

## Dossiê: Antropologia, cinema e novas tecnologias

### Etnografia online e a memória viva do candomblé nas redes sociais

Anne-Sophie Gosselin

Núcleo de pesquisas e estudos sobre o fenômeno religioso Tierno Bokar (Unilab/CNPq)  
[asogoss@yahoo.fr](mailto:asogoss@yahoo.fr)  
<http://orcid.org/0009-0006-5907-4460>

## RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre o uso das redes sociais como espaço de memória de uma casa de candomblé da cidade de Fortaleza, Ceará, Brasil. O estudo do perfil da casa no Instagram com seu material fotográfico nos leva a analisar o papel da tecnologia digital na produção de uma narrativa que combina estrategicamente uma vontade de trabalhar a visibilidade da casa e de se apropriar de um passado tumultuado pelo assassinato da fundadora. As imagens, criteriosamente selecionadas e postadas, representando o passado e o presente, reforçam os laços de uma comunidade que além de ser religiosa se constrói como uma “comunidade emocional”. Examinando a externalização dessa memória viva reinventada por meio da tecnologia digital, analisamos também como a necessidade de desenvolver uma metodologia de etnografia online pode emergir do próprio campo e revelar os jogos de reflexividade numa equipe de pesquisa composta por pesquisadores e colaboradores afiliados ao terreiro.

**Palavras-chave:** Etnografia online; Memória; Redes sociais; Candomblé.

## Ethnographie en ligne et la mémoire vivante du candomblé dans les réseaux sociaux

### RÉSUMÉ

Cet article propose une réflexion sur l'usage des réseaux sociaux comme espace de mémoire d'une communauté afro-religieuse de la ville de Fortaleza, Ceará, Brésil. L'étude du profil de la communauté sur Instagram avec son matériel photographique nous amène à analyser le rôle de la technologie digitale dans la production d'un récit qui combine de façon stratégique une volonté de travailler la visibilité de la communauté et de s'approprier un passé bousculé par l'assassinat de sa fondatrice. Les images sélectionnées et publiées en ligne représentant passé et présent renforcent les liens d'une communauté qui en plus d'être religieuse se construit comme une "communauté émotionnelle". En examinant l'externalization de cette mémoire vivante à travers la technologie digitale, nous analysons aussi comment la nécessité de développer une méthodologie d'ethnographie en ligne peut émerger du terrain lui-même et révéler des jeux de réflexivité dans une équipe de recherche composée de chercheurs et collaborateurs affiliés au terreiro.

**Mots clé:** Ethnographie en ligne, mémoire, réseaux sociaux, candomblé.

## Etnografía online y la memoria viva del candomblé en las redes sociales

### RESUMEN

Este artículo propone una reflexión acerca del uso de las redes sociales como espacio de memoria de una comunidad afroreligiosa en la ciudad de Fortaleza, Ceará, Brazil. La investigación sobre el perfil de esta casa de candomblé en el Instagram, con su material fotográfico, nos ha llevado a analizar la función e importancia de las tecnologías digitales en la producción de una narrativa que agrega estratégicamente la voluntad de trabajar la visibilidad de la casa de candomblé y la tentativa de apropiación de un pasado turbulento, en función del asesinato de su fundadora. Las imágenes publicadas representando el pasado y presente de esta colectividad, refuerzan los lazos de una comunidad que, más allá de ser religiosa, también se construye como una "comunidad emocional". Examinando el compartir de esta externalización de la memoria colectiva, viva y reinventada a través de la tecnología digital, analizamos también cómo la necesidad de desarrollar una metodología de etnografía online emerge del propio campo de investigación, revelando los juegos de la reflexividad en un equipo de trabajo compuesto por investigadores y colaboradores que también mantienen vínculos institucionales y rituales con la comunidad afroreligiosa investigada.

**Palabras clave:** etnografía online; memoria; redes sociales; candomblé.

## Introdução

*Desprezar a condição digital da cultura contemporânea, a qual se alastrá em todas as esferas das relações sociais (se apresentando também como campo e/ou objeto de pesquisa) é ignorar as recentes mídias no cotidiano das relações sociais como o fato social da nossa era (Ferraz, 2019, p. 48).*

Notamos atualmente a popularização do uso de mídias e redes sociais por adeptos do candomblé, seja com um perfil individual, seja com uma bandeira coletiva que associa o perfil ao nome de um Ilê<sup>1</sup> específico<sup>2</sup>. Nessas redes sociais são postadas mensagens religiosas, imagens, vídeos, músicas e uma variedade de produções textuais que vão de poemas até ensaios filosóficos ou declarações políticas, passando por elementos próprios que constituem o corpus principal das culturas religiosas afro-diaspóricas como os *orikis* (poemas laudatórios às divindades), *adurás* (rezas) e *orins* (cantigas de festa). A multiplicação do número de publicações cotidianas mostrando, explicando, ilustrando os orixás, seus mitos, a linguagem yorubá ritualística, as cantigas, as práticas, tradições e festas dos povos de terreiro, enfim, comunicando sobre toda cosmogonia das religiões de matriz africana, abre um espaço considerável de socialização religiosa contemporânea que precisa ser pensada pelos cientistas sociais (Freitas, 2003, 2019; Aquino, 2011).

Neste artigo, tratamos especificamente do uso das redes sociais como espaço de memória de uma casa de candomblé no Ceará: o Ilê Axé Oloioibá, fundado em 1990, por Francisca Maria da Justa Teixeira, mais conhecida como Mãe Obassi. Trata-se de um dos mais antigos terreiros de candomblé de tradição Ketu da região metropolitana de Fortaleza que sofreu a perda da sua fundadora, seis anos após a criação da casa.

O assassinato brutal de Mãe Obassi, durante uma festa pública, em dezembro de 1996, aos olhos de todos os que estavam presentes, já foi contado e recontado por diferentes pesquisadores. O depoimento de uma das testemunhas oculares, coletado por Luís Carlos Bandeira (2009, p. 93) é particularmente demonstrativo desse terrível fato que marcou de forma indelével a história do Candomblé no Ceará, motivo pelo qual não retomaremos aqui os detalhes do episódio.

<sup>1</sup> Ilê é o nome usual para referir-se à casa de candomblé, também chamada de terreiro.

<sup>2</sup> Este artigo constitui parte dos resultados mais abrangentes da pesquisa intitulada “Oloioibá: história e memória do Candomblé no Ceará”, coordenada pelo professor Patrício Carneiro Araújo e a professora Anne-Sophie Gosselin, entre 2022 e 2024, no contexto do Edital PROPPG 01/2022, numa parceria entre UNILAB, IPHAN-CE e ALAGBÁ.

Vale também notar que a filmagem do drama feita por um dos participantes da festa foi posteriormente disponibilizada no Youtube, fato que gerou uma série de comentários misturando reações de indignação, denúncia, incompreensão, mas também de exaltação em torno da figura do mandante. De fato, considerando-se as disputas internas próprias ao campo religioso (Bourdieu, 2011, p. 27-78) e o machismo reinante na sociedade brasileira – particularmente na cultura nordestina, o assassinato da Mãe Obassi, cometido a mando de um babalorixá<sup>3</sup> local, também revela a violência de gênero estrutural que, lamentavelmente, tem marcado a história das religiões afro-brasileiras e, ultimamente, vem sendo denunciada. Nesse sentido, os estudos de Nilza Menezes (2012), e principalmente seu livro “A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras”, são reveladores do quanto o assassinato da Mãe Obassi em Fortaleza é apenas um dos muitos episódios recorrentes desse tipo de violência no campo afro-religioso. Esta questão ligada às problemáticas de gênero e tratada na pesquisa ampla no âmbito da qual este texto foi produzido não será o foco deste artigo.

Em 2023, vinte e sete anos depois do trauma que marcou profundamente não apenas a história da casa como também todo cenário das religiões afro-brasileiras no Estado do Ceará, a comunidade religiosa do Ilê Axé Oloibá tomou a decisão de criar um perfil numa conhecida rede social digital, com seu nome e emblema. A iniciativa, aprovada pelo Babalorixá à frente da casa, partiu de um dos jovens membros da comunidade, membro de uma geração nova que não conheceu a fundadora.

Examinar – com a minúcia característica do método etnográfico – os usos da tecnologia digital como ferramenta de memória viva comunitária, nos leva a considerar o jogo de reflexividade dos atores sociais envolvidos na pesquisa, sejam eles pesquisadores ou colaboradores afiliados ao terreiro. Esse primeiro ponto de cunho metodológico traz luz sobre a interconexão necessária entre a observação etnográfica online e offline, sendo as duas inseparáveis e complementares, como bem nos explicam Débora Leitão e Laura Gomes (2017), no seu instigante artigo *Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões*. Ao longo do texto, a análise cruzada das publicações online e da fala de membros dessa comunidade religiosa revela modos de apropriação e produção de uma memória viva coletiva que coloca a técnica a serviço de uma reinvenção dos processos de transmissão oral característica dessa cultura religiosa. Assim, as imagens, sons e palavras escritas constituem uma narrativa híbrida na qual as emoções compartilhadas

<sup>3</sup> Forma aportuguesada da palavra de origem iorubá que se refere à liderança masculina máxima de um terreiro (ou casa) de candomblé. Quando a liderança é feminina, diz-se “ialorixá” ou “iyalorixá”.

desempenham um papel central na construção de um sentimento de pertencimento comunitário associado à ressignificação do legado da Mãe Obassi.

## Gênesis da pesquisa online, metodologia e reflexividades

Antes de adentrar a análise dos usos da tecnologia digital pelos membros da casa de candomblé considerada neste estudo, é importante apresentar a gênese e o contexto da pesquisa para explicar como a necessidade da etnografia online emerge durante o trabalho de campo. Ainda em andamento, a pesquisa intitulada “Oloioibá: história e memória do candomblé no Ceará” foi registrada institucionalmente em setembro de 2022 após uma fase de negociação informal entre membros da comunidade religiosa e pesquisadores<sup>4</sup>. Alguns meses antes desta formalização, a pedido do Babalorixá da casa, iniciou-se um diálogo para definir, de forma conjunta, os contornos da pesquisa. A proposta inicial da pesquisa identifica como foco central.

a reconstituição da história guardada na memória dos antigos e atuais membros dessa Comunidade Tradicional de Matriz Africana evidenciando o legado da sua liderança máxima, a Iyalorixá Mãe Obassi, como uma das matriarcas do Candomblé cearense. Por meio de uma sistemática pesquisa - de campo e documental - espera-se refazer o percurso dessa importante liderança afro-religiosa nordestina [...] demonstrando o quanto sua atuação feminina foi determinante [...] para a configuração do campo afro-religioso cearense e para a construção de identidades enquanto Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro neste Estado (Projeto de pesquisa Oloioibá: história e memória do candomblé no Ceará, junho de 2022).

Nestas primeiras linhas, a centralidade da questão memorial aparece ligada ao estudo do papel histórico da Iyalorixá no desenvolvimento do campo afro-religioso cearense. Inicialmente, o projeto previa três produtos finais: um livro, um filme-documentário e um “Memorial a ser alocado nas próprias dependências do terreiro pesquisado e, posteriormente, incluído na rede de museologia social do Ceará”.

Entende-se que neste primeiro momento, o memorial foi pensado para ser um espaço físico de exposição de arquivos e objetos materiais. É interessante notar que o próprio processo de pesquisa, com suas dificuldades e seus diálogos dentro da equipe,

---

<sup>4</sup> A equipe de pesquisa é composta por cinco pesquisadores (antropólogos, socióloga, pedagoga e historiador), três colaboradores incluindo o Babalorixá da casa e dois estudantes bolsistas.

levou a repensar o formato do memorial. Não por acaso, a criação do perfil do Oloioibá numa rede social, aproximadamente um ano após o começo da pesquisa, reflete as interferências mútuas entre as movimentações da pesquisa e o cotidiano do terreiro. Isto se torna evidente nas seguintes explicações dadas pelo responsável pela página do terreiro na rede social aqui em análise:

Eu já trabalho com isso, com produção de vídeo, até porque eu sou proprietário de uma gráfica. Então em relação a isso daí eu tive muita facilidade. O Pai L., ele não gosta, inclusive, ele ainda é resistente em relação ao Instagram. [...] Tentei, lutei, lutei, lutei até que consegui ganhar um pouco de espaço. Inclusive, ele passou a ver a rede social do Instagram do Oloioibá de uma forma diferente, de uma forma positiva após a pesquisa, pelos comentários de vocês. Ele começou a dar um pouquinho de moral [risos] mas eu consegui isso acho que foi uma peleja de dois anos para tentar colocar o Instagram do Oloioibá (R., jovem membro da casa e gestor do perfil do Ilê no Instagram, entrevista online, 24.11.23).

Segundo o entrevistado, o desejo de usar as mídias sociais como canal de comunicação em nome do terreiro já existia antes da pesquisa, mas foi no contexto dela que se concretizou. É neste movimento que também surge a necessidade de adaptar os modos de pesquisar, sempre mobilizando a capacidade de reflexividade de todos os atores envolvidos no processo.

Em termos metodológicos, a proposta inicial da pesquisa era recorrer às técnicas de observação participante, entrevistas e análise de documentos de diferentes naturezas sem mencionar de forma mais específica a etnografia online que não parecia, naquela altura da pesquisa, a abordagem metodológica mais adequada. A ideia de incluir uma abordagem etnográfica online surgiu no fim do primeiro ano de pesquisa sem que isso afetasse a mobilização das outras técnicas de produção de material empírico. Naquela fase da pesquisa, os pesquisadores foram avisados pelos colaboradores em campo da criação do perfil do Ilê Axé Oloioibá no Instagram. A partir deste momento, iniciou-se uma observação cotidiana e o registro visual das postagens incluindo fotografias, produções audiovisuais, textos e comentários, emojis e referências de músicas com uma atenção particular às reações e interações em torno do conteúdo das publicações. Em outras palavras, considerou-se a riqueza e a diversidade dos formatos das informações que circulam nas mídias sociais. Em conversa posterior com o idealizador da página, soube-se que algumas das fotos ali publicadas eram resultado de verdadeira “garimpagem” junto a

antigos membros da comunidade religiosa. Era como se duas pesquisas paralelas sobre a história do terreiro estivessem se desenvolvendo simultaneamente.

No entanto, a escolha da etnografia online deve ser compreendida aqui como resultante da adaptação às dinâmicas do campo e não da substituição de uma metodologia por outra. Conforme Hine (2015) sublinha, não se deve opor a observação entre a atividade em rede e a vida social offline. Pelo contrário, a socióloga nos convida a elaborar pesquisas ditas híbridas, que estudam com cuidado a articulação entre as experiências online e offline. Do mesmo modo, concordamos com Pastinelli (2011) que protesta contra a ideia de singularidade e novidade associada à pesquisa online. Contra a “reificação de um ciberespaço pensado como um universo paralelo e distinto do “real” [que constituiria] um campo radicalmente diferente dos outros e chamando por inovação metodológica”, Pastinelli afirma que as investigações na ou pela Internet apenas atualizam problemáticas metodológicas não tão diferentes de outros contextos de pesquisa nas ciências humanas. Por exemplo, a adaptabilidade já citada anteriormente bem como a criatividade sempre foram necessidades metodológicas nos mais diversos trabalhos de campo realizados pelos cientistas sociais.

As mídias sociais com sua propriedade de armazenamento das informações revelam de forma nítida e visível o jogo permanente de “observações recíprocas” que caracteriza toda relação etnográfica. Segundo a fórmula de Devereux (1980), “o observado observa o observador observando” produzindo infinitos efeitos de espelho. Assim, fotografias e filmes produzidos como material empírico e compartilhados entre a equipe ampliada de pesquisa (incluindo membros do terreiro) são postados na rede social pelos membros da casa e comentadas, para além da própria comunidade.

Entre as primeiras postagens que ficaram fixadas na página inicial, encontramos uma fotografia do Babalorixá em plena entrevista filmada pela equipe de pesquisa, fato que revela uma metalinguagem resultante da interação entre a equipe de pesquisa e a comunidade religiosa.



Figura 1 – Captura de tela<sup>5</sup> de uma publicação no Instagram do Ilê Axé Oloibá com fotografia do Babalorixá, liderança atual da casa. Fonte: Acervo da equipe de pesquisa.

Nesta figura, os agradecimentos são direcionados aos pesquisadores cujos nomes são citados explicitamente. Os pesquisadores, por sua vez, reagiram às publicações registrando “likes”, interação que inaugurou um nível adicional de comunicação, interação e trocas entre a equipe de pesquisa e seus interlocutores em campo. Formou-se, desta maneira, uma relação de estímulos mútuos resultantes tanto do processo de pesquisa em si quanto da constituição da própria memória desta comunidade religiosa.

Neste jogo de observação mútua, a reflexividade se caracteriza como um elemento central da produção da memória. O discurso (textual, iconográfico e sonoro) presente nas

<sup>5</sup> Nota-se que os termos técnicos aparecem em francês pelo fato da pesquisadora – francesa – usar o seu perfil pessoal para visualizar as postagens no perfil do Ilê.

postagens envolve as trocas provocadas pela presença e pelas questões formuladas pelos pesquisadores, como atestam as palavras do administrador da página:

Meu intuito no Instagram é mostrar a história do Oloioibá. E a pesquisa, pra mim, ela é muito mais importante do que o próprio Instagram que eu criei. Por quê? Porque lá, as pessoas vão ter mais acesso, vão poder ter mais informações, vão poder saber realmente o que aconteceu, como aconteceu, o que está acontecendo. Então, pra mim, ela é muito mais importante do que o Instagram porque ela mostra a cara do Oloioibá. Ela mostra como foi o Oloioibá, ela mostra quem é o Oloioibá. Então pra mim, é muito importante (R., entrevista online, 24.11.23).

Entende-se, nesta fala, a naturalização de uma representação de pesquisa científica como lugar de produção de um conhecimento visto como legítimo, dominando de forma sobranceira às informações, conhecimentos e saberes compartilhados nas interações do dia a dia online. Entende-se também na escolha das minhas palavras o desejo da pesquisadora de romper com essa visão. É em parte por essa razão que foram inseridas neste artigo enquanto material empírico tanto imagens e falas produzidas por integrantes do terreiro quanto produções escritas dos pesquisadores. O que nos interessa aqui se encontra na riqueza dos fluxos de ideias enquanto processos de interação social e neles o papel da tecnologia digital.

O numérico como ferramenta, como objeto ou como campo – pois essas três dimensões são abordadas –, não facilita a condução de pesquisas nas ciências sociais. Porém, ao mesmo tempo, quantos mundos sociais novos a explorar, quantas “bricolagens” metodológicas originais a conceber – para falar como De Certeau – quantos recursos inéditos a utilizar! (Pasquier, 2020, p. 7. *Nossa tradução*).

A “bricolagem criativa” dos pesquisadores em campo online permite de fato a produção de um material particularmente rico para analisarmos as dinâmicas de reflexividade dos atores sociais envolvidos na pesquisa. Porém, não se pode iludir com um retrato idealizado de uma colaboração sempre a favor da facilitação da pesquisa. No Relatório Parcial, apresentado pela equipe no fim do primeiro ano de pesquisa, são apresentadas as dificuldades encontradas para coletar objetos materiais de memória, visando cumprir um dos objetivos iniciais da pesquisa:

Um problema sério que tem se revelado ao longo deste primeiro ano de pesquisa: a dificuldade em reunir objetos e alguma forma de cultura material ligada à Mãe Obassi. O apego afetivo que as pessoas têm demonstrado em relação a qualquer objeto que tenha pertencido à sua liderança tem levado a equipe a repensar o formato do Memorial que inicialmente se pretendia criar ao fim dos trabalhos de pesquisa. [...] Todavia, essa é uma questão que ainda está em discussão junto à equipe. De qualquer forma, até o momento não se conseguiu reunir nenhum objeto que a ela pertenceu, já que pouca gente diz ter e quem tem não está disposto a se desfazer (Relatório parcial da pesquisa Oloioibá: história e memória do candomblé no Ceará, setembro de 2023).

As postagens online de fotografias antigas relacionadas à história do Oloioibá e da Mãe Obassi revelaram outras possibilidades de acesso a arquivos e fontes, surpreendendo os pesquisadores e colocando em xeque a profunda preocupação dos membros da comunidade para tornar visível a sua história. De fato, nessa pesquisa, a produção do material digital e sua divulgação nas redes sociais nasce do desejo de reconstrução e reapropriação da história da casa e da sua fundadora pelos membros atuais da comunidade.

## **Memória<sup>6</sup> e temporalidades reinventadas via tecnologia digital**

### *Memória morta e memória viva*

No caso do Ilê Axé Oloioibá, pode-se perceber que a delicada problemática da memória está imbuída dos efeitos da perda traumática da fundadora, assassinada diante das câmeras, em meio a uma festa pública no barracão principal do terreiro, na madrugada de 25 de dezembro de 1996. O estado de choque provocado pela brutalidade do assassinato é seguido por um longo período de silêncio e esvaziamento progressivo da casa. Esta parece esvaziada, porém, o tempo mostrará que a mesma nunca fora totalmente abandonada. Ao longo dos anos, sentimentos de aflição, ansiedade, medo e angústia associados à evocação do evento traumatizante se misturam com uma saudade da convivência feliz na época em que a Iyalorixá era viva e dinâmica em uma casa em pleno desenvolvimento.

---

<sup>6</sup> A fundamentação teórica baseada especificamente na literatura sobre memória será desenvolvida no livro final, resultado da pesquisa cujo tema central é precisamente este conceito de memória. O artigo, enquanto parte dessa pesquisa maior, prioriza uma análise focada na dimensão descritiva e etnográfica do material empírico.

Quase três décadas depois, quando o Oloioóbá ganha visibilidade nas redes sociais por iniciativa de um jovem da nova geração que não conheceu a Mãe Obassi e não estava presente no dia do crime, a tecnologia digital aparece como uma ferramenta de reconstrução (pública e privada) de uma narrativa coletiva para contar a história da casa na perspectiva de quem vive nela. Neste sentido, se no passado as mídias digitais da época (imagens filmadas em VHS) contribuíram para a desconstrução da imagem da fundadora, dispersando o grupo, as mídias digitais de hoje passam a fazer o movimento contrário, reconstruindo sua imagem e reagregando os membros da casa dispersos. Nessa empreitada, não se trata apenas de um ato de rememoração, mas de um processo profundo de reapropriação de uma memória que envolve a necessidade de transmissão de significados comunitários.

Inúmeros autores (Halbwachs e Pollak entre os mais citados) mostraram que, por ser um processo coletivo, a memória tem um papel fundamental nos processos de identificação social. “Ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros [a memória] fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais” (Pollak, 1989, p. 3). Neste sentido, a memória também é uma invenção, pois passa por um processo de subjetivação que não desvela uma realidade substancial em si, mas uma percepção dessa realidade vivida.

O fato de pensar juntas as categorias memória e tecnologia digital só faz reforçar a sua dimensão criativa, pois para ser divulgada nas mídias sociais essa memória precisa ser codificada, ou seja, passada pelo crivo de uma fabricação técnica. Então, em vez de pensar uma tecnologia digital que permitiria o registro de uma memória que existiria apenas na psique dos indivíduos, consideramos aqui que o uso da tecnologia digital gera o próprio processo de produção de uma memória viva.

Pensar o conteúdo que será postado, selecionar fotografias antigas, solicitar a autorização de publicação à autoridade da casa e ouvir os relatos provocados pelo reencontro com as imagens, escrever um texto de apresentação ou um comentário, fabricar fotografias de momentos atuais da vida da casa, dos seus filhos, de suas práticas, escolher músicas para acompanhar as postagens são todos atos de memória. Ou seja, retomando a fórmula de Stiegler (2009), quando este declara que “uma lógica que opõe o interior e o exterior é, de fato, equivocada [porque] corresponde a contrapor uma memória viva à uma memória morta”, não consideramos que o uso da tecnologia digital se limita à produção de conteúdo externalizando uma memória “morta”. Em vez disso, observamos

um processo híbrido que proporciona simultaneamente a externalização e a interiorização de uma narrativa subjetiva.

### *Tempos e modos de transmissão*

O trabalho de subjetivação tem como função primordial ligar o presente ao passado para construir uma comunidade de afeto e de conhecimento. As possibilidades de comunicação oferecidas pelas tecnologias digitais remodelam as temporalidades ao combinar e reunir lembranças de um passado distante (reimaginado), de um passado imediato (que acaba de acontecer) e de projeções de um futuro iminente (nos convites para festas, por exemplo). Essas diversas temporalidades que coexistem nas publicações online desmantelam a cronologia linear do tempo para pôr em evidência um tempo subjetivo que, a meu ver, é o tempo do afeto e o tempo da transmissão. Subentendidos e implícitos permeiam as postagens no contexto de uma tradição religiosa que, vale lembrar, prioriza a oralidade nas vivências e nos modos de transmissão cultural.

O candomblé se inscreve na tradição das culturas orais africanas nas quais “existem coisas que não ‘se explicam’, mas que se experimentam e se vivem” (Hampaté Bâ, 2010, p. 182). Para descrever o funcionamento dessa tradição viva, Hampâté Bâ explica que a herança dos conhecimentos reside na memória da última geração de depositários: “eles são a memória viva”. A introdução das tecnologias digitais de fato transformou os modos de “circulação de informação, anteriormente, engendrada pela oralidade, algum tempo depois, pela radiodifusão e para produção de impresso (jornais e revistas acerca do universo religioso afro-brasileiro e bibliografia da antropologia das religiões afro-brasileiras) e, agora, pelas mídias digitais.” (Freitas, 2019, p. 2).

No caso considerado nessa pesquisa, é significativo que seja um membro da nova geração da casa quem esteja à frente da gestão dessa comunicação online. Há, nesta configuração, a manutenção de um esquema codificado de relações internas à casa no qual cada um ocupa seu devido lugar na estrutura organizacional da comunidade. O Babalorixá narra, mostra, explica, transmite; o jovem – e através dele, todos que visualizam as postagens e interagem online – se apropriam, questionam, ressignificam, interiorizam, ou seja, criam memória. Então, a novidade não se situa no processo de transmissão em si, mas no uso das mídias sociais que atualiza este processo antigo de socialização religiosa.

## Visibilidade contra o silenciamento e o esquecimento

Ao analisar o desenvolvimento de “igrejas virtuais” que utilizam o ciberespaço como meio de comunicação de massa, os sociólogos canadenses (Dawson & Cowan, 2004) mostram como a tecnologia digital serve para ampliar as estratégias de recrutamento de fiéis via uma “e-space propaganda”, promover eventos religiosos e divulgar mensagens religiosas como forma de proselitismo. Longe disso, a criação do perfil do Oloioibá foi motivada por uma vontade de se contrapor a uma série de discursos externos sobre a história deste terreiro e propor, em vez disso, um retrato assumido como realista da comunidade.

Apesar das diferenças em relação às “igrejas virtuais”, a vontade de ocupar um espaço de comunicação nas mídias sociais põe em evidência a problemática central da visibilidade. No caso do Ilê Axé Oloioibá, observamos uma busca por uma visibilidade que reúne três características importantes: um desejo de autenticidade e realismo, uma necessidade de renovação do processo de identificação comunitária, e, por fim, um controle das informações divulgadas.

### *“Visibilidade autêntica”*

Eu vim de outra casa. E candomblé, a gente sabe que quando tem festa, reúne muitas pessoas. E eu ouvia muitos comentários tanto negativos como positivos em relação ao Oloioibá e quando eu passei a ser Oloioibá, a vestir a camisa do Oloioibá, lembrei de tudo que eu já tinha escutado, tanto positivo como negativo. E o intuito, para ser bem sincero, pelo menos o meu intuito em relação à rede social, é mostrar o real, a real estrutura, o que é o Oloioibá, como é o Oloioibá. Tem uma planta aqui, tem outra planta ali. Pras pessoas não ficarem “ah Oloioibá é de tal jeito, eu acho que é daquela forma, acho que é daquela forma” através de imagens atuais, através de fotos antigas, de como era lá atrás, como está hoje. Então o meu intuito em relação ao Instagram é isso, é mostrar realmente o Oloioibá pras pessoas não ficarem deduzindo como é (R., entrevista online, 24.11.23).

Para compreender essas motivações, é preciso lembrar que o assassinato da fundadora do terreiro, no auge da sua atuação como liderança local e em plena festa, diante das câmeras, operou um dramático processo de silenciamento dessa comunidade religiosa, impondo-lhe o medo, além de provocar a limitação de sua atuação por um longo período. Só muitos anos depois esse silenciamento seria quebrado. A criação do perfil da casa na

rede social, e antes dela, a própria pesquisa, surgem diante da vontade de contar uma história que aparece, aos olhos dos membros da comunidade, como distorcida, truncada, enviesada por narrativas e comentários feitos por pessoas exteriores ao Olioobá. Os cientistas sociais costumam lembrar que, qualquer que seja o assunto, as narrativas sempre são objetos de disputa, pois elas são portadoras do posicionamento social dos indivíduos.

Ao longo das duas décadas que se seguiram ao evento traumático e à difusão das imagens nas mídias (tradicionais e digitais), opiniões, críticas ou fofocas, esporádicas, porém recorrentes, circularam na Internet. Por outro lado, no amplo campo das religiões afro-brasileiras no Ceará, a história do assassinato e a violência a ele associada tornaram-se um tabu. Nos diversos terreiros de Fortaleza, os mais velhos ainda costumam evitar o assunto, e os mais novos podem sentir o incômodo provocado por questões percebidas como embaracosas. Na comunidade do Olioobá, parece que se intensificou uma ambivalência de sentimentos: entre os mais velhos, a dificuldade de superar as dores e a saudade que os forçava a manter o silêncio se mistura com o aborrecimento diante de uma história que parecia “mal-contada” por outros.

Então, quando esse jovem membro da casa apresenta um desejo de mostrar publicamente um retrato realista do terreiro e da comunidade, transparece um discurso institucional, ou seja, construído coletivamente. Para dar visibilidade à existência de uma comunidade que muitos pensavam apagada, são escolhidas fotografias que transmitem uma noção de autenticidade “sem falso pudor”, mas com respeito ao valor do segredo, central nessa prática religiosa baseada num processo iniciático. Esse ponto será retomado mais adiante.



Figura 2 – Captura de tela de uma publicação no Instagram do Ilê Axé Oloibá com fotografia de membros da casa na cozinha. Fonte: Acervo do Ilê Axé Oloibá.

Observamos nesta imagem os laços afetivos entre membros da comunidade que expõem aqui um momento rotineiro do cotidiano da casa. Uma ideia de simplicidade e espontaneidade numa atmosfera alegre e calorosa emerge da fotografia. As roupas sujas chamam a atenção para indicar que o candomblé não se reduz ao “brilho das festas” públicas, mas envolve trabalho e que esse trabalho é comunitário. A foto parece revelar o desejo do administrador da página de mostrar que o Ilê Axé Oloibá, apesar do episódio traumático do passado, é um terreiro como qualquer outro. A imagem, portanto, seria uma forma de relembrar que, assim como nos outros terreiros, o cotidiano não é feito só de festas e alegrias, no Oloibá o cotidiano não se reduz à tristeza provocada pelo evento passado.

## *“Visibilidade comunitária”*

O século XX viu então os atores do candomblé modificar o olhar e a leitura feita sobre seus rituais ao usarem as mídias. Operaram uma dinâmica de construção da sua visibilidade religiosa, primeiramente através da reabilitação de suas tradições, em seguida o reconhecimento da sua memória histórica. Hoje na web, eles sinalizam a presença da sua identidade coletiva e se dedicam à sua própria exegese. A grande fluidez da Internet permite abrir o leque de recursos identitários multiplicando redes de interação dentro da heterogeneidade das casas de culto. Neste sentido, a tela não resulta numa disseminação particularizante, nem na homogeneização globalizada, abre mais sobre o fortalecimento dos pertencimentos tecendo novas relações inter-candomblés (Aquino, 2011, p. 109; *nossa tradução*).

Ao chamar a atenção para a importância das interações e da sociabilidade online, a análise de Aquino – evocada na epígrafe acima – sublinha as dinâmicas identitárias que permeiam os usos das redes sociais por adeptos do candomblé. As redes sociais se tornam um espaço com maior alcance para o “povo de terreiro” do Ceará (já constituído no offline) permitindo uma maior interconexão e circulação das informações. No caso do Oloioibá, a criação de um espaço de comunicação virtual abre novas possibilidades de ampliação da comunidade como também possibilita a retomada e o fortalecimento de relações antigas ou atuais. Ao contrário da descrição da “criação de uma nova rede de sociabilidade, construída através da substituição do terreiro real pelo terreiro virtual” (Freitas, 2003), nesse caso observamos uma complementaridade e uma continuidade entre os espaços online e offline. Nesse sentido, é imprescindível considerar as conexões entre as interações online e off-line, lembrando o quanto indissociáveis são os limites entre elas. O administrador da página não ignora esses liames, como fica evidente em sua fala reproduzida abaixo:

Muita gente procura jogo de búzios, outras pessoas procuram pra conhecer a casa, outras pessoas confundem Candomblé com Umbanda, mas todas as pessoas que falam no direct, eu sempre passo pro Pai L. e pergunto a ele como devo responder. Se for relacionado a jogo de búzios, eu apresento ele como Babalorixá, como a pessoa que tá à frente da casa em seguida, passo o whatsapp dele para tirar as dúvidas com o pai de santo. Inclusive, tivemos visitas de pessoas através do Instagram. Inclusive tem um abiã aqui que chegou, se identificou com a casa, foi através do Instagram, vendo fotos. Pediu o número do pai de santo e hoje ele é abiã aqui do Oloioibá (R., entrevista online 24.11.23).

Ao tornar mais acessíveis arquivos e marcas de uma memória viva coletiva, a utilização da rede social pode facilitar a tecelagem de vínculos comunitários entre quem estava e quem está hoje fazendo o Oloioibá.

### *“Visibilidade controlada”*

Por fim, é interessante observar a preocupação constante com o controle das informações divulgadas online. Diante da difusão na Internet da gravação audiovisual do crime ocorrido no Oloioibá que provocou uma profusão de comentários, está claro que o atual desejo de controlar as informações reflete uma preocupação face aos perigos de exposição e sensacionalismo.

A dualidade e risco da inserção no cyberespaço e suas inúmeras ferramentas não fugiu à arguta percepção de lideranças de grupos ligados à religião afro-brasileira. [...] Claro está, portanto que a rede informatizada é vista como um instrumento dual, multifacetado, em relação ao qual cabe o papel das lideranças dos grupos de religião afro-brasileira encaminharem, escolherem e decidirem as formas mais adequadas de sua utilização (Tramonte, 2014, p. 99).

Além disso, no caso do candomblé, a questão da visibilidade nas redes sociais online não pode ser dissociada de uma prática central nesta tradição religiosa: o segredo. A esse respeito, Freitas (2019) afirma: “A peculiaridade de uso das mídias digitais pelo povo de santo reside na exposição de questões que extrapolaram a ordem da vida cotidiana, ao exporem no âmbito do privado, porém público, temas do *awô* e do *ewó*, o segredo e o interdito religiosos”. Sobre o mesmo assunto, Araújo explica:

O que aqui chamo de segredo refere-se à parte deste patrimônio do povo de candomblé que inclui um diversificado conjunto de elementos simbólicos que vai desde o complexo sistema de fórmulas rezadas, cantadas, representadas, durante os rituais ligados à religião, até o saber-fazer do ofício religioso. (Araújo, 2018, p. 85).

Nem tudo pode ser exibido, nem tudo pode ser comunicado, pois “a gente sabe que candomblé é uma religião de *awô*. *Awô* significa segredo, então a gente não pode estar expondo tudo da parte interna de axé de fundamento” (R., entrevista online, 24.11.23). O cuidado com a seleção das informações (visuais e textuais), portanto, reflete o respeito à

regra fundamental do segredo, mas também o delicado equilíbrio entre uma posição de resguardo e o desvelamento de uma memória que envolve emoções íntimas. A hierarquia do poder que estrutura as relações no terreiro também se observa neste controle das informações.

Tudo que eu vou postando, que eu vou escrevendo, colocando nos Stories, eu sempre pergunto antes se pode, se tem algum problema, mas tudo que eu posto, eu sempre peço autorização para ele [o Babalorixá da casa]. As fotos antigas, eu tenho acesso, as que eu tenho, passadas pelo Pai L. Todas as fotos antigas, foi ele que me passou. Inclusive eu tenho várias e várias fotos antigas. Eu e ele, a gente sempre conversa, vai vendo o que pode ser postado, tentando identificar aquela pessoa daquela foto antiga pra gente sempre colocar.... identificar quem realmente tá naquela foto, o que aconteceu naquela foto, qual foi a festa, qual foi a situação. Então a gente sempre conversa, seleciona algumas. Ah hoje, você posta essa, amanhã, daqui a uma semana, você posta outra. Então a gente sempre tem esse diálogo antes de postar essas fotos mais antigas. No meio dessas seleções de fotos, ele vai contando as histórias, como foi que aconteceu, que festa era aquela. Às vezes, ele até se emociona com as fotos porque ele se recorda de muitos momentos bons, que é isso que ele me passa. E a conversa vai fluindo. Eu acabo tendo mais informações do que eu coloco no Instagram porque naquele momento, ele lembra do dia e vai contando a história. Eu não me sinto tão confortável, inclusive ele também não, é uma coisa que ele não quer, expor muitas informações, entendeu? É tanto que tem fotos no Instagram, que ele manda postar e diz que não é pra colocar nenhuma resposta porque a foto por si só diz tudo (R., entrevista online, 24.11.23).

As explicações mostram como a externalização técnica da memória no ciberespaço também propicia e alimenta a necessidade de sua verbalização. Durante o processo de construção das postagens, o Babalorixá atual da casa narra episódios marcantes da história da comunidade, lembranças envolvendo a fundadora e assim, vai construindo uma relação de transmissão com os membros mais novos da comunidade. É interessante notar que a preparação das postagens estimula as interações offline. Nesse processo socializador, precisamos destacar, além das palavras, o papel fundamental das imagens e das emoções.

## Imagens e emoções

Nos últimos anos, a vontade de lutar contra o esquecimento e reabilitar uma memória positiva que valoriza o legado da Iyalorixá foi crescendo cada vez mais entre os mais velhos da comunidade. Afinal, a fala tem um poder de manutenção da presença dos que se foram. Neste sentido, a publicação online de fotografias antigas da fundadora

também se entende como uma forma de mantê-la viva. As fotografias enquanto marcas de um passado revisitado integram um presente bem vivaz que expôs o seu dinamismo. Assim, o passado continua presente. A memória vive. E vive de modo particularmente forte através da partilha das emoções.

Se Heinich (2012), no seu texto sobre o capital de visibilidade, associa a fabricação técnica da ubiquidade à invenção da fotografia, quando esta for digitalizada e divulgada nas mídias sociais também precisamos pensar que ela produz uma forma de perpetuidade técnica. A combinação da técnica fotográfica com a tecnologia digital permite a reativação do “aqui e agora do original”. Obviamente, esta reativação, não só evoca, mas provoca emoções.

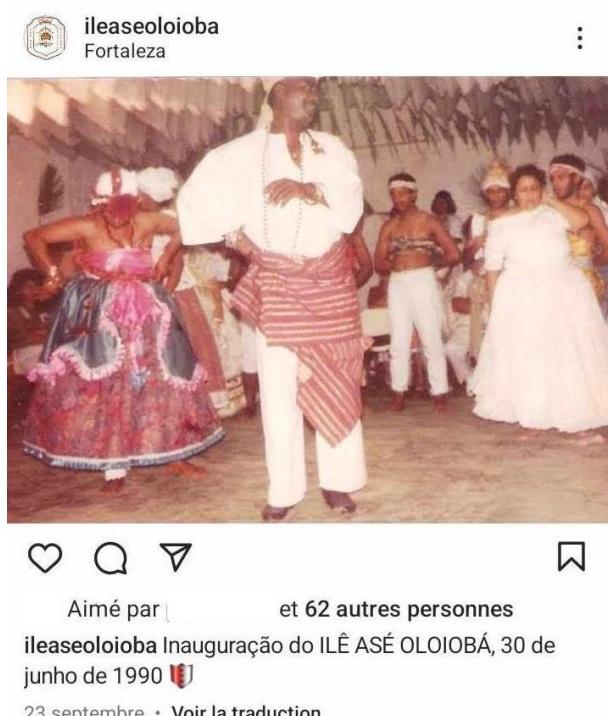


Figura 3 – Captura de tela de uma publicação no Instagram do Ilê Axé Oloibá com fotografia da inauguração do terreiro. Fonte: Acervo do Ilê Axé Oloibá.

### *Comunidade emocional online*

A apropriação do amplo campo das emoções como objeto das ciências sociais e da psicologia social (Le Breton, 1998; Rimé, 2005; Hochschild, 2017; Paperman, 2013) nos lembra que não se pode pensar a vida social sem considerar o papel central das emoções. No cerne das relações entre os indivíduos, as emoções constituem um dado elementar da

vida coletiva. Neste sentido, não podemos reduzir a compreensão das emoções a uma definição que apenas se refere a uma propriedade da psique individual. Pelo contrário, a expressão das emoções deve ser situada no contexto de processos normativos que regulam o comportamento em sociedade. É assim que a expressão das emoções desempenha um papel central nas relações sociais.

As análises de Rimé (2005) encontram um eco interessante com o caso específico do trabalho de memória no Ilê Axé Oloioibá. Segundo ele, uma das funções das emoções seria a manutenção e fortalecimento das ligações sociais através de mecanismos de empatia. Ao ouvir a narração das lembranças, observar e partilhar as emoções provocadas por elas, a geração mais nova do terreiro que não conheceu a fundadora pode interiorizar a história coletiva e se posicionar diante dela, defendendo-a e reinventando-a. Assim, essa partilha emocional participa da construção de laços afetivos e de solidariedade na comunidade. A etnografia, nesse caso, revela-se altamente pertinente para entrar no processo, senão de fabricação pelo menos de exposição de emoções, cimento de uma comunidade mexida por um mesmo desejo de manter uma memória viva. A tecnologia digital exerce uma função da preservação e produção de emoções que encantam e reencantam a relação ao sagrado e a história da casa.

O conceito de “comunidade emocional”, desenvolvido por Jimeno (2010), ilumina a conexão entre uma linguagem emocional e uma estratégia (mais ou menos consciente) de constituição de um grupo identificável como uma comunidade específica.

Ao longo dos últimos anos, temos presenciado na Colômbia a afirmação de uma linguagem que narra experiências pessoais de sofrimento na forma de testemunho pessoal. Essa linguagem eminentemente emocional cria laços entre pessoas diversas, naquilo que podemos chamar sociedade civil, ao redor do compartilhamento da "verdade" a respeito dos fatos de violência ocorridos recentemente (Jimeno, 2010, p. 99).

Nesta pesquisa, não se trata de uma construção social da categoria de vítima impregnada de significado político, como no caso das comunidades indígenas colombianas estudadas por Jimeno, mas de compartilhar uma narrativa visual numa rede social para divulgar uma versão da história tida como “real” e “verdadeira”. Não se trata nessas publicações online de reclamar justiça ou reparação, mas de conquistar uma imagem pública de respeito. Observa-se uma estratégia declarada de dar destaque à importância do legado da Mãe Obassi que, durante anos, foi colocado em segundo plano atrás das imagens

chocantes da sua morte. Nas publicações online, as imagens escolhidas chamam a atenção para lembranças felizes de construção e expansão da casa, minimizando assim o peso negativo do trauma. O desejo de lutar contra o esquecimento passa pelo estímulo emocional que provocam as imagens. A mensagem aparece entre as linhas, nas posturas das pessoas fotografadas, nos rostos sorridentes.

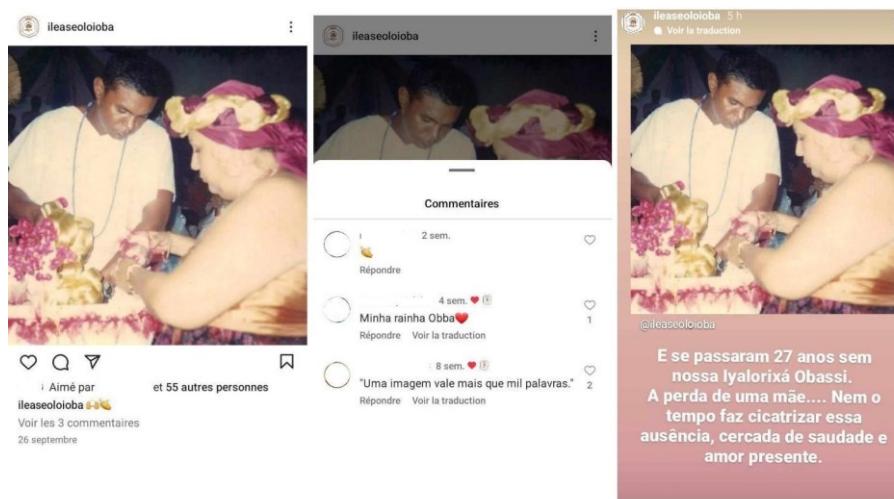


Figura 4 – Captura de telas de uma publicação e uma *story* no Instagram do Ilê Axé Oloibá com fotografia antiga e comentários. Fonte: Acervo do Ilê Axé Oloibá.

A fotografia apresenta uma lembrança do atual Babalorixá do Oloibá ainda jovem em companhia da iyalorixá Obassi preparando uma festa. Observamos a iyalorixá na posição de quem mostra e o jovem na posição de quem ajuda e aprende ao lado dela. Há nesta imagem uma representação manifesta da relação materno-filial que, para ser interpretada, precisa ser contextualizada dentro da concepção de família que rege a organização convencional das relações nas comunidades religiosas de matriz africana no Brasil. Mas, a escolha da imagem, como registro da convivência entre a fundadora da casa e o seu atual sucessor, ressalta sobretudo a ligação afetiva entre eles e revela fortes emoções ainda presentes e vivas nas lembranças da geração dos “guardiões da memória”. A dificuldade de verbalizar essas emoções fica patente no comentário “uma imagem vale mais que mil palavras”. A mensagem é reforçada pelo texto inserido no *story*, quando a mesma fotografia é postada novamente, meses após a primeira publicação.

Para entendermos o poder dessas emoções no processo de transmissão da memória comunitária entre gerações, é preciso lembrar que essas postagens foram realizadas por um filho da casa que não conheceu a fundadora. Ao compartilhar online a expressão da

saudade de quem com ela conviveu – em particular o Babalorixá atual -, este representante da nova geração do Oloioobá interioriza uma história de respeito e admiração para com a Mãe Obassi e simultaneamente participa da partilha de emoções coletivas.

### *O poder das imagens para romper com a vitimização*

Frisar a presença viva da Mãe Obassi nas lembranças da comunidade que ela fundou, mas também entre os “ povos de terreiro ” do Ceará não serve apenas para lutar contra o silenciamento, a invisibilização e o esquecimento, mas constitui também uma maneira de rejeitar a possível vitimização que geraria uma visão dela marcada pelo miserabilismo. Se o crime que hoje seria categorizado como feminicídio (Conceição, 2021) fez dela uma vítima no sentido jurídico do termo, alimentar um discurso de vitimização reforçaria o enclausuramento desta importante personagem no seu estatuto de vítima, apagando a mulher, a mãe e a liderança religiosa que ela foi e de alguma forma continua sendo.

Essa tendência, que se impõe cada vez mais no espaço público com o intuito de desconstruir a vitimização das mulheres violentadas para reconstruir uma narrativa positiva do protagonismo dessas mulheres, ecoa a representação comum entre os povos de terreiro – e particularmente na linhagem do Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois) – de um matriarcado que coloca as mulheres no centro e numa posição de poder. Não por acaso, observa-se uma ambivalência entre essa representação de um poder feminino hipervalorizado, inclusive na sua dimensão sagrada, e o feminicídio como manifestação extrema da violência machista.



Figura 5 – Captura de tela de uma publicação no Instagram do Ilê Axé Oloioibá com fotografia da Mãe Obassi. Fonte: Acervo do Ilê Axé Oloioibá.

Nesta imagem, a iyalorixá é mostrada como uma mulher acolhedora e soridente. Em outras postagens, ela também aparece como forte, firme e dinâmica no seu papel de liderança religiosa. O legado vivo dessa mãe de santo como de outras que conheceram o mesmo destino<sup>7</sup> reúne o fascínio por uma figura transformada, progressivamente, em mitos<sup>8</sup>, mas também um terror generalizado que alimenta uma política tácita de auto-silenciamento como foi explicado anteriormente.

## Considerações finais

A criação de um perfil numa popular e conhecida rede social em nome de uma comunidade religiosa não tem nada de banal ou insólito. Pelo contrário, certamente

<sup>7</sup> Vilma Santos de Oliveira (Yá Mukumby), em Londrina (PR), assassinada no dia 03 de agosto de 2013 e Maria Bernadete Pacífico (Mãe Bernadete), no dia 17 de agosto de 2023, em Simões Filho (BA).

<sup>8</sup> Há de notar que pesquisas como essa também participam deste processo.

constitui um ato altamente significativo. Neste artigo entramos nos detalhes do processo de fabricação de uma narrativa híbrida, cujo funcionamento se baseia em formas participativas e interativas de construção de um espaço coletivo de memória. Descrever e analisar esses atos de memória enquanto processos de uma socialização religiosa online, que reinventa em parte os modos de transmissão e identificação comunitária, é parte da contribuição desse texto. Por outro lado, a atenção dada ao papel das emoções compartilhadas nessas mídias sociais permite evidenciar modos de apropriação e produção de uma memória viva que ressignifica um legado histórico.

Outra contribuição proporcionada pela metodologia etnográfica diz respeito à ênfase colocada no detalhamento dos usos de imagens e palavras junto com a análise dos significados a elas atribuídos pelos membros da casa, que evidenciam os jogos de reflexividade dos autores da pesquisa. Paralela à etnografia *in loco*, a etnografia online mostra toda sua relevância no âmbito de uma pesquisa de cunho qualitativo que busca compreender – na perspectiva de uma sociologia comprehensiva – uma realidade social a partir das práticas e motivações dos atores sociais, levando em conta a condição digital da cultura contemporânea. O objetivo do artigo, então, não é defender uma generalização teórica sobre os usos da tecnologia digital no campo religioso afro-brasileiro, mas de apresentar as imensas possibilidades de análise de um material empírico muito rico que, por sua natureza e significados, extrapola o campo da etnografia no sentido estrito do termo.

## Referências

- ARAÚJO, Patrício C. *Segredos do poder: hierarquia e autoridade no candomblé*. São Paulo: Arché, 2018.
- AQUINO, Patricia. de, Quand le candomblé, religion afro-brésilienne se saisit des médias, *Le temps des médias*, n°17, p. 100-110, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7 ed., São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 27-78.
- CONCEIÇÃO, Joanice. Masculinidade religiosa, patriarcado e feminicídio: revendo o caso de Mãe Obassi. In: SANTOS, João Diógenes Ferreira dos; CARVALHO FILHO, Milton Júlio de; CUNHA, Tânia Rocha Andrade. (Orgs.). *Memórias, Masculinidades e Feminilidades*. Uberlândia, Navegando Publicações, 2021, p. 61-84.
- DAWSON, Lorne & COWAN, Douglas E. (eds.). *Religion Online. Finding faith on the Internet*. New York: Routledge, 2004.

DEVEREUX, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Paris: Aubier, 1980.

FERRAZ, Cláudia Pereira. A Etnografia Digital e os Fundamentos da Antropologia para Estudos Qualitativos em Mídias Online. *Aurora: revista de arte, mídia e política*, São Paulo, v.12, n.35, p. 46-69, jun./set. 2019.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Candomblé e Mídia. Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 16, no 2, p. 63-88, jul./dez. 2003.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Candomblé e mídias digitais: sobre a publicização do sagrado e do privado na Internet. In: 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - INTERCOM, 2019, Belém. *Anais do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. São Paulo: INTERCOM, 2019.

HAMPATÉ BÂ, Amadou A tradição viva. In: UNESCO (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*, 2.ed. rev. Brasília: ed. J. Ki-Zerbo, 2010, p. 167-212.

HEINICH, Nathalie *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique.* Paris: Éditions Gallimard, 2012.

HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. Londres: Sage, 2000.

HINE, Christine *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday.* London: Bloomsbury, 2015.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel.* trad. Salomé Fournet-Fayas et Cécile Thomé, coll. « Laboratoire des sciences sociales ». Paris: La Découverte, 2017.

JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *MANA*, vol. 16, n. 1, p. 99-121, 2010.

LE BRETON, David. *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions.* Paris, Armand Colin, 1998.

LEITÃO, Débora K; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Revista Antropolítica*, Niterói, n. 42, p. 41-65, 1 sem. 2017.

MENEZES, Nilza. *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras.* João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

PAPERMAN, Patricia. Émotions privées, émotions publiques. *Multitudes*, n. 52, p. 164-170, 1 sem. 2013.

PASQUIER, Dominique *Méthodes de recherche en contexte numérique: une orientation qualitative* [sous la direction de] Mélanie Millette, Florence Millerand, David Myles et Guillaume Latzko-Toth. Presses de l'Université de Montréal, 2020.

PASTINELLI Madeleine. Pour en finir avec l'ethnographie du virtuel! Des enjeux méthodologiques de l'enquête de terrain en ligne. *Anthropologie et Sociétés* vol. 35, n. 1-2, Dossier Cyberespace et anthropologie: transmission des savoirs et savoir-faire p. 35-52, 2011.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silencio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15

RIMÉ, Bernard. *Le partage social des émotions*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

STIEGLER, Bernard. Anamnésia e hipomnésia: Platão, primeiro pensador do proletariado. *Revista ARS*, São Paulo, v. 7, 13, p. 23-41, Jun. 2009.

TRAMONTE, Cristina. Complexidades da religiosidade afro-brasileira no “terreiro” do ciberespaço. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 7, n. 20, p. 93-101, 2014.

Recebido em 31 de dezembro de 2023.

Aceito em 22 de agosto de 2024.