

# “SAI DA LINHA QUE O MEU CAVALO TÁ OCUPADO!”: SOBRE TELEFONES CELULARES E RELIGIOSIDADE ENTRE UMBANDISTAS DE UM BAIRRO POPULAR

*"GET OUT OF THE LINE, MY HORSE IS  
OCCUPIED": ON MOBILE PHONES AND  
RELIGIOSITY AMONG UMBANDISTAS IN  
A LOW-INCOME NEIGHBORHOOD*

**Sandra Rúbia da Silva**

*sandraxrubia@gmail.com*

*Doutora em Antropologia Social pela UFSC. Professora adjunta do Departamento de Ciências da Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).*

## RESUMO

A partir de uma etnografia de doze meses sobre práticas de consumo e apropriação tecnológica realizada em um bairro de camadas populares de Florianópolis (SC), discuto neste artigo as práticas socioculturais associadas ao uso de telefones celulares entre umbandistas do Morro São Jorge, uma tradicional comunidade negra da cidade. A análise dos dados de campo revela que, embora os telefones celulares estejam cada vez mais presentes no cotidiano dos umbandistas, sua presença nas práticas de religiosidade afro-brasileira e nos ritos religiosos em si é atravessada por múltiplas tensões, as quais dão conta das fronteiras cada vez mais fluidas entre o “moderno” e o “tradicional”.

**Palavras-chave:** Telefones celulares. Umbanda. Camadas populares.

## ABSTRACT

Based on a twelve-month ethnography on consumption practices and the appropriation of technology carried out in a low-income neighborhood in the city of Florianópolis, capital of the Brazilian Southern state of Santa Catarina, I discuss in this article the sociocultural practices associated with the use of mobile phones among umbandistas in a traditional black, low-income neighborhood. Fieldwork data reveals that, although mobile phones have become increasingly present in umbandistas' everyday life, their presence in Afro-Brazilian religious practices and even in religious rites is covered with multiple tensions. Such tensions, on their turn, give account of the ever more fluid frontiers between what is considered “modern” and what is considered “traditional”.

**Keywords:** Mobile phones. Afro-Brazilian religions. Low-income groups.

## RELAÇÕES ENTRE TECNOLOGIA E A VIVÊNCIA DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

Neste artigo, fruto de um estudo etnográfico baseado em entrevistas em profundidade e observação participante, conduzido como parte de minha tese de doutoramento<sup>1</sup> (SILVA, 2010) lanço um olhar sobre um fenômeno instigante: a intersecção entre práticas religiosas e a apropriação da tecnologia em um bairro popular de Florianópolis, que aqui chamarei de Morro São Jorge, no qual vivem aproximadamente três mil pessoas. Como demonstram Castells, Fernández-Ardevol, Qiu e Sey (2007) em seu estudo abrangente sobre a influência dos telefones celulares em escala global, bem como Horst e Miller (2006) em sua etnografia do uso de telefones celulares entre evangélicos na Jamaica, a rápida disseminação dos telefones celulares entre as chamadas classes “menos favorecidas”, embora seja fenômeno relativamente recente, influencia fortemente sua vida social. Assim, quero argumentar aqui que a precariedade das condições materiais no São Jorge não constitui, obviamente, empecilho para a existência de uma complexa e rica vida cultural. Fundamentalmente, como escrevem Zaluar e Alvito (1998), trata-se de desafiar certo senso comum, bem como certo pensamento acadêmico, que apreende apenas parcialmente as imagens, ideias e práticas correntes nos espaços urbanos da favela. Para tanto, a premissa a considerar é a de que “a favela não é o mundo da desordem [...] a ideia de carência (‘comunidades carentes’), de falta, é insuficiente para entendê-la” (ZALUAR; ALVITO, 1998, p. 21).

Um fundamento importante para nossa análise consiste em sublinhar que o termo “tecnologia” deve ser definido em termos amplos, que podem abranger domínios tão diversos quanto os da arquitetura, do vestuário, da arte, ou mesmo do corpo no senso foucaultiano de “tecnologias de si”; entretanto, mesmo no seu sentido mais restrito de “máquinas”, a tecnologia permanece como um poderoso ator cultural (EGLASH, 2006). Como ressalta Eglash, a análise social da tecnologia guarda intensas relações de proximidade com a modernidade, sendo que, para muitos dos autores que abraçaram tais reflexões teóricas, “a própria modernidade parece profundamente imersa em uma consciência da significância social da tecnologia” (EGLASH, 2006, p. 330).

Ao longo dos séculos dezenove e vinte, buscou-se compreender o impacto social das tecnologias que cada vez mais, a partir da Revolução Industrial, passou a fazer parte do cotidiano dos atores sociais: desde teares e máquinas a vapor, passando pela eletricidade e o telégrafo, até a televisão e o telefone. No que tange aos estudos que envolvem a tecnologia enquanto meios de comunicação, porém, são duas as principais abordagens teóricas que dominaram o cenário acadêmico: de um lado, a chamada corrente teórica do “determinismo tecnológico” e, de outro, a corrente teórica do “determinismo social”. Como se percebe, as concepções teóricas são diametralmente opostas: para os primeiros, é a tecnologia que molda a sociedade; para os segundos, pelo contrário, é a sociedade que molda a tecnologia.

No campo dos estudos dos meios de comunicação, a perspectiva que Marshall McLuhan (1971) desenvolveu nas décadas de sessenta e setenta - a abordagem dos meios de comunicação como extensões do corpo humano e a proposição de que “o meio é a mensagem” - é frequentemente citada como exemplo de determinismo tecnológico, embora sua obra esteja sendo reinterpretada, especialmente em alguns segmentos da academia brasileira, com o argumento de que pode se revelar frutífera no estudo das dimensões materiais dos meios de comunicação contemporâneos, especialmente os de caráter multifuncional, como os telefones celulares (PEREIRA, 2006).

De outro lado, especialmente a partir da década de oitenta do século vinte, surgem diversas perspectivas que, sob a rubrica do “determinismo” ou “construtivismo” social, argumentam em favor da influência do social na construção da tecnologia. Desenvolvida especialmente por historiadores, cientistas políticos, filósofos e sociólogos, como nos lembra Eglash (2006), uma das mais influentes tornou-se conhecida pela sigla inglesa SCOT (*Social Construction of Technology*). A tese do construtivismo social, de acordo com Eglash (2006) é a de rejeitar o determinismo tecnológico e, nesse registro, o texto clássico da SCOT é a antologia de 1987 organizada por Bijker et al, *The Social Construction of Technological Systems*. De uma forma geral, a rejeição ao determinismo tecnológico apoia-se na premissa de que “poderia ter sido de outra forma” – isto é, o construtivismo social aposta no argumento de que “as formas tecnológicas e as histórias de inovação são muito mais dependentes de fatores sociais do que o determinismo sociológico indica” (EGLASH, 2006, p. 332). Assim, de acordo com essa abordagem, ocorre que as tecnologias, embora tenham um “autor” (um designer de produto, por exemplo) que nelas imprime suas intenções, são reinterpretadas pelos atores sociais como se fosse um texto a ser lido; aqui – ao contrário do consumidor passivo da abordagem determinista – os “usuários” da tecnologia são intérpretes ativos que podem lhe dar novos e inesperados usos (LING, 2004).

No âmbito dos pesquisadores brasileiros do campo da religião, Silva (1995) preocupa-se com as relações entre tecnologia e religiosidade, chamando a atenção para a influência das forças modernizadoras e globalizantes no cenário das religiões afro-brasileiras. A aceleração da vida moderna, potencializada pelas novas tecnologias de comunicação e informação como a *Internet* e os celulares, é apontada por muitos como desagregadora das tradições do candomblé e da umbanda. Silva, entretanto, prefere apostar na análise destas no universo do sagrado e fala, por exemplo, do candomblé na “era do chip” (SILVA, 1995). A questão chamou a atenção do autor na época da morte de mãe Menininha do Gantois, na Bahia, em agosto de 1986. O cortejo fúnebre parou o centro de Salvador e, para exasperação de Silva, no dia seguinte o jornal O Estado de São Paulo (bem conhecido por suas posições conservadoras) publicou um editorial no qual se lamentava a importância dada a uma sacerdotisa de “cultos tribais”<sup>2</sup>. Ao argumentar contra uma visão, no seu entender, simplista e etnocêntrica que relaciona mecanicamente religiões afro-brasileiras e “hábitos culturais tribais”, o autor aponta para uma questão que merece reflexão:

“O que salta aos olhos neste editorial, além da visão simplista e etnocêntrica sobre aquilo que seriam os “hábitos culturais tribais”, aliás já amplamente criticada principalmente pela antropologia, é o fato de apontar para um problema, esse sim menos abordado, que é o da construção em nossos dias da relação entre a modernidade que caracteriza o mundo racional e tecnológico da “era do chip”, e conceitos culturais religiosos que constituem importantes padrões de comportamento simbólico para amplas camadas da população de nossas cidades. Ou seja, o lugar da religião, e mais especificamente do sagrado, e neste caso do sagrado afro-brasileiro, no mundo contemporâneo.” (SILVA, 1995, p. 20).

A preocupação de Silva (1995) com as mudanças experimentadas pelas religiões afro-brasileiras também é a de outros autores, como Tramonte (1999; 2001) e Freitas (2008) que reconhecem o fenômeno da crescente “ciberinformatização” do candomblé e da umbanda. Assim, constatam que as tecnologias de comunicação e informação estão cada vez mais presentes no cotidiano de vivência de religiosidade de seus adeptos. Entretanto, conquanto a informatização (como a criação de websites, por exemplo) possa ser uma aliada das religiões afro-brasileiras no sentido da disseminação da informação, tal apropriação não ocorre sem conflitos. Como alerta Tramonte (2001), embora

se possa observar a convergência entre modernidade e tradição presente nessas dinâmicas, e reconhecendo seu caráter positivo como estratégia para aumentar seu campo de influência, a autora indica que a adoção da *Internet* nas religiões afro-brasileiras não se dá sem conflitos. Nesse sentido, registra em sua análise a preocupação das lideranças religiosas com o controle das informações divulgadas nas mídias eletrônicas, já que a prática das religiões afro-brasileiras envolve segredos rituais. Já Freitas (2008), que analisou a transposição da oralidade das religiões afro-brasileiras para o ambiente do hipertexto e sua utilização como capital simbólico importante na subjetividade de imigrantes brasileiros nos EUA, verificou a manutenção das hierarquias religiosas que regem normas e regras de comportamento consideradas adequadas aos praticantes.

## TELEFONES CELULARES E A VIVÊNCIA DA UMBANDA NO MORRO SÃO JORGE

Nesta seção, apresento os resultados da análise dos dados de campo no Morro São Jorge. Gostaria de argumentar que, embora exista uma percepção positiva do celular enquanto mediador da relação dos umbandistas com o sagrado, por outro lado, percebi entre meus interlocutores tensões trazidas pela modernidade – aqui representada pelo advento das novas tecnologias de comunicação e informação – e a valorização da umbanda como prática tradicional.

Um primeiro caso etnográfico a ser considerado é a da própria presença dos aparelhos celulares nos terreiros e barracões da umbanda. O espaço do terreiro é geralmente interdito aos celulares, especialmente para quem está *girando com o santo* (em transe ritual). É o que me assevera uma mãe-de-santo, D. Cema (todos os informantes da pesquisa, são aqui referidos por pseudônimos a fim de preservar seu anonimato), uma de minhas principais informantes. Entretanto, esquecimentos ocorrem, principalmente na *assistência* (plateia da sessão, que não está ali para *trabalhar com o santo*). Sebastiana, umbandista que tem dois filhos iniciados como *ogãs* - tocam atabaques e cantam nas sessões - destaca tanto a questão do respeito à religião (“se a gente está dentro de uma igreja, tu vai lembrar de desligar o celular; no terreiro de umbanda é a mesma coisa”) quanto a questão da performance física durante o transe: “pra *trabalhar* até o brinco já atrapalha, dependendo do tamanho, como é que tu vai girar com o santo? Porque o santo vai *rodar*”.

Nas sessões a que compareci, vi algumas vezes praticantes com o celular no bolso, que checavam o aparelho nos intervalos e, como já haviam me dito, portar celulares na assistência era comum. D. Cemadiz que em seu terreiro a ordem para os filhos-de-santo é deixar os celulares desligados mas, no caso dos visitantes, há esquecimentos: “Porque a gente não tem... E se caso vem alguém e o celular toca, vai atender na rua”. Marina, uma iniciada na umbanda, me conta que “teve um preto velho que falou uma vez, a gente até riu... Teve o celular da moça que tocou, bem engraçado”. Washington, um jovem *ogã* de vinte anos, fala sobre as normas a respeito de celular em seu terreiro:

“Todo mundo já sabe que é pra desligar o celular. Que deixar o celular ligado lá é mico. Tá todo mundo concentrado lá e teu celular tocando, não dá. O meu eu deixo ali no altar, mas desligado. Todo mundo respeita. Quando toca é a pessoa de fora, alguém da assistência, que esqueceu de desligar; meio raro, mas às vezes acontece. Aí eu já vi entidade se manifestar e pedir respeito, pra respeitar o guia que tá na Terra.”

Marina, outra umbandista, dá mais detalhes dos motivos:

“Porque quebra a corrente, a gente diz. É a mesma coisa ta eu e tu no terreiro, batendo palma, se concentrando pro santo, pro orixá, e eu ficar te incomodando, cochichando no teu ouvido. Ali já tá quebrando a corrente. O meu orixá não vai vir e eu não tou deixando o teu se manifestar também porque eu tou tirando a tua concentração. E tem que ter uma concentração.”

Em outras entrevistas, surgiram relatos a respeito de entidades que teriam atendido ligações. Marina me diz que “o preto-velho que viveu há não sei quanto tempo não vai saber o que é... Eles falam dos celulares porque é um barulho que na época deles não tinha.” Assim, pude perceber que o assunto gerou muita controvérsia entre minhas informantes. As amigas Ivete, Larissa e Joana caem na risada quando pergunto se é a entidade (um preto-velho, por exemplo) ou a pessoa que atende o celular: “Olha, há controvérsias, mas a gente não quer duvidar da pessoa... Que ela esteja fingindo [que estava com a entidade incorporada].” Insisto: “Mas a pessoa tá ‘virada’? É, como se tivesse com a entidade incorporada”. Ivete lembra-se de um caso que presenciou: “Tinha esse homem que estava *arriado* com a pomba-gira, foi lá no meio da sessão, o celular estava no bolso, tocou e ele atendeu”. As três mulheres acreditam que, se uma pessoa atende um celular como esse homem é porque não está verdadeiramente incorporada. Ivete faz uma piada que faz as amigas explodirem de rir: “Como é que uma entidade vai atender um celular? O que é que ela ia dizer? ‘Me desculpe, mas meu *cavalo* tá ocupado, sou eu que tou na linha agora. Sai da linha que o meu *cavalo* tá ocupado!’?”

Ivete também revela que entre as mães-de-santo também há comentários sobre a polêmica envolvendo entidades e celulares: “É mãe grande, babá grande que comenta isso. Porque eu tou trabalhando faz dois anos só, não sei muito, mas elas sabem. Tu acha que uma babá ia comentar se fosse certo? Não ia”. Em outra ocasião, Ivete comentou sobre a relação entre celulares e santos, lembrando outro caso controverso: aqui, o umbandista não estava em uma sessão, mas em meia a suas atividades cotidianas. A seu lado, um primo comenta que soube “de uma entidade que atendeu o celular. E foi verdade.” Mas Ivete tem outra opinião:

“Eu soube também de uma bicha que arriou e começou a atender o telefone na rua. É uma bicha... uma pessoal normal que trabalha na umbanda, só que ele é gay. Homossexual, então... Olha que falei bonito, né? Então ele arriou a pomba-gira dele né, que ele tem, ele desenvolve uma pomba-gira. Foi pra rua atender telefone! Isso eu vou ser bem sincera pra ti, trabalho na umbanda dois anos. Não vou dizer pra ti que eu entendo muita coisa. Agora eu tou falando sério. Eu vou pegar a minha preta-velha e a minha preta-velha vai tá atendendo telefone? Vou pegar uma pomba-gira pra atender telefone? Para. [Mas Paulina para um pouco e pondera] Mas, cada orixá é cada orixá, né, e eu não vou me meter. Ele sabe o que faz.”

Para Ivete, é justamente quando a suposta entidade usa a palavra “celular” que o adepto denuncia sua falsa incorporação, ou seja, “que não trabalha bem” ou, no mínimo, que “vacila”: “Mas quando é orixá, o orixá não manda pegar o celular. O orixá não sabe que existe o celular. Ele simplesmente vai dizer, ‘desliga essa coisa aí’”. E acrescenta, revelando os comentários no São Jorge a respeito de “certa pessoa”: “A preta-velha dela pede celular, a pomba-gira dela pede celular, não tem como. Ela pode trabalhar bem, mas que vacila, vacila. E tem um monte de gente que vê, né”. O que não significa absolutamente dizer que esses seres sobrenaturais não reconhecem a presença do celular; apenas não o denominam por esse termo. Assim, Marina explica que as entidades colocam apelidos nos artefatos da modernidade, que não existiam

na época em que eles viviam: “Carro, por exemplo, é *bicho-de-fogo*. Para eles tudo [o que para nós é familiar] não é normal”. Foi assim que descobri que os celulares podem incomodar orixás, pretos-velhos e entidades. Foi Nena quem primeiro me revelou um dos nomes pelos quais o celular é conhecido no mundo espiritual:

“Quando tem celular no ‘barracão’, geralmente quando toca um celular eles (os santos) dizem ó, tem um grilo berrando, e eles não gostam. Porque interrompe, pra eles atrapalha. Quando eles se referem a celular, é como uma coisa que não presta, porque para eles não presta. Porque eles já passaram dessa vida, eles só vêm como um espírito, eles não vivem o dia-a-dia, eles nunca usaram isso no tempo deles.”

D. Cema, a mãe-de-santo de sessenta e seis anos que também é líder comunitária, lembra-se de um determinado preto-velho: “acho que é o pai Altair que diz o *alô-kalé*. E depois também tem o ‘macaco preto’. Tudo apelido que eles chamam para o celular. Mas que eu conheça mesmo assim eles não atendem o celular não”.

Reconhecida na comunidade como uma umbandista que “trabalha bem”, Nena, outra de minhas informantes, tenta subverter a norma da proibição dos celulares para os que estão girando com o santo, pois seus namorados costumam ficar muito chateados quando ela não atende as ligações; querem sempre saber onde ela está. Na verdade, os “namorados” são clientes, pois Nena se prostitui aos finais de semana para complementar sua renda. Seria ela a “certa pessoa” sobre quem Ivete comentara anteriormente? Penso que não, pois de acordo com os relatos da própria Nena, seu transe é real e, portanto, no momento do transe ela mesma, Nena, não pode perceber que seu celular está tocando, como revela seu próprio relato:

“Ligaram pra mim e eu estava com a entidade “*virada*”. E aí eu não atendi, depois que eu voltei em si, né, eu vi que tinha uma ligação perdida e retornei, aí a pessoa estava braba porque eu não atendi. A minha sorte é que a pessoa sabe que eu trabalho [na umbanda]. Aí eu expliquei, eu não tinha como atender, não tinha jeito. Aí a pessoa ficou mais calma.”

Um segundo caso etnográfico a ser considerado diz respeito à mediação da *Internet* e dos celulares nas práticas religiosas. Dos terreiros de umbanda do São Jorge, dois possuem sites na *Internet*. Como analiso em outro lugar (SILVA, 2009) ter imagens de sessões de umbanda no celular é tolerado pelas lideranças religiosas do S. Jorge devido ao caráter individual e privado dessa tecnologia. O advento do celular com câmera, nesse caso, nada mais faz do que reatualizar uma prática que já ocorria anteriormente, com as câmeras fotográficas analógicas. Assim, ter uma representação visual da prática religiosa é importante para os umbandistas e candomblecistas, principalmente pelo caráter oral e visual das religiões de matriz africana. Os álbuns de fotos impressas são substituídos ou complementados com as fotos digitais, que são armazenadas no computador (para os que o tem) e no celular (caso da maioria) (SILVA, 2009). D. Cema, por exemplo, me mostrou um álbum de fotos do ritual de sua feitura como mãe-de-santo: “Essa é da minha *deitada*. A gente se recolhe num domingo e fica até o outro sábado.” Outro álbum continha fotos das festas-de-santo e outros rituais: “Essa é a minha mãe criadeira. Essa é das comidas que a gente entrega pros orixás. Essa foi da festa de preto-velho lá no padrinho. Do Washington, recebendo a guia. Para nós é uma recordação”.

Não apenas as câmeras – antes analógicas, agora digitais, a maior parte nos celulares – são utilizadas com frequência pelos umbandistas. As filmadoras

também fazem parte do universo da umbanda. Nena que diz que “tem gente que filma. E depois passam os CDs e até os DVDs”. D. Cema, por exemplo, tem a sua camarinha (ritual umbandista) registrada em fita VHS. Mas ficou desconsolada quando o filho, por descuido, acabou desgravando a fita: “Ainda vou pedir emprestada a do meu pai-de-santo”. Sua filha tem uma filmadora. Nena, por sua vez, queria filmar uma saída de santo com seu celular, mas a memória do aparelho era insuficiente: “Como agora teve a sessão lá, agora sábado vai ter uma saída de santo. Semana retrasada teve uma que eu queria ter filmado... Teve uma saída dos meus orixás, Iansã que eu sou filha de Iansã, e eu queria ter filmado. Mas aí eu desisti de filmar, porque é pouquinha memória”.

Mas é a circulação das imagens no espaço público – ainda que seja um espaço público virtual, como a *Internet* – que é considerada problemática. D. Cema, entre indignada e resignada, reconhece que.

“Tem muito [umbandistas que usam celulares para fotografar ou filmar as sessões]. Tem o pessoal de Almas e Angola, que adoram, tem até filmadora. Tem um de [cita outro bairro] que fez uma festa e até eles filmaram os santos, tudo, e eles tão botando até na *Internet* porque tem muitos deles que tem *Internet*. Credo! Qualquer hora vão fazer consulta pela *Internet*.”

No caso da *Internet*, a preocupação de alguns adeptos é com os segredos da umbanda. Ouvi críticas de Vasco, um *ogã* de vinte e oito anos, à publicação de sessões ou “giras” em geral em sites da *Internet* como o *You Tube*: “é uma falta de respeito, qualquer um fica sabendo os segredos da nossa religião, tu vê gente ‘girando com o santo’ e tudo. Isso não acho certo, porque é importante o segredo na umbanda.”

Inevitavelmente, os telefones celulares são candidatos a fazer parte de um imaginário em que as relações entre a prática umbandista e os aparatos tecnológicos da modernidade são povoadas por tensões. Meus achados etnográficos não encontraram nenhum relato conclusivo sobre o uso de celulares para, por exemplo, se fazer trabalhos de umbanda. O relato de D. Cema, porém, é revelador no sentido de apontar o que pais e mães-de-santo podem estar pensando a respeito.

“Olha eu não desacredito não! [que o celular também esteja no meio dos trabalhos]. Eu não desacredito. Porque da maneira que tá... Eu tou vendo pessoas que entraram para o terreiro ontem e já tão se achando... [daqui a pouco já querem virar mãe de santo, digo] Sim, sim! Tem pessoas que entraram, só tiveram confirmação de um santo, ah! Já tão fazendo um monte. Com certeza vão sim. Eu acredito que sim. Agora eu não. Se depender de mim, nunca. Do jeito tradicional. Continuo batendo no peito, *manezinha* [termo nativo que designa os nascidos na Ilha de Santa Catarina].”

D. Cema, paradoxalmente, me responde positivamente quando pergunto se é possível fazer um trabalho de umbanda pelo telefone: “Existe, existe. E aconteceu com nós”. Não foi a única. Seu padrinho, pai-de-santo de outro terreiro da comunidade, também me passou um relato parecido. Não tem celular por opção, mas através do telefone fixo já fez trabalhos de umbanda: “Foi um trabalho até para os Estados Unidos. A pessoa tinha um restaurante que estava indo mal. Eu disse tudo o que tinha que fazere o negócio prosperou”. No caso de D. Cema, foi diferente: ela ainda não era mãe-de-santo, e foi através desse pai-de-santo que nunca viu pessoalmente que fez uma descoberta importante:

“[Foi com...] Um pai-de-santo lá de Pernambuco. Nós consultava com ele pelo telefone. Ele dizia o que a gente tinha que fazer, o que não

tinha. E a consulta era paga, a gente depositava o dinheiro pelo Correio. Trabalho feito. Isso já faz mais de oito anos. Eu nem tinha feito a minha coroa. Basta que eu nem sabia que era filha de Oxum. Todo mundo dizia que eu era filha de Iemanjá. [D. Cema diz que um dia a filha fez uma consulta com ele pelo telefone, gostou e marcou para a mãe]. E foi ele, de lá, que disse que eu era filha de Oxum. [Aí que a senhora descobriu?] Não. Fiquei calada, não sabia, porque ele sem ver, sem nada? Pelo telefone? Aí ele mandou eu fazer uma oferenda pra cigana na praia. Ele não sabia que eu trabalhava com a cigana. Quando eu fui deitar, quando eu fui jogar búzios – que a gente quando vai deitar tem que jogar búzios com o pai-de-santo para ver – aí quando eu fui jogar búzios para o meu pai-de-santo, aí o búzios deu que eu era filha de Oxum. Eu contei a estória para ele no telefone, foi assim e assim [...] Ele via a consulta numa bola de cristal. De lá ele via e dizia tudo pra gente. Compra isso, faz assim, faz assado, bota umas rosas vermelhas na praia, tudo assim. Ele mandava o número da conta e era depositado.”

Outro ponto em que o celular é visto como mediador negativo está na captura de imagens. Muitos adeptos me revelaram que suas entidades são avessas e “fogem” quando o adepto quer tirar uma foto com sua entidade incorporada. D. Cema tem mais sorte; mostra-me várias fotos de seu álbum (impresso, à moda antiga) em que ela ou amigos aparecem em transe. Em uma delas, aponta e explica: “eu tava com a pomba-gira. A pomba-gira cigana não usa o preto nem o vermelho, é só o estampado e o amarelo. Os outros só têm tudo preto e o vermelho”. Outras fotos são da mãe criadeira (“Aqui ela tá incorporada também, com a Maria Padilha”), do pai-de-santo e do marido de uma de minhas interlocutoras, Janaína: “Aqui é o meu pai-de-santo, ele recebe o Sete Encruzilhadas. Esse... Um rapaz aqui agora que trabalha com o Zé Pilintra”. Além dessas, há na parede outra foto enquadrada, de muito boa qualidade, mostrando D. Cema na cachoeira; ela conta que essa foi tirada por sua filha com o celular:

“A gente tem fotos do dia das giras, as festas com os santos... Ali na minha tenda eu tenho foto da minha camarinha, tenho com oxum, tenho com ogum. Eu tenho foto na cachoeira, da preta-velha, elas tiraram fotos com o celular, e a minha filha mandou fazer [revelar]. Ela tirou com o celular dela e tá lá na tenda.”

Se para D. Cema não houve maiores problemas em conseguir fotos suas em momentos de transe ritual, nos relatos da maior parte de meus interlocutores umbandistas essa relação surge como bastante problemática. Cema revela que “tem santos que gostam e ficam bem, e tem santos que não, e fazem de tudo para que a foto não chegue a bater”. Mas acrescenta com uma piscadela: “Aí as pessoas... Batem a foto de repente, escondido. Sai meio atravessadinha a foto. Mas que tem, tem”.

Nena é uma das umbandistas que sempre quis muito ter um registro imagético de sua entidade em seu celular. Nena explica que “é o meu corpo virado com o espírito dela. E eu queria ver como é que eu ficava virada com ela, totalmente diferente”. Mas havia um grande problema: a entidade de Nena, ao contrário das de D. Cema, odeia ser fotografada. Mas Nena acabou conseguindo a cobiçada foto prometendo que daria à sua entidade um par de brincos.

Se não for possível ter obter uma foto com a entidade de cada um incorporada, os umbandistas expressam sua subjetividade religiosa através do uso de outras imagens em seus celulares. Nesse caso, o telefone celular torna-se novamente um mediador positivo. Foi o que pude constatar, inúmeras vezes, entre os umbandistas do Morro São Jorge: fotos dos filhos vestidos com “roupas do santo”; festas de santo nos terreiros; imagens de Iemanjá e de Cosme e

Damião. Entretanto, como discuto em outro lugar (SILVA, 2009) talvez o caso mais interessante seja o do chamado “celular de São Jorge”. A prática consiste em fotografar com os celulares as tradicionais imagens de São Jorge que são usadas nas casas logo acima da porta, para proteger a residência. Aqueles que têm as melhores fotos costumam compartilhá-las com outros adeptos pelo *blue-tooth*. Priscila, filha de Sebastiana, é uma de minhas informantes que, como a mãe, possui o “celular de São Jorge”. Para os umbandistas, tal prática revela não apenas devoção religiosa, mas também um pedido de proteção espiritual, como me conta Sebastiana: “A Priscila botou o S. Jorge no meu celular e no dela porque o S. Jorge já é um protetor não importa a religião”. Mesmo não sendo umbandista, passo a adotar a imagem de S. Jorge como protetor de tela. Alguns dias mais tarde, encontro Janaína, outra informante, em sua casa. Ela aprova a mudança “Isso é proteção, Sandra, é proteção pra caramba”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, convidei o leitor a mergulhar em um mundo que, se de início me trouxe, como antropóloga da comunicação, experiências de estranhamento, logo revelou achados etnográficos fascinantes: o das práticas espirituais em sua intersecção com a tecnologia. Este trabalho, no qual tratei da relação entre telefones celulares e a vivência da religiosidade entre umbandistas, foi fruto de achados de pesquisa um tanto quanto inesperados, próprios de uma abordagem etnográfica ao problema de pesquisa de minha tese de doutorado (SILVA, 2010): como os telefones celulares, um tecno-artefato globalizado, é apropriado localmente nos mais diversos aspectos da vida social dos membros de um bairro popular? Especialmente significativas, acredito, foram a constatação das tensões entre os polos da modernidade e da tradição trazidas pela integração dos telefones celulares na vivência da religiosidade, bem como – no caso da umbanda – do papel das tecnologias móveis na prática de usar a imagem de São Jorge (Ogum, na umbanda) no celular como sinal de devoção e proteção. Acredito que a intensa convivência que tive, ao longo do trabalho de campo, com interlocutores umbandistas em outros contextos sociais no São Jorge, como o grupo de alfabetização para adultos – tenha favorecido convites a contextos de observação e à consequente formulação de análises que, de outra forma, acredito teriam passado despercebidas. Nesse registro, penso que a análise das dinâmicas de integração dos telefones celulares na vivência da religiosidade revela aspectos instigantes, embora ainda pouco explorados, do papel da tecnologia enquanto cultura material na vida dos agentes sociais.

## NOTAS

<sup>1</sup>A pesquisa que resultou em minha tese de doutorado, orientada pela profa. Dra. Carmen Rial (PPGAS/UFSC) contou com financiamento da CAPES e do CNPq. Este artigo é uma versão revista de parte do último capítulo da tese. Agradeço ao professor Daniel Miller (Department of Anthropology/University College London) e meu orientador no doutorado-sanduíche, por direcionar minha atenção para as possibilidades etnográficas envolvendo a relação entre tecnologia e religiosidade.

<sup>2</sup>Transcrevo a seguir a íntegra do editorial, tal como citado em Silva (1995, p. 19): “Diante do cortejo imenso e de importância política que presenças ilustres deram ao ato, resta-nos raciocinar sobre o imenso esforço de educação que é necessário para que o Brasil se transforme em uma nação moderna, em condições de competir com os maiores países do mundo. A importância exagerada dada a uma sacerdotisa de cultos afro-brasileiros é a evidência mais chocante de que não basta ao Brasil ser catalogado como a oitava maior economia do mundo, se o País ainda está preso a hábitos culturais arraigadamente tribais. Na era do *chip*, no tempo da desenfreada competição tecnológica,

no momento em que a tecnologia desenvolvida pelo homem torna a competição de mercados uma guerra sem quartel pelas inteligências mais argutas e pelas competências mais especializadas, o Brasil, infelizmente, ainda exhibe a face tosca de limitações inatas, muito dificilmente corrigíveis por processos normais de educação em curto prazo. Enquanto o mundo lá fora desperta para o futuro, continuamos aqui presos a conceitos culturais que datam de antes da existência da civilização”. (O ESTADO DE SÃO PAULO, editorial da edição de 17 de agosto de 1986).

## REFERÊNCIAS

- CASTELLS, Manuel; FERNÁNDEZ-ARDEVOL, Mireia; QIU, Jack Linchuan; SEY, Araba. *Mobile Communication and Society: a global perspective*. Cambridge: MIT Press, 2007.
- EGLASH, Ron. Technology as material culture. In: TILLEY, Christopher; KEANE, Webb; KÜCHLER, Susanne; ROWLANDS, Michael; SPYER, Patricia (orgs.). *Handbook of Material Culture*. London: Sage, 2006, p. 329 – 340.
- FREITAS, Ricardo. Religiões afro-derivadas em rede: mídia alternativa para minorias étnico-raciais, religiosas e nacionais nos EUA. In: TRIVINHO, Eugênio; KISHIMOTO, André Franzosi; LIMA, Paulo Alves de. *Anais do Simpósio Nacional da ABCiber – Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura*. São Paulo: CENCIB/PUC-SP, CAPES, 2008. Disponível em: <<http://www.cencib.org/simposioabciber>>. Acesso em: 14 jun. 2012.
- HORST, Heather; MILLER, Daniel. *The Cell Phone: an Anthropology of Communication*. Oxford: Berg, 2006.
- LING, Rich. *The Mobile Connection: the cell phone's impact on society*. New York: Morgan Kaufman, 2004.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- PEREIRA, Vinícius Andrade. Reflexões sobre as materialidades dos meios: embodiment, afetividade e sensorialidade nas dinâmicas de comunicação das novas mídias. *Revista Fronteiras*, São Leopoldo, Unisinos, v. 8, n. 2, p. 93-101, 2006.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SILVA, Sandra Rubia. A religião dos celulares: consumo de tecnologia como expressão de fé entre evangélicos e umbandistas. *Anais do XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Curitiba, set. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Estar no tempo, estar no mundo: a vida social dos telefones celulares em um grupo popular*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- TRAMONTE, Cristiana. *Com a Bandeira de Oxalá: trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis*. Itajaí: UNIVALI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Os sítios e os sites do candomblé na Internet: a convivência entre modernidade e tradição*. *Vozes & Diálogo, Revista do Laboratório de Mídia e Conhecimento do CEHCOM/UNIVALI*. Vale do Itajaí, ano 3, nr. 3, abr. 1999, p. 50-55. Itajaí: Laboratório de Mídia e Conhecimento, 1999. p. 96.
- ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. Introdução. IN: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (orgs.). *Um Século de Favela*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.