

## “O que é meu é da cigana!”: religiosidade travesti em contextos de curimba digital

### “What’s mine belongs to gypsy!”: Transvestite religiosity in digital curimba contexts<sup>1</sup>

Alisson Machado<sup>2</sup>

Sandra Rubia da Silva<sup>3</sup>

**Resumo:** O artigo interpreta práticas de consumo das tecnologias digitais, em especial do Facebook, na composição das vivências religiosas de matriz afro-brasileira a partir de uma etnografia para a internet (HINE, 2015) com travestis na cidade de Santa Maria, RS, discutindo algumas interseções entre religião, tecnologia e transexualidade. O trabalho aponta que, nessas práticas, se entrecruzam os segredos da curimba, produzidos nos itinerários da fé, com os demais elementos que constituem a vida social das interlocutoras. Além disso, indica como os sentidos da religiosidade do ilê são conduzidos e interpretados através dos regimes de sociabilidade digital.

**Palavras-chave:** travesti; religião; redes sociais digitais.

**Abstract:** This article interprets consumer practices of digital technologies, especially of Facebook, in the formation of religious experiences of Afro-Brazilian matrix. Based on an ethnography for the Internet (HINE, 2015) with transvestites

- 1 In this article, we have chosen to translate the Portuguese term “travesty” into “transvestite”, because it is the recurrent term in academic translations. However, transvestite is a term that does not fully address the sociocultural realities of the research participants. In general, in English language, transvestite refers to crossdresser. In Brazil, travesti designates trans woman, originally a pejorative term, but it has a political meaning of struggle for recognition. Curimba, in Brazilian Candomblé, designates the group of people responsible for the music of the rituals. The expression is also a synonym of the whole rite or festivity.
- 2 Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Santa Maria, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0003-1687-7248>. E-mail: machado.alim@gmail.com
- 3 Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Santa Maria, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-7710-0956>. E-mail: sandraxrubia@gmail.com

*in the city of Santa Maria, Brazil, the paper discuss some intersections between religion, technology and transsexuality. The work points out that the secrets of curimba, produced in the itineraries of faith, intersect in these practices with the other elements that constitute the interlocutors' social life. In addition, it points out how the regimes of digital sociability conduct and interpret the senses of the ilê religiosity.*

**Keywords:** *travestite; religion; digital social networks.*

## Introdução

O artigo apresenta uma interpretação de algumas práticas de consumo das tecnologias de comunicação digital, em especial do *site* de rede social Facebook, na composição das vivências religiosas das participantes da pesquisa.<sup>4</sup> O trabalho de campo descortinou elementos do universo religioso (ligados ao batuque, ao candomblé e à umbanda) em um repertório de práticas que fazem referência ao mundo dos orixás, às vivências nos *ilês* (terreiros) e às *curimbas*, que são festividades ritualísticas dedicadas aos orixás, inseridas na vida cotidiana e gerenciadas nas interações *on-line*.

Em campo, ouvi<sup>5</sup> certa vez uma conversa paralela entre duas travestis que estavam no pátio da casa de uma de minhas interlocutoras.<sup>6</sup> Uma falava do poder do seu *Bará*<sup>7</sup>, que ele abriria os *cruzeiros*, os caminhos. A frase chamou minha atenção para um importante aspecto que eu ainda não considerava: a religiosidade. Tempos depois, em outra situação, Nicolly,<sup>8</sup> queixosa de uma bicha rival, disse que sua pombagira era mais forte, que não estava para brincadeira e que a outra deveria temer por

4 Pesquisa junto ao Programa de Pós-graduação em Comunicação para a tese de doutorado sobre as trajetórias digitais de travestis na cidade de Santa Maria, RS. Trabalho realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

5 Em alguns momentos, recorre-se ao texto em primeira pessoa, sinalizando o trabalho etnográfico. O uso do itálico demarca falas ou expressões tiradas das conversas, entrevistas e postagens e que são incorporadas ao texto dos autores. Nas transcrições, preserva-se os ditos ou escritos, resguardando as expressões socioculturais. Nas falas destacadas, o uso de colchetes explica alguns termos, dispensando outras notas de rodapé.

6 As participantes se identificam como travestis, que encontra sinônimo na expressão mulher trans, independentemente de terem realizado ou não a cirurgia de designação sexual. Elas se constituem como sujeitos do território das transidentidades, portadoras de uma identidade gênero-divergente do dispositivo binário de generificação dos corpos (LANZ, 2017). A denominação “travesti” designa, nessa perspectiva, uma identificação complexa (FERNÁNDEZ, 2004; CAMPUZANO, 2008) localizada nos trânsitos fronteiriços entre as categorias de um feminino próprio que se estabelece na divisão sociossexual do gênero. A ênfase na corporalidade e nos atributos desse feminino indica que suas realidades sociocorporificadas não são construídas nem podem ser entendidas pelo prisma das homossexualidades. Esses corpos são produzidos por regimes específicos de saber/poder que vão desde a construção corporal até os sistemas sociais e simbólicos mais amplos, que, em grande medida, são responsáveis pela subalternização, violência e precariedade a que elas estão submetidas em nossa sociedade (BENTO, 2006, 2017; PELÚCIO, 2009).

7 Entidade do Exu.

8 Os nomes apresentados são fictícios para a preservação das identidades das participantes.

isso. Em tom de ironia, ouvi muitas vezes frases que denotavam o poder de suas *pombagiras babadeiras*,<sup>9</sup> que algo ruim aconteceu a alguém porque essa pessoa tinha errado o *amalá*<sup>10</sup> ou o *ebó*,<sup>11</sup> ou ainda que alguém não podia ser levado a sério porque não passava de uma *boneca de santo*.<sup>12</sup>

A curiosidade dessas expressões utilizadas fora dos contextos de religião fez com que eu buscasse observar o modo como apareceriam as referências sobre a religiosidade em seus perfis no Facebook, *site* que privilegio na tentativa de entender suas trajetórias digitais, seguindo alguns pressupostos da etnografia para a internet (HINE, 2015). O artigo apresenta algumas das descobertas de um trabalho de campo que teve duração de 16 meses, reunindo relatos, exemplos e saberes de quatro participantes. O campo etnográfico foi composto tanto pelo acompanhamento de suas rotinas cotidianas, nos lugares em que moram e frequentam, quanto por interações *on-line*. Dessa forma, à observação participante, conversas informais e momentos de entrevista, somam-se conversações e interações por ou sobre aplicativos, *sites* e plataformas diversos. A proposta é a de pensar como as práticas religiosas têm dimensões orientadas pelo consumo material e imaterial das tecnologias digitais. Sustentado por um viés antropológico (CAMPBELL, 2001; DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004; BARBOSA, 2004), a pesquisa entende o consumo como um processo de mediação entre sujeitos, objetos e práticas sociais, não apenas no que concerne às materialidades, mas no desenvolvimento das subjetividades e da experiência social.

Esse viés assume a contextualidade das apropriações na elaboração das práticas de consumo da internet como gêneros culturais (MILLER,

9 Babadeiras deriva da palavra “babado”, situação que implica algum tipo de impacto ao qual se deve dar muita importância. Episódio importante da vida cotidiana. No contexto, a palavra adjetiva a pombagira, denotando algum tipo de superioridade.

10 Oferenda para Xangô.

11 Oferenda para o Exu.

12 Para as interlocutoras, bonecas de santo são irmãs de religião (mulheres cis e trans ou homens *gays*) que não cumprem as obrigações com seriedade. Em geral, podem pagar mais pelos materiais dos rituais e se preocupam muito com as disposições estéticas, seja nas roupas, acessórios ou oferendas. Boneca de santo aponta mais para o falso status da pessoa do que para a seriedade com que se vive a religião.

2013), ou seja, as apropriações locais são definidas nas dinâmicas do grupo estudado e nos diferentes modos de incorporação dessas tecnologias em contextos particulares (MILLER, 2011; MILLER *et al.*, 2016). As formas de consumo observadas não se caracterizam por usos instrumentais das tecnologias ou pela transformação das ritualísticas pelos aparatos técnicos (MILLER; SLATER, 2001), mas apontam para reformulações das experiências subjetivas e religiosas que são costuradas na experiência cotidiana.

Na primeira parte do artigo, são apresentadas algumas considerações sobre como essa tecnologia está associada à vida religiosa e aos demais elementos de suas narrativas pessoais, uma vez que o estudo das redes sociais na internet implica não reduzir a interação unicamente ao meio (RECUERO, 2009). Na segunda, são interpretadas algumas práticas de consumo dessas tecnologias na composição das interações e sociabilidades das interlocutoras.

### **“O Facebook só amarra uma ponta”: entre fé e vida social**

Conforme Prandi (2005), os processos de globalização parecem ter afetado de forma menos intensa religiões como a umbanda e o candomblé, que não adentraram os processos de produção e consumo midiáticos massivos vividos por outras religiões. No entanto, ao mesmo tempo que seguem mantendo suas cerimônias, iniciações, obrigações e sacrifícios longe dos processos tradicionais de circulação midiática, a ampliação do acesso às tecnologias de comunicação digitais movimentam as configurações sociais pelas quais a experiência religiosa e suas transformações são vividas (MILLER; HORST, 2015).

Os trabalhos de Silva (2015a, 2015b) a respeito das apropriações de celulares no morro São Jorge, em Florianópolis, apresentam reflexões sobre o papel das mediações tecnológicas nas experiências religiosas. Um dos elementos se refere às contradições que envolviam o uso de celular na captura de imagens das entidades. A autora relata que uma

de suas informantes tinha dificuldade de conseguir uma foto de sua pombagira, que se mostrava avessa à tecnologia. Para suas informantes, o problema era tanto a captura das imagens quanto sua circulação pública. A passagem dessas fotografias do domínio privado para o público representaria, naquele contexto, uma possível perda dos segredos e da autenticidade da religião.

Na presente pesquisa, pode-se acompanhar um contexto social marcado por uma intensa e significativa produção de imagens e mensagens que evidenciam as transformações sociais que acompanham o consumo das tecnologias. No Facebook, desenvolve-se um trabalho enunciativo cuja referência é a religiosidade da *curimba e da gira*, vivenciadas no *ilê*, mas que atravessam as fronteiras materiais desses espaços. Nos regimes de interação, Sibilía (2016) observa a passagem do cultivo de zonas da vida social antes consideradas privadas ou sagradas para um regime que exige habilidade narrativa e peripécia estética na forma de “competência midiática”. Em vez de servirem como uma memória institucionalizada da religião, os conteúdos postados apontam para dinâmicas de memórias pessoais e afetivas socializadas que pulverizam nuances das práticas religiosas ligadas às suas histórias de vida, mesclando fé e vida social (TEIXEIRA, 2008; SEFFER, 2012).

Esses itinerários de fé têm em comum histórias marcadas por precarização da vida social, abandono da família consanguínea, trabalho e sociabilidade orientada pela prostituição, violência e evasão escolar (SILVA, 1993; BENEDETI, 2005). Todas as participantes afirmam ter buscado outras religiões, principalmente católica e evangélica, afastando-se ou sendo expulsas ao assumirem seu corpo e sexualidade em função da transexualidade. É o caso de Kelly, 30 anos, trabalhadora do sexo e há 16 anos na religião. Assim como ela, as interlocutoras têm suas histórias estreitamente ligadas ao *ilê* como um lugar de acolhimento e respeito onde foram ensinadas a percorrer os caminhos da fé e a entender suas próprias trajetórias.

O ponto de partida de todas as interações digitais é a vivência da *curimba*. Santos (2013) afirma que religiões como o *candomblé*

destinam importantes práticas em função do gênero e da sexualidade dos participantes, podendo, em muitos casos, subverter as assimetrias da generificação social, valorizando a presença feminina (inclusive do feminino travesti). Como afirma Kelly, o reconhecimento por parte da irmandade é um dos principais capitais da sociabilidade religiosa:

Meus irmãos, quando eles tocam uma festa, tem alguma adoração pra um orixá, eles pegam e me ligam, me chama pelo Face, me mandam Whats, me mandam convite: “Agora dia 15 eu vou tocar e eu quero que tu esteja com a tua pombagira”. Olha, é um convite enorme, sabe, porque é bom a gente se sentir assim, pra nós que é trans é um prazer enorme [...], saber que a gente é bem recebida, pra nós é muito orgulho, sabe.

Ainda que portadoras de reconhecimento, nem sempre esse processo é linear. Ele pode envolver demarcações ante ideais hegemônicos de gênero, sexo e erotismo, articulação de paradoxos através de performances específicas do trabalho religioso (RIOS, 2011, 2012) ou mesmo a reafirmação de desigualdades sexuais (MESQUITA, 2004). Laura, 32 anos, dá exemplos que ilustram o modo como experiências conflitivas aparecem no convívio social e de como são mediadas por interações digitais. Por se dizer ciumenta, regularmente checa as conversas privadas do marido no Facebook, um ogã (homem tocador de atabaque) que ficava “em lugar de destaque na tenda [o mesmo que terreiro]”, sendo “visto e visado pelas outras [trans] e pelas amapô [mulher cisgênera]”. Ela sabe a senha do perfil do marido e o acessa várias vezes ao dia, lendo as conversas privadas, porque sabe do “olho-grande” e da cobiça do bofe que muitas colocam em sua relação, inclusive as irmãs (cis, trans e gays) de religião.

Intrigas, disputas e olho-grande que constituem o inventário dessas práticas são compreendidos nas experiências digitais. Laura “se apronta” em um grupo de seis pessoas com a mesma ialorixá. Ela conta ter tido vários desentendimentos com as colegas de iniciação que não levavam a sério o cumprimento das obrigações. Com o tempo, deixou de curtir e comentar nas fotografias e postagens dessas pessoas, demorava para responder mensagens, evitando intensificar o contato com “bonecas de

santo, que só querem mídia e aparecer”. Esse afastamento (digital) foi percebido pelas demais, fazendo com que os relacionamentos, inclusive dentro do terreiro, não fossem como antes.

Outro relato que demarca a tensão a respeito das interações foi mencionado por Nicolly, que por um tempo namorou um rapaz cuja mãe e irmãs eram evangélicas. Elas desaprovavam o relacionamento e postavam nas publicações dela comentários com versículos ou passagens bíblicas de demônios (em referência à religião) e sobre promiscuidade e pecado (em referência a ela ser travesti e profissional do sexo) ou, em tom irônico, expressões como “Pelo sangue de Jesus!” ou “Misericórdia!”. Nicolly explica:

Tudo isso on-line, para quem chegasse no meu perfil. Eu não entendia de começo e fui perguntar pra minha tia [que era da mesma igreja] o que era aqueles números [os versículos] e ela me explicou que eram da Bíblia. O que mais tinha era do Apocalipse. Eu só debochava, né. Eu achava uma graça aqueles nojo porque me chamavam de prostituta da Babilônia. *Prostituta* [prostituta] eu já era, mas da Babilônia, parece uma coisa grande, né, coisa chique, puta das arábias [risos], de importância.

Como o *bofe* era bonito, foi “deixando passar”, mas, quando terminaram o namoro, não tardou a bloquear e excluí-las de seu perfil.<sup>13</sup> Esse processo funciona, nos termos de Polivanov (2014), como uma “faxina no Facebook”, gerenciamento das amizades e contatos que assumem expressões diversas dos regimes de sociabilidade. Para Bianca, 31 anos, essa faxina digital também precisa ser espiritual:

Em casa eu uso as sete varas de marmelo no final do ano pra varrer tudo de ruim que ficou. No *Face* também! Não deixo coisa, gente, nada acumulado. De quando em quando tem que varrer pra longe.<sup>14</sup> Eu excluo as pessoas que sei que são carregadas, que a [Maria] Mulamba sabe que são

13 Sobre outras formas de discriminação, demonização e desejo de morte de travestis praticantes do candomblé e mobilizadas nas redes sociais digitais, ver Maranhão Filho (2016a).

14 Assim como para as demais, a referência não é somente às inimizadas, mas ao grande número de perfis masculinos interessados na oferta sexual. Para elas, os contatos fake – em geral, perfis sem foto ou com poucas informações, perfis de homens que moram longe, considerados embustes, feios, sem dinheiro, abusados ou bagaceiros, mas que se somam nas solicitações de amizade – de vez em quando “precisam ser varridos”.

problema. Porque ela avisa, vai avisando, vai mostrando as caras até tu pegar. E eu sou má! Clico em excluir [o perfil] bem debochada e ainda invoco ela [a pombagira cantando]: “Lá, vem ela, caminhando pela rua. Com Tiriri, Marabô e Tranca Rua [demais Exus]”. Por que eu vou querer essa gente perto de mim [no perfil], sabendo tudo o que se passa comigo?

Essas disputas demarcam ambivalências dos processos identitários que incidem sobre domínios como o da família (consanguínea ou afetiva), da sexualidade e da intimidade, antes pertencentes fundamentalmente ao domínio privado, mas que passam a compor uma ampliação do campo público da experiência vivida (HALL, 2003). Como a experiência religiosa é anterior à sua inscrição no site, elas afirmam que “o Facebook só amarra uma ponta”, ou seja, a tecnologia se interlaça a outras esferas da vida social. Aquilo que é compartilhado on-line pode ser interpretado como elemento de “um atelier que possibilita a elaboração de identidades de gênero e de expressões de gênero transgêneras” (MARANHÃO FILHO, 2016c, p. 146). Laura explica da seguinte forma:

Tem um ponto que é uma música que explica isso que eu tô te falando. Eu sempre ouvi e sempre peguei pra mim, pras minhas coisas, pra tudo o que eu tenho, o que eu conquistei, a minha vida, foi sempre pela minha cigana. Diz assim: “O que é meu é da cigana, o que é dela não é meu!”. Se tu quer saber, o meu Face é assim, também é dela. [...] Se é meu é dela, porque ela que me dá a vida, me protege, por isso não vejo problema em nada de postar e curtir o que é da religião.

A identificação da própria tecnologia com o orixá constitui a percepção de que todas as esferas da vida social estão atreladas à vida religiosa. Kelly, ao viver uma situação complicada durante uma viagem a Montevideú, postou uma fotografia, uma selfie tirada no ônibus enquanto viajava, com o seguinte desabafo: “Recém dois dias na cidade e meu DEUS... POR QUE SERÁ QUE MINHA PRESENÇA INCOMODA ESSES CÃO... CLAREZA MINHA MÃE IANSÃ. FORÇAS CONTRA ESSE OLHO GORDO MALDITO”. Na postagem, marca: “sentindo-se AGRADECIDA A CADA DIA ✨ POR APENAS PODER VER A LUZ DO DIA”. Questionada, explica a postagem:

A gente que trabalha na rua, vive pra lá e pra cá, não trabalha sozinha, tem várias trans e, querendo ou não, no mundo trans, tem muita inveja, muito... não é recalque, é inveja, olho-grande, essas função toda. E quando eu cheguei lá [Montevideú], tu sabe que novidade em qualquer lugar ganha, sabe... Eu, graças a Deus, ganhei muito. Eu batia mais porta que as outras [fazia mais programas e, conseqüentemente, ganhava mais dinheiro] e elas começaram a se sentir incomodada, fazer picuinha, infelizmente é assim, a gente sofre muito isso.

O episódio indica como a tecnologia se insere nas experiências cotidianas que são geridas pela fé. As postagens mobilizam sistemas de sociabilidade a partir de um caráter existencial, ligado sobretudo a partilhas pessoais. Não são apenas formas de narração biográfica, mas maneiras de estar presente, controlar os medos e as incertezas e manifestar a capacidade de seguir adiante perante os obstáculos da vida diária (WINOCUR, 2009). Essas observações demonstram como a internet colabora nos processos de definição e peregrinação identitária, “tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas, quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições” (WOODWARD, 2012, p. 33). Nos perfis das interlocutoras, articulam-se tanto posições de gênero e sexualidade mais fixas quanto posições mais nômades, capazes de desestabilizar e transgredir as normas e regulações das identidades (MARANHÃO FILHO, 2016b).

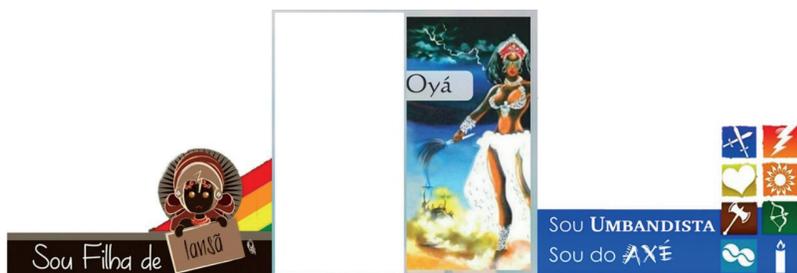
### **“A religião é uma função! Com internet então...”: interfaces digitais das práticas religiosas**

A partir da criação e manutenção de um perfil, conforme Recuero (2012), é possível o gerenciamento de diversos capitais sociais de que os atores dispõem, mobilizados em função de valores comuns e compartilhados. A relação entre o perfil e a entidade, no contexto das interações observadas, indica o modo como “o trabalho de face”, o manejo e a busca por legitimação dos demais atores que pertencem à rede social (RECUERO, 2014) também é negociado e construído com os atributos dos orixás ou da vida religiosa.

Para Polivanov (2015), os perfis não representam os atores sociais transportados para o digital, mas sinalizam a articulação de persona discursiva e performática dirigida como forma de autoapresentação. Os nomes com que se apresentam e as fotografias de perfil e de capa são elementos dessa elaboração. Bibiana de Yemanjá, Samara de Oyá, Ialorixá Mary de Oxum<sup>15</sup> são exemplos dos nomes assumidos pelas interlocutoras, que indexam sua autoapresentação na rede à vida religiosa.

As imagens de capa, muitas vezes, apresentam ilustrações das entidades. Nicolly e Kelly utilizam filtros temáticos em suas fotos de perfil. Nicolly, que é filha de Oxum, usa o filtro da orixá. Segundo ela, além da proteção na noite e contra a inveja, o filtro representa a beleza e a doçura, características da entidade, mas que ela atribui a si. Nesse sentido, é a face do orixá que apresenta o perfil e indica um alinhamento religioso.

Figura 1: Filtros temáticos dos orixás



Fonte: Facebook. Dados da pesquisa.

Já Kelly utiliza o filtro e outras imagens e postagens de sua Oyá, Iansã, na forma de agradecimento pela proteção e cuidado que recebe. As postagens produzem valores ligados à fé, ao agradecimento à entidade ou como pedido de proteção:

Eu posto e coloco agradecimento por muitas coisas boas que me aconteceram, sempre sou grata a minha grande mãe Oyá, minha mãe Iansã, eu não tenho por que esconder, eu falo publicamente sobre quem eu sou e

15 O primeiro nome é fictício para preservar suas identidades.

eu não tenho vergonha de assumir publicamente. Assim como ela não teve vergonha de me pegar, de me assumir, a minha mãe Oyá.

Laura usa como imagem de capa os orixás que regem os anos. São figuras que encontra na internet e que troca “religiosamente” uma vez por ano. Em 2015, Ogum e Oxum; em 2016, Oxalá e Iemanjá; em 2017, Oxóssi e Oxum; em 2018, Xangô e Iansã.<sup>16</sup> Para ela, as publicações representam o seu cotidiano, as coisas boas que acontecem, os encontros com amigos e família, tudo na proteção dos orixás: “A pessoa vai lá, abre meu Face, de cabeça<sup>17</sup> tão os orixás. Ela vai pensar duas vezes antes de me fazer algo, de dizer qualquer coisa”.

Fotos de festas, rituais e oferendas também são publicadas e podem receber marcações de outras pessoas adicionadas aos perfis. Em geral, são recebidas de forma entusiasmada pela audiência, praticante da religião ou não. São marcadas por *tags* como #CURIMBA, #RODA, #GIRA, #partiuroda, #boragirá, #magia, #noitedamagia, #damasdanuite<sup>18</sup> que, mais que anexarem algum conteúdo, representam a inserção das práticas de religião nas lógicas da discursividade em rede.

Outras interações que acompanham as publicações são as saudações. Laura explica que ocorre na rede social o mesmo que na *corrente* (roda de médiuns incorporados ou não) e na *assistência* (quem espera para tomar o passe): responde-se ao orixá com sua saudação própria. Enquanto “Salve!” e “Saravá!” têm um tom genérico, servindo para um grande número de publicações, a maioria das postagens sobre os orixás são saudades de forma adequada. Escreve-se, por exemplo, “*Laroiê*” e “*Adorei as almas*” para os Exus, “*Odoiá*” para Iemanjá. As expressões são seguidas

16 Atualizando os dados, ela afirma que, em 2019, poderá ser Ogum, mas que precisa consultar os búzios. Enquanto isso, afirma que vai procurando as imagens.

17 “De cabeça” diz respeito tanto à proteção dada pelo orixá quanto à foto de capa, elemento visual no topo da página.

18 Essa *tag* também foi observada em postagens nos locais de trabalho na prostituição. Em geral, imagens com as companheiras, em poses sensuais ou que evidenciam o corpo. Nesse contexto, elas também se entendem como damas da noite, pombagiras do urbano, exemplo de como “a religião é capaz de incluir toda e qualquer característica do humano no sagrado” (BARROS e BAIRRÃO, 2015, p. 128). Mas essa relação não é estabelecida apenas com as pombagiras, conhecidas pela fama de terem muitos amantes. Kelly compara sua própria vida à Oyá, orixá guerreira que, assim como ela, não teme encarar as dificuldades da vida.

de *emojis* que têm relação com o simbolismo da entidade. No inventário de recursos gráficos disponíveis, Iemanjá parece ser a mais bem provida: onda, peixes, animais marinhos, coqueiro, ilha, flores, coroa e estrela são quase sempre acionados após sua saudação. Responder em saudação significa a leitura do conteúdo, em geral uma prece, uma mensagem de autoestima, ou ainda que o orixá “passou pela *timeline*” para abençoar e que se recebeu o *axé*. Dessa forma, estende-se nas interações tanto a sociabilidade quanto a proteção.

Alguns comentários e postagens sobre a religião são marcados por irreverência e jocosidade. Nicolly e Bianca compartilharam o resultado de um *quiz on-line* para saber quais eram suas pombagiras, demonstrando concordância quanto às características reveladas no teste. Os comentários nas publicações atestam o quão verdadeiro é o resultado ao representar as características da pessoa. Outro exemplo são os *posts* com ilustrações de pombagira nos quais se marca “a amiga que faz o mesmo estrago quando chega”. Menos detentoras de um valor religioso concreto, figuras como as destacadas apontam uma sociabilidade bem-humorada e que conduz a interações entre amigas próximas.

Figura 2: Religiosidade e jocosidade



Fonte: Facebook. Dados da pesquisa.

Além da publicação de conteúdos diversos, a própria tecnologia pode ser interdita dependendo dos contextos, como no caso das iniciações. Quando Bianca, que trabalha em um salão de beleza, “*deitou*” para sua

Oxum, cumprindo suas obrigações, permaneceu em “quarentena”, período chamado *euó*, quando se reserva de muitas atividades, existindo algumas interdições, inclusive sexuais e alimentícias. Nesse período, que durou 40 dias para ela, garante que não postou no Facebook, somente acompanhou as postagens na *timeline*, e que usou o *WhatsApp* apenas nos casos mais urgentes. Conforme ela, esse é “um tempo pra se recolher, não é que seja proibido, mas *do que adianta ficar parada em casa e fervendo na internet?*”. O *euó* interdita as interações que possam corromper o recolhimento, principalmente as que dizem respeito a convites ao *fervo*, às festas, às amizades e às bebedeiras, ou mesmo interações demarcadas pela sexualidade e pelo sexo, como a troca de *nudes* que possam ser acionados através das interações *on-line*. A mesma situação foi vivida por Nicolly, trabalhadora do sexo que permaneceu durante oito dias no mesmo tipo de recolhimento, sem trabalhar. Nesse período, parou de usar o *Tinder*. Como não podia sair de casa, recebeu uma visita (sem transar) de um dos homens que conheceu pelo aplicativo e que depois acabou virando seu cliente, por quem cultivou posteriormente amizade, mas apenas porque ela havia lhe contado que ia cumprir a obrigação.

É o bom senso que julga e interdita as práticas de religião vividas no digital. Kelly explica essa relação:

Se o orixá vem falar contigo, te dar todo o axé dele, depois tu não pode falar sobre isso com a pessoa. Ela não sabe o que aconteceu. É todo um trabalho até que ela volte, precisa voltar, sentar, recuperar as forças. E não lembra de nada. Aí que tá o segredo. [...] O mesmo vale na internet, a gente não posta todo o ritual, nem tem como. As fotos são nossas, das ofensas, dos amigos. A gente mostra porque é bonito e pra valorizar, mas não revela o principal [...]. É como ver uma casa aberta da rua, tu vê um pouco só, o que ocorre dentro não é pra mostrar.

A publicação de vídeos das *curimbas* também estabelece interações que demarcam a sociabilidade *on-line*. Em um vídeo postado por Bianca, ela aparece durante o processo de desincorporação. A câmera registra, a certa distância, a entidade incorporada que se despede e é assessorada por outras entidades com um sopro em seus ouvidos. Em

outro vídeo postado por ela, é possível ver a pombagira de uma amiga rodando no centro de uma *gira* ao som dos atabaques. Os comentários e compartilhamentos de ambos os vídeos aclamam o poder dessas entidades. Conforme ela, vale o princípio de que “cada casa tem suas regras”. Os vídeos mostram importantes momentos das *curimbas* que são compartilhados pela beleza e força, embora pareça não existir consenso sobre publicá-los ou não. A produção de imagens desse tipo, em vez de abalar as definições do sagrado, alimenta ainda mais os sentidos de pertença e partilha em rede. É pelo fato de essas postagens serem pessoalizadas, o que ajuda na identificação da persona apresentada, que essas práticas não descaracterizam as origens culturais, pessoais e grupais, nem os valores sagrados que as mudanças tecnológicas poderiam dissolver (TRAMONTE, 2002).

Quanto às fotos das entidades incorporadas nas *curimbas*, não apenas para as travestis, existe uma reincidência de posições e gestos corporais que atestam a incorporação e que garantem a manutenção daquilo que é considerado sagrado. As entidades fotografadas, mesmo em fotos posadas, não olham para a câmera.<sup>19</sup> Nessas fotos, publicadas no Facebook, chama atenção que as entidades mantêm o rosto voltado para o chão e os olhos sempre fechados, estando sentadas, em pé ou em movimentos de dança. Por vezes, as pombagiras encobrem os olhos com leques e os Exus utilizando seus chapéus. Essa forma compartilhada de se portar, esse (não) olhar socializado por diferentes entidades faz lembrar a análise de Csordas (2008) a respeito do imagético corporificado nas experiências do cristianismo carismático na América do Norte, na qual formas de concepções do mundo pré-culturais são constituídas na socialização dos processos religiosos.<sup>20</sup>

As entidades – ainda em situação de transcendência, na expressão de Csordas, em estado pré-cultural (incorporação, transe) – compartilham

19 Optamos pela não divulgação das imagens para não identificar as pessoas.

20 Ao propor a corporeidade como um paradigma antropológico, Csordas visa colapsar as dualidades entre sujeito-objeto e estrutura-prática. Para tanto, revisa o pensamento de Merleau-Ponty a respeito da constituição da percepção e a noção de *habitus* e corpo socialmente informado de Bourdieu.

um estatuto de gestos corporais socialmente informados pelo *habitus* reconhecido como verdadeiro (não dar a ver o olhar). Quanto a isso, as interlocutoras relatam que o olhar, sobretudo da entidade incorporada, precisa permanecer em segredo. Para elas, o olho é o lugar do corpo que mais revela a vida e os mistérios. No olhar reside todo o poder: “todo o *ará*, o corpo, é sagrado... de todas as manas, as *gays*, as *adé* [*gays*], mas é no olho que tu vê todo o *axé* da pessoa, todo *emi* [a força da vida dada pelos orixás]. É o olho que guarda o *axé*”, diz Nicolly. Esse comportamento sociabilizado pelos orixás funciona, pensando a partir de Csordas (2008, p. 108), como experiências partilhadas e socializadas que se mesclam com a intencionalidade da constituição dos rituais, “processo humano em aberto de assumir e habitar o mundo cultural no qual nossa existência transcende, mas permanece enraizada em situações de fato”. Ao não olharem diretamente para a lente/câmera, o corpo fotografado permanece “livre” e o “mistério do sagrado salvo”.

O mesmo acontece com as fotos em aparelhos digitais.<sup>21</sup> Muitas entidades “fogem” das tentativas de fotografia e dos focos de luz: “tem entidades que odeiam essa luz e o barulhinho da câmera, que sabem reconhecer que não é natural, que é artificial, daí não ficam posando e por isso fogem”, diz Nicolly. A inserção dessas imagens nos processos de compartilhamento é vista com mais naturalidade pelas interlocutoras na medida em que funcionam como registros desses momentos sem, contudo, macular os aspectos sagrados dos rituais. Talvez resida aí outra garantia de manutenção do sagrado, tendo em vista os cenários de circulação dessas imagens na internet.

Para as interlocutoras que trabalham na prostituição, existem marcadores entre seu trabalho e a religião. O perfil de Nicolly inclui conteúdos e referências tanto do trabalho na rua quanto da vida no *ilê*. As disposições técnicas, inclusive, são as mesmas: fotos, postagens, marcações e

21 Nicolly recorda que, em uma festa dos Ibejis, os orixás crianças fugiam às tentativas de serem fotografados por uma “velha” câmera digital: “Eles gritavam, se escondiam, tapavam os ouvidos e diziam ter medo do trovão” [que viria após a luz do suposto raio/*flash*]. Ela lembra que a assistência ria por perceber a inocência (verdadeira) dos orixás crianças.

comentários. No entanto, olhando no celular para as fotos publicadas por ela em sua *timeline*, aponta:

Vou te mostrar uma função aqui que acho que tu não viu. Olha essa foto, minha com as gurias batendo porta. Cuida a roupa. Olha quantas curtidas, me diz quantas? [Pergunta e ela mesma responde:] Cento e tantas. Agora olha os comentários de quem é... De quem é? Tira as gurias e as mapô [amapô, mulher] conhecida. Só dá oco [homem]. Oco querendo travesti. Agora sobe [indicando para a tela uma foto postada dias depois da primeira]. Agora olha bem essa. Essa foto foi numa entrega lá em Canoas, tá eu e minhas irmãs de religião. Eu tô muito mais bonita, olha a roupa, a saia, meu rosto ficou melhor. Olha, tô muito mais é sensual que antes. Agora olha as curtida. Só dá quem me conhece e as *gay* que tão sempre.

Quanto ao motivo da diferença entre as interações dos homens que apenas demonstram interesse sexual e as interações mobilizadas pelas “fotos de religião”, ela ri e diz: “Mana, vou te contar, não adianta, o que é sagrado é sagrado, não importa aonde tá”. O que se evidencia é o fato de que o sagrado pode independer do lugar e da circunstância de sua manifestação. Ele não está disponível para todos (no exemplo, os ocos não conseguem perceber a dimensão sagrada do corpo, somente a disponibilidade sexual). Na perspectiva de Csordas, se o corpo que transcende (cujos referentes culturais ficam em suspensão) possui uma dimensão informada na cultura, cumprindo uma série de requisitos socialmente informados, o mesmo acontece com quem recebe essas imagens. Para esses homens, está posto, da ordem do pré-cultural, que eles não conseguem ver, ainda que olhem. Selecionar a quem se dá a ver é da ordem do corpo que transcende/do sagrado (no caso, da entidade incorporada). Esses homens não estão preparados nem sabem ver: “tem os olhos vendados, porque isso não é pra eles. A gente se acostuma e até sente um dó”. É preciso, no mínimo, além de interesse, respeito ao sagrado e certa sensibilidade, fruto de um trabalho de iniciação, persistência e peregrinação religiosa.

## Considerações finais

O artigo interpretou como o consumo do site de rede social Facebook articula a experiência religiosa das interlocutoras. A curimba é vivida nas mediações digitais da tecnologia, tendo como referencialidade tanto a transexualidade, pela qual seus corpos vivem e se expressam no mundo, quanto a religiosidade do ilê. Essas práticas aparecem na elaboração da representação de si, nos sistemas de sociabilidade, na sociabilidade cotidiana em rede, na mediação de conflitos e nas partilhas da vivência do sagrado.

Os conteúdos publicados (festas, adorações, preces, brincadeiras) e a autoapresentação de uma persona pública identificada com os orixás (se assume o orixá nas redes sociais porque antes ele já tomou conta de toda a vida da pessoa) são as principais maneiras como a religiosidade aparece nas interações observadas. Dessa forma, a vida no ilê não pode ser entendida como uma esfera separada da sociabilidade digital. Ela também é vivida e conduzida em dinâmicas próprias que se singularizam de acordo com cada interação.

Os achados de campo indicam que, para as interlocutoras, o consumo das tecnologias digitais não macula o sagrado nem banaliza os segredos da religião, mas colabora no modo como esses conceitos são reinterpretados e acionados nas dinâmicas da sociabilidade na rede social. Os referenciais religiosos são pessoalizados, mantendo uma correspondência direta com o perfil e a história de vida que a própria pessoa reconhece e narra como sua. Através desse processo, se associam as possibilidades de resguardar os segredos da curimba ante as produções midiáticas cotidianas, que dão significado às interações e acompanham as transformações tecnológicas da modernidade.

## Referências

- BARBOSA, L. Sociedade de consumo. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BARROS, M.; BAIRRÃO, J. Performances de gênero na Umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? RIEB, n. 62, p. 126-145, dez. 2015.
- BENEDETI, M. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EdUFBA, 2017.
- CAMPBELL, C. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CAMPUZANO, G. Recuperação das histórias travestis. In: CORNWALL, A.; JOLLY, S. (Orgs.). *Questões de sexualidade*. Ensaios transculturais. Rio de Janeiro: Abia, 2008. p. 81-90.
- CSORDAS, T. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- FERNÁNDEZ, J. *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa, 2004.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HINE, C. *Ethnography for the internet*. Embedded, embodied and everyday. Londres: Bloomsbury, 2015.
- LANZ, L. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Uma introdução aos estudos transgêneros. Curitiba: Movimentos Transgente, 2017.
- MARANHÃO FILHO, E. “Admita que vc não tem útero”: violências de candomblecistas a mulheres transexuais e travestis do Candomblé no Facebook. *Fronteiras*, v. 18, n. 32, p. 343-370, jul.-dez. 2016a.
- \_\_\_\_\_. Desestabilizando e rasurando conceitos (sobr)e identidades. *Agenda social*, v. 9, n. 2, p. 30-45, 2016b.
- \_\_\_\_\_. “Sou presbiteriana crossdresser e saio do armário no Facebook”: (re/des)montando identidades trans\* em rede e na rede. *Revista Observatório*, v. 2, n. 1, p. 138-160, jan.-abr. 2016c.
- MESQUITA, R. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. *Gênero*, v. 4, n. 4, p. 95-117, 2004.
- MILLER, D. *Material culture and mass consumption*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- \_\_\_\_\_. et al. *How the world changed social media*. Londres: UCL Press, 2016.

- MILLER, D.; HORST, H. O digital e o humano: prospecto para uma antropologia digital. *Parágrafo*, v. 2, n. 3, p. 91-111, jul.-dez. 2015.
- MILLER, D.; SLATER, D. *The Internet. An ethnographic approach*. Oxford: Nova York: Berg, 2001.
- PELÚCIO, L. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da Aids*. São Paulo: Annablume, 2009.
- POLIVANOV, B. Fazendo faxina no Facebook: implicações do gerenciamento e comunicação com a Rede de Contatos para Dinâmicas de Autoapresentação. *Revista de Estudos da Comunicação*, v. 15, n. 38, p. 353-369, set.-dez. 2014.
- \_\_\_\_\_. Personas no Facebook e consumo por afiliação: percepções sobre (des)encaixes entre selves on e off-line. *Organicom*, ano 12, n. 22, p. 225-235, 2015.
- PRANDI, R. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RECUERO, R. Curtir, compartilhar, comentar: trabalho de face, conversação e redes sociais no Facebook. *Verso e Reverso*, n. 68, p. 114-124, maio-ago. 2014.
- \_\_\_\_\_. O capital social em rede: como as redes sociais na Internet estão gerando novas formas de capital social. *Contemporânea – Comunicação e Cultura*, v. 10, n. 3, p. 597-616, set.-dez. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Redes sociais na internet*. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- RIOS, L. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Polis e Pique*, v. 1, p. 212-231, 2011.
- \_\_\_\_\_. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, v. 16, p. 53-74, 2012.
- SANTOS, A. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de Candomblé. In: *SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLACANDO SEXUALIDADES, III, 2013*, Salvador. *Anais...* Salvador, 2013.
- SEFFER, F. OCÓ ALIBAN AMAPÔ ERÊ CAFUÇÚ. OGÃ EKÉDI IORUBÁ OBÁ QUENDAR. *Debates do Ner*, ano 13, n. 22, p. 177-188, jul.-dez. 2012.
- SIBILIA, P. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- SILVA, H. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Iser, 1993.
- SILVA, S. R. A religião dos celulares: consumo de tecnologia como expressão de fé entre evangélicos e umbandistas. *Comunicação, Mídia e Consumo*, São Paulo, v. 12, n. 35, p. 110-128, set.-dez. 2015a.
- \_\_\_\_\_. “Sai da linha que meu cavalo tá ocupado!”: sobre telefones celulares e religiosidade entre umbandistas de um bairro popular. *Vivência: Revista de Antropologia, UFRN/DAN/PPGAS*, v. 1, n. 45, p. 35-44, jan.-jun. 2015b.
- TEIXEIRA, M. Lorogum: identidades sexuais e poder no Candomblé. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Candomblé: religião de corpo e alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008. p. 197-225.

TRAMONTE, C. Religiões afro-brasileiras na Internet: exercendo a cidadania no cyberspaço. In: CONGRESO ONLINE DEL OBSERVATORIO PARA LA CIBER-SOCIEDAD, I, 2002. *Anais...* [s. l.], 2002.

WINOCUR, R. *Robinson Crusoe ya tiene celular: la conexión como espacio de control de la incertidumbre*. México: Siglo XXI: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2009.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 7-102.

## Sobre os autores

*Alisson Machado* – Mestre e doutorando em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista Capes.

*Sandra Rubia da Silva* – Doutora em Antropologia Social (UFSC) e mestre em Comunicação e Informação (UFRGS). Docente do Departamento de Ciências da Comunicação e do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria.

---

Data de submissão: 02/12/2018

Data de aceite: 27/02/2019