2016 a 2019, e a partir do agrupamento das reincidências de termos provenientes das narrativas, podemos constatar que os termos mais frequentes reafirmam os agradecimentos pelos “trabalhos” realizados, a partir das informações que foram encaminhadas por e-mail em virtude do feito do *jogo de búzios* pela *yalorixá* “*mãe Makena*”. Agradecimentos às “entidades” na mitigação dos problemas, com maior regularidade nas consultas com viés “amoroso”, sendo que com o resultado do *jogo de búzios*, os consulentes/clientes, passaram a ter uma maior confiança e fé na solução dos problemas apresentados.

Há também narrativas contidas nos depoimentos de usuários/consulentes em outro idioma, o que descreve a abrangência do feito do *jogo de búzios* em outros

¹²⁴ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/anonimo/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:38h.

países. A partir desta análise, podemos inferir uma reflexão acerca dos usos do *jogo de búzios* aplicado aos estrangeiros, no sentido de confirmar a hipótese de que os saberes podem atravessar fronteiras. Porém, não indicam aprofundamento na religião de matrizes africanas por questões meramente socioculturais.

Figura 88: Depoimento coletado no Site Raízes Espirituais



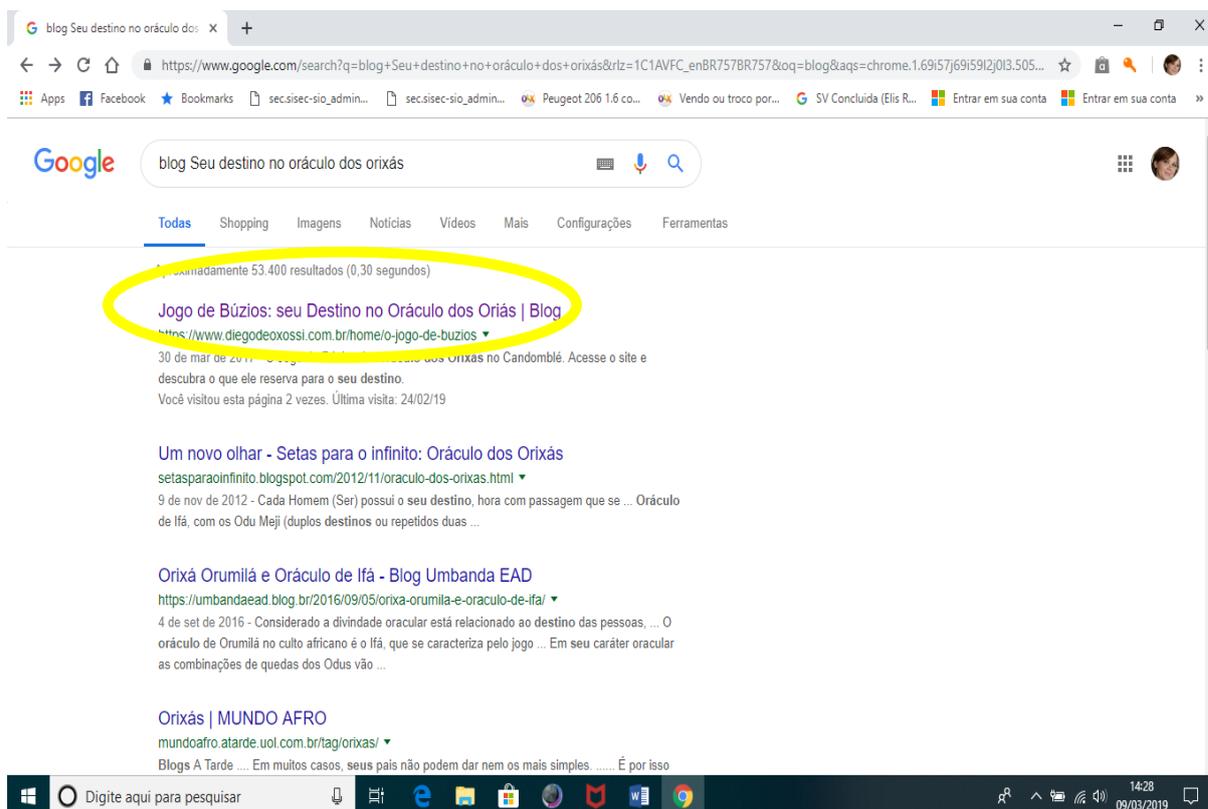
Fonte¹²⁵

Os termos recorrentes se referem aos agradecimentos pelas informações obtidas por Mãe *Makena*, por meio do *jogo de búzios*.

6.2.6. Jogo de Búzios em Blog

¹²⁵ Fonte: <https://www.raizesespirituais.com.br/testimonial/anonimo/>. Acesso: 09/03/2019, às 13:39h.

Figura 89: Captura da Página do Blog no Google



Fonte¹²⁶

Passamos a descrever as análises provenientes do conteúdo do *Blog: Jogo de Búzios: Seu destino no Oráculo dos Orixás*. O referido Blog foi selecionado a partir das pesquisas já iniciadas anteriormente, sobretudo por se apresentar enquanto ferramenta na modalidade “Blog”, que poderia proporcionar um formato interessante de análise. É válido mencionar que se tratou de uma escolha pessoal que se baseou na captação de elementos que fornecessem outra gama de informações, efetivamente por se tratar de uma metodologia que decorre no “exercício de descrição densa”.

As figuras que seguem são *prints* da *home page* do *Blog*, tela inicial de apresentação:

¹²⁶Fonte:

https://www.google.com/search?q=blog+Seu+destino+no+or%C3%A1culo+dos+orix%C3%A1s&rlz=1C1AVFC_enBR757BR757&oq=blog&aqs=chrome.1.69i57j69i59l2j0l3.5057j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8

Acesso: 09/03/2019, às 14:30h.

Figura 90: Captura da Página do Blog

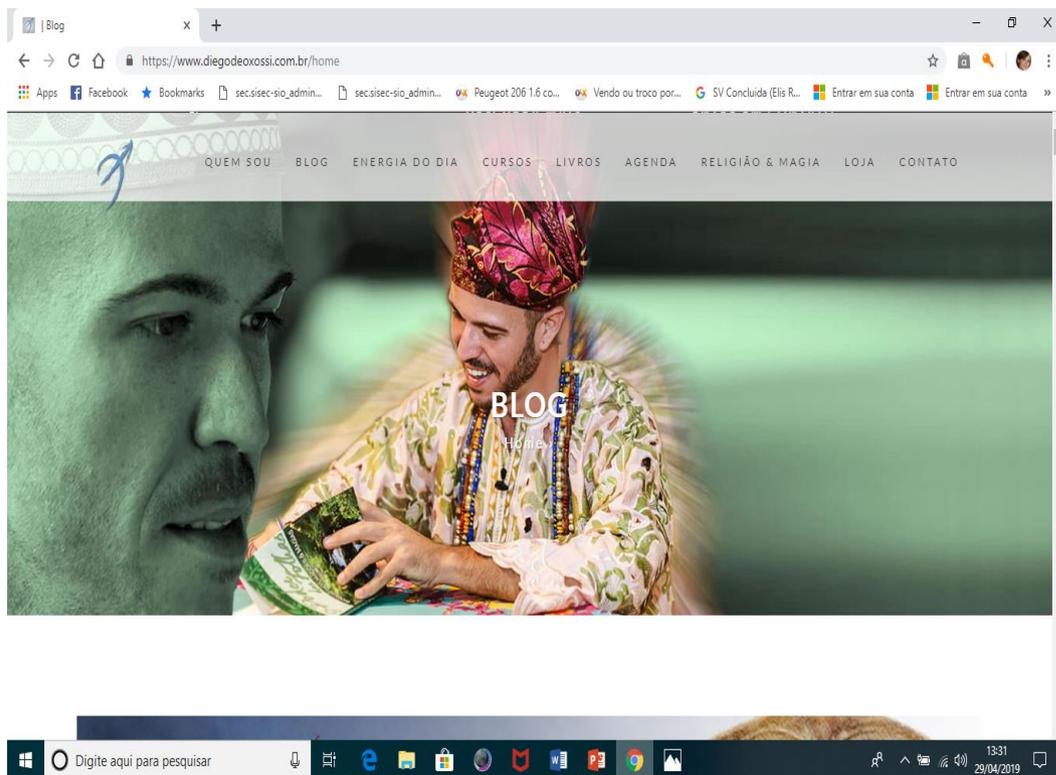
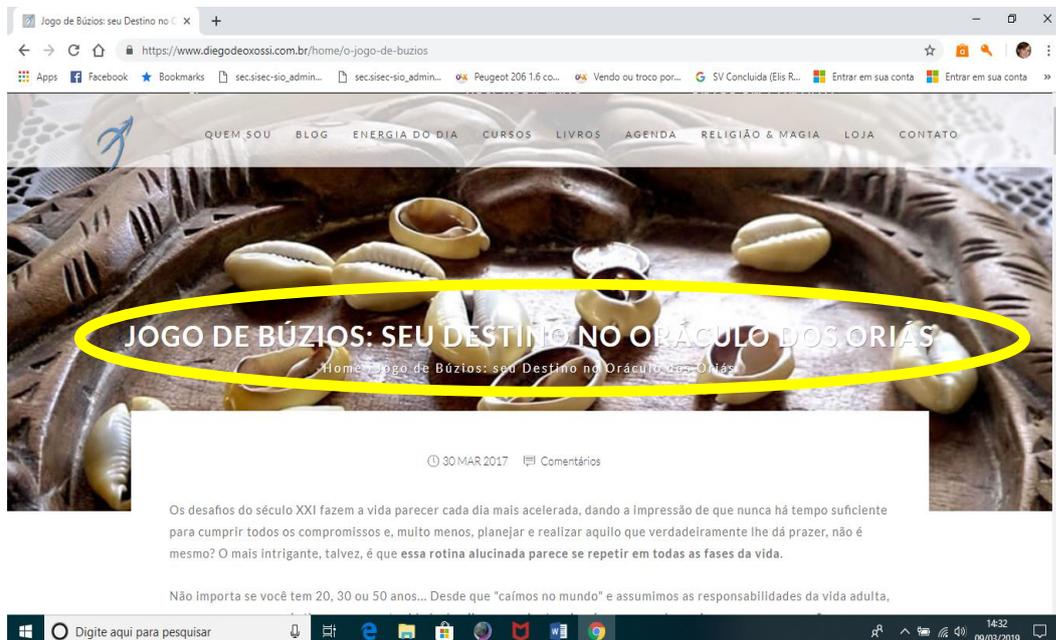
Fonte¹²⁷

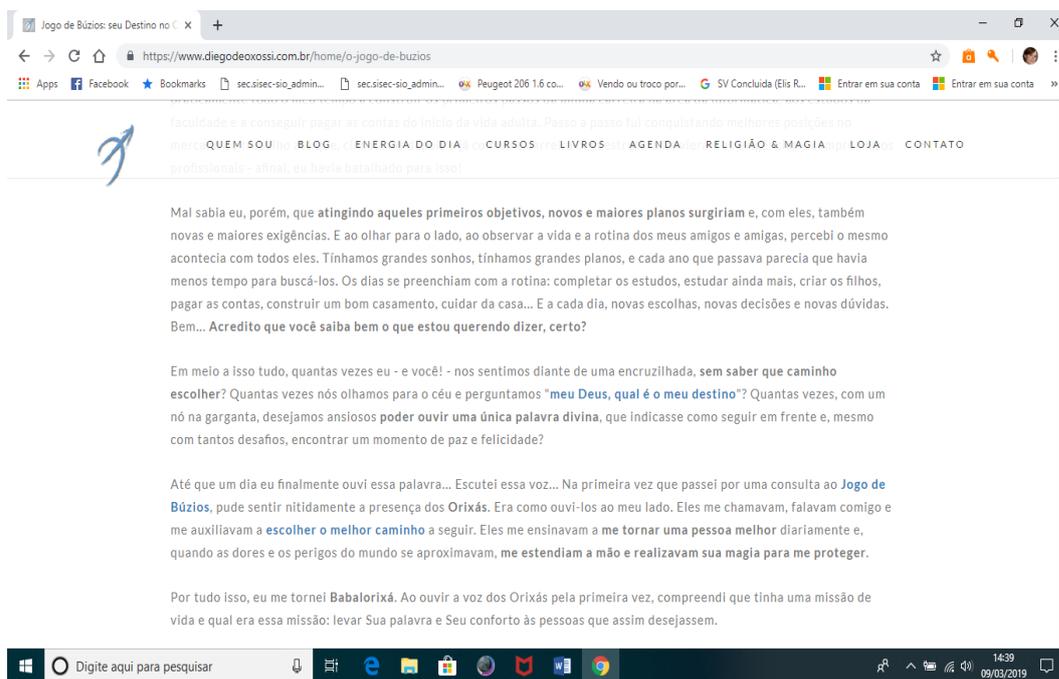
Figura 91: Captura da Página do Blog

Fonte¹²⁸

¹²⁷ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home> Acesso: 29/04/2019, às 13:31h.

¹²⁸ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:35h.

Figura 92: Captura da Página do Blog



Fonte¹²⁹

As telas iniciais (Figuras 89 a 92) apresentam as páginas iniciais do *Blog*, fornecendo informações alusivas aos objetivos do site que efetivamente é o de contribuir com os sujeitos na orientação de seu destino, cuja finalidade é buscar estratégias de superação da realidade, como afirma o *babalorixá* que está no comando do *jogo de búzios* do *Blog*:

Até que um dia eu finalmente ouvi essa palavra... Escutei essa voz... Na primeira vez que passei por uma consulta ao Jogo de Búzios, pude sentir nitidamente a presença dos Orixás. Era como ouvi-los ao meu lado. Eles me chamavam, falavam comigo e me auxiliavam a escolher o melhor caminho a seguir. Eles me ensinavam a me tornar uma pessoa melhor diariamente e, quando as dores e os perigos do mundo se aproximavam, me estendiam a mão e realizavam sua magia para me proteger. Por tudo isso, eu me tornei Babalorixá. Ao ouvir a voz dos Orixás pela primeira vez, compreendi que tinha uma missão de vida e qual era essa missão: levar Sua palavra e Seu conforto às pessoas que assim desejassem.

Diante da narrativa, destacamos um ponto importante de análise, "(...) Por tudo isso, eu me tornei *babalorixá*", Diego de Oxóssi é uma autoridade dentro da religião de matrizes africanas e o responsável pelo jogo de búzios, ao que consta no conteúdo informado pelo Blog.

¹²⁹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:39h.

As referidas telas apresentam o *jogo de búzios*, cujas explicações contidas na página são as seguintes:

Diferente de outros oráculos, na consulta ao Jogo de Búzios você não precisa fazer qualquer pergunta nem dizer nada: *Ifá* - o Orixá da Sabedoria e do Destino -, ao lado de *Exu* - o Orixá da Comunicação e do Movimento - sabem exatamente aquilo que se passa no seu coração e nos seus caminhos e por isso as mensagens sagradas são decifradas sem que se diga nada. Ainda assim, como uma ferramenta profunda e poderosa de orientação e aconselhamento pessoal, durante a consulta você poderá fazer as perguntas que desejar sobre quaisquer assuntos e áreas da sua vida, pois *Exu* é a força que revela os mistérios do Universo.

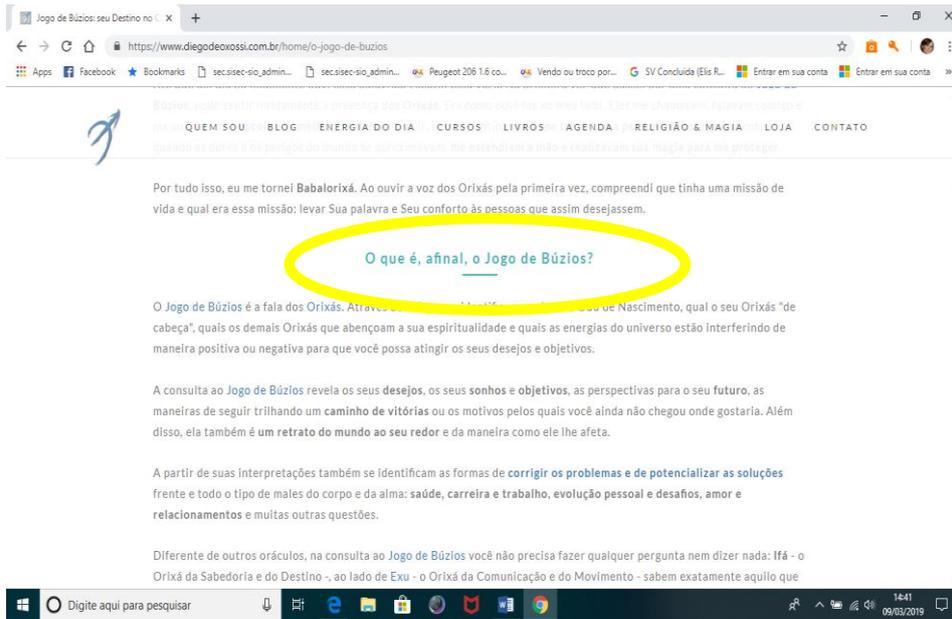
A presente citação traz à luz duas importantes categorias de análise evocadas a partir dos saberes socioculturais de Povo de Santo. A primeira é a distinção feita ao oráculo do jogo *Ifá* e a segunda à *Exu*, o pai da comunicação. Isto nos permite afirmar que existem relações mais aproximadas com a ritualística realizada no terreiro. Nota-se a diferenciação na mística apresentada pelo site anterior, daí já adentramos na segunda categoria de análise, que se trata da “ritualística” [ou metodologia] na realização do *jogo de búzios*, não se presume a antecipação de um questionário, ou quiçá modalidade de consulta, pois como o texto explicativo do *Blog*:

Os atendimentos pelo Jogo de Búzios comigo, Diego de Oxóssi, podem ser realizados presencialmente no terreiro em Mairiporã/SP ou no conforto da sua casa, comércio ou escritório, através do Skype ou WhatsApp. Para reservar o seu horário basta escolher abaixo a opção desejada e realizar o pagamento da sua consulta, assim que receber a confirmação, eu mesmo entrarei em contato com você para agendar o seu atendimento.

Neste sentido, a consulta poderá ser realizada em terreiro ou mesmo por meio do espaço digital (Skype, WhatsApp), pela reserva de horário o que nos leva a crer que o feitura do *jogo de búzios* acontece com os aspectos da simbologia pertencente à ritualística do culto aos orixás, cuja proposta do *jogo de búzios* encontra algumas similaridades com o que acontece no terreiro.

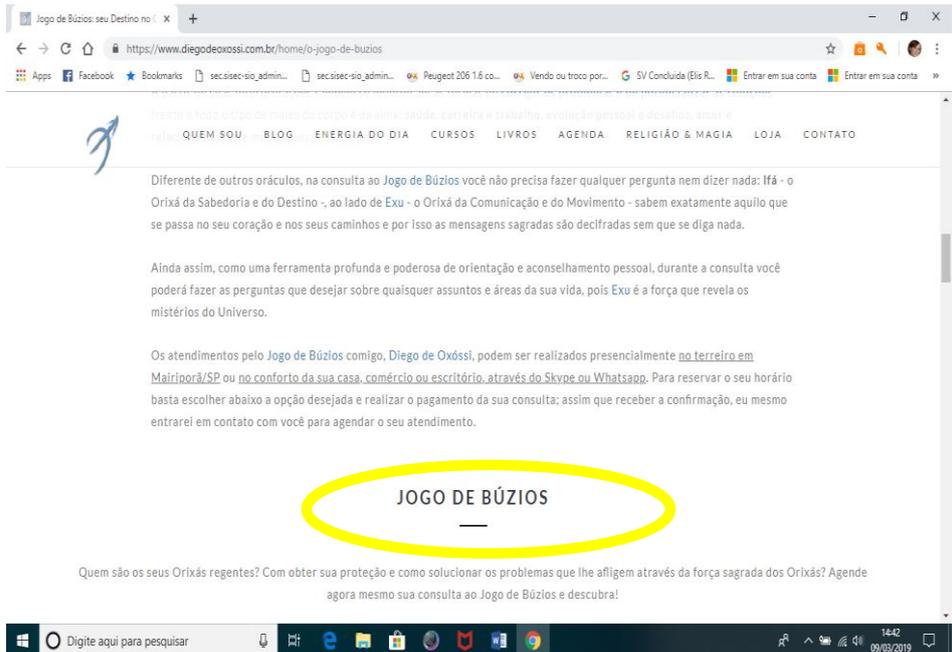
O *Blog* apresenta algumas diferenças de operacionalização em relação ao Site Raízes Espirituais, como apontamos, o feitura do *Jogo de búzios*, ocorre mediante duas modalidades de consulta, em destaque nas telas abaixo:

Figura 93: Captura da Página do Blog



Fonte¹³⁰

Figura 94: Captura da Página do Blog



Fonte¹³¹

¹³⁰ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:41h.

¹³¹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:43h.

Figura 95: Captura da Página do Blog

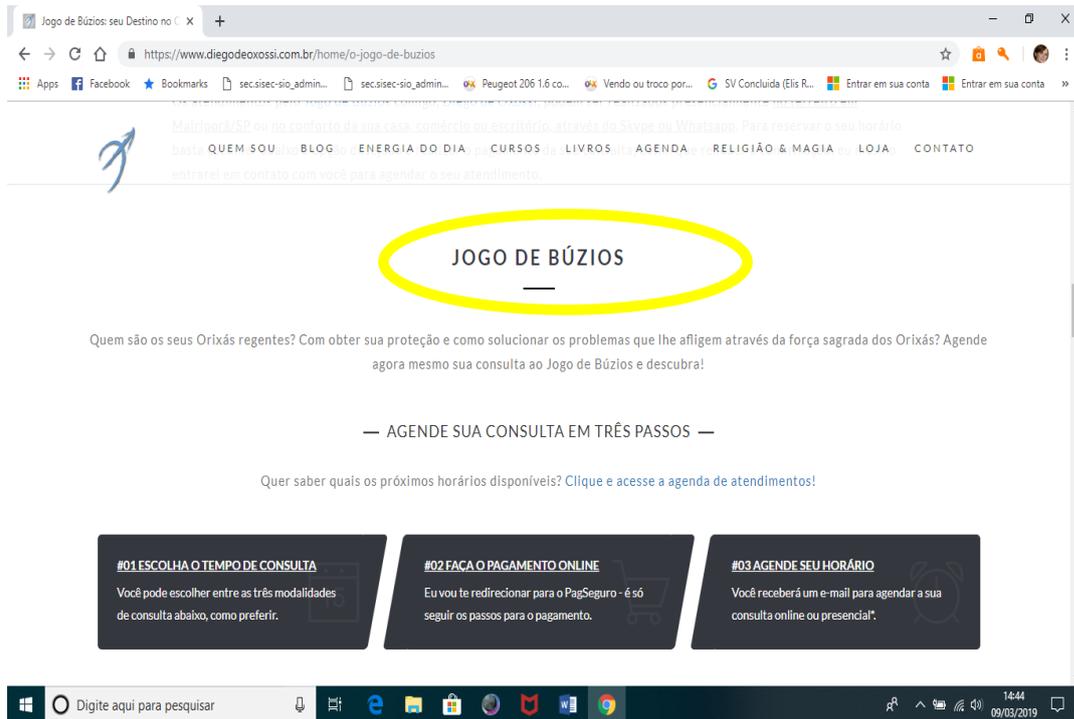
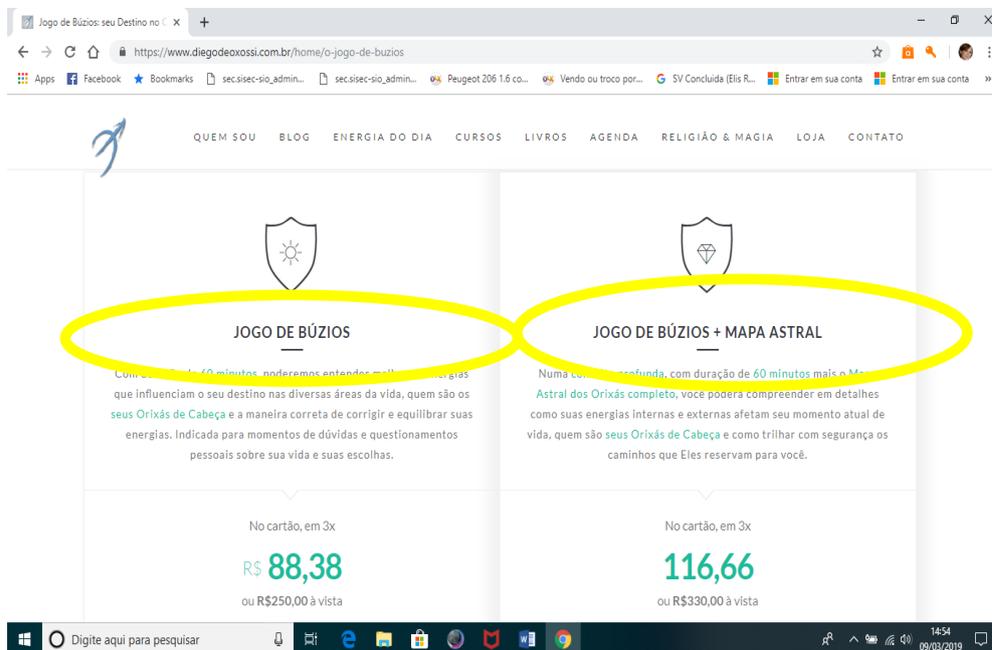
Fonte¹³²

Figura 96: Captura da Página do Blog

Fonte¹³³

Neste sentido, temos então duas modalidades:

¹³² Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:44h.

¹³³ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:54h

1. Com duração de 60 minutos, poderemos entender melhor as energias que influenciam o seu destino nas diversas áreas da sua vida no momento presente, quem são os seus Orixás de Cabeça e a maneira correta de corrigir e equilibrar suas energias e despertar a felicidade e a conquista dos seus objetivos nos seus caminhos. Indicada para momentos de dúvidas e questionamentos sobre sua vida e suas escolhas;

2. Numa consulta profunda, com duração de 60 minutos mais o Mapa Astral dos Orixás completo, você poderá compreender em detalhes como suas energias internas e externas afetam seu momento atual de vida e que definem a sua personalidade e a maneira como você se relaciona com o universo, quem são seus Orixás de Cabeça e como trilhar com segurança os caminhos que Eles reservam para você.

A consulta diante da modalidade escolhida é previamente agendada em horário marcado, assim sendo o *jogo de búzios* ocorre simultaneamente (ao que tudo indica) com a participação, ou melhor dizendo, com a “presença” [virtual] do consulente/cliente.

Entretanto, no que se refere à “presença” midiática, mesmo ao considerar a linha tênue entre realidade e virtualidade, pois nos discursos provenientes do espaço digital o que é real pode ser virtual e vice-versa, se faz necessário destacar que o *jogo de búzios* no espaço digital deixa escapar o cenário [cosmocênico], no ato da operacionalização do *jogo de búzios*. Em outras palavras, o caráter ecológico já destacado neste capítulo, o qual se refere à união do mundo, do cosmos, dos sujeitos a um único espaço de presença microcós mica: o terreiro.

Além desses aspectos, trazemos outro fator que pode ser complicador nos usos dos recursos tecnológicos para a feitura do *jogo de búzios*, tomando como base os números do IBGE¹³⁴:

No total da população de 10 anos ou mais de idade, verificou-se que 21,0% das pessoas acessaram a Internet em algum local (domicílio, local de trabalho, estabelecimento de ensino, centro público de acesso gratuito ou pago, domicílio de outras pessoas ou qualquer outro local), por meio de microcomputador, pelo menos uma vez, no período de referência dos últimos três meses, em 2005. Em termos regionais, constataram-se dois patamares distintos desse indicador. Os percentuais de pessoas que utilizaram a Internet nas Regiões Norte e Nordeste foram praticamente iguais (12,0% e 11,9%, respectivamente), situando-se em nível muito inferior ao das Regiões Sudeste (26,3%), Sul (25,6%) e Centro-Oeste (23,4%). Nas Unidades da

¹³⁴ Dados do IBGE: **Acesso à Internet e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2005.**

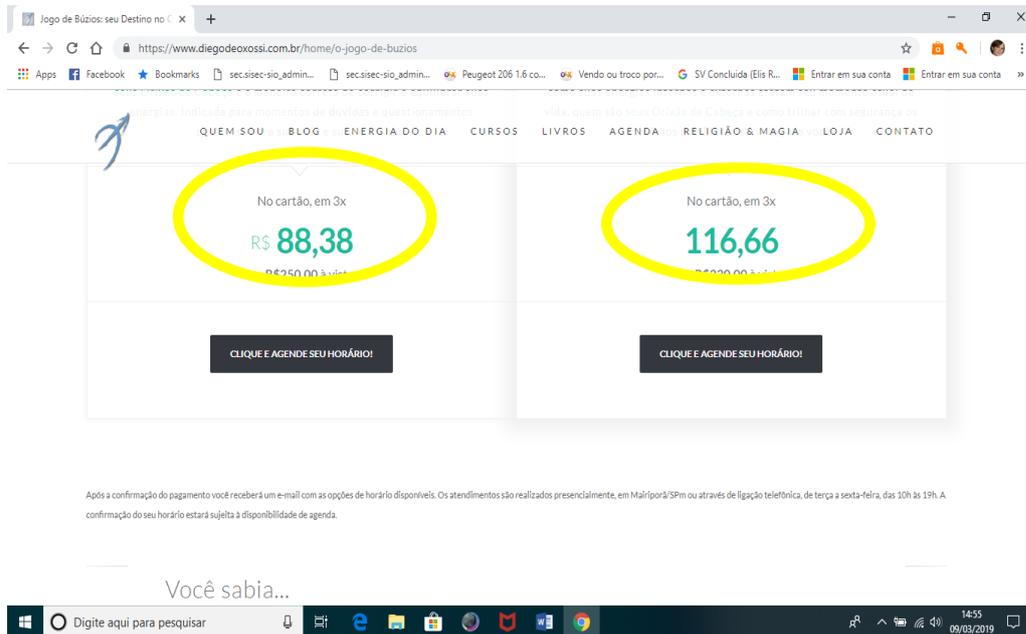
Federação, o Distrito Federal apresentou o maior percentual de pessoas que acessaram a Internet (41,1%), sendo que este resultado ficou bastante distanciado dos dois seguintes, que foram os de São Paulo (29,9%) e Santa Catarina (29,4%). No outro extremo, os menores valores desse indicador foram os de Alagoas (7,6%) e Maranhão (7,7%). Nas regiões metropolitanas, a defasagem entre o máximo e o mínimo desse indicador foi menor. O mais baixo foi o da Região Metropolitana de Belém (19,2%) e o maior, de Curitiba (34,8%).

Nas Regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, o percentual mais elevado de pessoas que acessaram a Internet foi alcançado no grupo de 18 ou 19 anos de idade. Ademais, na Região Norte, o grupo de 10 a 14 anos de idade superou os das idades a partir de 40 anos.

Embora os dados estatísticos tenham registrado 11,9% de usuários que utilizam a internet no nordeste do Brasil, os usos estão mais voltados para *apps*, mensagens em *WhatsApp*, *Instagram* e *Faceboock*. Portanto, o índice pode não refletir na expansão dos saberes socioculturais. Sugeriria afirmar que a internet não chegou pelo menos para mais da metade da população.

Assim sendo, os recursos tecnológicos não atingem a sociedade de forma avassaladora, como a revolução que os mesmos ocasionaram em todas as partes do planeta, criando fendas entres as a Cosmópolis e as comunidades geograficamente internalizadas. Esse dado é importante ser mencionado considerando os usos da internet para realização de consultas ao oráculo do *jogo de búzios*.

Figura 97: Captura da Página do Blog

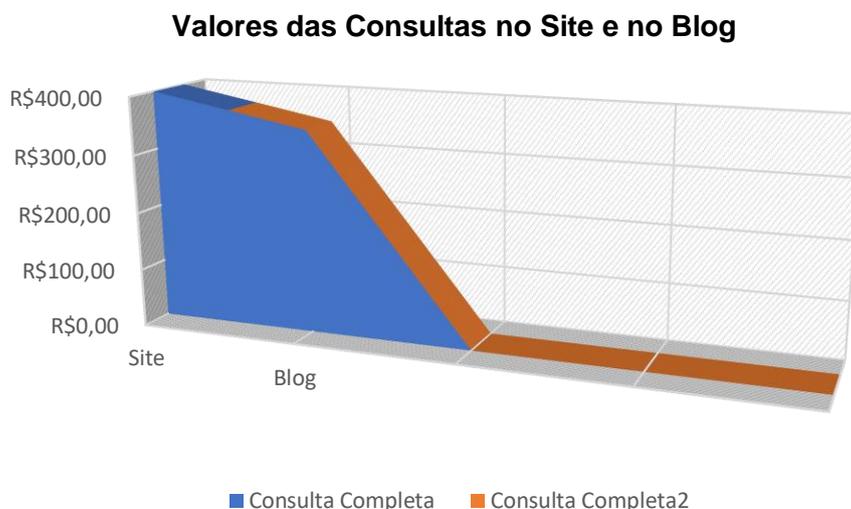


Fonte¹³⁵

Sobre o pagamento das consultas, conforme aparece na tela (97), a consulta mais simplificada fica entorno de R\$265,14 em 3X no cartão ou R\$250,00 à vista. É cobrado pela segunda modalidade o valor de R\$349,98 em 3X no cartão, ou à vista de R\$330,00. Ao fazermos uma análise entre os dois sites, no que se refere aos valores cobrados, teríamos em média um valor aproximado entre ambos, a qual julgamos necessário apresentar no gráfico abaixo:

¹³⁵ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:54h

Gráfico 2: Valores das Consultas nos Sites



Fonte: SILVA, 2019.

Destacamos que utilizamos como média a Consulta Completa do *jogo de búzios* em ambos os casos (Site e Blog) e, com pagamento efetuado no cartão, considerando a modalidade que possa vir a se destacar na maioria dos casos, dadas as condições socioeconômicas do país, muito embora este dado trata-se de uma consideração autoral, uma vez que não se tenha esta informação diretamente nos sites de pesquisa. Deste modo, os valores cobrados em ambos os Site e Blog praticamente se equiparam.

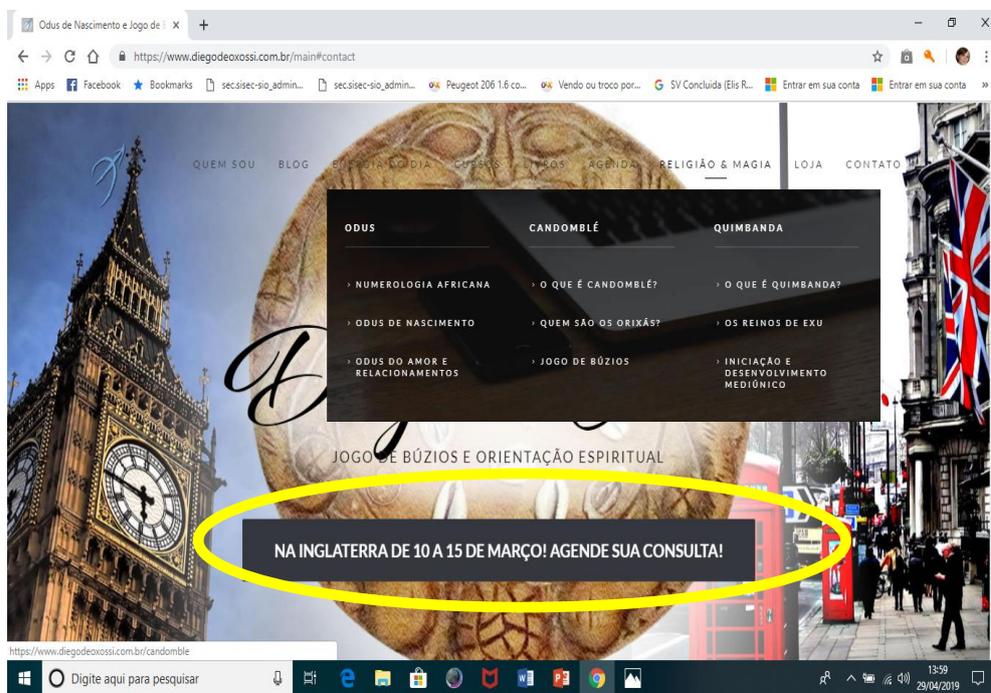
O *Blog* também apresenta informações acerca do Candomblé, além de sugestões de bibliografias cujo enfoque é o da cura por meio das plantas, alguns deles de autoria do *babalorixá*, que é filho de *Oxóssi* (descrição do orixá no capítulo 4), por esta razão é chamado de *Diego de Oxóssi*, orixá das matas, e, portanto, das folhas, das ervas.

É significativo mencionar que o *Blog* enfoca muito mais particularmente sobre o uso medicinal e sagrado das plantas, e conseqüentemente do orixá de cabeça do *babalorixá* – *Oxóssi* – com maior frequência, do que de outros orixás. O que se presume que os saberes socioculturais de forma mais ampla, abrangendo a grande diversidade de elementos simbólicos, fica um tanto quanto restrita.

O *Blog* apresenta de forma até mais ampla o perfil do *babalorixá Diego de Oxóssi*, por meio de imagens e também por explicitar parte de seu trajeto profissional e dentro dos saberes das religiões de matrizes africanas. Queremos destacar um dado que vem a causar similaridade com as análises do *Site Raízes Espirituais*, no tocante

a discussão (artigos) nos contextos do Candomblé da Umbanda e da Quimbanda, como podemos verificar na captura de tela que segue:

Figura 98: Captura da Página do Blog



Fonte: 136

Diante da presente tela (98), retomamos a conjecturar que ao se tratar de uma página da *web* de grande abrangência [supomos], portanto, os assuntos correspondentes ao material simbólico das religiões de matrizes africanas são trazidos em forma de artigos, no sentido (hipoteticamente) de abranger um número maior de usuários, contemplando uma maior diversidade de assuntos, mesmo sendo o *babalorixá* feito o santo “no Candomblé, e segundo ele mesmo, (...) por vontade de Oxóssi fui iniciado no Candomblé pelas mãos do Babalorixá Rodney de Oxóssi, navalha à qual permaneço fiel até os dias atuais”.

Como já mencionamos, no Brasil as religiões de matrizes africanas têm relações de similaridades, sobremaneira na dinâmica do *jogo de búzios*. Contudo, se torna necessário a esta altura esclarecer que para o Candomblé – nas acepções mais tradicionais de culto – as questões de similaridades, seja a partir do sincretismo com a religião católica, ou com qualquer outra religião, mesmo sendo do tronco de ascendência africana, sofre contestação. Este é o ponto de vista do povo de santo

¹³⁶ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#contact>. Acesso 29/04/2019 às 14:09h.

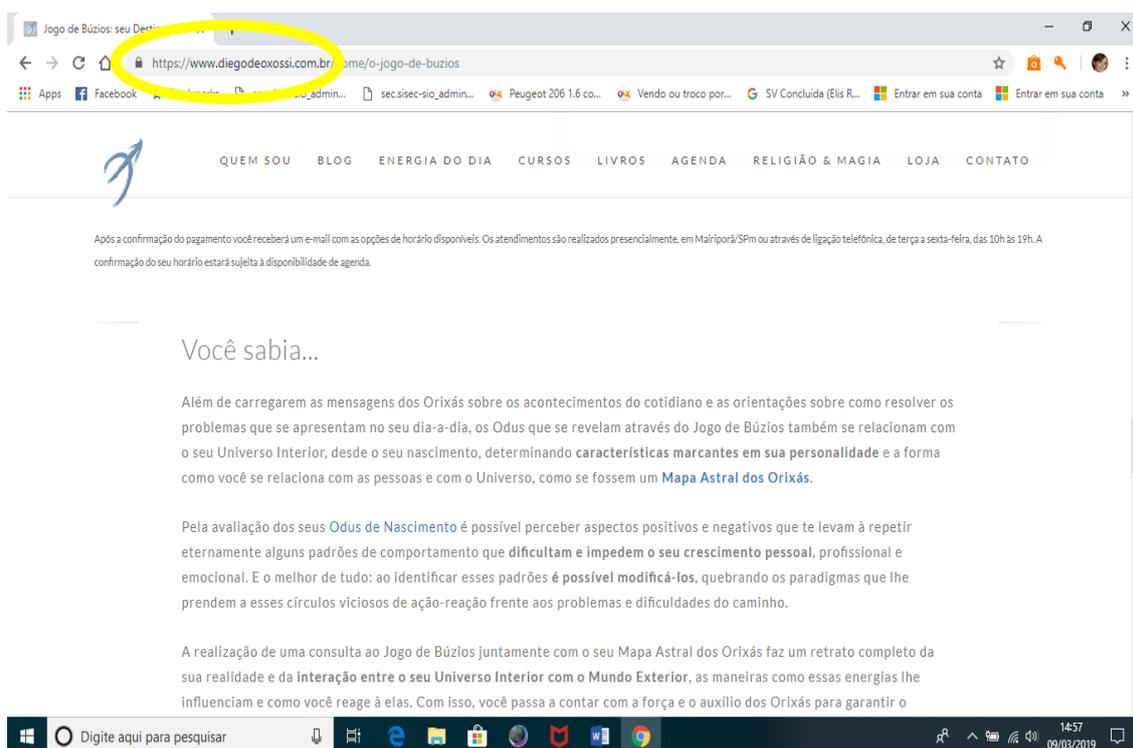
(Candomblé) cujo culto se dá especificamente somente em terreiros. É imprescindível demarcar esta distinção.

Queremos dizer com isso, que as relações de “cumplicidade” sociocultural apresentado no site e no blog, não acontece de igual modo nas tradições de terreiro.

Ainda sobre a tela 98, um dado muito importante para o debate, o fato do *babalorixá* Diego de Oxóssi realizar consultas na Inglaterra, abre outro nexo dentro da discussão da tecnicidade do *jogo de búzios*, desta vez acontece fora de terreiro e da interface mediada pela Skype, a modalidade “exportação”, neste caso duplamente desterritorializada, isto é, fora do terreiro, fora dos usos mediados pela Skype e fora do país.

Abaixo outras informações do Blog, conforme as telas que seguem:

Figura 99: Captura da Página do Blog



Fonte¹³⁷

¹³⁷ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:57h.

Figura 100: Captura da Página do Blog

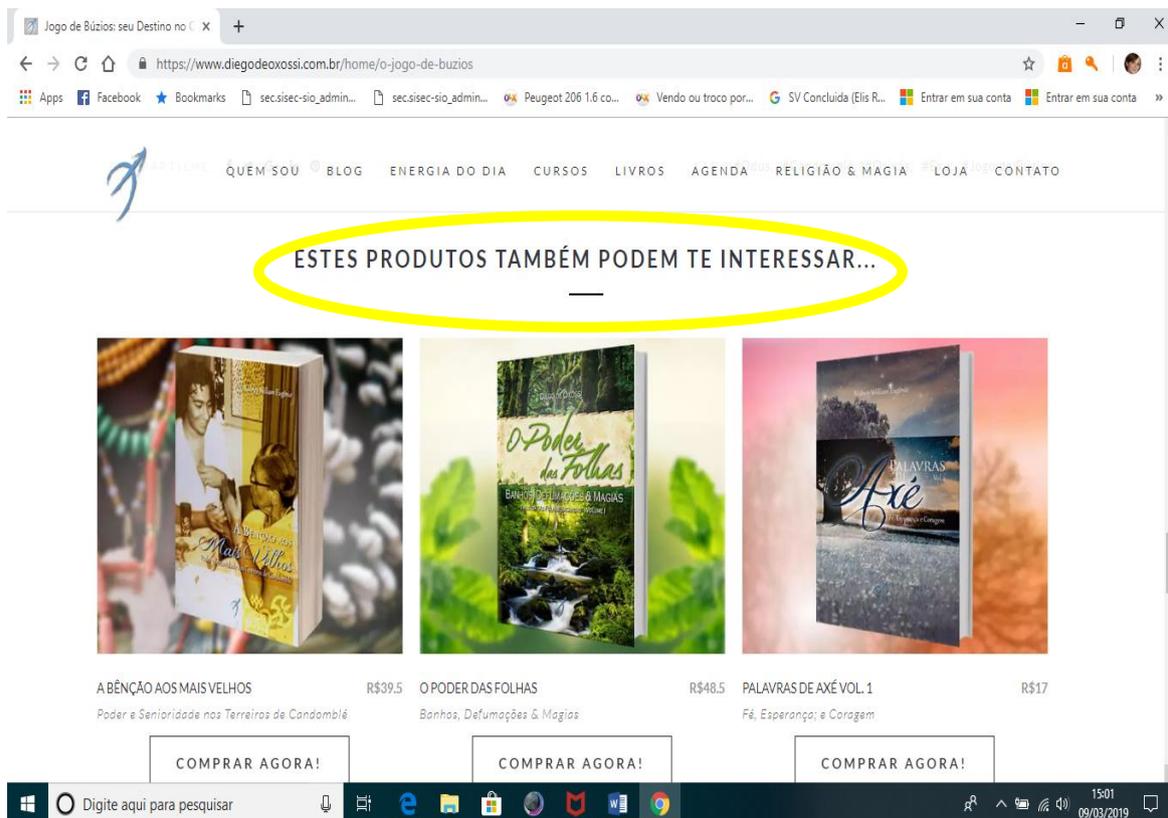
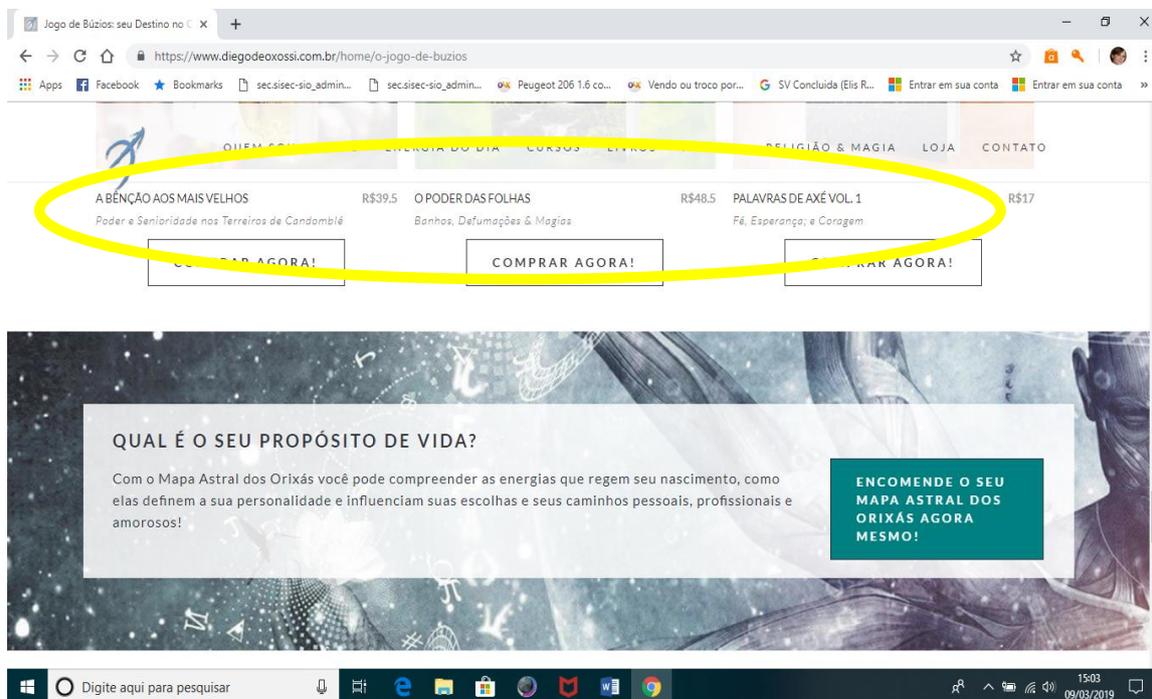
Fonte¹³⁸

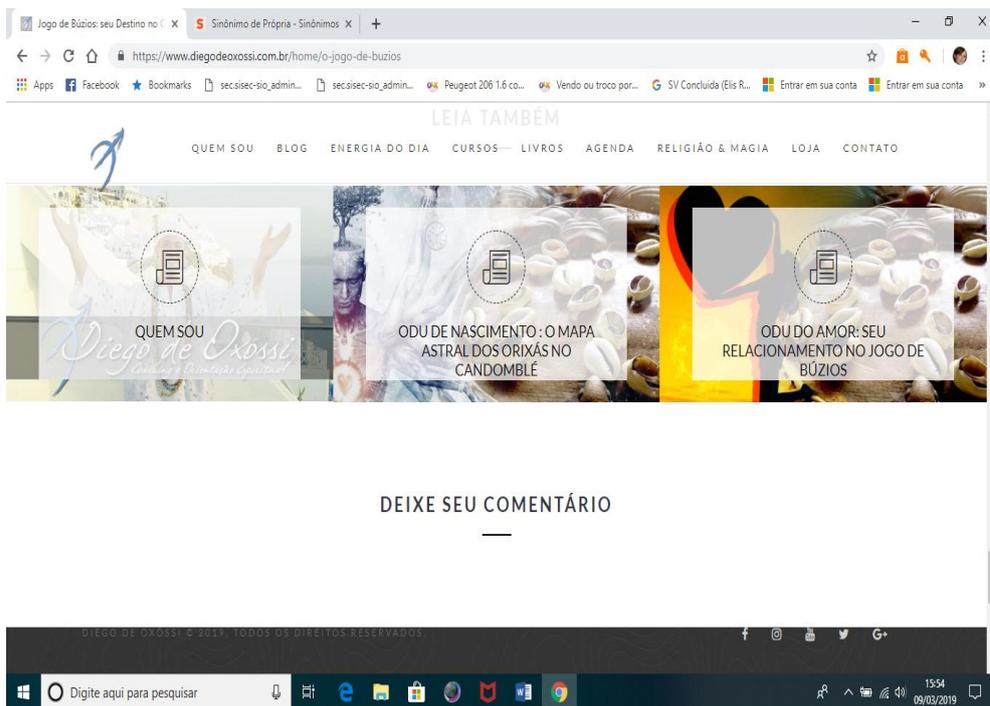
Figura 101: Captura da Página do Blog

Fonte¹³⁹

¹³⁸ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 14:59h.

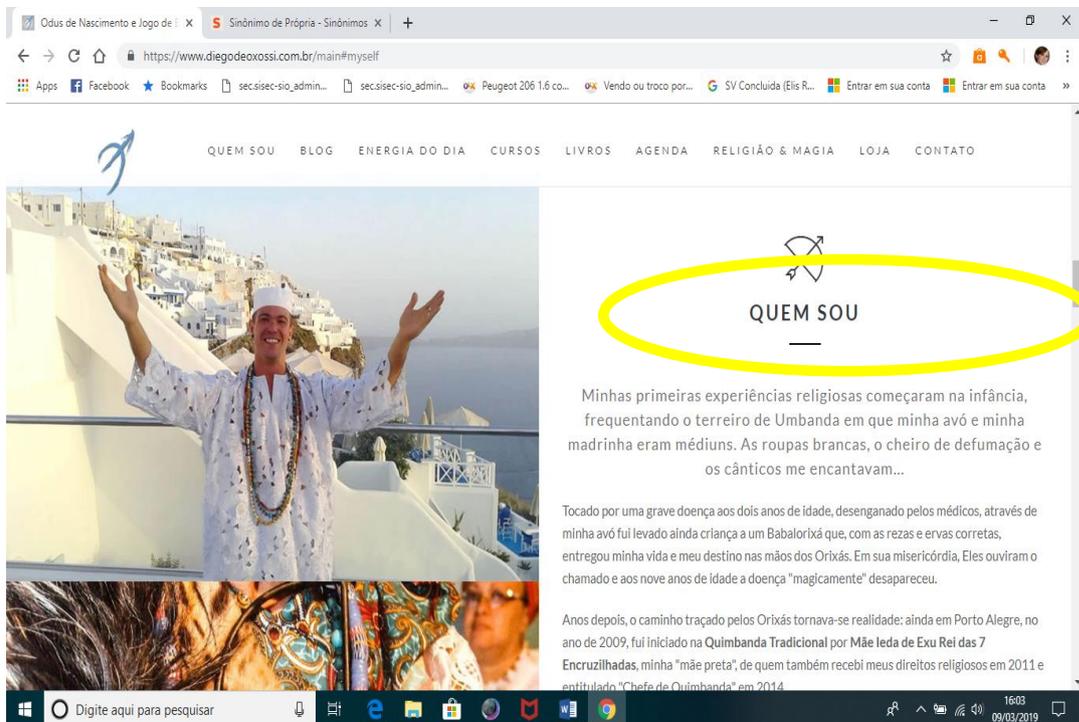
¹³⁹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 15:03h.

Figura 102: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁴⁰

Figura 103: Captura da Página do Blog

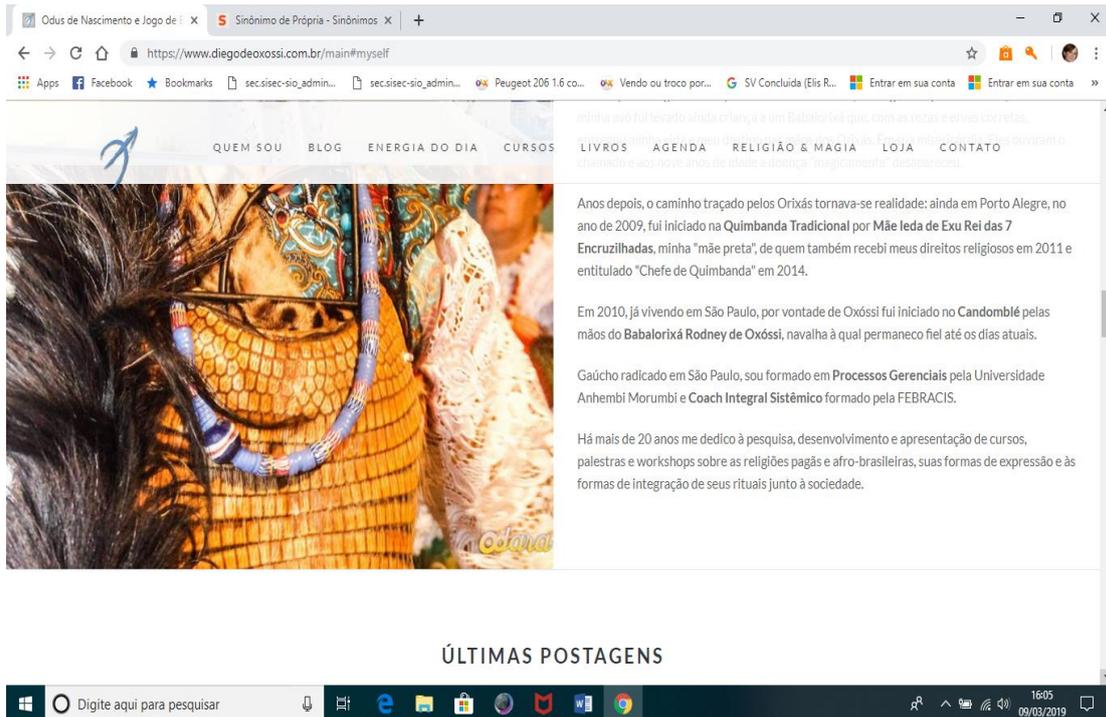


Fonte¹⁴¹

Figura 104: Captura da Página do Blog

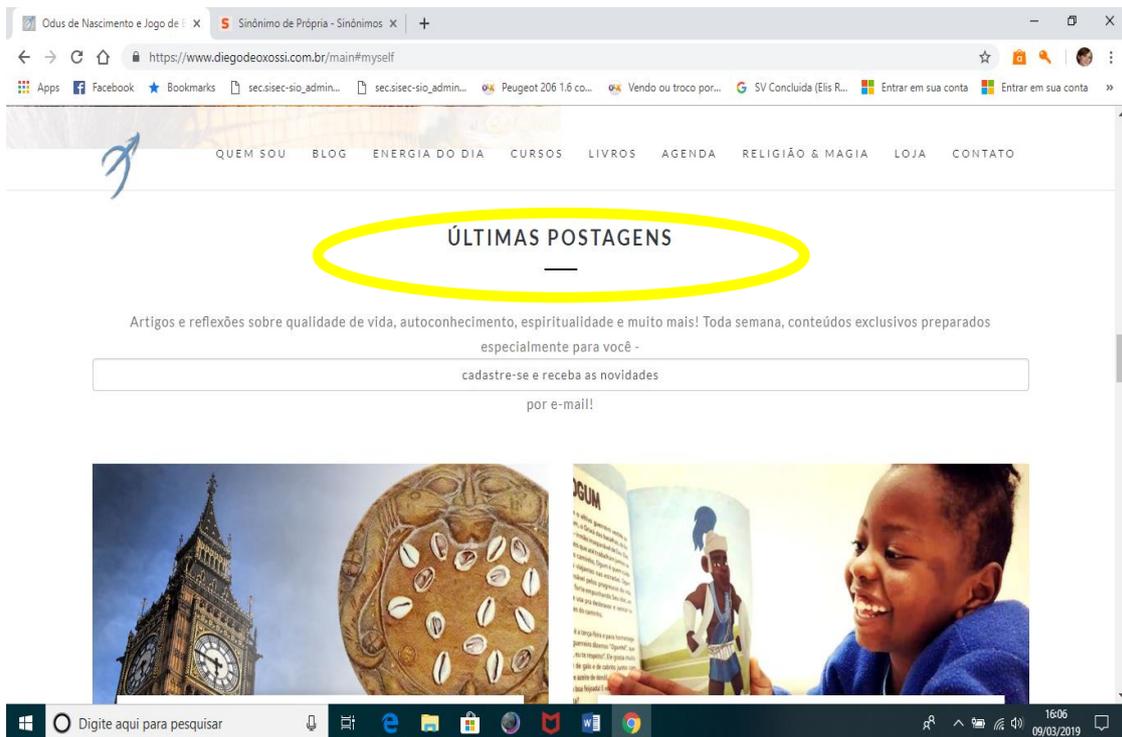
¹⁴⁰ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home/o-jogo-de-buzios> Acesso: 09/03/2019, às 15:55h.

¹⁴¹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:03h.



Fonte¹⁴²

Figura 105: Captura da Página do Blog

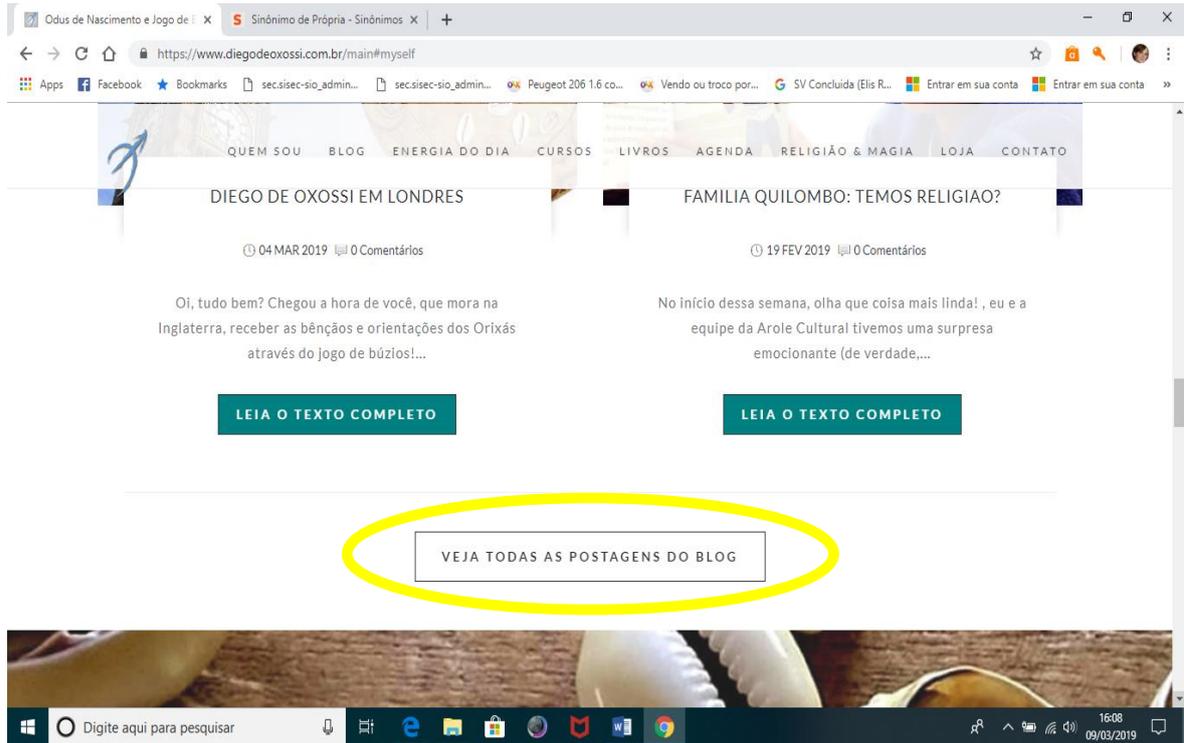


Fonte¹⁴³

¹⁴² Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:05h.

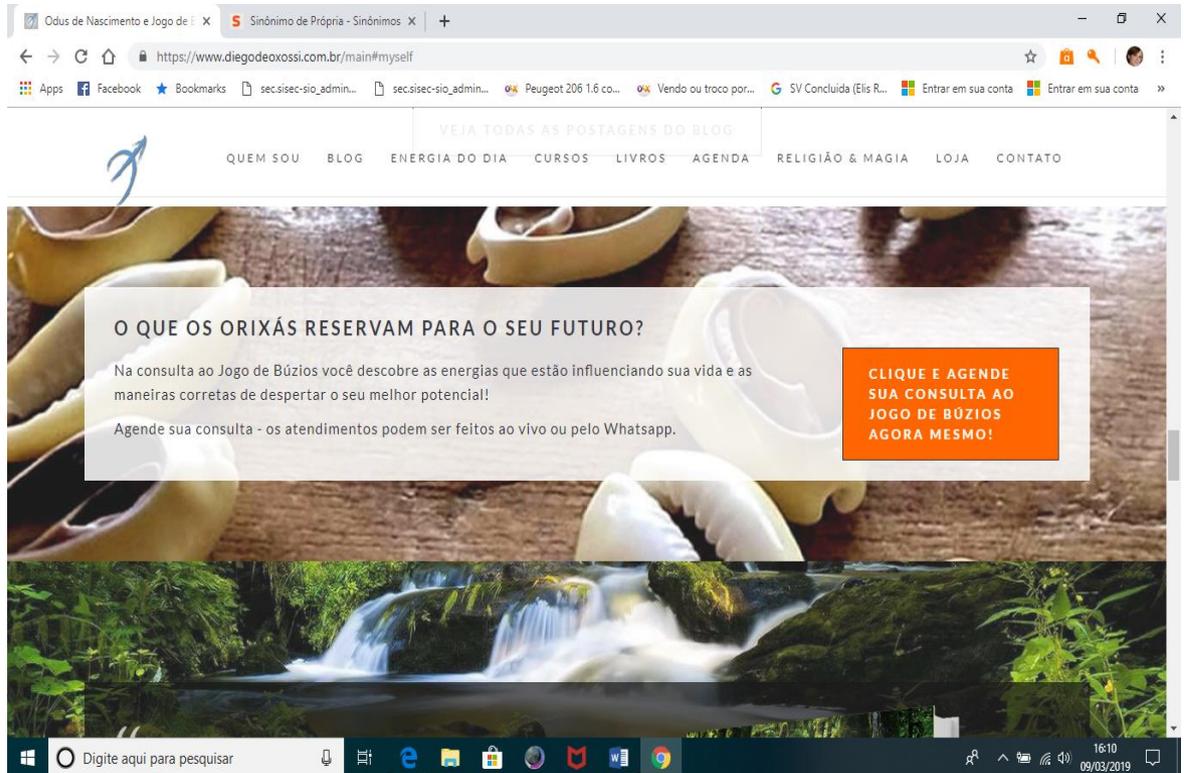
¹⁴³ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:07h.

Figura106: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁴⁴

Figura 107: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁴⁵

¹⁴⁴ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:08h.

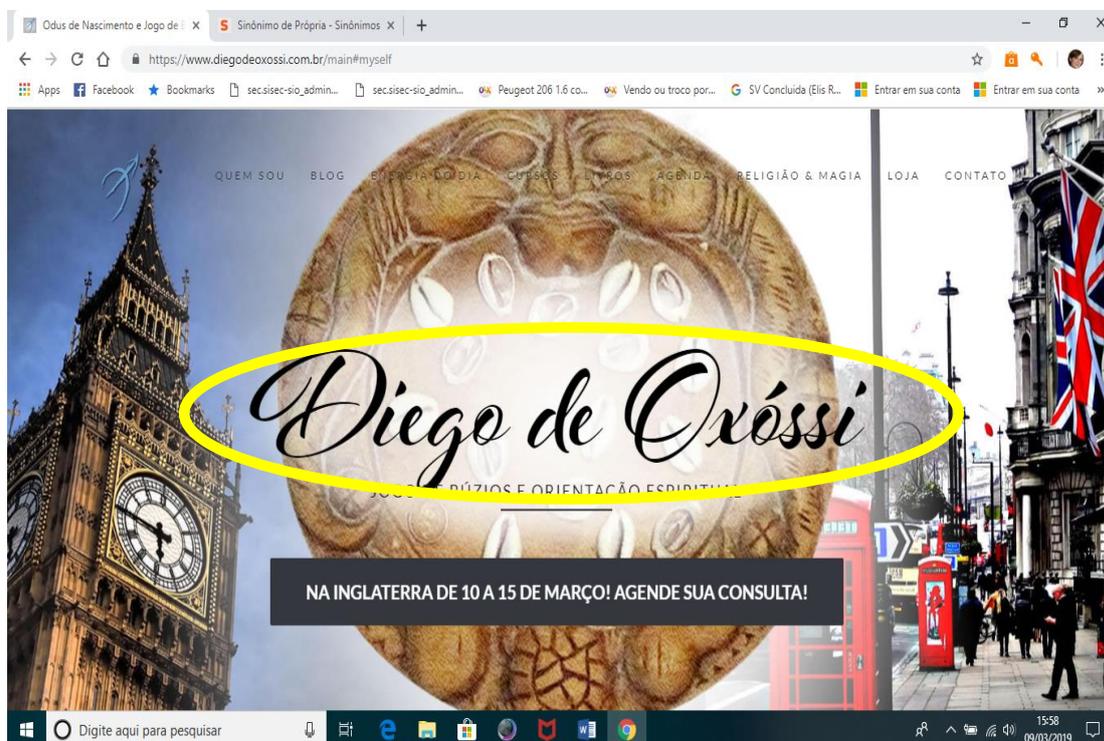
¹⁴⁵ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:10h.

Identificamos no *Blog*, como foi anteriormente apresentado nas figuras (103 a 107), conteúdo explicativo sobre o *babalorixá*, que em linhas gerais descreve sua relação com as religiões de matrizes africanas, que se inicia na Umbanda, passa pela Quimbanda e se institui de forma mais plena no Candomblé, o que acrescenta:

Em 2010, já vivendo em São Paulo, por vontade de Oxóssi fui iniciado no Candomblé pelas mãos do *Babalorixá* Rodney de Oxóssi, navalha à qual permaneço fiel até os dias atuais. Gaúcho radicado em São Paulo, sou formado em Processos Gerenciais pela Universidade Anhembi Morumbi e Coach Integral Sistêmico formado pela FEBRACIS. Há mais de 20 anos me dedico à pesquisa, desenvolvimento e apresentação de cursos, palestras e workshops sobre as religiões pagãs e afro-brasileiras, suas formas de expressão e às formas de integração de seus rituais junto à sociedade.

A narrativa contida no próprio site indica que o *babalorixá* temais de 20 anos de experiência prática – considerando os rituais do Candomblé – em assuntos que permeiam o rito (*jogo de búzios*) e provavelmente em outras místicas do candomblé.

Figura 108: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁴⁶

¹⁴⁶ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 15:58h.

É possível destacar ainda, a partir da captura das telas apresentadas (que o Blog traz artigos, músicas (de Carlinhos Brown) dentre outros conteúdos – além de sugestões de compra de bibliografias – que se aprofundam em questões dos saberes socioculturais de povo de santo, como conteúdos explicativos do próprio *jogo de búzios*, dentre outras informações que contemplam, muito embora de forma sucinta, conhecimentos destes saberes, com maior ênfase nas propriedades de cura das plantas.

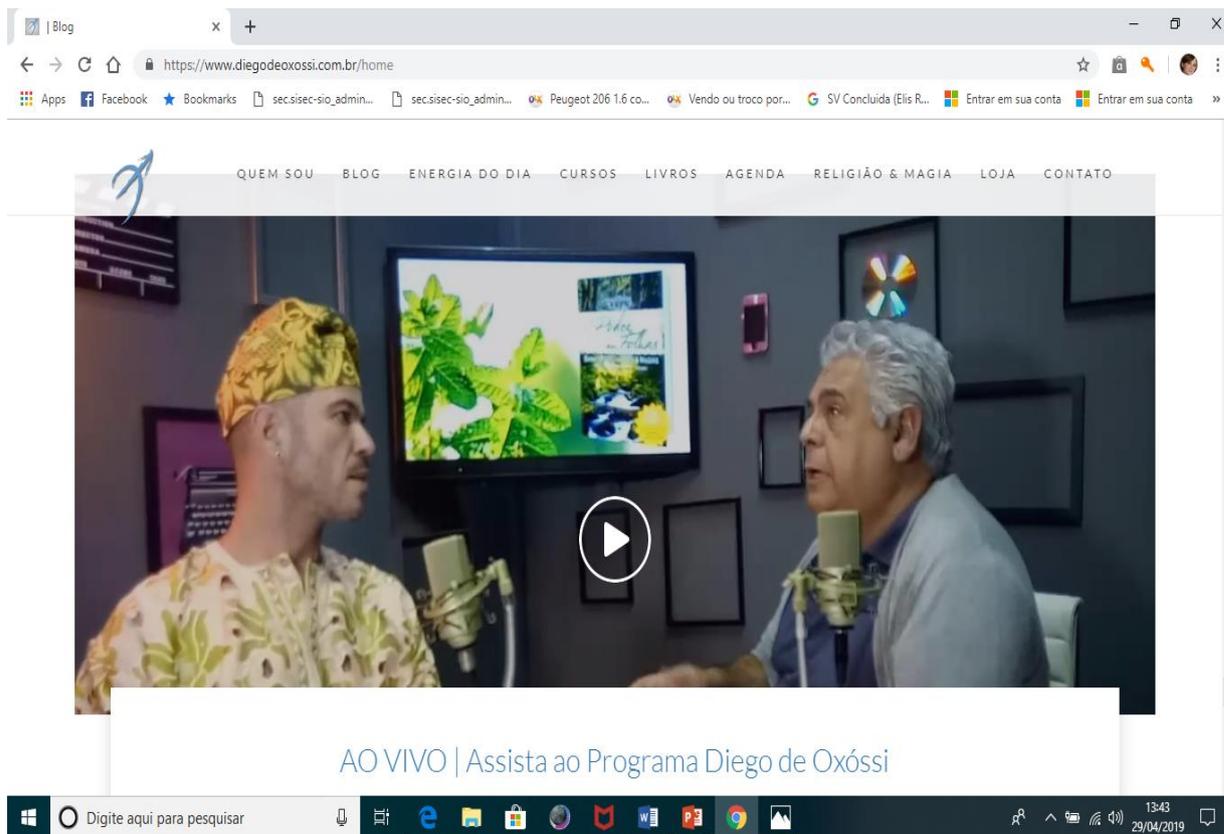
Durante o processo de pesquisa, especificamente nos contextos propiciados pela Netnografia, enviamos mensagem de *WhatsApp*, pelo número de celular informado no próprio *blog*, e passamos a manter comunicação para além das contidas no respectivo *blog*, diretamente com o *babalorixá Diego de Oxóssi*.

Neste íterim, enviamos e-mail com TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – em anexo, solicitando ao *babalorixá* que respondesse algumas questões (protocolo de pesquisa, ver capítulo 5), com o intuito de obtermos informações específicas às pretensões deste presente estudo. O *babalorixá* aceitou e se comprometeu em respondê-las. Ocorre que o *babalorixá* Diego de Oxóssi, conforme mencionado na narrativa anterior, faz inúmeras palestras, a exemplo da apresentada na tela (108), na qual informa sua agenda específica de uma palestra em Londres, para a divulgação de lançamento de um dos seus livros. Nota-se ainda na mesma tela, além da palestra e do lançamento de livro, o *babalorixá*, faria também consultas, com horários previamente agendados. Em face deste e de outros eventos, como por exemplo, na Argentina, não obtivemos de imediato a devolução do questionário enviado.

Não fica clara a ritualística que envolve o feitio do *jogo de búzios*, quando o *babalorixá* se ausenta do Brasil, contudo a respectiva consulta acontece fora do espaço macrocósmico do “terreiro”, isto é evidente, entretanto o *babalorixá* realiza consultas presenciais fora do terreiro.

Em síntese, o *babalorixá Diego de Oxóssi* é um sujeito contemporâneo e cosmopolita, ligada as novas tecnologias (redes sociais) além de apresentar toda quinta-feira, 13h, o Programa Diego de Oxóssi na TV Web *Estação Espiral Magia e Espiritualidade*, cujo *blog* destaca alguns vídeos do referido programa de rádio, o que denota usos de produtos midiáticos, como apresentamos em tela (109):

Figura 109: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁴⁷

Ainda podemos observar, nas telas que seguem (110 a 112), os contatos para agendamentos das consultas, bem como telas que tratam sobre os termos de usos do *blog*, assim como no site anterior, conteúdo de amparo legal para assegurar os usos dos “produtos” conforme a informação:

Ao acessar este site ou quaisquer outros sites e/ou domínios associados a [diegodeoxossi.com.br](https://www.diegodeoxossi.com.br) você concorda explicitamente com todos os "Termos de Uso" e tem ciência de nosso "Aviso Legal".

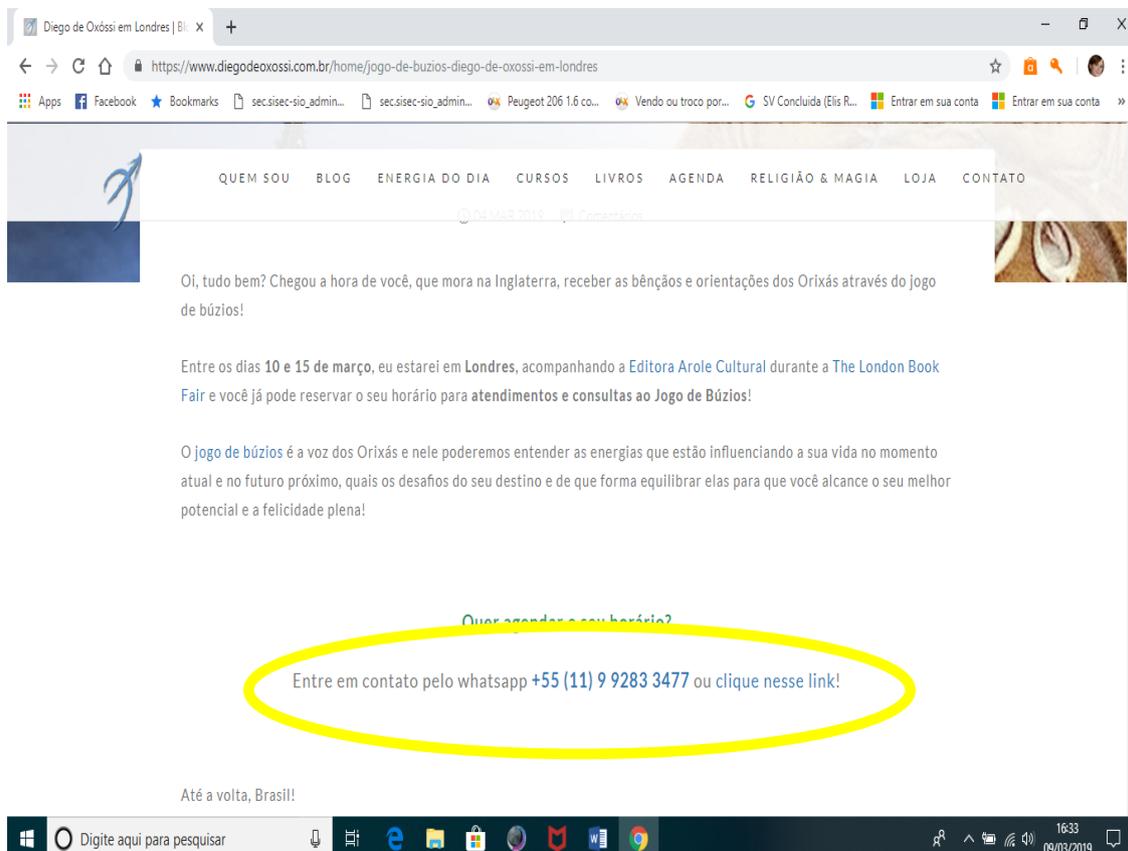
Ou seja, os usos do *blog* se derivam a partir do conhecimento e concordância com as regulamentações inerentes ao próprio uso, estando assim de acordo ambas as partes, consulente/cliente e *blog*, é possível dar prosseguimento. Ressaltamos o conteúdo abaixo que prevê ao *babalorixá*, em outras palavras, se eximir das responsabilidades quanto à contrariedade aos resultados esperanças pelos consulentes/clientes, quando diz:

¹⁴⁷ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/home>. Acesso: 29/04/2019 às 13:43.

Os produtos e/ou serviços descritos, anunciados ou vendidos em nossos websites não devem ser interpretados como uma promessa ou garantia de resultados. É sabido e consumado o fato de que os resultados variam para cada pessoa. Seus níveis de sucesso em alcançar os resultados divulgados ou comentados dependem da sua dedicação, periodicidade das práticas, dos treinos, do conhecimento amplificado e disciplina em seguir todas as dicas e as sugestões. Como esses fatores diferem entre cada indivíduo, não podemos garantir o sucesso ou o nível de resultado, nem somos responsáveis por qualquer de suas ações.

No que se refere às místicas nos terreiros, esta “cláusula” não é explicitamente colocada, porém os resultados neste caso, estão mais associados aos processos da mística propriamente dita. Ou melhor, os resultados estão intimamente ligados à fé e aos aspectos dentro da simbologia sagrada, muito mais que estritamente ligadas ao *babalorixá/blog*, que ao que tudo parece estão isentos. Portanto, os direitos do consumidor no consumo midiático são de ordem mística.

Figura 110: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁴⁸

¹⁴⁸ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:34h.

Figura 111: Captura da Página do Blog

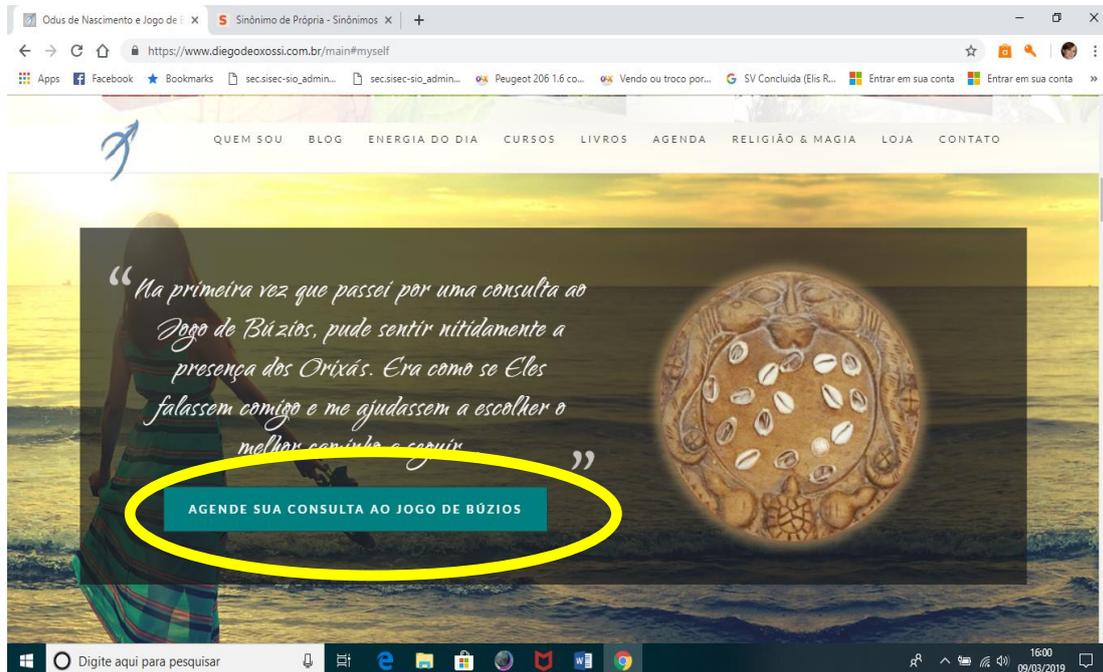
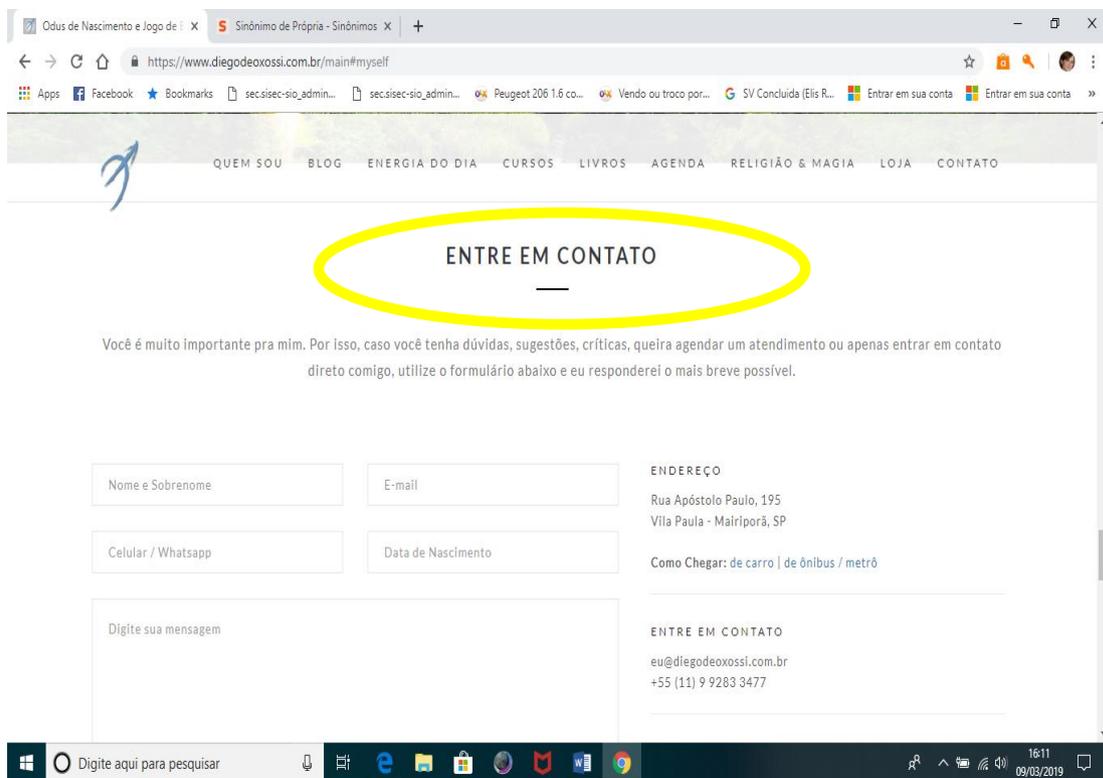
Fonte¹⁴⁹

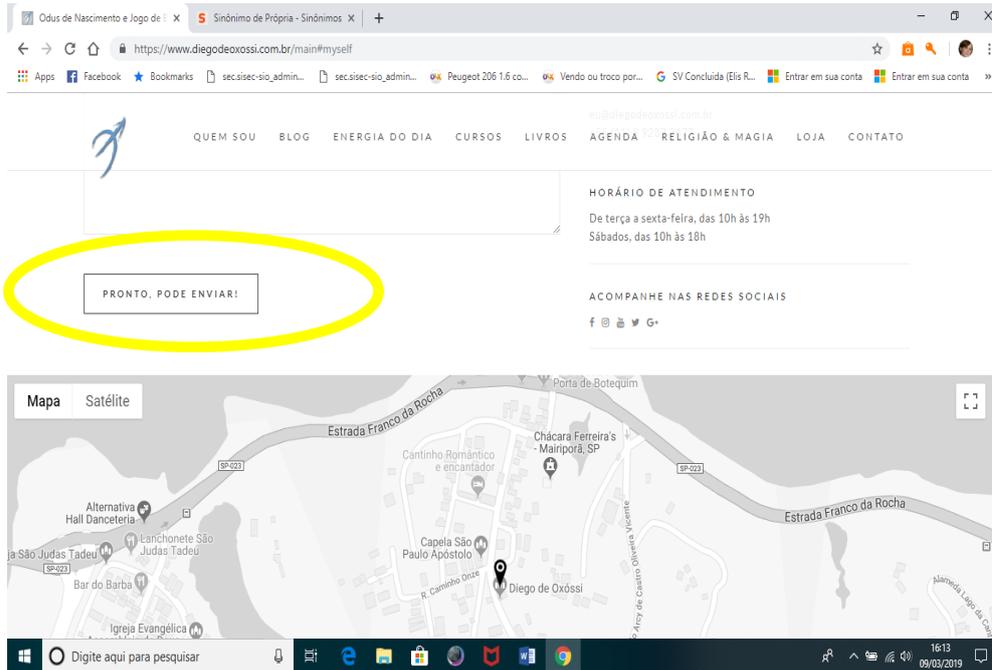
Figura 112: Captura da Página do Blog

Fonte¹⁵⁰

¹⁴⁹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:01h.

¹⁵⁰ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:11h.

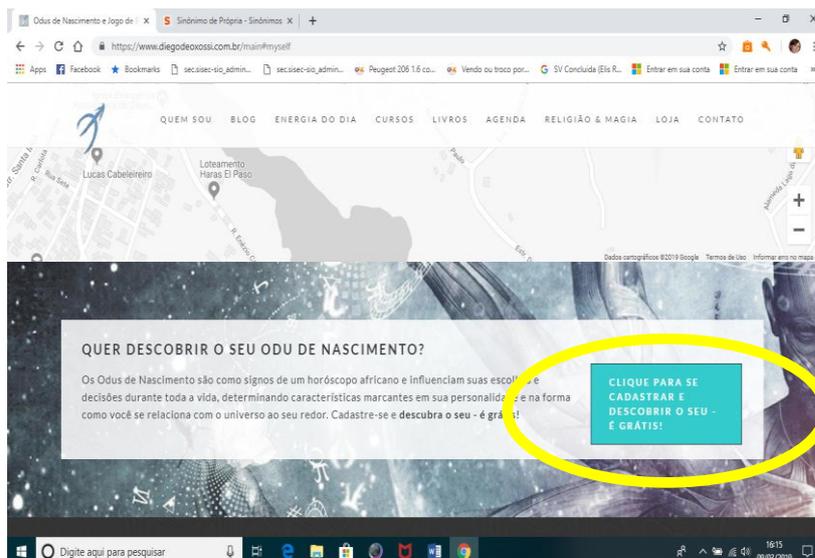
Figura 113: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁵¹

As imagens (116 e 117), que dão continuidade, informam acerca dos contatos e dá a localização via GPS do terreiro localizado em São Paulo, uma vez informado do próprio site, que o consultante/cliente pode escolher entre a modalidade presencial (terreiro) ou em semipresencialidade (Skype) (para a realização do *jogo de búzios*).

Figura 114: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁵²

¹⁵¹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:13h.

¹⁵² Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:14h.

Figura 115: Captura da Página do Blog

Odus de Nascimento e Jogo de x

https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself

Apps Facebook Bookmarks sec.sisec-sio_admin... sec.sisec-sio_admin... Peugeot 206 1.6 co... Vendo ou troco por... SV Concluída (Elis R... Entrar em sua conta Entrar em sua conta

Q U E M S O U B L O G E N E R G I A D O D I A C U R S O S L I V R O S A G E N D A R E L I G I A Õ & M A G I A L O J A C O N T A T O

e muito importante pra mim. Por isso, caso você tenha dúvidas, sugestões, críticas, queira agendar um atendimento ou apenas entrar em contato direto comigo, utilize o formulário abaixo e eu responderei o mais breve possível.

Elis Rejane Santana da Silva elissec@gmail.com

(74) 99116-2625 06/04/1969

ENDEREÇO
Rua Apóstolo Paulo, 195
Vila Paula - Mairiporã, SP
Como Chegar: de carro | de ônibus / metrô

ENTRE EM CONTATO
eu@diegodeoxossi.com.br
+55 (11) 9 9283 3477

HORÁRIO DE ATENDIMENTO
De terça a sexta-feira, das 10h às 19h
Sábados, das 10h às 18h

PRONTO. PODE ENVIAR!

ACOMPANHE NAS REDES SOCIAIS

Digite aqui para pesquisar

16:19 09/03/2019

Fonte¹⁵³

Como apresentado em tela (115), entramos em contato para o agendamento de consulta, contudo em razão das agendas o *babalorixá*, não assinou o TLCE, assim como não respondeu as questões encaminhadas por e-mail, portanto o contato se deu apenas no jogo, em conversas pelo Whatsapp e direct do Instagram.

É válido acrescentar que, tomando como medida os princípios da Netnografia, no que se referem aos desdobramentos das relações a partir da pesquisa ao espaço digital, como já foi mencionado no decorrer do capítulo, passamos a seguir o *babalorixá* Diego de Oxóssi no Instagram (tela 116), havendo neste caso a reciprocidade.

¹⁵³ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:20h.

Figura 116: Captura da Página do Blog

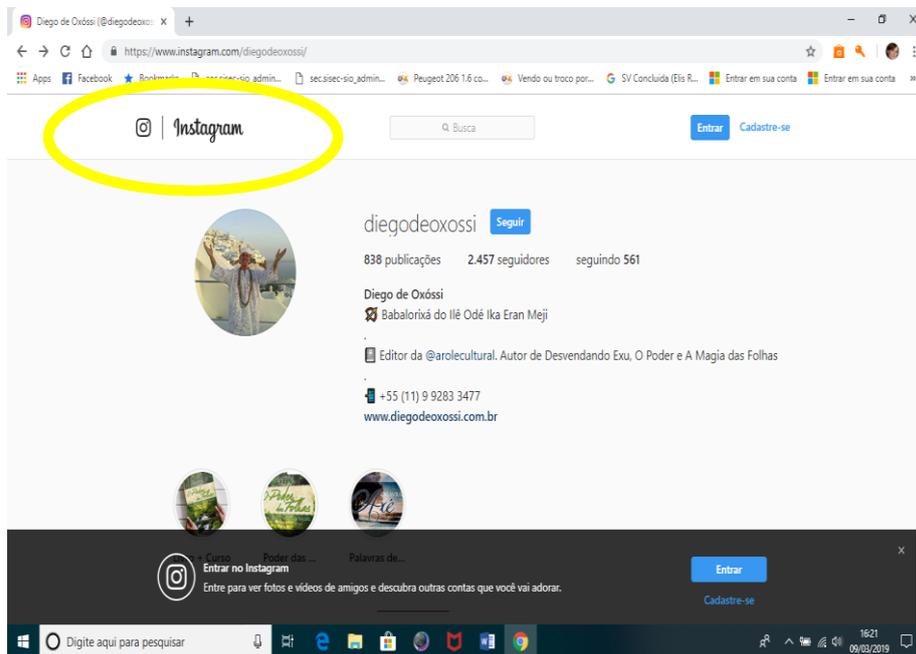
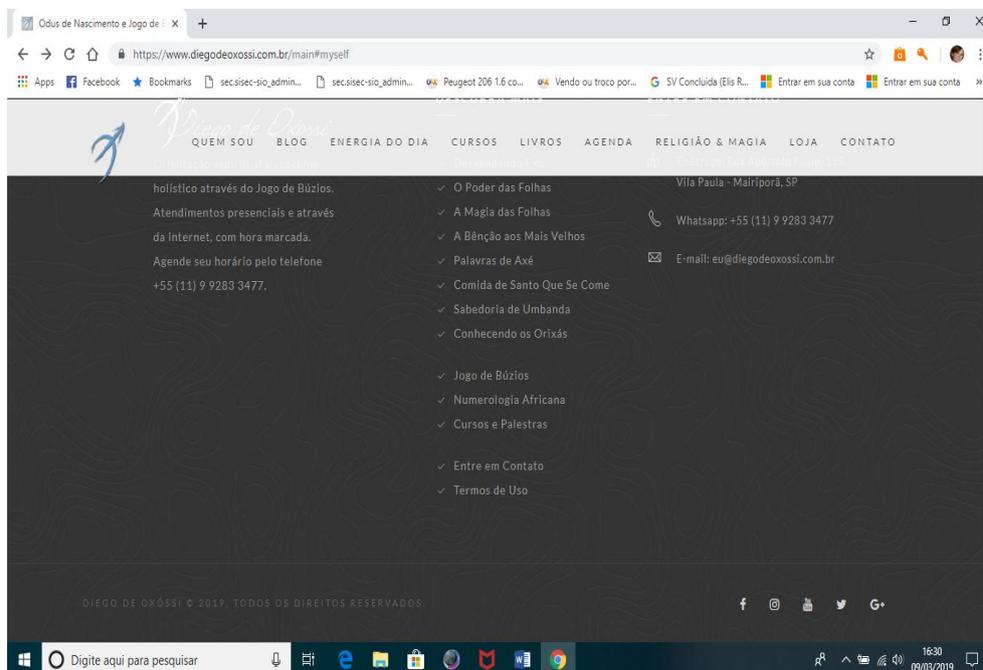
Fonte¹⁵⁴

Figura 117: Captura da Página do Blog

Fonte¹⁵⁵

¹⁵⁴ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:214h.

¹⁵⁵ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/main#myself>. Acesso: 09/03/2019, às 16:294h.

Figura 118: Captura da Página do Blog

Fonte¹⁵⁶

Figura 119: Captura da Página do Blog

Fonte¹⁵⁷

¹⁵⁶ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:37h.

¹⁵⁷ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:38h.

Figura 120: Captura da Página do Blog

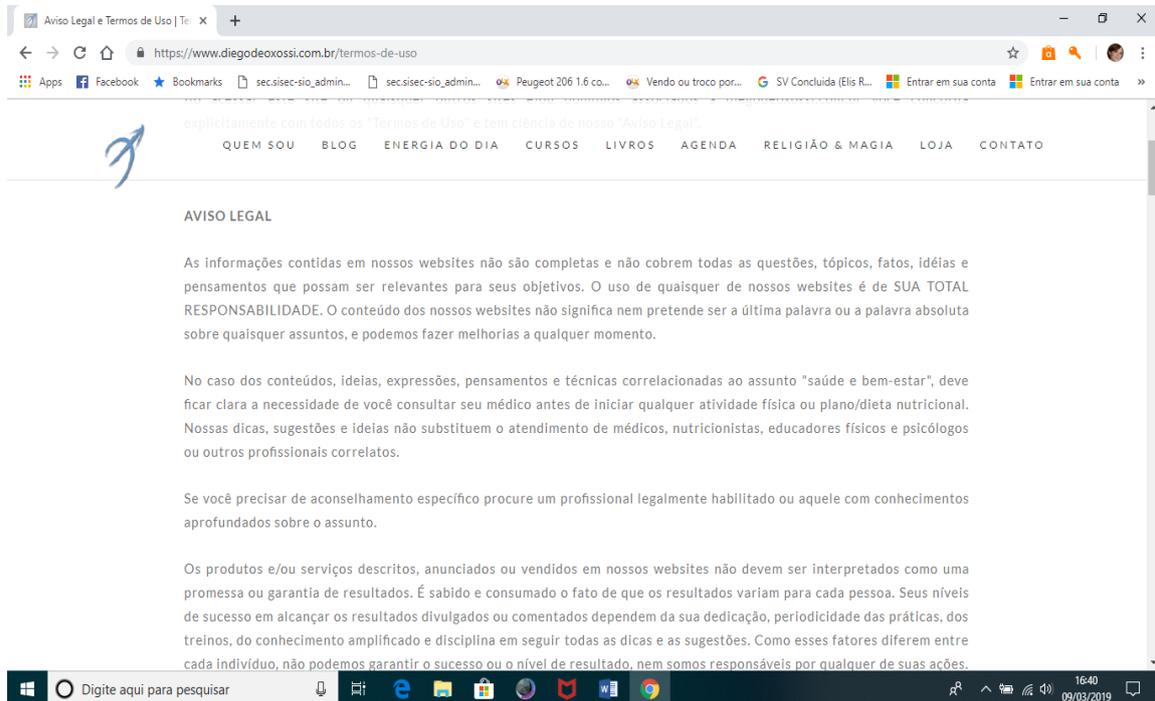
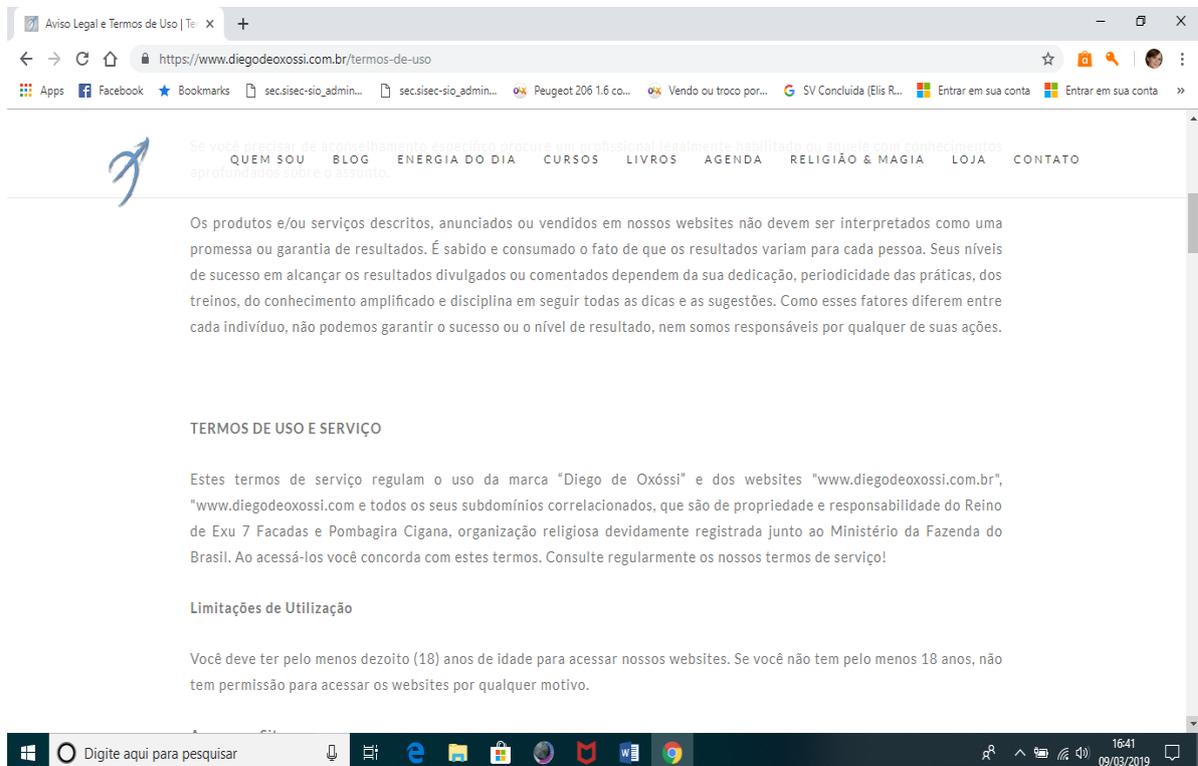
Fonte¹⁵⁸

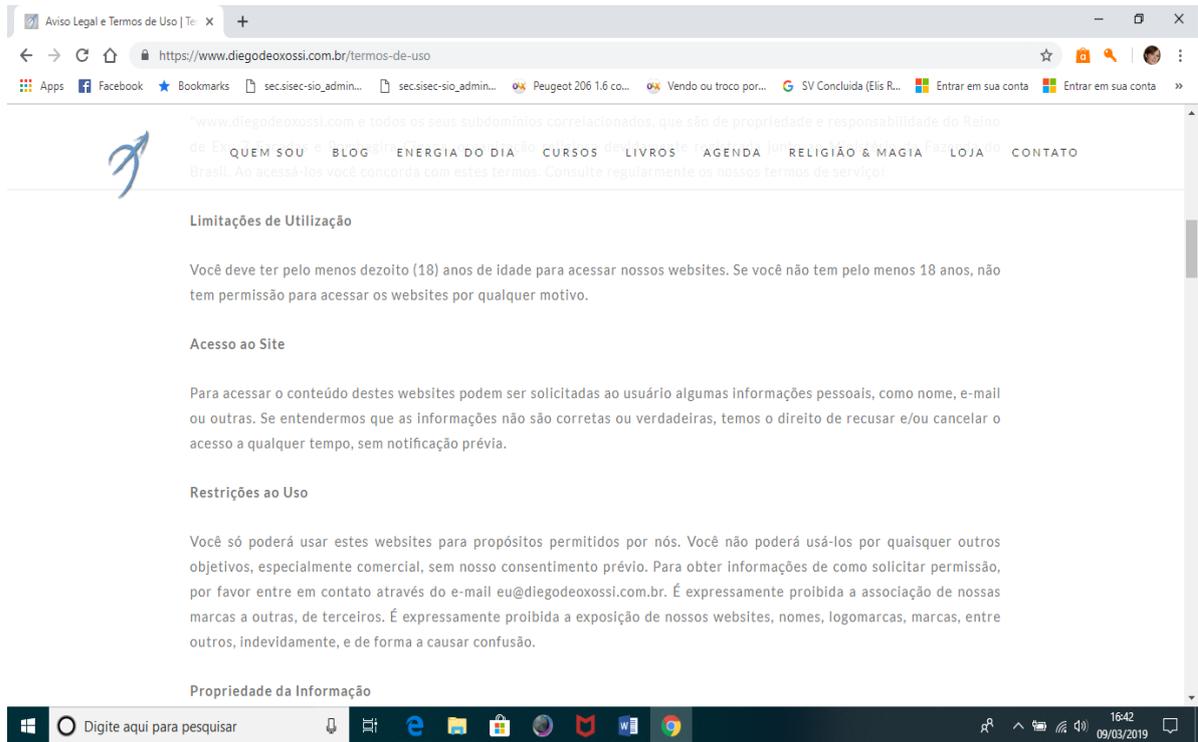
Figura 121: Captura da Página do Blog



¹⁵⁸ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:40h.

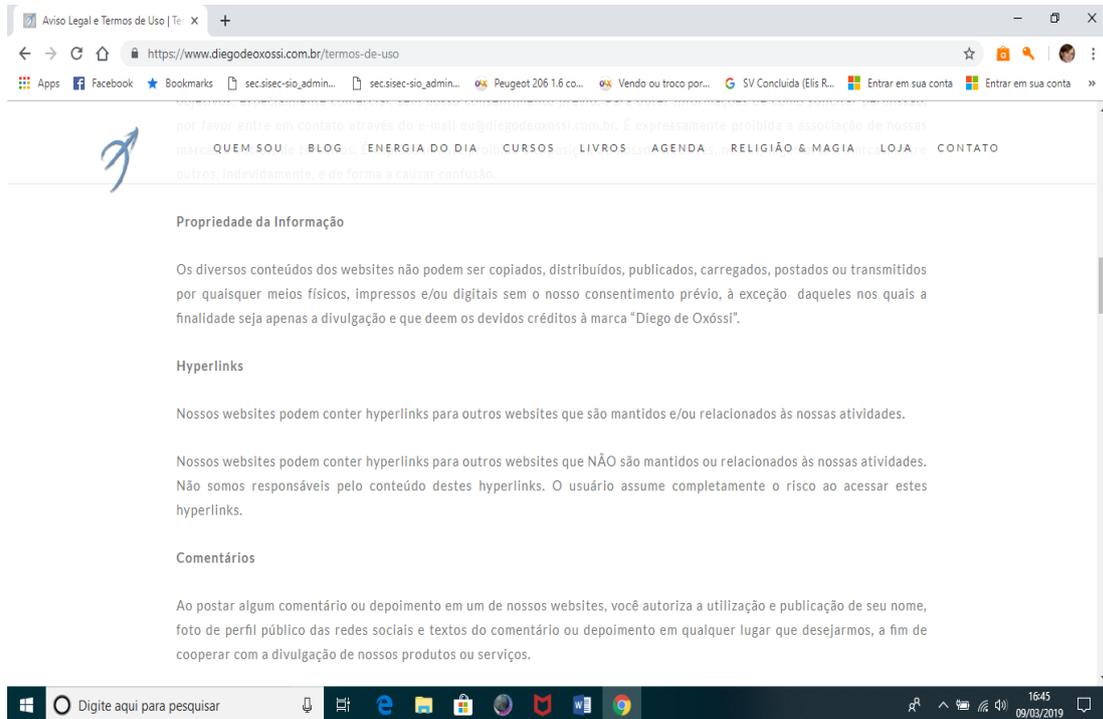
Fonte¹⁵⁹

Figura 122: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁶⁰

Figura 123: Captura da Página do Blog



¹⁵⁹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:40h.

¹⁶⁰ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:43h.

Fonte¹⁶¹

Figura 124: Captura da Página do Blog

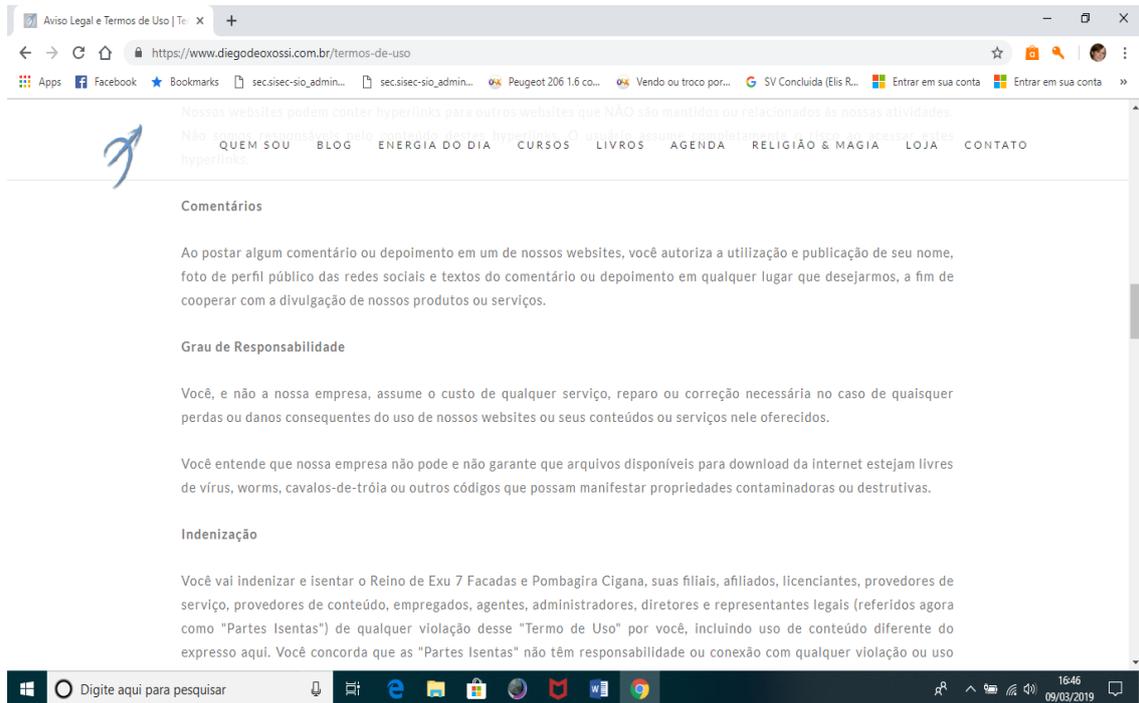
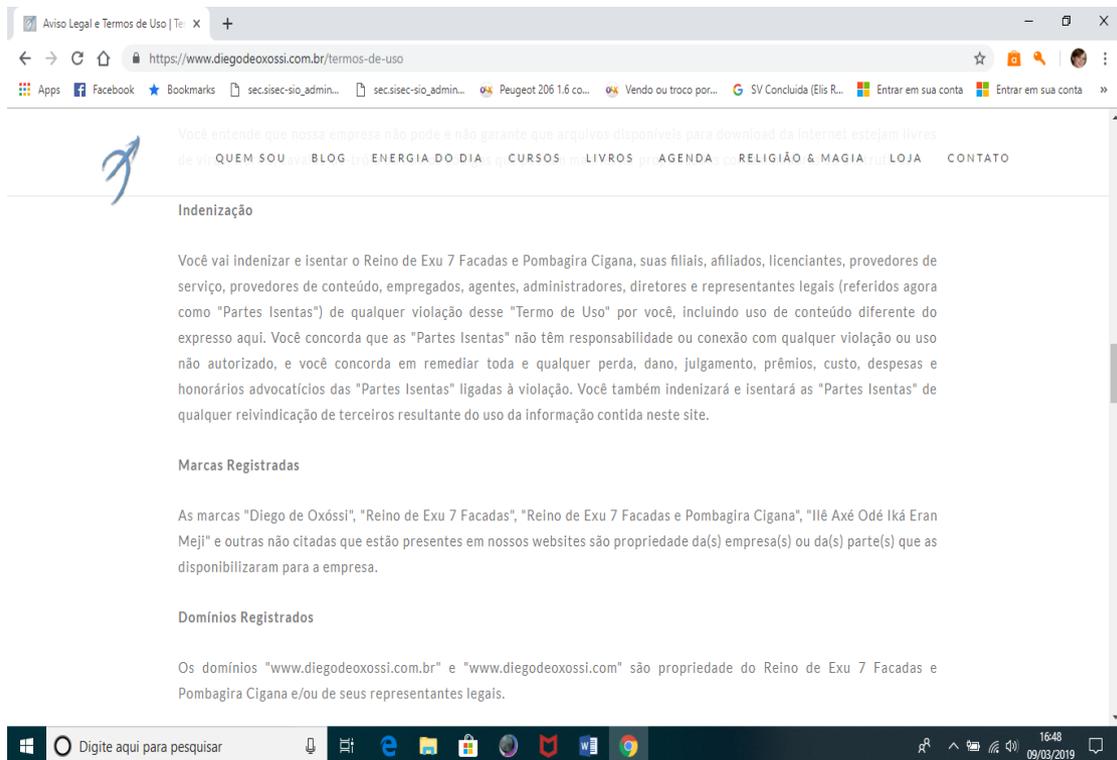
Fonte¹⁶²

Figura 125: Captura da Página do Blog

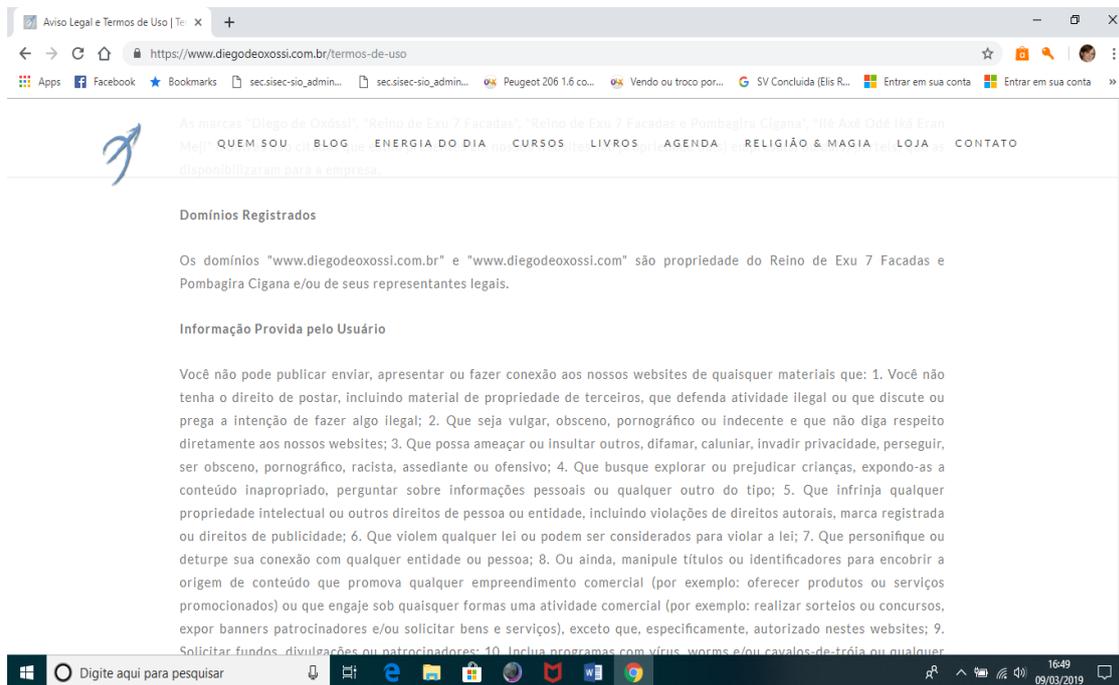


¹⁶¹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso>. Acesso: 09/03/2019, às 16:43h.

¹⁶² Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso>. Acesso: 09/03/2019, às 16:46h.

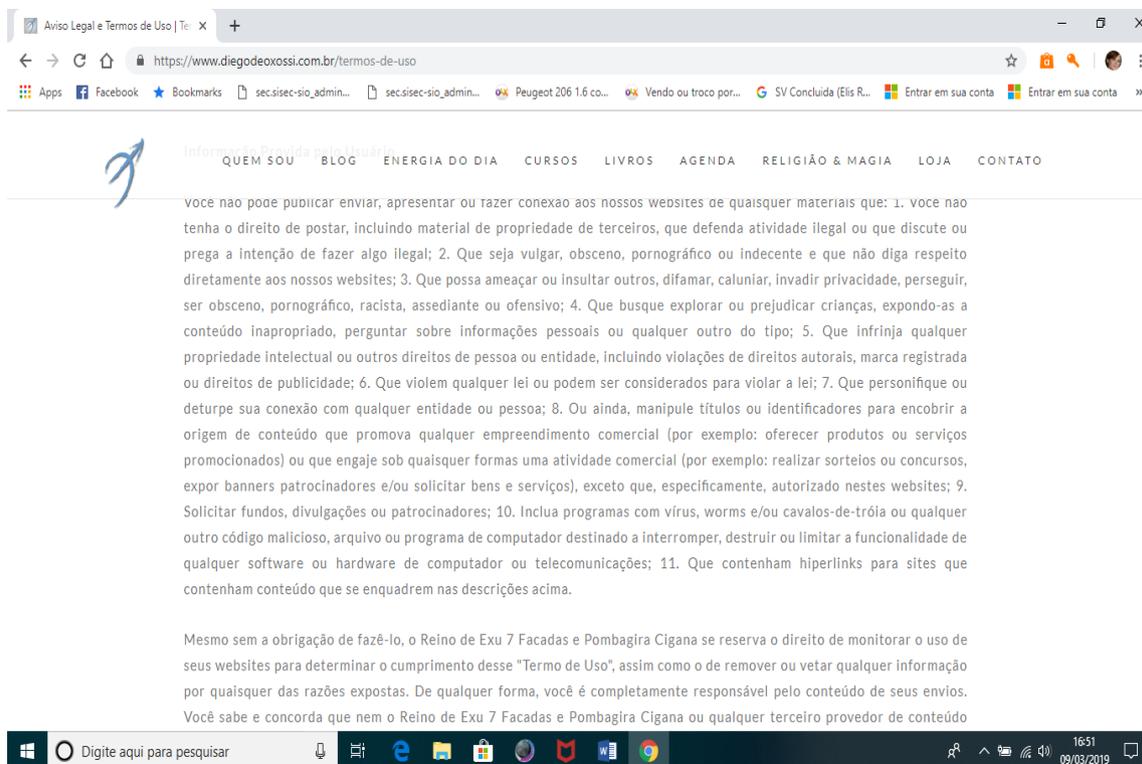
Fonte¹⁶³

Figura 126: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁶⁴

Figura 127: Captura da Página do Blog

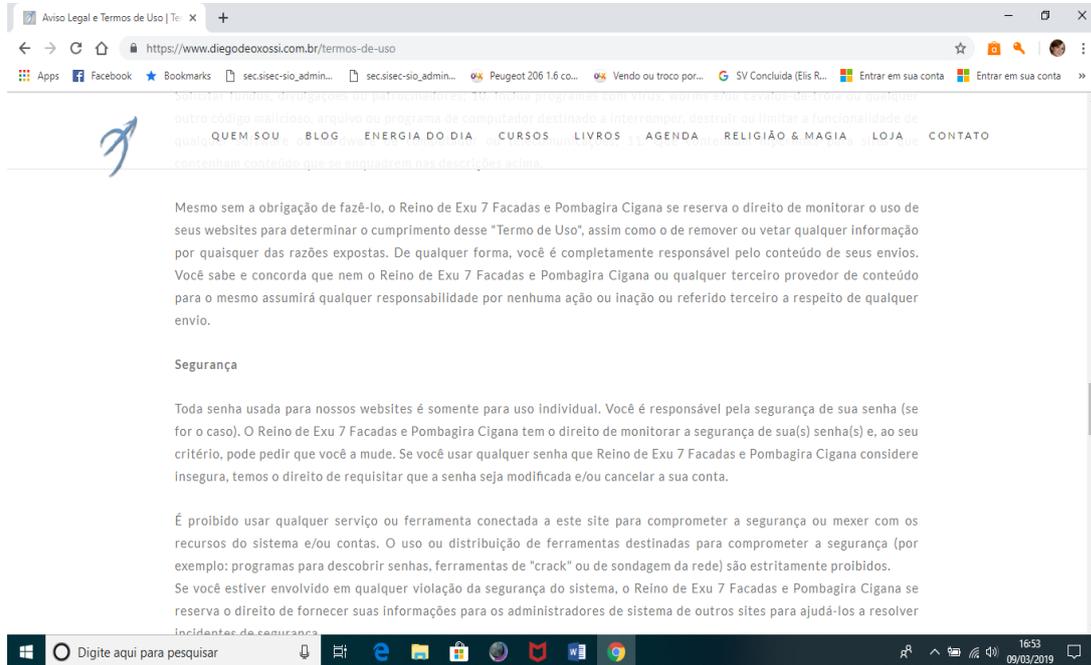


¹⁶³ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso>. Acesso: 09/03/2019, às 16:48h.

¹⁶⁴ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso>. Acesso: 09/03/2019, às 16:50h.

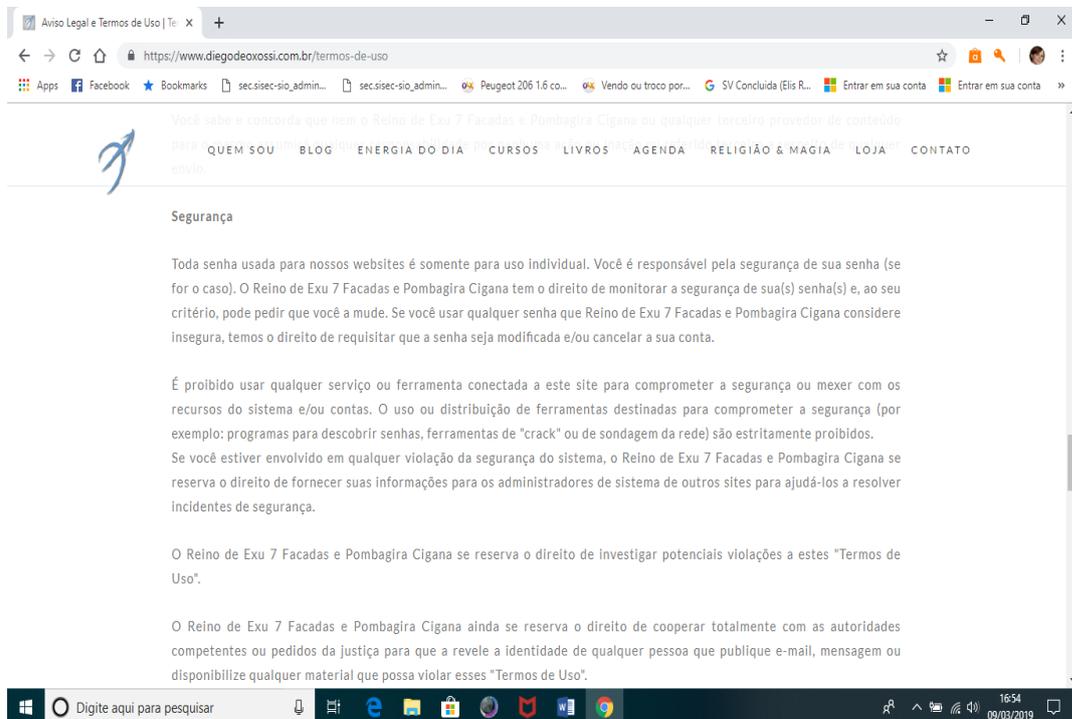
Fonte¹⁶⁵

Figura 128: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁶⁶

Figura 129: Captura da Página do Blog



¹⁶⁵ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:51h.

¹⁶⁶ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:53h.

Fonte¹⁶⁷

Figura 130: Captura da Página do Blog

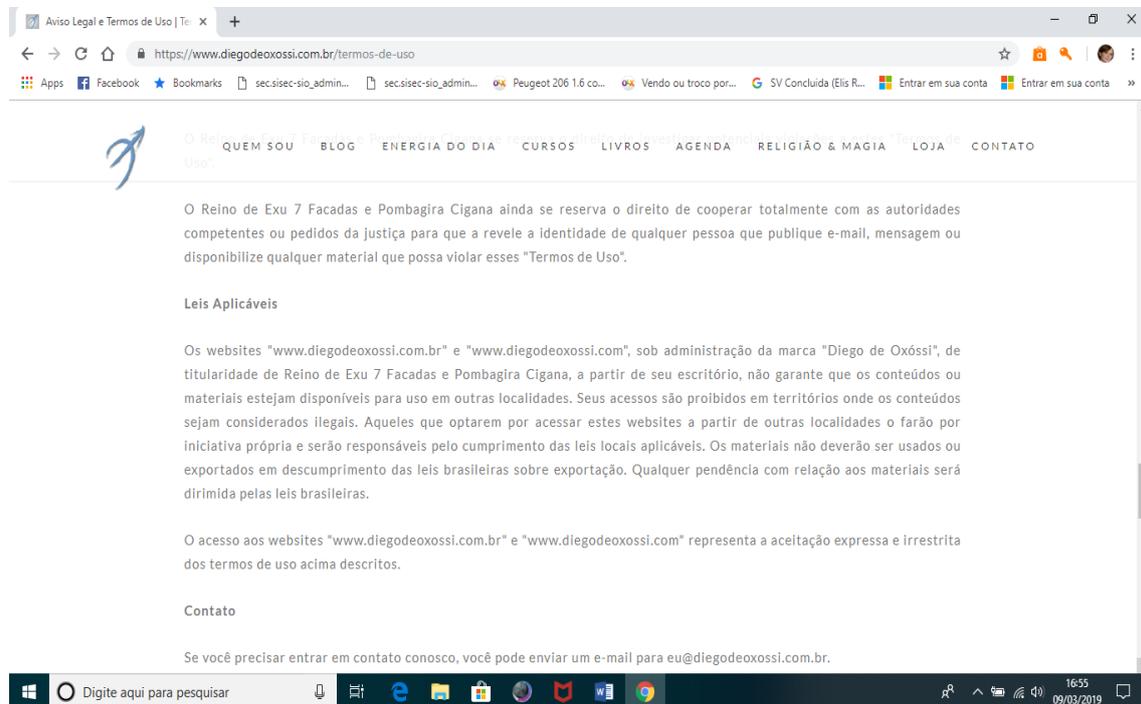
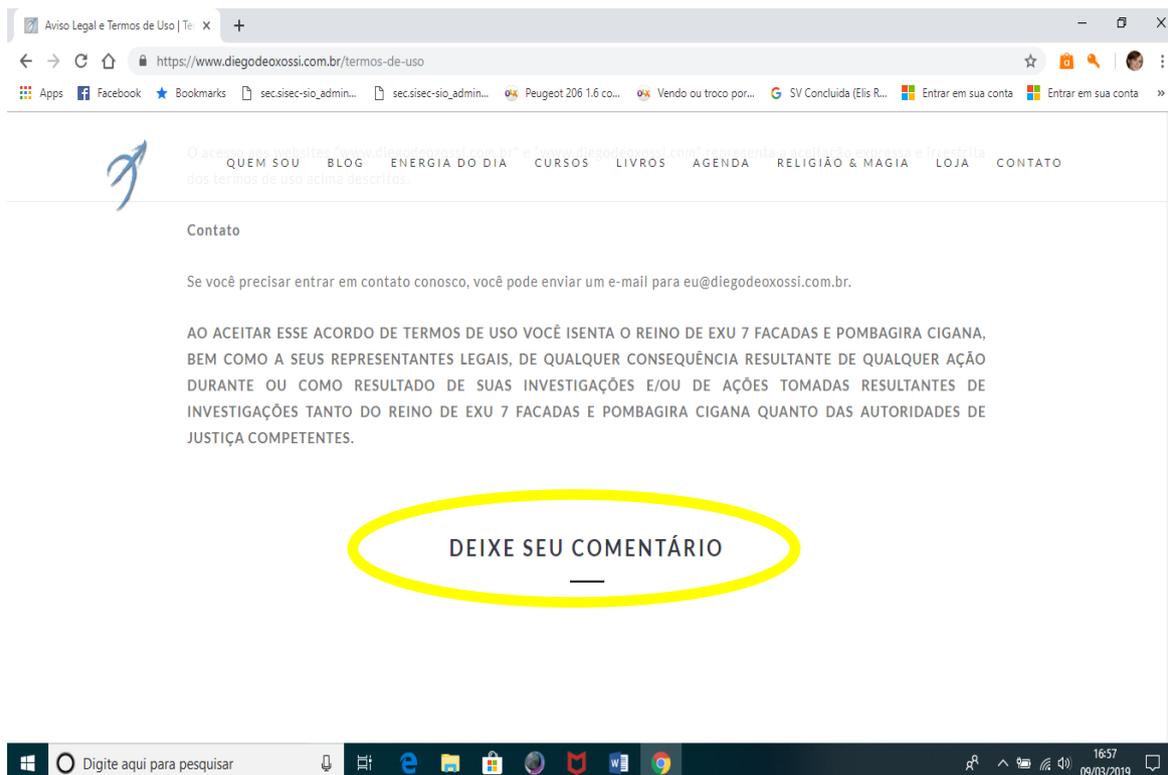
Fonte¹⁶⁸

Figura 131: Captura da Página do Blog

¹⁶⁷ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:53h.

¹⁶⁸ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:53h.



Fonte¹⁶⁹

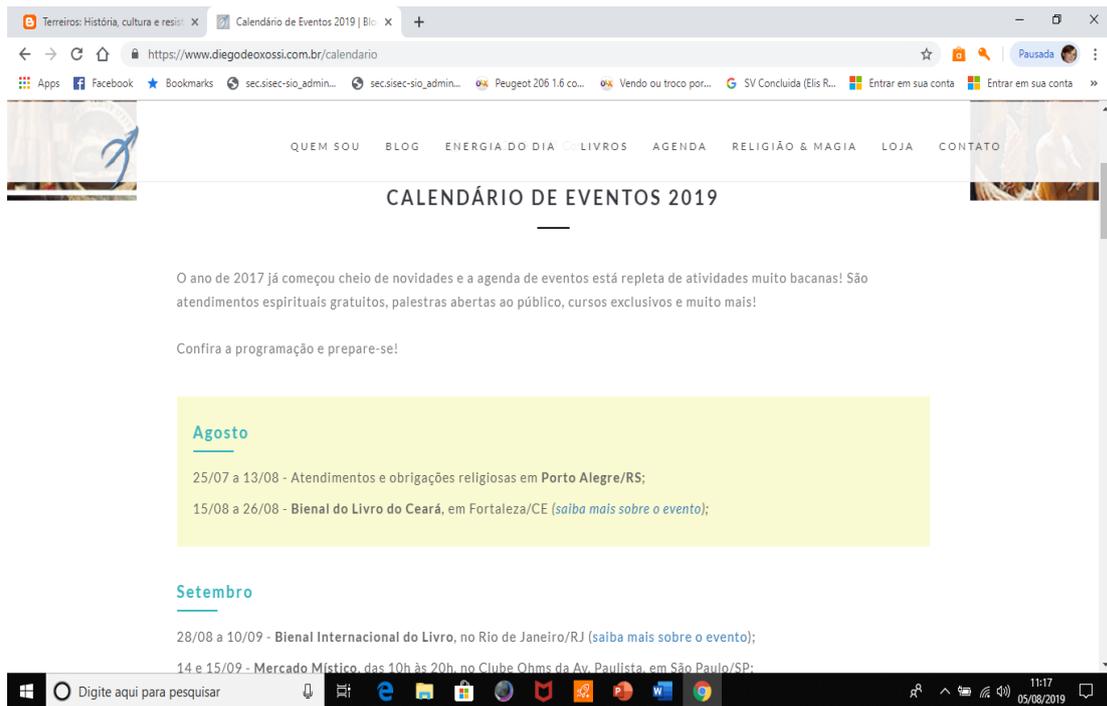
As telas (117 a 131) referem-se aos termos de usos do *jogo de búzios* do presente *Blog*. O conteúdo do texto parte, assim como no site *Raízes Espirituais*, dos usos do *Blog* e do feitio do *jogo de búzios* a partir do enfoque jurídico, em destaque para as permissões, segurança, dentre outras políticas de acesso.

No que se refere aos comentários e depoimentos, embora exista esta ferramenta no site, não encontramos nenhum comentário ou depoimento que pudéssemos trazer à luz das discussões, como assim fizemos com o site *Raízes Espirituais*. Não sabemos explicar as razões as quais não há algum comentário, pelo menos no período em que a pesquisa foi realizada.

As telas que sucedem (132 e 133) informam sobre a agenda extensa do *babalorixá*, a qual nos fez refletir acerca da efetivação da feitura do *jogo de búzios* em local sagrado (terreiro), o que deve ocorrer – assim consta nas “instruções” – de forma simultânea (*babalorixá* no terreiro, sala sagrada e consulente/cliente em qualquer parte do planeta), uma vez que o *babalorixá* é o único responsável pelo *jogo de búzios*.

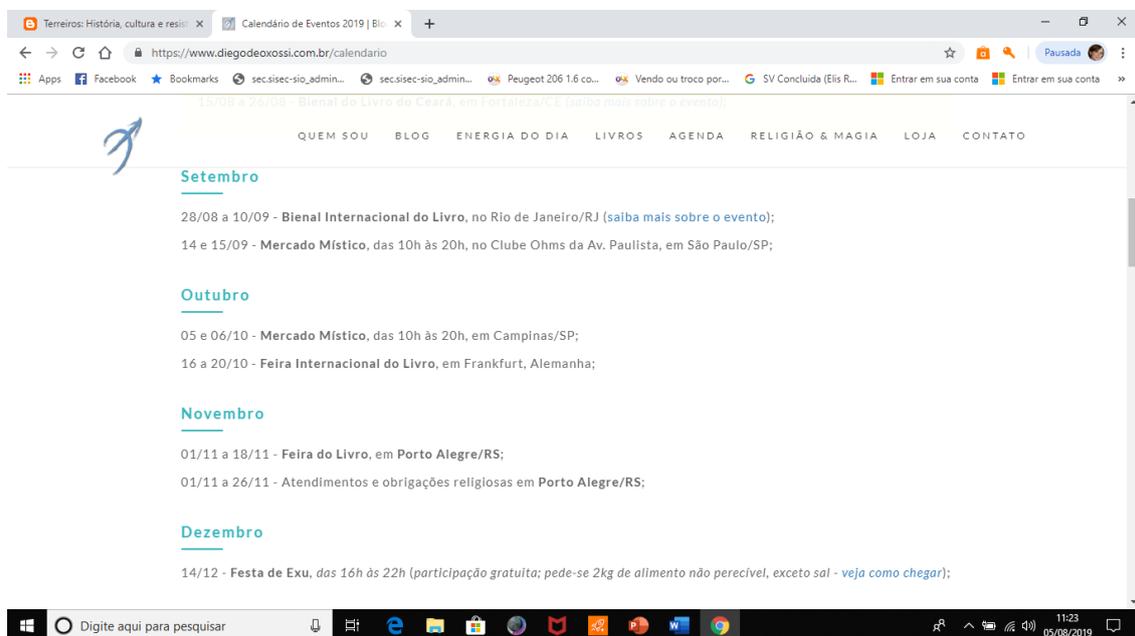
Figura 132: Captura da Página do Blog

¹⁶⁹ Fonte: <https://www.diegodeoxossi.com.br/termos-de-uso> . Acesso: 09/03/2019, às 16:53h.



Fonte:¹⁷⁰

Figura 133: Captura da Página do Blog



Fonte¹⁷¹

¹⁷⁰ <https://www.diegodeoxossi.com.br/calendario>. 05/08/2019, as 11:20h

¹⁷¹ <https://www.diegodeoxossi.com.br/calendario>. 05/08/2019, as 11:24h

6.3. Possíveis Conclusões do Capítulo

Diante dos dados colhidos, coletados, sistematizados mediante as correntes teórico-empíricas que deram suporte ao trabalho, chegamos ao momento da escrita em que os resultados devem aparecer, mais como possibilidades de reflexão, do que respostas definitivas.

Portanto, as duas linhas de pensamento as quais foram parâmetros de análises – *jogo de búzios no terreiro* e *jogo de búzios no site/blog* – neste momento serão cruzadas e a partir disso, nos posicionar acerca do que se aproxima e do que se distancia dos saberes socioculturais das religiões de matrizes africanas – Candomblé.

No que se refere ao jogo de búzios (interações de mediações face a face/Skype), conseguimos participar da feitura do *jogo de búzios*, no terreiro Ilê Axé de Logunedê, do *babalorixá* Cleiton de Logunedê, onde foi autorizado o registro em fotos e filmagem da sala sagrada destinada a feitura do *jogo de búzios* em momento diferente da realização da pesquisa participante, o que denominamos de iconografia de terreiro. Já no terreiro Ilê Ase Ayará Onyndacor não obtivemos autorização, sequer fotografar (exceto as imagens que foram colocadas no presente estudo), gravar, e nem filmar. A pesquisa participativa no caso específico do site, pelo fato de não recebermos o retorno do e-mail encaminhado (conforme instruções do próprio site), não efetuamos a consulta em toda a plenitude (apenas a gratuita) e no caso do blog, houve participação (interação mediada), contudo em função do *babalorixá* não assinar o TCLE, achamos pertinente não mencionar dados desse momento empírico.

Portanto, via de regra é solicitado ao consulente (participante) que retire “o calçado”, com a finalidade de manter contato com a “terra” e em seguida adentra-se à sala sagrada (interação face a face) que se encontra em um lugar reservado, e contém a maioria dos elementos (ver capítulo 4) correspondentes aos elementos do rito, bem como, da natureza, ou seja, terra (pisar no solo), água (condicionada em um copo de vidro ao lado da peneira de búzios), fogo (representado por uma vela), ar (representado por um incenso – dedução própria) e plantas (alguns galhos de folhas em vasos com água).

O *jogo de búzios*, em linhas gerais, dá início com a verificação do *odu* capítulo 4) e pontua, de igual modo, os orixás de cabeça além de aspectos que se relacionam com situações reais, bem como com indicações de possíveis resoluções. A cada jogada um orixá responde a caída das conchas, elucidando aspectos da vida

(aspectos profissionais, familiares, forças que atuam, questões amorosas, de saúde. Não houve questionamentos de nossa parte, apenas se ouvia o conteúdo da mensagem. Ao final (terreiro), foi colocado no altar o valor em cédulas (dentre outras modalidades de pagamento/ blog) correspondente ao teto cobrado, finalizando assim o circuito dar e receber, ou seja, o processo de restituição.

A base das análises fruto da experiência em Etnologia e Netnografia nos permitiu ampliar os dados de análise, inserindo algumas percepções que emergiram durante o percurso, que não foram objeto das especulações iniciais, contudo, não poderiam passar despercebidas, como por exemplo, o público ao qual chamamos de consultante/cliente seja no espaço digital, quanto em terreiros. Este número foi expressivamente feminino – nota-se, a seleção dos informantes aconteceu naturalmente a partir dos encontros e das relações com o terreiro.

Considerando esse dado, da ausência masculina percebida pela participação reduzida em ambas as categorias de análises, (terreiro e site/blog), podemos inferir que dos 6 (seis) consultantes/clientes dos terreiros, 6 (seis) foram mulheres. Ao que se refere ao site, a partir dos comentários realizados no próprio site, dos 5 (cinco) analisados, apenas 2 (dois) foram homens, considerando a identidade apresentada nos comentários. Já no blog, não encontramos nenhum comentário, portanto não foi possível identificar a presença feminina e nem masculina.

Portanto, a presença demarcadora é feminina nas narrativas apresentadas. Vale ressaltar que ambas as modalidades de pesquisa, seja em terreiro ou em site e blog, o número maior de mulheres foi notado. É fato que os nomes dos consultantes no site, podem não corresponder ao gênero.

Outro dado importante que merece destaque é quanto ao fato de que a maioria das mulheres pesquisadas é divorciada.

No que concerne à questão de gênero entre as autoridades do candomblé temos então uma proeminência na presença masculina nas mais altas hierarquias destinadas aos *babalorixás*, para um número menor destinados às *yalorixá/yakererê*. A razão desta disparidade, no tocante a *jogo de búzios*, pode estar ligada ao fato de que no culto aos orixás, como descreve o mito de *Oxum* (ver capítulo 4), por exemplo, foi designado ao homem a função de leitura à *Ifã* e certamente outros aspectos provenientes da própria liturgia.

No caso do estudo em questão, foram pesquisados 3 (três) *babalorixás*, 1 (uma) *yalorixá* e 1 (*yakererê*). Este número reflete uma maior representatividade

masculina. Diante dos dados apresentados e discutidos em consonância com os princípios da Netnografia, por tratar-se de pesquisa também pela internet, podemos levantar algumas considerações.

O *jogo de búzios* como *techné* nos convidou a refletir e questionar a vivência mítica dialógica como processo intimamente ligado à subjetividade humana do sujeito [espiritual], em sua relação com sua centelha divina, ou ao menos que seja com a transcendência. Esta relação, ou mesmo experiência com a espiritualidade, poderá sobremaneira repercutir tanto na atualização das condições religiosas, quanto da sua condição ontológica de comunicação, a partir do lugar de sua presença no mundo, sua fé, ou até mesmo seu saber particular, original, exclusivo e eficaz, não necessariamente ligados a uma religião ou a um posicionamento religioso.

A força que mobilizou os consulentes/clientes à procura de ajuda foi o mesmo sentimento de dirimir suas dores momentâneas. A esta força mobilizadora estamos chamando de fé. Neste sentido, os dados de observação a partir do *Site/Blog*, e da jornada de campo (nos dois terreiros), embora apresentados de maneira sintética, nos fez constatar acerca de ao menos de 3 (três) argumentos que sustentaram as intenções iniciais do respectivo estudo, no sentido de apontar onde ambas as modalidades se equivalem:

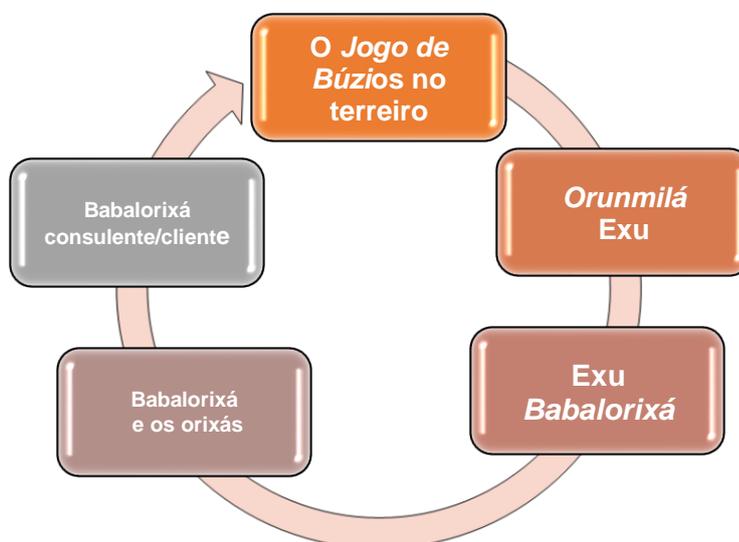
1. O *jogo de búzios* como tecnologia criativa de comunicação, seja no espaço digital, seja nos terreiros, pode ser considerado como ambientes em que ocorrem processos comunicacionais, dinâmicos que emergem na interface que existe entre os usos midiáticos – muito mais do que a técnica, o instrumental – ,os sujeitos que participam deste processo (*babalorixá/yalorixá*, consulentes/clientes) e o dito. Isto é, os processos de mediações culturais postos em lugar de importância ao meio de comunicação em si, configurando circuitos comunicacionais com seus dispositivos no caso do terreiro o jogo em si e no site e blog e os dispositivos destes espaços digitais do jogo, todos com seus aspectos temporais e espaciais. Ou seja, agentes \Rightarrow circuitos \Rightarrow dispositivos \Rightarrow tempos \Rightarrow espaços;
2. É provável que cumpra sua finalidade, que se trata de mitigar ou até mesmo apontar soluções possíveis às dificuldades inerentes da vida humana em diversos fatores (amorosos, profissionais, de saúde, etc.), considerando os

comentários (site) e das narrativas (terreiros), efetuados pelos consulentes/clientes, muito embora os dados de satisfação tanto dos informantes, quanto pela pesquisa participante, tenham se inclinado muito mais para os resultados diretamente colhido no terreiro (interação face a face);

3. Oferece espaço de conhecimento acerca dos saberes socioculturais de povo de santo, contudo com a distinção clara entre o aprofundamento destes conhecimentos observados nos terreiros pesquisados e a fragilidade dos conteúdos – insipientes – divulgados pelo site e pelo blog. Muito embora não haja garantias de imersão ou até mesmo de iniciação às religiões de matrizes africanas – Candomblé, em nenhum dos casos, a partir destes acessos.

Outro dado que merece ser destacado, diz respeito ao circuito comunicacional que surge mediante a feitura do *jogo de Búzios* nos terreiros (interação face e face), representado a partir do Esquema Conceitual 17:

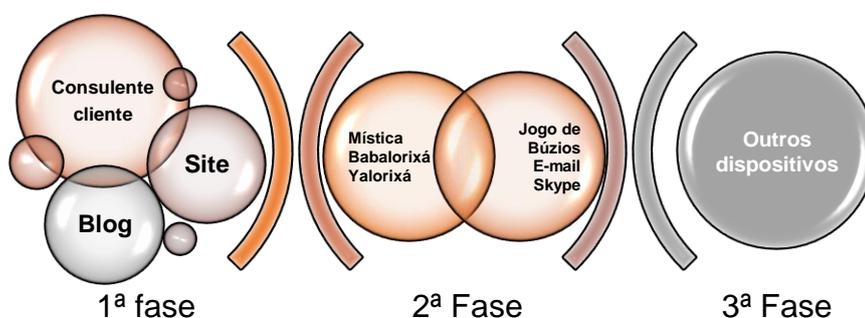
Esquema conceitual 17 - Circuito Comunicacional em Terreiros



Fonte: Elaboração da Autora.

Entretanto, na dinâmica pertencente ao site e blog, o circuito comunicacional a partir do espaço digital apresenta outras configurações, como demonstra o esquema conceitual abaixo:

Esquema conceitual 18 - Circuito Comunicacional no espaço digital



Fonte: Elaboração da Autora.

Portanto, o circuito comunicacional dos terreiros (Esquema Conceitual 17), na feitura do *jogo de búzios*, ocorre de forma circular e constante. Inicia-se a partir dos elementos da própria mística oracular do *jogo de búzios*, por *Orunmilá* (o deus do oráculo) e *Exu* (o interlocutor), em seguida *Exu* (intermediará entre os orixás e o/a *babalorixá/yalorixá*), posteriormente entre os orixás e o/a *babalorixá/yalorixá* e ao final o/a *babalorixá/yalorixá* e o consulente/cliente e o pagamento pela consulta. Fechando deste modo o circuito neste ambiente, que tenderá a se iniciar em uma próxima ocasião, sendo o *jogo de búzios* o meio pelo qual toda trama comunicacional se origina e para onde toda a dinâmica comunicacional retorna.

Ao que se refere o circuito comunicacional no espaço digital, ocorre em fases onde os agentes permanecem, contudo os dispositivos se desdobram em outros fazeres também comunicativos, no entanto as fases (temporalidades) de distinguem na feitura do *jogo de búzios* no site e blog. O circuito começa antes do *jogo de búzios* propriamente dito. O processo comunicacional se inicia diretamente com o cadastramento e pagamento pelo consulente/cliente no site ou blog, diante dos dispositivos midiáticos.

No segundo momento, observa-se uma pausa no circuito, até que seja encaminhada a autorização das hierarquias para a partir disso, dar-se continuidade ao circuito comunicacional por meio de e-mail, Skype, dentre outros, nos quais se estabelece novamente a rede de contato. No caso do e-mail, ainda acontece uma

nova pausa até a obtenção dos resultados do jogo, o que nos leva a crer que em alguma medida o *jogo de búzios* nos terreiros, se desenvolva mais rapidamente do que no espaço digital, o que vem a se tornar um paradoxo, frente aos sentidos de agilidade no uso das tecnologias.

O fechamento do circuito de dá a partir dos dispositivos, seja com os resultados provenientes de e-mail, seja pela consulta coparticipava via Skype (dentre outras variações) considerando usos de uma mística particular. Assim de igual modo, o circuito pode ser reiniciado em virtude dos multimeios.

A demonstração pelos esquemas acima (16 e 17), esclarece a importância da comunicação na constituição dessa pesquisa, de modo que sem a presença dos estudos da Ciência da Comunicação acabaríamos por incorrer no estudo respaldado pelo etnocentrismo ou da produção sobreposta (reescrever o que já foi escrito) sem a devida vinculação ao atendimento de nossas premissas.

Em decorrência disto, o processo de comunicação se concentra nos estudos das mediações culturais dos sujeitos (em seus processos dos usos e na recepção do *jogo de búzios*), nas resistências que aí acontecem, e na apropriação [ou não] dos saberes a partir dos usos. Trata-se, por fim, de mudar o lugar e o sentido das perguntas que partem da articulação entre práticas de comunicação provenientes do tecido cultural e social e não exatamente do meio.

No entanto, outros aspectos inerentes aos fundamentos religiosos fundamentais da religião de Matrizes Africanas – Candomblé –, ou até mesmo da liturgia específica ao *jogo de búzios*, não se sustentam os usos pelo espaço digital – pois, segundo a tradição na cosmovisão de povo de santo em terreiros, se distanciam aos elementos que compõem o mito (ver capítulos, 3 e 4) cuja ritualística demonstra que se tornam imprescindíveis que ocorram nos locais sagrados, na aura específica, tomando como base o pensamento de Muniz Sodré:

Compreende-se assim porque o *axé* é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiro no Brasil. *Axé* é algo que se “planta” (graças as suas representações materiais), num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido, transmitido. Existe *axé* plantados nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro. Cabe à *iyalaxé* (mãe do *axé*), que coincide com *yalorixá* (“mãe” ou zeladora dos orixás) conduzir a liturgia (a experiência ritualística e iniciática) responsável pela realimentação e distribuição do *axé*. (...) recebe-se o *axé* das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal, dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis de personalidade,

atingindo os planos mais profundos pelo sangue. Os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas (SODRÉ, 2002, p. 97-98).

O rito pressupõe a reunião de elementos litúrgicos que estão intimamente ligados às noções de terreiro, em seus aspectos geográficos, espaciais, míticos (simbólicos), como dito anteriormente. Portanto, estes elementos deveriam persistir nos rituais oferecidos também pelos sites. A destituição destes fatores implica severamente nas práticas místicas, que sem a garantia deste universo simbólico, se distinguem profundamente das instituídas pelos saberes socioculturais de povo de santo, criando, no nosso entendimento outras formas de se estabelecer vínculos, mas certamente não “à mesma forma” de rito, tampouco de religião.

Os resultados oriundos da pesquisa indicam que estes – dentre outros sites – possuem poder de geração de novos “clientes”, em busca de um “produto”, muitas vezes impulsionados pela publicidade midiática, asseverado pelos índices de solidão, pelo caos pessoal, amoroso, financeiro, de sujeitos que não possuem nenhum tipo de vinculação iniciática com o Candomblé ou em outras religiões de matrizes africanas, apenas são capturados pela curiosidade, pela circunstancialidade, pela satisfação em buscar saídas imediatas para dirimir os problemas e dificuldades da vida.

É pertinente trazer o pensamento de Thompson (2018), para sistematizar o conteúdo teórico-prático que igualmente aos demais, subsidiou a estrutura do objeto da tese.

Inicialmente precisamos ter em mente que os meios de comunicação não podem ser considerados como forma (técnica) de transmissão de informação e conteúdo simbólico, pois os sujeitos do processo comunicacional – o termo já prediz – não são meros receptores, ao contrário disso o acúmulo informacional é capaz de alterar suas percepções, no sentido de transformação e de “criação de novas formas de ação e interação, novos tipos de relações sociais e novas formas de relacionamento com os outros e consigo mesmo”. (THOMPSON, 2018, p.19).

Portanto, tomando isso como base, o presente estudo pôde revelar 5 (cinco) gradientes de diferentes *techné*, que aparecem concomitantemente aos aspectos de tecnicidades do próprio fazer oracular proveniente do *jogo de búzios* enquanto *techné*. Isto é, *techné[s]* dentro da *techné*.

De saída tínhamos a hipótese de que os processos comunicacionais do fazer oracular do *jogo de búzios* ocorriam de dois modos: Nos terreiros e nos sites em

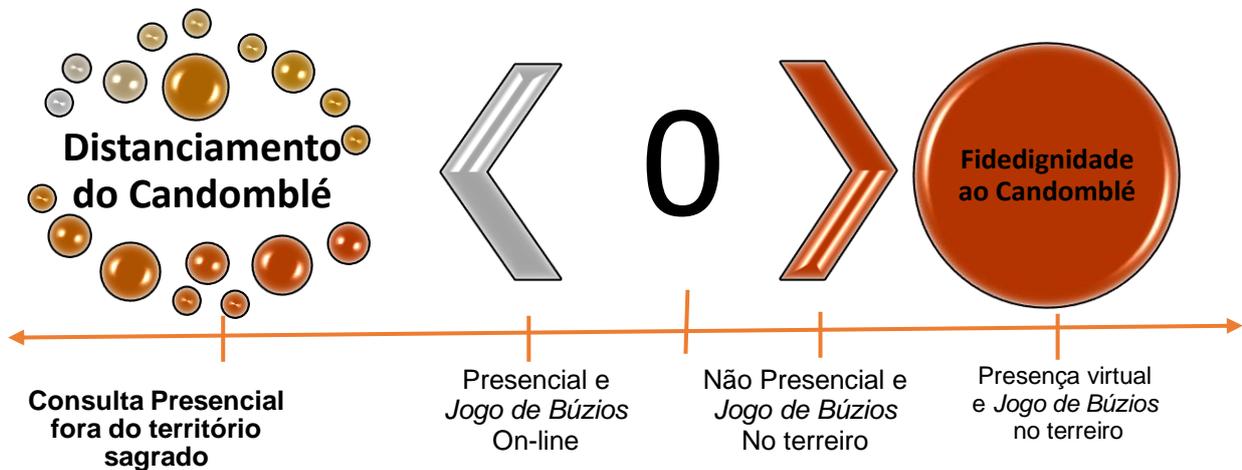
virtude dos usos do espaço digital. Contudo, mediante a empiria nos deparamos com o desdobramento das técnicas oriundas na dinâmica da feitura do *jogo de búzios*, cujo pensamento de Thompson (2018, p.19-21) encontra forte vinculação,

- Interação face a face, que acontece mediante a presença (consulente/cliente) no terreiro – espaço sagrado – como também mediante das mediações pelo Skype, em terreiro, portanto ocorre nos contextos da “presença” e da “copresença”, em um “cenário espaço-temporal comum”; cujos processos de dialogicidade, envolvem, ao menos de forma potencial, um “fluxo bidirecional de informação e comunicação”; além de mobilizar uma grande diversidade de sinais simbólicos, que envolvem desde “gestos, expressões faciais, bem como palavras, e outros sons e sinalizações visuais”. Entretanto, elementos diretamente ligados ao rito, escapam nessa mediação;
- Outro tipo de interação é a “interação mediada”, no caso específico do site Raízes Espirituais, cuja consulta ocorre mediante jogo gratuito (3 perguntas, em de forma algoritmo) e o uso do e-mail, tanto no envio das questões quanto na resposta das questões. Ou seja, é feito pela mediação “de um meio técnico de comunicação que permite que as informações ou os conteúdos simbólicos sejam transmitidos,” no caso para consulentes/clientes que se encontram distantes no espaço ou no tempo, ou em ambos os casos. Embora também de natureza dialógica – presume-se – mantém certas limitações no que se refere ao caráter simbólico e litúrgico;
- A interação “mediada on-line, designadas por Thompson como sendo, “as novas formas de ação e interação que foram criadas pela comunicação mediada por computador que ocorre em ambientes on-line”. No presente estudo, as interações realizadas pelo site e blog, que se originam inicialmente nas relações digitais e a partir dessas, outras passam a integrar as dinâmicas comunicacionais;
- Avançando talvez ao modelo das 4 interações de Thompson, o presente estudo ainda apresenta mais uma interação, que de algum modo se aproxima da 3ª interação na qual Thompson denomina de “quase-interação mediada”, porém existem distinções. No caso da feitura do *jogo de búzios* realizada pelo *babalorixá* Diego de Oxóssi, que acontece de maneira presencial, porém fora do território sagrado do terreiro, a qual denominamos de “feitura do jogo de

búzios tipo exportação”. Neste caso, envolve a extensão das relações sociais (Brasil/Londres), contudo de forma desterritorializada e com total desapego ao “estreitamento no leque de pistas simbólicas”, em virtude da “perda do território sagrado” e sua mística imprescindível ao fazer oracular.

Para tornar essa discussão mais esclarecedora, apresentaremos as múltiplas interações em seus diferentes gradientes por meio do seguinte esquema:

Esquema Conceitual 19: Gradientes de Diferentes *Techné*



Fonte: Elaboração da Autora.

Mediante a representação do objeto da tese, podemos visualizar as dinâmicas dos processos comunicacionais considerando como agentes dessas interfaces comunicativas o *babalorixá/yalorixá* e os consulentes/clientes, por intermédio do dispositivo *jogo de búzios* real e virtual (terreiro, site, e-mail, blog, Skype), os espaços de terreiro e os espaços digitais, como local nos quais esses processos se efetivam, sendo o primeiro sincrônico, consequentemente presente e o segundo virtual, assíncrono, então ausente. Além de outros espaços que se constituem fora do território sagrado.

Diante disso, quanto mais os processos comunicacionais se aproximam da direita, ou mesmo da Fidedignidade ao Candomblé, mais se observa os usos do *jogo de búzios* presenciais no terreiro. Ao contrário disso, quanto mais se desloca para

esquerda, se observa que o regime das tecnicidades se distancia cada vez mais dos saberes socioculturais do Candomblé, respondendo assim nossas premissas.

Não podemos afirmar, portanto, que os sujeitos que frequentam os terreiros em face da realização do *jogo de búzios*, tornem-se iniciados ao Candomblé, muito embora não seja exatamente a proposta da presente pesquisa. Aqui, frente às análises realizadas, compreende-se que o *jogo de búzios* em ambos os formatos (terreiros e site/blog) e em virtude da compreensão das tecnicidades e das mediações culturais, são meios de comunicação que se desdobram em fazeres também comunicativos. Entretanto, são operados em distintos modos cujas tradições mais longevas do Candomblé não se sintam representadas por estas, tampouco reconheçam outra forma de acessar aos *orixás*, senão das fortes vinculações ao terreiro, a liturgia presente neste solo sagrado, mediante elementos e forças da natureza, que incluem *axé* dentre outros elementos pertencentes ao rito e tão somente a este.

Quanto à importância do *jogo de búzios*, para o terreiro torna-se essencial tanto para a manutenção dos aspectos ligados à sustentação do próprio terreiro, quanto para a permanência do mito e do rito, do *axé*, dos saberes inerentes a este espaço sagrado nele vinculados, na garantia da fixação e da “transmissão grupal, das competências de uma “patrimonialização”, da estética, do idioma, do hálito, da palavra dita. (SODRÉ, 2002, p. 79). No caso da importância do *jogo de búzios* nos espaços digitais, podemos cogitar que se trate possivelmente da mesma razão, inclusive dos processos de restituição ou ainda mera comercialização de um saber.

Sobre o consumo do *jogo de búzios* para o povo de santo, acontece de modo natural, pois não se pode decidir nada sem consultar os búzios, o que nos permite indicar a categoria Consumo Cultural Místico como princípio apropriado para designar as trocas simbólicas baseada nos aspectos de restituição dos fazeres oraculares.

Portanto, o estudo *Os Segredos de Orunmilá.com*, enfatiza a presença demarcadora dos usos do espaço digital na operacionalização de fazeres oraculares específicos e pontuais. Entretanto, quanto aos saberes socioculturais do Candomblé permanecerão sendo tratados mediante a oralidade, nas diversas formas de linguagens, mediante sistemas de religiosidade mantidos nos territórios sagrados, aos quais são responsáveis pela preservação da tradição e pela proteção desses segredos.

Por fim, existem segredos que devem se manter protegidos pelos olhos atentos de *Orunmilá*, dos orixás, dos iniciados/as, sacerdotes/as, guardiões destes segredos.

Portanto, o olhar inconclusivo se justifica no sentido de compreender a prática em etnologia, como sendo um método que se porta, todavia, com certas limitações por não poder exercer um rigor epistemológico autossuficiente, o que dificulta, de certo modo, estabelecer um juízo de valor válido, considerando as especificidades obtidas em contextos pontuais. Noutras palavras, o que se tornou válido para as considerações finais provenientes deste estudo, princípios aos quais pretendemos sustentar, não deve se aplicar de modo genérico para outras realidades.

CAPÍTULO 7

CONCLUSÕES

NÃO ME ILUDO TUDO PERMANECERÁ DO JEITO QUE TEM SIDO, TRANSCORRENDO, TRANSFORMANDO

As tecnologias da comunicação e da informação, que correspondem às técnicas que impulsionaram a revolução digital nos últimos anos – que correspondem à entrada do novo século – se desenvolveram em uma dimensão vertiginosa. Essa revolução se originou a partir da rápida ascensão e evolução da internet e das diversas formas de comunicação [inclusive móvel] e em rede, cuja expansão tecnológica deixou intocadas poucas áreas de nossas vidas sociais, culturais, políticas [religiosas], como nos aponta Thompson (2018).

Chegaram como formas de ampliar os circuitos comunicacionais tanto quanto expandir os conhecimentos sobre diversos temas, que antes satisfaziam apenas a uma pequena parcela da sociedade, atingindo um número exponencial de pessoas, muito embora sua chegada não tenha ocorrido de forma tão democrática para todas as pessoas indistintamente, sobremaneira às pertencentes aos contextos o quanto mais regionalizados.

Posto isto, o espaço digital lugar de convergência das muitas linguagens, de agrupamentos humanos, do estabelecimento das redes de contato e de convivência, de proximidade geográfica – com os efeitos da globalização –, de legitimação de outras dimensões e usos do tempo e do espaço, insurgem de modo avassalador, cuja supremacia deste novo poder é capaz de alterar certas lógicas instituídas e de converter a linguagem em algoritmos e tudo mais que a atravessa, inclusive os saberes socioculturais, as tradições das religiões de matrizes africanas mais longevas. (HEIDDEGER, 1991).

Muito embora grande parte dos consultentes/clientes considere que os elementos litúrgicos que compõem o mito, devam ocorrer exclusivamente dentro dos terreiros, conforme a mística que abrange todo o ecossistema cosmológico de povo de santo.

As tecnologias da comunicação e da informação representam o alvorecer de uma nova realidade, cujas dimensões ainda não estão claras. Todavia os respectivos recursos [ainda] não dão conta das “razões subjetivas do sujeito”, essas terão que ser partilhadas entre sua comunidade, seu grupo social, pela palavra, pela energia vital, pelo hálito, pela natureza, pois segundo a cosmologia de povo de santo, *Kó Sí Ewe Kó Si Orísá*, “Sem folha não há orixá”, sem os elementos da natureza, sem *axé* não há orixá.

O orixá prescinde de elementos que possuem o sangue vermelho, branco e preto, prescinde do espaço microcômico onde *aiê* e *orum* estão presentes. (SANTOS, 2012; SODRÉ, 2002).

Entretanto, com a inserção das Tics na vida das pessoas, tem alterado suas rotinas, desde os aspectos mais comuns do dia a dia, aos usos de um rito ou outro originários dos saberes tradicionais, como por exemplo, *o jogo de búzios*, que a partir do espaço digital, pode ser acessado de qualquer parte do planeta, em qualquer lugar onde se disponha de um computador portátil, um celular por exemplo e a qualquer tempo e de diversos modos.

Mas, para que servem os mitos? À experiência de estar vivo, diria Campbell (1991). O mito parte da experiência de estarmos vivos de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior do nosso ser e da nossa realidade mais íntima, de modo que realmente sintamos a vida em sua plenitude. O retorno ao mito proporciona sua perpetuação, sua revitalização. O mito ocorre então de diferentes modos, em diferentes mídias?

Embora este estudo tenha os objetos comunicacionais muito claros, tratando-se de um tema acercado por aspectos comunicativos por toda parte – no âmbito da tecnicidade, sociabilidade, da institucionalidade, da recepção – no entanto, cada um desses “objetos” comunicacionais, pôde revelar quais as mediações reverberaram e se desdobraram em cada processo de comunicação. Ou seja, objetivou-se o desprendimento da comunicação do espaço restrito dos meios para o espaço da cultura, mostrando que as mediações têm uma relação direta com o processo de comunicação (MARTIN-BARBERO, 2015; LOPES, 2014). Aqui manifesta a comunicação entre *babalorixá/yalorixá* e os *orixás*, o orixá *Exu* representando o grande comunicador que trabalha nesta interface (*orixás* e *babalorixás/yalorixá*), o *babalorixá/yalorixá* e os consulentes e o próprio *jogo de búzios* compreendido como *techné*.

O retorno à *techné* a partir do pensamento grego e heideggeriano permite repensarmos o processo tradicional de maneira moderna de concretização da técnica, esta última como uma forma de saber, de conhecimento que se objetiva das mais variadas formas e nas mais diversas “coisas” e por meio de diferentes princípios de abordagens: *os búzios enquanto techné*. (ARISTÓTELES, 1923).

Noutro sentido, buscou-se realizar por meio das mediações culturais, um estudo empírico em contextos populares, que ainda correspondem a uma lacuna no meio acadêmico. Um saber popular que efetivamente não reivindica sua cientificidade. Para o *babalorixá/yalorixá*, não importa o que a academia pensa sobre os saberes socioculturalmente concebidos, entretanto, reconhecem que estudos voltados à temática contribuem para desmistificar e desconstruir discursos equivocados acerca da religião de povo de santo, por aproximar universos pouco explorados, ao menos da interface da comunicação, religião de matriz africana e consumos.

Com tudo isto, passamos a questionar se é possível afirmar que os saberes ancestrais, adquiridos pela mediação cultural dos usuários pelos sites, tratam-se de um consumo mediado e religioso? Fica evidenciada a apropriação desse saber?

Como se dá o processo de mediação do *jogo de búzios* que, em sua essência, ocorre em Terreiros de Candomblé? É válido afirmar que se organiza do mesmo modo no espaço digital (sites e blog)? Os resultados obtidos a partir do *jogo de búzios* e nos terreiros de Candomblé se equivalem aos obtidos pelo site e blog? A cosmologia em ambos os casos se constitui na mesma essência? O que permanece? O que muda?

Tomando como base, os argumentos que sustentamos no início da pesquisa, mediante o tratamento das categorias: mito, mística, rito, linguagem, bem como aos processos comunicacionais inerentes às técnicas provenientes de dois grandes blocos: saberes tradicionais do Candomblé em terreiros e a partir de conteúdos midiáticos correspondentes aos fazeres oraculares no espaço digital (site e blog), buscou-se de igual modo, o estudo das categorias pertencentes aos saberes socioculturais na cosmovisão e na cosmologia de povo de santo, especificamente do Candomblé.

Dessa maneira e também pela prática detalhista da Etnografia, da Etnologia e da Netnografia (GEERTZ; 1960; MOUTINHO, 1980; RIBEIRO, 2003, KOZINETS, 2014), quanto ao objetivo geral teórico e geral empírico, bem como aos objetivos específicos teóricos e empíricos que subsidiaram e elucidaram toda a proposta, com vistas a contribuir de forma significativa para compreensão da mediação

comunicacional da Religião Afro-brasileira, seja nas mediações culturais em terreiros, assim como nos processos de consumo do *jogo de búzios* em site e blog.

Trabalhou-se de maneira aprofundada as categorias conceituais como ênfase no conceito de tecnologias enquanto *techné*. Além das categorias Mito; Linguagem; Fé; Mediações Culturais; Espaço digital; Consumo Cultural, Consumo Cultural Místico, Etnografia/Etnologia; Netnografia; Saberes Socioculturais do Candomblé, especificamente do *jogo de búzios*, com a finalidade de demonstrar a produção sociocultural, mítico-religiosa do Candomblé, ao se inserir neste saber ontológico que se reverberou no fazer sagrado do Povo de Santo, assim quanto em seu conhecimento tradicional, ao se reescrever os búzios como tecnologia divinatória considerando seu caráter oracular, comparando com o *jogo de búzios* em sites. Investigou-se vestígios dos internautas que se apropriam do conhecimento tradicional, normalmente produzido em terreiros de Candomblé, em virtude dos multimeios e por fim comparou por meio das ritualidades, semelhanças e diferenças entre o *jogo de búzios* em terreiros, em sites e blog.

Diante destes aspectos o estudo se estruturou, tendo como ponto de partida as questões norteadoras, os objetivos teóricos e empíricos vinculados ao exercício minucioso da etnologia, por meio do trabalho de campo, do netnográfico e também pela construção do *corpus* teórico oriundo da revisão de literatura. E, sobremaneira tendo em vista dois importantes prognósticos, um teórico: Os consulentes (filhos de santo ou não), seja por meio dos usos do *jogo de búzios* em terreiros ou em sites esotéricos – ou por meio dos processos de mediação cultural e divinatórios – consomem culturalmente este fazer oracular

Entretanto, essa apropriação aponta para uma lógica de consumo diferenciada do modelo comercial vigente, ocorre sob a orientação de uma lógica particularizada, envolta em uma atmosfera sagrada, o que nos faz considerar na apresentação de uma abordagem atual de recepção dos processos religiosos e culturais, ao nosso juízo, o *Consumo Cultural Místico*. (CERTEAU, 1998; CANCLINI, 1997; LODY, 2006).

O segundo prognóstico, sendo este do ponto de vista prático, traz uma importante contribuição ao considerar: os búzios enquanto ferramenta (tecnologia criativa – *techné*) utilizada pelos oráculos em momento sagrado, na obtenção de informações fornecidas pelos orixás sobre a vida dos consulentes em seus multi-aspectos, poderá ser validada dentro de uma lógica comunicacional por meio das mediações culturais de povo de santo, seja em terreiros de candomblé ou em sites,

sendo operacionalizadas de diferentes modos de acessos e usos – muito peculiares – desta *techné*, pelas mediações comunicativas e seus espaços isto é, seus circuitos comunicativos.

Os avanços apresentados e incorporados pelos conteúdos analíticos apresentados, pela pesquisa de campo realizada e pela aplicação da Netnografia, se instituíram como pressupostos de natureza teórica com a apresentação da categoria Consumo Cultural Místico, atribuindo ao consumo de *jogo dos búzios*, cuja lógica de consumo se contrapõe à racionalidade capitalista, se aproxima do Consumo Cultural, porém ainda não se estabelece nestes termos. Portanto o termo emerge dessas reflexões não apenas por questões de mera terminologia e sim da epistemologia que se propõe estruturar melhor em trabalhos futuros.

Quanto ao segundo pressuposto, podemos validar o *jogo de búzios* enquanto tecnologia, a partir do reconhecimento do primado da técnica não tão somente pela habilidade ou destreza ao produzir ou manusear com maestria algum artefato – como incide no pensamento grego –, mas também a uma dimensão teórica e especulativa. Logo, a *téchne*, portanto uma forma de conhecimento.

Os casos estudados do *jogo de búzios* em terreiros e em espaço digital mostram essa *techné* em agentes e gradientes de fidedignidade aos preceitos do candomblé em que o nível de fidedignidade se dá na consulta presencial no terreiro, que é seguida pela fidedignidade da consulta virtual do consulente/cliente, mas com a feitura do *jogo de búzios* realizada no terreiro. Ou seja, há dois espaços em que o sagrado presente no *jogo de búzios* está razoavelmente preservado.

Há, no entanto, um nível de consulta onde a presença é mediada no espaço digital, sem a presença do consulente/cliente, de menor fidedignidade, porém o *jogo de búzios* ocorre no terreiro. E por fim, os indícios de *jogo de búzios* fora do terreiro, realizado pelo *babalorixá* Diego de Oxóssi, que indica a ruptura com o território sagrado. Esses gradientes sugerem possibilidades das relações de fidedignidade ao candomblé por meio das mediações comunicativas, na preservação do sagrado em suas práticas ou não.

Com base no que foi apresentado, o *jogo de búzios* em terreiros assim como em sites se constitui em forma salutar para resolução das questões pessoais, mas que se desenvolvem por meio de distintos modos. O site e o blog exprimem *modus operandi* voltado aos aspectos de uma “comercialização” de um produto (TRINDADE; PEREZ, 2016), de um aspecto pontual da vasta ritualística, que não representa a

expansão dos saberes socioculturais de povo de santo, tanto quanto da realização do *jogo de búzios* que se desenvolve a partir de uma lógica absolutamente divergente da praticada em terreiros.

Portanto, é nos terreiros de Candomblé que o saber tradicional, os aspectos do rito se estabelecem de forma êmica, pois é neste espaço cosmocênico, que se reúnem todos os elementos da natureza do *axé* indispensáveis para a realização do *jogo de búzios*, rito importantíssimo para a preservação dos saberes, para a tomada de decisões, assim como para a manutenção do próprio terreiro e para contribuir com os sujeitos que precisam de ajuda, sejam iniciados ou não no Candomblé.

Por ventura do método adotado da pesquisa o quanto mais êmico possível e, diante mesmo do que denominamos de média imersão, adotamos a técnica de pesquisa também participante e, por conta deste fato e de paralelamente conhecer os aspectos litúrgicos das religiões de matrizes africanas, desenvolvemos o que Santos (2014) conceitua de “olhar de dentro para fora”.

Neste sentido, podemos acrescentar alguns aspectos dos dois lados da pesquisa. Site e blog não retornaram o contato inicial realizado. Conseguimos junto ao blog um contato para além do que eventualmente está disponibilizado nas páginas do próprio blog, enviamos TLCE, entretanto, o *babalorixá* responsável pela feitura do *jogo de búzios* não retornou nosso e-mail, não tivemos autorização para disponibilizar o conteúdo proveniente desta fase que em Netnografia corresponde a segunda coleta, que se refere aos dados extraídos que foram efetivados a partir da interação com o meio, via e-mails, Facebook, Instagram e WhatsApp. Portanto, não conseguimos avançar mesmo com a diversidade de recursos midiáticos.

Podemos considerar a partir das análises realizadas que a contribuição que trazemos para a academia se dá nos mais variados modos. Como estudo original nos últimos 10 anos, levantando uma discussão acerca da própria comunicação e dos meios aos quais a comunicação se efetiva, podendo ou não contribuir com os sujeitos “usuários” destes meios, bem como dos processos de recepção neles vinculados.

É um estudo que toca em assuntos que a comunicação normalmente não tangencia, mas que são da ordem, da agenda e das demandas provenientes deste momento atual do Brasil em que as lutas pela manutenção dos saberes socioculturais e religiosos precisam se sustentar a fim de que não se percam nos labirintos da intolerância, da discriminação, da incredulidade, do fascismo, do terror, do medo, da total desesperança. Que este estudo seja uma lufada de ar fresco em tempos difíceis

de obscurantismo e de afrouxamento das leis que defendem os direitos de povos e comunidades tradicionais.

Portanto, é um estudo de comunicação que transpira comunicação, oralidade, narrativas, formas de pensar, de se expressar em distintas linguagens que guardam em si, e talvez uma das poucas singularidades, a capacidade que os sujeitos têm de acessar iguais modos de conexão com o desconhecido em busca de respostas desse e de outros mundos. Muitas vezes tendo uma tela de computador como portal da travessia. O que efetivamente não corresponde aos saberes de povo de santo, se é que isto importa ao consulente/cliente.

Mas do lado de cá, dos saberes socioculturais tradicionais das religiões de matrizes africanas, cujo *jogo de búzios* ocorre nos terreiros, importa e muito!

Dois graus de importância distintos, porém, com públicos semelhantes, duas práticas particulares na *feitura do jogo de búzios*, e apenas um único desejo dos consulentes/clientes, mitigar os problemas que afetam sua vida em diversos âmbitos.

7.1. Desdobramentos para trabalhos futuros

Este estudo pôde antever alguns aspectos que deverão ser retomados futuramente. O primeiro será como retorno à comunidade para apresentar o material construído a partir da média imersão em campo nos dois terreiros de Candomblé. O que já está previsto para ocorrer (ver metodologia, capítulo 5) assim que a tese seja defendida. Um segundo aspecto é o de aprofundar a epistemologia da categoria *Consumo Cultural Místico* apontado como recurso para o entendimento do consumo das revelações oraculares a partir do *jogo de búzios* – inicialmente apresentada – e que demonstrou ter potencial para dar continuidade.

As categorias *axé*, *patrimônio*, *territorialidade*, *nações*, *cosmologia* e *cosmogonia de povo de santo*, cada uma delas já pressupõe uma tese, reconhecemos também que mereceriam maior aprofundamento. E por último o desejo de estudar pela semiótica peirciana o transe místico, a partir da hipótese de ser parte da mística dos orixás, na qual resulta em processos de comunicação.

O signo é dito pela semiótica peirciana como algo que para alguém significa, refere ou representa algo sob algum prisma. Noutras palavras, se constrói na mente do sujeito um signo equivalente. O transe nesta perspectiva relaciona-se com “aspectos essenciais da mediação, da comunicação e da representação”, portando o

signo aqui é um meio de comunicação, para além da dimensão ritualística é, sobremaneira este trânsito entre os dois mundos. (SODRÉ, 2017, p.126).

O que se compreende que um estudo como o nosso continuará vivo indefinidamente. Estamos certos que nossa contribuição à pesquisa que se constitui a partir do fazer popular, da jornada subjetiva e objetiva, ao produzir um conhecimento que inclua as pessoas, sem perdê-las de vista. Um estudo que abarque seus modos de vida, seus processos internos, suas dinâmicas comunicativas de acesso ao conteúdo transcendental, sua fé, sua oposição à tecnocracia, oportunizou assuntos antes marginalizados serem trazidos à luz do conhecimento científico e de um arriscado modo, científicizá-lo sem perder sua humanidade, sua originalidade, seu viso.

Sujeitos cujos contextos brasileiros, nordestinos, do semiárido baiano, acentuam particularidades que dizem respeito aos processos de uma miscigenação afro-indígena que medeia as tradições vindas da África, acomodadas ao solo, ao povo e a simbologia afro-baiana-brasileira.

E deste lugar de fala, que parte da associação dessas muitas culturas em um mesmo contexto e do lugar desse saber de povo de santo que nos representa, enfatizar que ainda temos muito a dizer e a pesquisar.

Axé!

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1932, v.4.

BARBERO, Jesús-Martin. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2015.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Pallas Athena, 1991.

_____. **As transformações do mito através do tempo**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos – conflitos multiculturais da globalização**, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

CARYBÉ. **Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1980.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1998.

ELÍADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Editora Perspectiva S.A. 1972.

_____. **Mito do eterno retorno**. 9ª ed., São Paulo: Mercuryo, 1989.

_____. **Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura**. In: *A Interpretação das Culturas*: Guanabara Koogan. Rio de Janeiro, 2017.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1960.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvam Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1991.

KOZINETS, Robert. V. **Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso, 2014.

MOUTINHO, Viale. **Contos populares de Angola: folclore quimbundo**. 2.ed. São Paulo: Princípio, 1980.

LODY, Raul. **Jóias de Axé**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

RIBEIRO, J.S. **Métodos e técnicas de investigação em Antropologia**. Lisboa: Universidade Aberta, 2003.

SANTOS, J.E. **Os Nagô e a Morte**. Ed. Vozes: Rio de Janeiro, 2014.

SODRÉ, Muniz. **O Monopólio da Fala**, Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **O terreiro e a cidade: A Forma Social do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Bahia: Prosa e Poesia, 2002.

_____. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás, Deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1997.

_____. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.

ARTIGOS

DI FELICE, Massimo. **As formas digitais do social e os novos dinamismos da sociabilidade contemporânea**. In: [S.l: s.n.], 2007.

DI FELICE, Massimo. **Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas**. Matrizes. Ano 7 – nº 2 jul./dez. 2013 - São Paulo – Brasil.

LOPES, V. **Mediação e recepção. Algumas conexões teóricas e metodológicas nos estudos latino-americanos de comunicação** 8 - Nº 1 jan./jun. 2014 São Paulo - Brasil MARIA IMMACOLATA VASSALLO DE LOPES p. 65-80 MATRIZes DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v8i1>.

LOPES, V. **Jesús Martín-Barbero e os mapas essenciais para compreender a comunicação** Intertexto, Porto Alegre, n. 43, p. 14-23, set./dez. 2018. <http://dx.doi.org/10.19132/1807-8583201843.14-23>.

SANTOS, Nadja Antonia Coelho dos. **O candomblé na representação da yalorixá**. Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Revista Eletrônica de Culturas e Revista Eletrônica de Culturas e Educação. Caderno Temático: Educação e Africanidades N. 4 p. 26-37, Ano 2 (Novembro/2011) ISSN 2179.8443.

SILVA, V. **Artes do axé. O sagrado afro-brasileiro na obra de Caryl Phillips**. Ponto Urbe Revista do núcleo de antropologia urbana da USP 10 | 2012 Ponto Urbe 10. Acesso em: 23/02/2019 às 15:45h.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos; origens**. São Paulo: Art: 1988. p. 29.

THOMPSON, J.B. **A interação mediada na era digital**. Matrizes. V.12 - Nº 3 set./dez. 2018 São Paulo - Brasil JOHN B. THOMPSON p. 17-44

TRINDADE, Eneus e PEREZ, Clotilde. **Vínculos de sentidos do consumo alimentar em São Paulo: publicidade e práticas de consumo.** In: Anais XXI Encontro da Compós. Juiz de Fora: UFJF/Compós, p.1-16, 2012. (Grupo de Trabalho Recepção: processos de interpretação, uso e consumo midiáticos).

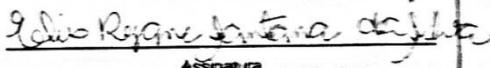
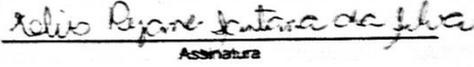
TRINDADE, Eneus. **Estudos Mediáticos da Publicidade.** In: Revista Comunicação, Cultura e Cidadania. Campinas: Átomo / Alínea, volume 2, número 1. 2007.

TRINDADE E PEREZ. **O lugar do sujeito consumidor entre mediações e mediações do consumo:** uma perspectiva latino-americana. Compós. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação XXV Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 7 a 10 de junho de 2016.

ANEXOS

- A. Cópia do Cadastramento do Projeto no Conselho de Ética- Plataforma Brasil
- B. TCLE – Termos de Consentimento Livre e Esclarecido assinados

A.

 MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS			
1. Projeto de Pesquisa: Os Segredos de Olorum Mare.com: Os Búzios como Techné do Sagrado no Candomblé através das Mediações Culturais, Midiatização e Consumo [Místico/Mítico] em Terreiros e em Sites			
2. Número de Participantes da Pesquisa: 10			
3. Área Temática:			
4. Área do Conhecimento: Grande Área 7. Ciências Humanas			
PESQUISADOR RESPONSÁVEL			
5. Nome: ELIS REJANE SANTANA DA SILVA			
6. CPF: 568.153.285-20		7. Endereço (Rua, n.º): MONSENHOR ANTONIO ROSA, 409 CANDEAL ED. AMÉRICA RESIDENCIAL SALVADOR BAHIA 40296295	
8. Nacionalidade: BRASILEIRO		9. Telefone: (74) 9116-2625	11. Email: elissseco@gmail.com
10. Outro Telefone:			
<p>Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao projeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.</p>			
Data: <u>14</u> / <u>11</u> / <u>2017</u>		 Assinatura	
INSTITUIÇÃO PROPONENTE			
12. Nome: UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA		13. CNPJ: 14.485.841/0022-75	14. Unidade/Orgão:
15. Telefone: (07) 3281-6155		16. Outro Telefone: (74) 3541 6119	
<p>Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.</p>			
Responsável: <u>Elis Rejane Santana da Silva</u>		CPF: <u>568.153.285-20</u>	
Cargo/Função: <u>Professora / Pesquisadora</u>			
Data: <u>14</u> / <u>11</u> / <u>2017</u>		 Assinatura	
PATROCINADOR PRINCIPAL			
Não se aplica.			

B.



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA OS/AS CONSULENTES DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ/SITE PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobra em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvido em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) () Gravação de voz; b) (X) E-mail; c) () Anotações das narrativas (conversas); d) () Imagens fotográficas; e) () Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como de indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

- a) O que é o jogo de búzios?
- b) Como e quando começou a jogar? Joga com frequência?
- c) Pertence ao terreiro? Qual a importância da feitura do jogo para o terreiro?
- d) De que forma é feita cobrança pela feitura do jogo? Está satisfeito (a) com o resultado?
- e) Existem sites na internet que realizam o jogo de búzios. O que pensa sobre isso? Já realizou alguma vez o jogo pelo site? Faria?
- f) Acaso tenha feito o jogo de búzios pela internet, acredita que os sites esotéricos contribuem para divulgar a cultura de povo de santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹⁷²

Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP

NOME COMPLETO: DONARIA CARDOSO DO CARMO

ENDEREÇO: AV. SAUL ROSA 64, PALAMARES II - JUAZEIRO -BA

NÚMERO DE RG: 5 948 350 SSP/SC

Donaria Cardoso do Carmo

¹⁷² Elis Rejane Santana da Silva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação PPGCom ECA/USP. Professora da UNEB/BA do Curso de Pedagogia do Campus III- Juazeiro/BA. E-mail elissseco@gmail.com WhatsApp: (74) 91162625.



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA AS AUTORIDADES DE TERREIRO/ SITE DE CANDOMBLÉ PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobram em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvidos em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) Gravação de voz; b) E-mail; c) Anotações das narrativas (conversas); d) Imagens fotográficas; e) Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como de indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

Sobre o jogo de búzios no site:

- Como acontece? É uma forma de se comunicar?
- Como decorre?
- Qual a importância para o site?
- Com que frequência os consulentes realizam?
- Como são previstos os valores cobrados?
- Existem diferenças entre o *jogo de búzios* realizado no terreiro e no site?
- O que acha do sistema oracular do *jogo de búzios* realizado por alguns sites, cujo resultado é dado automaticamente, diretamente pelo próprio site (algoritmo)?
- Acredita que o site é uma forma de ampliar e dar visibilidade aos saberes socioculturais de Povo de Santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹⁷³

Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP

¹⁷³ Elis Rejane Santana da Silva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação PPGCom ECA/USP. Professora da UNEB/BA do Curso de Pedagogia do Campus III- Juazeiro/BA. E-mail elissseco@gmail.com WhatsApp: (74) 91162625.

Bata Wilson

RG Número: 0338309283

SSP/

Terreiro: Ilê Oxô Lagum-Edi

Endereço: Rua: Parua

Nº 48, Bairro Novo Horizonte

Cidade: Senhor do Bonfim Estado: Bahia Brasil.



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA OS/AS CONSULENTES DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ/SITE PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobra em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvido em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) () Gravação de voz; b) (x) E-mail; c) (x) Anotações das narrativas (conversas); d) () Imagens fotográficas; e) () Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como de indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

- a) O que é o jogo de búzios? Momento em que uma pessoa espiritualizada, e conectada com o Divino existente nela, ao jogar os búzios à mesa traz para a pessoa que busca orientação o que está visualizando, na maioria das vezes o que a pessoa quer ouvir, em outras vezes não é o que a pessoa deseja saber.
- b) Como e quando começou a jogar? Sempre buscava auxílio dos búzios de uma Mãe de Santo. Joga com frequência? Não.
- c) Pertence ao terreiro? Não. Qual a importância da feitura do jogo para o terreiro? Acredita que exista uma conexão espiritual.
- d) De que forma é feita cobrança pela feitura do jogo? Pagava pela consulta um valor cobrado a todas as pessoas que a procuravam. Está satisfeito (a) com o resultado? Na época sim.
- e) Existem sites na internet que realizam o jogo de búzios. O que pensa sobre isso? Não acredito que funcione, tem que existir uma troca de energia e conexão. Já realizou alguma vez o jogo pelo site? Não. Faria? Não.
- f) Acaso tenha feito o jogo de búzios pela internet, acredita que os sites esotéricos contribuem para divulgar a cultura de povo de santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹⁷⁴

Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP

¹⁷⁴ Elis Rejane Santana da Silva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação PPGCom ECA/USP. Professora da UNEB/BA do Curso de Pedagogia do Campus III- Juazeiro/BA. E-mail elissseco@gmail.com WhatsApp: (74) 91162625.

NOME COMPLETO: Mylena Cantalino Tavares Monteiro

ENDEREÇO: Avenida Universitária, 1275. Goiânia. GO

NÚMERO DE RG: 06802666-82

Mylena Cantalino T. Monteiro

Mylena Cantalino Tavares Monteiro



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA OS/AS CONSULENTES DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ/SITE PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobra em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvido em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) () Gravação de voz; b) (X) E-mail; c) () Anotações das narrativas (conversas); d) () Imagens fotográficas; e) () Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como de indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a

pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

- a) O que é o jogo de búzios?
- b) Como e quando começou a jogar? Joga com frequência?
- c) Pertence ao terreiro? Qual a importância da feitura do jogo para o terreiro?
- d) De que forma é feita cobrança pela feitura do jogo? Está satisfeito (a) com o resultado?
- e) Existem sites na internet que realizam o jogo de búzios. O que pensa sobre isso? Já realizou alguma vez o jogo pelo site? Faria?
- f) Acaso tenha feito o jogo de búzios pela internet, acredita que os sites esotéricos contribuem para divulgar a cultura de povo de santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹⁷⁵

Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP



NOME COMPLETO: _MÁRCIA GUENA DOS SANTOS

ENDEREÇO: ALAMEDA BUGUENVILE, 210 A, JUAZEIRO, BAHIA

NÚMERO DE RG: 3090909-03

¹⁷⁵ Elis Rejane Santana da Silva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação PPGCom ECA/USP. Professora da UNEB/BA do Curso de Pedagogia do Campus III- Juazeiro/BA. E-mail elissseco@gmail.com WhatsApp: (74) 91162625.



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA AS AUTORIDADES DE TERREIRO/ SITE DE CANDOMBLÉ PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobram em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvidos em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) () Gravação de voz; b) () E-mail; c) (X) Anotações das narrativas (conversas); d) () Imagens fotográficas; e) () Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

Sobre o jogo de búzios no site:

- Como acontece? É uma forma de se comunicar?
- Como decorre?
- Qual a importância para o site?
- Com que frequência os consulentes realizam?
- Como são previstos os valores cobrados?
- Existem diferenças entre o *jogo de búzios* realizado no terreiro e no site?
- O que acha do sistema oracular do *jogo de búzios* realizado por alguns sites, cujo resultado é dado automaticamente, diretamente pelo próprio site (algoritmo)?
- Acredita que o site é uma forma de ampliar e dar visibilidade aos saberes socioculturais de Povo de Santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹⁷⁶

Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP



NOME COMPLETO: Edna da Silva Rosa

ENDEREÇO: Rua Pingo de Ouro, 588 - Bairro Quidé– Juazeiro-Ba

NÚMERO DE RG: 157378101 SSP/Ba

¹⁷⁶ Elis Rejane Santana da Silva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação PPGCom ECA/USP. Professora da UNEB/BA do Curso de Pedagogia do Campus III- Juazeiro/BA. E-mail elisseco@gmail.com WhatsApp: (74) 91162625.



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA OS/AS CONSULENTES DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ/SITE PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobra em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvido em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) () Gravação de voz; b) (x) E-mail; c) (x) Anotações das narrativas (conversas); d) () Imagens fotográficas; e) () Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como de indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

- a) O que é o jogo de búzios? Momento em que uma pessoa espiritualizada, e conectada com o Divino existente nela, ao jogar os búzios à mesa traz para a pessoa que busca orientação o que está visualizando, na maioria das vezes o que a pessoa quer ouvir, em outras vezes não é o que a pessoa deseja saber.
- b) Como e quando começou a jogar? Sempre buscava auxílio dos búzios de uma Mãe de Santo. Joga com frequência? Não.
- c) Pertence ao terreiro? Não. Qual a importância da feitura do jogo para o terreiro? Acredita que exista uma conexão espiritual.
- d) De que forma é feita cobrança pela feitura do jogo? Pagava pela consulta um valor cobrado a todas as pessoas que a procuravam. Está satisfeito (a) com o resultado? Na época sim.
- e) Existem sites na internet que realizam o jogo de búzios. O que pensa sobre isso? Não acredito que funcione, tem que existir uma troca de energia e conexão. Já realizou alguma vez o jogo pelo site? Não. Faria? Não.
- f) Acaso tenha feito o jogo de búzios pela internet, acredita que os sites esotéricos contribuem para divulgar a cultura de povo de santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹
Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP

NOME COMPLETO: CÉCÍLIA MARISA SILVA DOS SANTOS
ENDEREÇO: Rua Ministro Carlos Cavalcanti 541 Salvador
NÚMERO DE RG: 2003354228 Bahia



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA OS/AS CONSULENTES DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ/SITE PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobra em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvido em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) () Gravação de voz; b) (X) E-mail; c) () Anotações das narrativas (conversas); d) () Imagens fotográficas; e) () Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como de indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento,

estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

- a) O que é o jogo de búzios?
- b) Como e quando começou a jogar? Joga com frequência?
- c) Pertence ao terreiro? Qual a importância da feitura do jogo para o terreiro?
- d) De que forma é feita cobrança pela feitura do jogo? Está satisfeito (a) com o resultado?
- e) Existem sites na internet que realizam o jogo de búzios. O que pensa sobre isso? Já realizou alguma vez o jogo pelo site? Faria?
- f) Acaso tenha feito o jogo de búzios pela internet, acredita que os sites esotéricos contribuem para divulgar a cultura de povo de santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹⁷⁷

Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP

NOME COMPLETO: Regina cele santana da silva Souza
ENDEREÇO: Rua de Costa Pinto n°49 - Zélio do Bonfim. 13c
NÚMERO DE RG: 3740086

¹⁷⁷ Elis Rejane Santana da Silva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação PPGCom ECA/USP. Professora da UNEB/BA do Curso de Pedagogia do Campus III- Juazeiro/BA. E-mail elisseco@gmail.com WhatsApp: (74) 91162625.



ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA OS/AS CONSULENTES DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ/SITE PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DINTER/ECA/USP

Convidamos o/a senhor/a para participar da Pesquisa: **Os Segredos de Orunmilá.com: os Búzios como *Techné* nas Mediações Culturais em Terreiros e em Sites.**

RESUMO

Esta tese destaca a presença da tecnologia digital na sociedade atual, a qual costuma-se ser chamada de civilização da informação, cujas tecnicidades podem influenciar as maneiras de comunicação. O foco comunicacional aqui se dá sobre as práticas oraculares pertencentes aos saberes socioculturais do Candomblé, mediante os usos e consumos do jogo de búzios. Tais práticas, que segundo as tradições, são feitas apenas em locais sagrados, passam a ser também realizadas por meio das mediações culturais, no espaço digital, onde ambos os espaços são considerados tecnologia criativa (*techné*), mediante o processo de dialogicidade entre os sujeitos da comunicação, oráculo, pais e mães de santo e consulentes/clientes, com a finalidade de orientação, superação de inquietações, e contribui para a transformação da cotidianidade ao produzir um conhecimento particular, subjetivo e autônomo, tendo como interlocutores os Orixás. Apresenta-se uma discussão aprofundada, com o intuito de compreender aspectos culturais da Religião Afro-brasileira, mais especificamente do Candomblé, a partir de suas mediações comunicativas das culturas (*jogo de búzios* em local sagrado, em site e blog), ao mesmo tempo em que contribui para a compreensão da temática frente aos estudos da Comunicação. A pesquisa foi constituída mediante duas casas de Candomblé – sendo 3 (três) autoridades destas –, 1 (um) site e um 1 (um) blog, além de 3 (três) consulentes/clientes de cada espaço sagrado e 5 (cinco) clientes/consulentes do site, em função do estudo apresentar duas linhas de pensamento, em espaços sagrados e a partir do espaço digital. Para a obtenção dos dados optou-se pelo uso de entrevista semiestruturada, no exercício etnográfico e da Etnologia. Portanto, foi constatado que os saberes socioculturais transmitidos oralmente têm, na feitura do jogo de búzios, no espaço sagrado o loco apropriado para a obtenção de aspectos fundamentais de fidedignidade ao Candomblé. Entretanto, tem no jogo de búzios realizado no site e blog aspectos de tecnicidade onde os fazeres comunicativos se desdobra em outros fazeres também comunicativos, e percebe-se que essa fidedignidade se distancia dos elementos imprescindíveis à prática religiosa/oracular em questão, tanto elementos da própria mitologia quanto dos elementos da temporalidade e da espacialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Jogo de Búzios. *Techné*. Candomblé. Mediações Culturais. Consumo.

Diante da apresentação da pesquisa, ressaltamos que os registros serão previamente agendados em consonância com as autoridades, bem como com a dinâmica de atividades inerentes ao próprio Terreiro.

O referido estudo será efetivado diretamente nos Terreiros, cuja pretensão é de realizar a pesquisa de campo (Etnografia e Netnografia), mediante conversas, assim como, de forma participante realizar o jogo de búzios. Poderemos também realizar outras capturas por meio magnético.

Tomando isso como nota de esclarecimento, acrescentamos que o texto da tese, será escrito com base nesses discursos (conversas e imagens). Assim o sendo, queremos consultá-lo/a da possibilidade de utilização do material produzido e desenvolvido em face dos usos dos meios magnéticos que serão de nossa inteira responsabilidade (gravador, filmadora, câmera fotográfica ou ainda por e-mail, WhatsApp, Instagram, Facebook).

Neste sentido, identifique e marque a alternativa que corresponde à autorização e concordância de usos do material colhido, para a escritura da tese a partir de: a) () Gravação de voz; b) () E-mail; c) (X) Anotações das narrativas (conversas); d) () Imagens fotográficas; e) () Filmagens.

O senhor/a não é obrigado/a, a participar do estudo tendo total liberdade para desistir, bem como pode ser retirado o consentimento a qualquer momento, sem precisar haver justificativa, e, ao sair da pesquisa, não haverá qualquer prejuízo.

Será garantido ao senhor/a, durante toda a pesquisa, o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que se queira saber, com profundidade, antes, durante e depois da participação.

Como pesquisadores responsáveis por este estudo, prometemos manter em sigilo todos os dados confidenciais, bem como de indenizá-lo/a se porventura venha a sofrer algum prejuízo moral e/ou físico por causa da participação.

Estando claro para o senhor/a, tendo sido orientado quanto ao teor do que foi mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do estudo, peço que nos autorize e contribua com sua participação na referida pesquisa, assinando este documento, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a

pagar, pela participação. Acaso não dê o seu consentimento, sua opinião será respeitada.

Agradecemos, sinceramente, sua colaboração!

QUESTÕES:

- a) O que é o jogo de búzios?
- b) Como e quando começou a jogar? Joga com frequência?
- c) Pertence ao terreiro? Qual a importância da feitura do jogo para o terreiro?
- d) De que forma é feita cobrança pela feitura do jogo? Está satisfeito (a) com o resultado?
- e) Existem sites na internet que realizam o jogo de búzios. O que pensa sobre isso? Já realizou alguma vez o jogo pelo site? Faria?
- f) Acaso tenha feito o jogo de búzios pela internet, acredita que os sites esotéricos contribuem para divulgar a cultura de povo de santo?

Elis Rejane Santana da Silva¹⁷⁸

Doutoranda do PPGCOM-ECA/USP

NOME COMPLETO: Anna Terezinha Batista Santos
ENDEREÇO: Trav. Estrela Góes N.º 45 mutirão Alto Marabá
NÚMERO DE RG: 11570.546-50

¹⁷⁸ Elis Rejane Santana da Silva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação PPGCom ECA/USP. Professora da UNEB/BA do Curso de Pedagogia do Campus III- Juazeiro/BA. E-mail elisseco@gmail.com WhatsApp: (74) 91162625.