

## Exu: fonte de inspiração para refletir sobre ciberespaço

LÚCIO ANDRÉ ANDRADE CONCEIÇÃO\*

**Resumo:** O texto se fundamenta em Exu, força que impulsiona mudanças no sistema religioso afro-brasileiro, aquele quem assegura a dinâmica de movimentação da energia vital nessas comunidades, associado às transformações do cosmo, à comunicação dos seres, às interações entre os contrários, consubstanciando uma perspectiva de entendimento e de como se conduzir no mundo. Neste artigo, Exu será pensado a partir de duas perspectivas: na primeira, como um signo que representa o sistema de comunicação mundial entre computadores, interconectados pela internet e criador do ciberespaço. Na segunda, enquanto fragmento de pensamento do povo-de-santo, o qual tanto pode estar isolado ou não isolado, implicando numa expressão denunciadora de um contexto maior, que é parte e requer a compreensão ontológica do “ser nagô”, legitimando a compreensão ou o conhecimento semântico do enunciado. Virtualidade e subjetividade são categorias discutidas no *ciberaxé*, parte do ciberespaço destinada a circulação de conteúdo das religiões afro-brasileiras.

**Palavras-chaves:** virtualidade; subjetividade; redes sociais; candomblé.

**Exu: source of inspiration to reflect on cyberspace**

**Abstract:** The text is based on Exu, the driving force behind changes in the Afro-Brazilian religious system, one that ensures the dynamics of movement of vital energy in these communities, associated with the transformations of the cosmos, the communication of beings, the interactions between opposites, substantiating a perspective understanding and how to conduct yourself in the world. In this article, Exu will be thought from two perspectives: in the first, as a sign that represents the world communication system between computers, interconnected by the internet and creator of cyberspace; In the second, as a fragment of thought of the people-of-saint, which can be either isolated or not isolated, implying an expression that denounces a larger context, which is part of and requires an ontological understanding of “being Nagô”, legitimizing the understanding or the semantic knowledge of the statement. Virtuality and subjectivity are categories discussed in *cyberxé*, part of cyberspace for the circulation of content of Afro-Brazilian religions.

**Key words:** virtuality; subjectivity; social networks; candomblé.



\* LÚCIO ANDRÉ ANDRADE CONCEIÇÃO é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), Assogbá do Terreiro Vintem de Prata (BA), Doutor pelo Programa de Pós-graduação Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (UFBA), Mestre em Educação e Contemporaneidade (UNEB), Licenciado em Pedagogia (UNEB).



## Introdução

E diz que Exu, quando nasceu, teve uma fome sem fim.

E seus pais, Orunmilá e Iemanjá, lhe davam de um tudo para aplacar a fome, mas sem sucesso.

De primeiro sugou todo o leite dos peitos de Iemanjá e continuou berrando de fome:

- Cumê, quero cumê!

Orunmilá trouxe o que havia de mantimento na despensa e ofereceu ao filho que, escancarando uma bocarra de jacaré, engoliu tudo sem nem mastigar e continuou:

- Cumida! Tenho fome!

Veio gente de todo canto trazendo grãos, frutas, verduras. Ofertaram aves, peixes, quadrúpedes, bois inteiros, e até um búfalo velho da carne bem dura trouxeram, pra ver se aplacava a fome sobrenatural do recém nascido.

Mas nada saciava a fome de Exu, o arado!

Já sem alimentos, o povo viu assombrado Exu avançar sobre os telhados, as paredes das casas, as árvores, os matos e próprio chão. A tudo tragava com uma avidez que só parecia aumentar, na medida em que engolia o que encontrava pela sua frente (...) Veio gente de todo canto trazendo grãos, frutas, verduras. Ofertaram aves, peixes, quadrúpedes, bois inteiros, e até um búfalo velho da carne bem dura trouxeram, pra ver se aplacava a fome sobrenatural do recém nascido. Mas nada saciava a fome de Exu, o arado! Já sem alimentos, o povo viu assombrado Exu avançar sobre os telhados, as paredes das casas, as árvores, os matos e próprio chão. A tudo tragava com uma avidez que só parecia aumentar, na medida em que engolia o que encontrava pela sua frente (Domínio Público)

O *ciberespaço* é domínio de Exu que, por extensão, comanda o *ciberaxé*, nome que atribui a parte da imensa rede virtual destinada a circulação de conteúdo das religiões afro-brasileiras. O esforço ao longo desse texto será desenvolver essa tese. O mito é um primeiro fundamento nessa defesa. Nele Exu demonstra sua fome incontrolável, consumindo tudo que aparece a sua frente: comidas, coisas, animais, plantas, não importa a natureza, tudo, absolutamente tudo, serve de alimento para Exu. O mito sinaliza a relação dos membros do *candomblé* com Exu: é o primeiro a ser louvado antes de qualquer ritual, sente-se agraciado com tudo aquilo que lhe oferecemos, sobretudo se for de boa qualidade! Dessa forma, ele se posiciona muito próximo de nossos afazeres cotidianos e lugares pelos quais circulamos. Percebo o mesmo com o *ciberespaço* e nossa relação com as redes sociais virtuais. Lá, encontramos tudo e qualquer assunto ao navegarmos pelos sites, blogs e páginas da internet. Uma diversidade de posicionamentos políticos, ideológicos, econômicos, assuntos, de pessoas, formas e lugares se acessa só com o movimento do mouse, além do registro de atitudes mais elementares que realizamos, como o acordar, a maneira de sorrir, e se enraivar. Exu se mostra insaciavelmente faminto e presente em nossas rotinas; *ciberespaço* se mostra ambiente de sucessivas movimentações, onde absolutamente nada é estático e vêm se tornando uma extensão de nós mesmos!

Mas, para além das semelhanças destacadas, Exu, no sistema religioso afro-brasileiro representa uma força impulsionadora das mudanças, é ele quem assegura a dinâmica de movimentação da energia vital nessas comunidades religiosas, está associado às transformações do cosmo, à comunicação dos seres, às interações

entre os contrários, consubstanciando uma perspectiva de entendimento e de como se conduzir no mundo. Sendo assim, é possível tomar Exu como base de um pensamento interpretativo sobre o *ciberespaço*. Sigo a orientação de Sodré (2017), ao utilizar um provérbio africano sobre Exu e escapar da interpretação ético-religiosa que comumente fazemos, quando nos debruçamos na análise do legado cultural africano, para propor raciocínios em outras esferas. Este autor afirma que raramente fazemos alguma reflexão de cunho político a partir desses resquícios culturais. Nessas interpretações buscamos situar as heranças negras no processo de formação histórica da sociedade brasileira, em uma postura intelectual afirmativa, em contraponto a uma lógica dominante de se legitimar uma única perspectiva discursiva civilizatória.

Contudo, podemos fazer mais. Sendo assim, Exu será pensado nesse artigo a partir de duas perspectivas: na primeira, como um signo que representa o sistema de comunicação mundial entre computadores, na sociedade atual, interconectados pela internet e criador do *ciberespaço*. Uma rede mundial virtual, que interfere potencialmente em todas as esferas da sociedade, desde o entretenimento e lazer, passando pelo trabalho, gerenciamento político, atividades militares, comunicação, educação e consumo (SANTAELLA, 2013).

Na segunda perspectiva, o mito de Exu é visto enquanto fragmento de um modo coletivo de pensamento, o qual tanto pode estar isolado, como não isolado, implicando uma expressão denunciadora de um contexto maior, que é parte e requer a compreensão ontológica do “*ser nagô*”, legitimando a compreensão ou o conhecimento semântico do enunciado. O saber abstraído do mito de Exu, difere

do fato filosófico do tipo *strictu-sensu*, porém representa fato de conhecimento de comunidade do povo-de-santo. Nessa perspectiva de pensamento, Exu, princípio dinâmico do sistema simbólico do axé, relaciona tudo que existe, desde as divindades, até os vivos e mortos

No ciberespaço as mudanças são constantes; encontramos uma infinidade de assuntos, pessoas, coisas e lugares, em uma só tela, onde distância e tempo são definidos a partir do movimento do mouse, local de manifestações de sentimentos e pensamentos, desde os mais sublimes até os mais indescritíveis e inaceitáveis para a espécie humana. Isto se assemelha ao domínio de Exu: arredo, inconstante, senhor das transformações, indiferente às marcações de tempo e lugar, a dicotomias como positivo/negativo, feminino/masculino, direita/esquerda; consegue, ainda assim, fornece elementos não dissonantes com a dinâmica ritualística e organizacional do candomblé

O ciberespaço será, assim, pensado enquanto extensão da realidade sociocultural, não uma esfera autônoma divorciada da primeira, ainda que a práxis virtual seja pautada por especificidades. O que vemos é uma relação de complementaridade com o real, viabilizada pela progressiva convergência tecnológica (MORAES, 2001). Se Exu, enquanto força dinâmica e protetora dos terreiros de candomblé, inspirou as populações negras a usarem suas heranças africanas para construir espaços sagrados nas fissuras deixadas pela sociedade real, a partir de diferentes formas e interlocuções, então a ampliação dessa influência para rede virtual é uma consequência promovida pela natureza desordenadora de Exu, uma continuidade daquilo que historicamente ocorreu com o povo-de-

santo, frequentemente impelido a seguir outras trilhas, instaurando desordem, para depois pôr ordem.

### **A virtualidade e as identidades no ciberaxé**

No sistema simbólico negro-africano e em suas reinvenções na diáspora é representado possuindo muitas bocas, aquele que fala em todas as línguas, as estátuas e assentamentos em sua homenagem são esculpidos tendo duas faces. É um símbolo que fornece subsídios para tradução de um pensamento. As culturas são formadas pelos processos de comunicação, cujas formas são baseadas na produção e consumo de sinais. Por isto realidade e representação simbólica não se separam, e em todas as sociedades existem um ambiente simbólico, através do qual elas atuam (CASTELLS, 1999, p.395) e que se reflete no ciberespaço. O símbolo só tem sentido enquanto representação do encontro de partes distintas e que, fora desse contexto, ele nada significa. O símbolo é um organizador de elementos, postos em interação. O símbolo, segundo o autor é uma abstração que, uma vez constituída em textura própria, funciona como mediação e equivalência para objetos diversos e esparsos no mesmo nível de realização de trocas (SODRÉ, 2017, p.178).

Para Sodré (2017) a mediação é uma representação, mas também um texto que se consolida na forma de palavras ou imagens. A mediação seria o resultado da vinculação de partes. Então, textos, imagens, figuras são símbolos, resultam de mediações, que equivale a mais uma artimanha de Exu, na manipulação de aspectos convergentes e divergentes. No ciberespaço é, portanto, onde ocorrem todas essas mediações, operando os símbolos (textos, imagens, figuras, vídeos, fotos, etc.), ora combinando-os, outras não, mas sempre circulando em

rede, fazendo a interconexão entre os usuários, constituindo o que Castells vem chamando de cultura da virtualidade real.

Na definição apresentada pelo autor, o real é aquilo que existe de fato, enquanto o virtual é uma percepção, via símbolos constituídos de acordo com a cultura e sujeitos a diferentes elaborações interpretativas. O virtual, embora derive do real, pode assumir vários sentidos, fruto de sua natureza polissêmica. A virtualidade, de acordo com essa acepção, sempre nos acompanhou na história da humanidade. Não é atributo exclusivo do desenvolvimento do ciberespaço. Expressões artísticas retratando a morte, o nascimento, ou o cotidiano, por exemplo, podem ser encontradas sob diferentes formas e modelos em todas as culturas, demonstrando que as manifestações virtuais sempre existiram. No candomblé, a virtualidade pode ser associada a uma dimensão ainda mais preponderante, porque diz respeito aos elementos estruturante do processo de transmissão de saberes litúrgicos, ou seja, a pedagogia do candomblé (CONCEIÇÃO, 2016).

A linguagem artística, a não separação entre dimensões objetivas e subjetivas do sujeito, as diferentes temporalidades, as identidades assumidas por cada pessoa são alguns dos elementos estruturantes da pedagogia do candomblé. A linguagem artística se expressa na musicalidade, na dança, na culinária, nas indumentárias e tudo isso resguarda elementos estéticos específicos,

fornecedores de sentidos dentro de cada ritual do candomblé, “lidos” e interpretado por seus membros. Como exemplo, cito o atabaque (instrumento musical, mas também objeto sagrado nesse universo): não se trata apenas de tocá-lo, mas de fazê-lo seguindo determinados preceitos, nos quais estão codificados os fundamentos sagrados. A partitura que o *alabê*<sup>1</sup> irá seguir, ao tocar o atabaque, deve evocar as memórias ancestrais, ao mesmo tempo em que demarca a sequência de procedimentos de passos de dança, de movimentos relacionados ao ritual. A percepção da musicalidade é apreendida pelo povo-de-santo na vivência na roça de candomblé, a partir de sua pedagogia; eis um exemplo de como a virtualidade faz parte desse contexto.

Outra situação que ilustra a reflexão acima é na ornamentação feita nos espaços de culto e nas indumentárias usadas pelos adeptos, quando seus corpos são tomados pelos/as diferentes encantados/as<sup>2</sup> quando estes/as chegam em terra. Todo aparato estético ali têm o sentido de recriar um ambiente mais próximo dos elementos das entidades celebradas: o fogo, as matas, as águas e demais elementos que se associam às entidades cultuadas, de uma forma ou de outra, estarão virtualmente representados no barracão<sup>3</sup> e nas vestes dos/as encantados/as que naquele momento, assumem o corpo do/as iniciado/a. Nessa condição singular, em que o “eu” do/a iniciado/a dá lugar a outro ser (os *orixás*, *voduns* ou *inquíces*, os *caboclos*, e demais entidades cultuadas no candomblé), sua postura,

forma como eu costume me referir, no cotidiano do culto, às diferentes entidades presentes. Tenho ciência que, a depender da nação, existem nomes específicos, por exemplo: *orixás* (não são *ketu*), *voduns* (nação *jêje*) e *inquíces* (nação *angola*)<sup>3</sup> Local do terreiro destinado para as festas públicas

<sup>1</sup> Responsável no candomblé pela execução dos toques e cânticos sagrados, nos rituais

<sup>2</sup> Uso o termo “encantados/as” não desconsidera que no culto indígena da Jurema Sagrada (que tem entre suas influências elementos afro-brasileiros e do catolicismo), é utilizado para se referir as suas entidades. Expressa apenas, a

fala, gestos devem confirmar o que parece ser um entrelaçamento de identidades. Há uma expectativa da comunidade litúrgica quanto a esse acontecimento, com relação ao sujeito que entra no processo iniciático para “fazer o santo”. Quando ele ou ela estiver no “transe”, se admite no grupo que ele/a, agora entrelaçada ao/a encantado/a, expresse uma forma de falar, de andar, de olhar característicos desse outro ser encarnado.

É importante lembrar que, em um mesmo terreiro de candomblé, duas, ou mais pessoas iniciadas para um mesmo orixá, quando em transe, tem comportamentos semelhantes, mas não exatamente iguais. Tal explicação pode ser entendida com base em um ditado usado pelos/as mais antigos/as do candomblé: “*o desempenho do cavaleiro, depende do cavalo*”. Como é admissível também o sujeito iniciado incorporar mais de uma entidade, sendo uma de cada vez, afinal, é apenas um corpo. Por isso, a ideia de um mesmo sujeito no candomblé é múltipla, seu corpo é instrumento de muitos, que se expressam de formas singulares, o que é diferente das representações identitárias no ciberespaço, que não são fixas.

Um exemplo: o/a iniciado/a quando “incorpora” o caboclo Boiadeiro, trata-se do Boiadeiro desse sujeito, mesmo que existam outros parecidos. Aquele corpo “emprestado” ao encantado irá vestir o chapéu e gibão de couro e usar chibata nas mãos, para interagir com os membros da comunidade de axé, irá entoar rimas e cantigas, evocando belezas e agruras vividas, capazes de criar nos expectadores imagens virtuais da realidade ali versada, sem mesmo nunca ter conhecido tal contexto com os próprios olhos: “*Xetro a, xetro a, minha corda é de laçar // Xetro a, xetro a, corda de laçar meu boi // Xetro a, xetro a, meu*

*boi fugiu eu vou buscar // Xetro a, xetro a, hêêê corda de laçar meu boi*” (domínio público).

Dessa maneiras as identidades no candomblé podem ser múltiplas; o corpo dos sujeitos nesse lugar é visto como espaço sagrado, pois funciona como meio, um veículo para expressão de várias personalidades; por isso tende a ser cuidado exaustivamente, em ocasiões específicas, com banhos, defumadores, limpezas e interdições temporárias de bebidas, comidas e práticas sexuais. Convém acrescentar, também, que as apreensões de conhecimento nessas comunidades, a acomodação do saber (valendo-se de linguagem piagetiana) só se consolida, só torna o conhecimento efetivamente significativo, quando esse saber passa pelo corpo, pois deriva de experiências e assim adquire peso perante a comunidade de axé. Trata-se de uma situação recorrente considerar o corpo como uma dimensão, um critério a ser levado em conta, antes de qualquer decisão. Quantas vezes, por exemplo, acompanhei situações nas quais o sujeito manifestava um posicionamento sobre alguém ou a respeito de um assunto, porém o encantado/a, que frequentemente toma seu corpo, manifestou posição diametralmente contrária a sua e diante desse contraditório, precisou mudar de decisão para seguir em frente? Encerro este tópico afirmando que as teorizações sobre o candomblé, para o interior das comunidades passam, dentro outros crivos, pela dimensão do corpo, ou seja, pelo vivido e sentido.

### **Subjetividade na rede ciberaxé**

A sociedade como um todo hoje precisa ser pensada considerando a existência do ciberespaço como uma dimensão real, presente em todos os setores da sociedade e de nossas vidas, não como algo anexo, não como uma existência a

parte e que não interfere em nossas vidas, mas sim como agregadora de condições para desenvolver subjetividades individuais e coletivas. Vivemos em uma sociedade que passa a ser pensada em rede, na qual a parte e o todo se interligam, sob a lógica do atual desenvolvimento tecnológico e da internet, aprimorando a comunicação mediada por computadores. Trata-se de um novo espaço de socialização e interlocução que tem promovido interferência em seus participantes, tanto do ponto de vista individual, como na percepção coletiva sobre assuntos diversos. Um território com infinitos centros, sempre em constante deslocamento e mutações. Independente de qual seja seu nível de domínio e interação com as mídias digitais, inevitavelmente sofrerá influências das demandas que por lá circulam, interferindo em sua forma de ver e estar no mundo. Neste contexto a subjetividade individual e coletiva é que vêm sendo afetada. O estímulo constante à exposição, para posicionar-se motivada por diferentes demandas e anseios específicos, tem sido uma tônica na medida em que as instituições e organizações sociais, construídas ao longo da história para cumprir tais papéis, vêm perdendo sua capacidade de se manterem fiéis a estes compromissos.

Por isso, é preciso aprofundar na reflexão sobre a importância das subjetividades expressas no ciberespaço, porque elas representam pessoas, que são os nós da rede social na internet (RECUERO, 2009). Para reflexão sobre subjetividade tomo como base as contribuições de Guattari (1992), Sibília (2016) e Santaella (2003). O *ciberaxé*, enquanto recorte do ciberespaço, aglutina subjetivações forjadas das percepções dos sujeitos conectados, produzidas tanto na própria rede, como também de suas experiências sensíveis

com mundo fora da rede (*off-line*). Estas subjetividades, segundo Sibília, são formas de ser e estar no mundo, longe de essencialismo fixo e estável, no qual seus contornos são elásticos e mudam conforme diversas tradições culturais. Ela complementa dizendo não se referir a subjetividade como algo imaterial dentro das pessoas, podendo existir encarnado no corpo, com também embebida numa cultura intersubjetiva. Neste sentido, Sibília explica que características biológicas delimitam o horizonte de possibilidades dos sujeitos, porém é uma área de conhecimento cujas respostas, algumas, permanecem indeterminadas. Por isso, as experiências individuais se veem influenciadas pelas interações com os outros e com o mundo, e sobretudo da cultura na conformação do que se é. Com base nisto, a premissa defendida por Sibília é que mudanças nos modos dos sujeitos interagirem, influenciadas por circunstâncias históricas, afetam o campo das subjetividades, como em um jogo intrincado, múltiplo e aberto (2016, p.26-27).

A ideia da subjetividade enquanto resultado inacabado, em processo, coaduna com o pensamento de Guattari, ao concebê-la como produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais; ele acrescenta que a subjetividade é plural, polifônica e não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie as demais segundo uma causa única. Este autor propõe um conceito mais ampliado para subjetividade, que ultrapasse perspectiva tradicional da subjetividade imanente e desconexa da realidade exterior ao sujeito. Para isto, citará três problemas enquanto incitadores da ampliação de definição sobre subjetividade: a irrupção de fatores subjetivos no primeiro plano da atualidade histórica, o desenvolvimento maciço de produções

maquínicas de subjetividade e, em último lugar, o recente destaque de aspectos etológicos e ecológicos a subjetividade humana. (GUATTARI, 1992, p.11)

Neste artigo me concentro no segundo problema apresentado por Guattari, que considera as produções semióticas das mídias e demais tecnologias de comunicação como dentro da subjetividade psicológica. Em sua acepção, as máquinas tecnológicas de informação e comunicação operam no núcleo da subjetividade humana, no âmbito da memória, na sua inteligência, mas também em sua sensibilidade, em seus afetos e nos fantasmas do inconsciente. Vejo isso, por exemplo, nas pessoas que, atualmente, em frente as telas do computador, expõem-se em narrativas desde as mais íntimas, tratando de afetos, violências, visões de mundo, desejos; falam de assuntos públicos e privados, de interesse coletivo ou de grupos específicos; tratam de banalidades, assuntos cotidianos, interações significativas e ocasionais; e de tudo mais que a imaginação humana permita elaborar. É, porém, uma construção que não nasce só do sujeito perante a tela, mas pode ser um ponto de partida, de motivação que tende a ser retroalimentado, de forma contínua, na interação em rede através da máquina. O interessante é que apesar dessas máquinas, serem apenas meios e reproduzirem o sentido literal das informações do emissor inicial, a criação e subversão de sentidos em um enunciado é algo passível de ocorrer, resultado em elaborações nas mais diversas. Reforça, portanto, o papel dos meios comunicacionais digitais na construção da subjetividade.

Sibília informa ainda que os estudos sobre subjetividade podem seguir de três dimensões: uma mais singular, baseada

em um enfoque no campo da psicologia por exemplo; outra numa dimensão mais universal, abrangendo todas as características do gênero humano, como saberes da linguística e da biologia; e uma terceira via, a que irei adotar para esta pesquisa, é intermediária e visa detectar aqueles elementos comuns a alguns sujeitos, mas não necessariamente inerentes a todos. Esta última perspectiva contempla elementos da subjetividade relacionados com a cultura, derivados de forças históricas perpassadas por vetores políticos, econômicos e sociais, que determinam formas de ser e estar no mundo, estimulando diferenciadamente, o cumprimento de configurações subjetivas e inibindo outras, deste modo assegurando que o funcionamento do presente se realize de forma mais eficaz (Idem, p. 27).

A subjetividade é resultante da cultura e das formas de socialização que dela derivam. Nesta equação, as mídias são determinantes para o entendimento das subjetividades, porque elas conseguem produzir um efeito de fetiche, dada sua onipresença individual e social (SANTAELLA, 2003). A cegueira promovida pelas mídias, continua esta autora, tende a negar o deslindamento da linguagem, dos processos sógnicos que permeia as mídias e sem as quais inexitem subsídios objetivos para se pensar a cultura e as formas de socialização. E como estas formas de socialização tiveram momentos na história de maior esplendor, trago aqui a divisão que Santaella faz das eras culturais em seis tipos de formação: cultura oral, cultura escrita, cultura impressa, cultura de massas, cultura das mídias e cultura digital. Uma divisão, segundo esta autora, pautada na compreensão dos meios de comunicação, desde o aparelho fonador até as redes digitais, como sendo meros

canais nos quais transitam informações, porem capazes de fazer circular tipos de signos, engendrar tipos de mensagens, possibilitar tipos de comunicações que moldam pensamentos e sensibilidade dos seres humanos, bem como propiciam o surgimento de novos ambientes socioculturais (Idem, p.13). Embora utilize na divisão a termo “era”, a expressão “formações culturais” costuma ser adotada por Santaella, sobretudo para afastar a ideia de período culturais lineares, como se fosse uma sucessão de fatos, desconsiderando complementaridades, contradições, sincretismos, reajustes e desaparecimentos nestes fluxos.

Referindo-se a cultura como organismo vivo, inteligentemente capaz de adaptações imprevisíveis, Santaella eleva os princípios da semiótica como definidora das formações culturais, independentes da técnica ou da tecnologia de comunicação mais preponderante em cada período histórico. Um destaque desta autora é sobre as ambíguas e imprecisas definições atribuídas ao contexto atual, que consideram sendo tudo cultura midiática. Para ela, soa como “cortina de fumaça” sobre este território pois questões do tipo: quais são estas mídias, como são inseridas na dinâmica social, em quais o capital está sendo investido e como impõem sua lógica ao conjunto da cultura geral, não são respondidas pela imprecisão conceitual. Assim, ela explica que cultura das mídias, refere-se ao fenômeno ocorrido no início da década de 80, quando se intensificam as misturas e entre linguagens e meios, com objetivo de multiplicar as mídias, produzindo mensagens híbridas, “por exemplo, nos suplementos literários ou culturais especializados em jornais e revistas, nas revistas de cultura, no radiojornal, telejornal, etc.” (Idem, p.15).

Santaella anuncia o aparecimento, do que chama de cultura do disponível e do transitório, em função dos dispositivos e equipamentos como fotocopiadoras, videocassetes e aparelhos para gravação de vídeos, e mais a forte indústria de *videoclips*, *videogames*, juntamente com a expansiva produção de filmes em vídeo que são alugados nas vídeo locadoras edificando o caminho do surgimento das TVs a cabo. Estes mecanismos tecnológicos asseguram o consumo individualizado em contraposição ao consumo massivo, característico das mídias de massa. Uma reflexão que esta autora absorve de Canclini (2013), quando ele analisa a hibridação cultural e trabalha os processos combinados de descolecionamento e desterritorialização:

As culturas já não se agrupam em grupos fixos e estáveis e, portanto, desaparece a possibilidade de ser culto conhecendo o repertório das grandes obras, ou ser popular porque se domina o sentido dos objetos e mensagens produzidos por uma comunidade mais ou menos fechada (uma etnia, um bairro, uma classe). Agora essas coleções renovam sua composição e sua hierarquia com as modas, entrecruzam-se o tempo todo, e, ainda por cima, cada usuário pode fazer sua própria coleção. As tecnologias de reprodução permitem a cada um montar em sua casa um repertório de discos e fitas que combinam o culto com o popular, incluindo aqueles que já fazem na estrutura das obras: [...]. Proliferam, além disso, os dispositivos de reprodução que não podemos definir como cultos ou populares. Neles se perdem as coleções, desestruturam-se as imagens e os contextos, as referências semânticas e históricas que amarram seus sentidos. (2013, p. 304)

São, portanto, estas possibilidades tecnológicas de fragmentação dos diferentes conteúdos, que nos tiraram da postura passiva de receptadores inertes, para a condição alternativa de proatividade individual que busca, escolhe e recria conteúdos disponibilizados. Esta foi uma etapa, na visão de Santaella, preliminar e preparatória da sensibilidade dos usuários para a chegada dos meios digitais (era seguinte a cultura das mídias, segundo sua divisão), na qual a postura individualizada é também caracterizada pela busca dispersa, alinear e fragmentada.

Castell (1999, p. 362-367), é outro que ao tratar da “cultura da virtualidade real”, faz uma análise em “A novas mídias e a diversificação da audiência de massa”, e nos traz detalhes das transformações propiciadas pelas novas tecnologias das mídias nos anos 80, que permitiram a transmissão das informações de forma mais “especializada, diversificada, tornando a audiência cada vez mais segmentada por ideologias, valores, gostos e estilos de vida”. (idem, p. 364).

Posto tudo acima, faço uma breve síntese: o meio é a mensagem, o meio atual é a rede, assim como o ciberespaço é também rede. O *ciberaxé* é parte do ciberespaço. Exu é visto como meio, ele o intermediário entre o *orun* e o *ayiê*. Porém na rede, Exu intermedia os “nós” da rede, as pessoas, que se utilizam de representações, máscaras/avatars, para expressar suas subjetividades, com as quais estabelecem as interações, os laços nos espaços comunicacionais, configurando as redes sociais na internet.

A produção das subjetivações deriva de fatores diversos: das percepções apreendidas nas interações, da relação com o computador em si, e com os programas e softwares que estes

oferecem aos usuários. Resulta também das apreensões e interações do sujeito na realidade *off-line*, ou seja, de suas percepções e vivências apreendidas no/com o mundo - pessoas, lugares, situações e consigo mesmo. Isto faz acender o entendimento da cultura como base, um solo de onde se produz significações sobre o real, que pode ser visto pautado no olhar tanto coletivo, como singular, mais sempre possibilitando significações. As representações dão pistas das subjetividades dos usuários na rede, não são fixas, modificam-se continuamente. Então as percepções que “outro” elaboram sobre as representações do “eu” exibidas, também se modificam, dando à interação, à mediação, dinâmica, mobilidade, porque Exu é movimento e a rede não pode ser estática, desta forma ela gera sempre novas significações.

Por outro lado, Exu é guardião do axé e assegura a preservação do sistema religioso do candomblé. Fez isso em toda trajetória da população negra, em terras brasileiras, desde a fundação dos primeiros terreiros, conduzindo-os nos ajustes, sincretismos, perseguições, e práticas de intolerância. Contudo, se Exu pode ser relacionada a rede, sendo o *ciberaxé* a mais nova expressão de suas artimanhas, na abertura de novas fronteiras de atuação e manifestação do candomblé, com quais “máscaras” as pessoas se expressarão no processo de entrelaçamento da rede *ciberaxé*? Acredito que sejam infinitas as possibilidades porque são singulares as compreensões expressas pelas pessoas, sobre a vida em seu entorno, mas que também podem, ou não, mudar de visão. Quais subjetividades podemos interpretar através destas máscaras? E que relações podem ser feitas com o universo simbólico do candomblé?

Nas plataformas virtuais (*Facebook, Blogs, You Tube, WhatsApp, etc.*) os usuários utilizam em seus perfis representações relacionadas com candomblé. Nelas acontecem interfaces para autoria e publicação online que abrem aos sujeitos a possibilidade de colaborar na construção do conteúdo e criar em co-autoria (BORGES, 2017). São traços identitários, aspectos da intimidade, que são apresentados para visualização pública no ciberespaço. Recuero (2009) dirá que estas representações são espaços de interação, lugares de fala, construídos por quem produz os perfis, a fim de expressar elementos de sua personalidade ou individualidade, caracterizando assim a personalidade na internet. Recuero cita Sibília (2003) e Lemos (2002) que demonstraram como alguns *weblogs* trabalham aspectos da “construção de si” e da “narração do eu”. Ou seja, são indícios da hibridez destas representações, sugerindo fluidez, associações, sincretizações, mutações, acréscimos, sobreposições, conforme motivações de quem esteja representado/a naquele nó da rede.

#### Referências

- BORGES, Luzineide Miranda. **Facebook e afroreligiosidade:** o orunkò e os ‘nós’ no intercruzamento das redes que nos formam. Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, janeiro – junho de 2017
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas.** São Paulo: Editora USP, 2013
- CASTELL, Manuel. **A Galáxia da Internet:** reflexões sobre internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro; Zahar Ed., 2003
- CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. **A Pedagogia do Candomblé:** aprendizagens, ritos e conflitos. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade: Universidade do Estado da Bahia. Dissertação, 2006.p. 128
- GUATARRI, Felix. **CAOSMOSE:** um novo paradigma estético. Rio de Janeiro; Editora 34, 1992
- LEMOS, A. **A Arte da Vida:** Diários Pessoais e Webcams na Internet. Trabalho apresentado no GT Comunicação e Sociedade Tecnológica do X COMPÓS na Universidade Federal do Rio de Janeiro, de 04 a 07 de junho de 2002.
- MORAES, Dênis de. **O concreto e o virtual:** mídia, cultura e tecnologia. Rio de Janeiro; DP&A, 2001.
- RECUERO, Raquel. **Redes Sociais na Internet.** Porto Alegre: Sulina, 2009.
- SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e Artes do Pós-humano:** da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo; Paulus, 2003.
- SIBÍLIA, Paula. **Show do Eu:** A intimidade como espetáculo. 2ª Ed. Contraponto, Rio de Janeiro; RJ, 2016.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Rio de Janeiro: Vozes, 2017, 238 p.

Recebido em 2020-05-21  
Publicado em 2021-03-06