
Eṣu na mouraria: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras e suas adaptações, trocas e proximidades com o contexto português

Eshu in mouraria : the transnationalization of the african -Brazilian religions and their adaptations , exchanges and close to the Portuguese context

Joana Bahia*

Resumo: Este artigo enfoca o candomblé e a umbanda levados por brasileiros na década de 1990 para Portugal. Esta autora realiza trabalho de campo desde 2010, em terreiros de candomblé, em grande maioria concentrados nos arredores de Lisboa e na Região Norte do País.¹ O texto analisa o modo como o candomblé e a umbanda são vividos por seus praticantes no novo contexto, baseando-se na ideia de que a transnacionalização religiosa considera as adaptações das práticas importadas em um contexto bem determinado, seus modos de se “tornarem locais” e a incorporação de novos sistemas de crença.

Palavras-chave: Candomblé em Portugal. Transnacionalização religiosa. Expansão das religiões afro-brasileiras na Europa.

Abstract: This paper focuses on the Candomblé and Umbanda brought to Portugal by Brazilians in the 90's. Since 2010 field work was carried out in Candomble temples, mostly concentrated in the outskirts of Lisbon and in the North of Portugal. I analyse here the way Candomblé and Umbanda are experienced by its practitioners in the new context, based on the idea that religious transnationalization takes into account the adaptation of practices imported into a well determined context, their way of “becoming local” and the incorporation of new belief systems.

Keywords: Candomblé in Portugal. Religious transnationalization. Expansion of Afro-Brazilians religions in Europe.

* Professora Associada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/PPGAS-UFRJ. Pós-Doutora pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. *E-mail:* joana.bahia@gmail.com

O poder de Exu e de Santo Antônio

Neste artigo, são analisadas as mudanças religiosas ocorridas nos últimos anos em Portugal com a entrada das religiões afro-brasileiras (umbanda e candomblé²) no país e as adaptações locais. Isto é, como alguns santos e devoções, que já existiam em Portugal, ganharam outros significados, como é o caso de Exu,³ que é homenageado no período das festas de Santo Antônio, na mouraria lisboeta.

Este trabalho se baseia no conceito de transnacionalismo aplicado ao universo religioso, conforme os escritos de Appadurai (2004) e Csordas (2009),⁴ que observam, de uma perspectiva mais processual, que o que produz essa percepção de globalidade são conteúdos – identidades étnicas, estilos de vida, marcas comerciais, gêneros musicais, conhecimentos tecnológicos, posturas filosófico-existenciais ou qualquer outro conjunto de ideias e práticas culturais originariamente locais – que se transnacionalizam, cruzando fronteiras nacionais para se radicar em territórios cada vez mais remotos. Dessa forma, processos e forças sociais de ordem global afetam o local, internacionalizando-o. Ou seja, a imagem resultante é de faixas de cultura que atravessam fronteiras nacionais, estabelecendo nexos que não existiam e heterogeneidades nas ordens nacionais. (APPADURAI, 2004). Nesse sentido, novos nexos são construídos, levando-se em consideração a realidade portuguesa e, em termos gerais, a europeia. Para acompanhar essas transformações e o enorme crescimento dessas religiões, realizo desde 2010 entrevistas e trabalho de campo nos moldes antropológicos (GEERTZ, 2008) em grande parte da Região Norte, que compreende as cidades entre Lisboa e Porto.

Andamos pelas ruas de Lisboa e vemos brancos, negros, asiáticos; todos os tipos de cabelo e pele de toda a gente. Lisboa é múltipla, e Portugal é multiétnico e multicultural. Se andamos pela cidade, vemos que ela serve de ponte a vários mundos: a Rua de São Lázaro, com seu nome, seus hospitais e postos de atendimento; o percurso entre a faculdade de medicina, a estátua de Sousa Martins cultuada dia e noite pela população com suas velas, ex-votos (oferendas dadas aos santos em troca dos pedidos), flores e promessas, as funerárias, as diversas lojas étnicas e, finalmente, a variedade do Martim Moniz, onde não faltam casas de produtos mágicos e feitiços de origem cultural múltipla. (BASTOS, 2001). No largo do Martim Moniz, vemos a efervescência completa de novos lisboetas com imigrantes do Leste Europeu, indianos, africanos, brasileiros, chineses, carregando ou livrando-se de sua herança cultural

de origem, confraternizando, vendendo, comprando e, por que não dizer, rezando. Mais do que casas de fados e sardinhas nas festas dos santos populares, temos outra Lisboa.

Omulu está em Lisboa e em todo o território lusitano. (BASTOS, 2001). Orixá de origem jeje,⁵ ele é o Deus da Saúde. Esse orixá circula pelas cidades e serve de ponte a vários mundos, que compreendem hospitais e postos de atendimento, e continua reavivando sistemas de práticas e crenças populares que relacionam os deuses aos corpos. O orixá considerado “médico” no candomblé (que sabe que tudo que cura também mata) não apenas nos apresenta um Martim Moniz étnico, com suas casas de produtos mágicos e feitiços de origem cultural múltipla (BASTOS, 2001), mas espalha, com suas vestes de palha da costa e búzios, os diversos modos que a religião apresenta de ler o corpo e a saúde.

Além de Omulu, há Ogum, que, de algum modo, nos conduz a Exu, e esse, a Santo Antônio. Na umbanda, há o sincretismo de Ogum com Santo Antônio nas cidades dos Estados do Rio de Janeiro e da Bahia, sendo Ogum considerado o chefe de Exu. Embora Exu, no candomblé, seja o primeiro a ser referenciado sempre antes de qualquer outro orixá, na umbanda ele é subordinado a Ogum. E, nas duas religiões, eles são muito próximos, ou seja, para dar alguma coisa a Exu é preciso referenciar Ogum. Quando se faz uma festa para Exu, também se referencia Ogum. Quando se faz despacho para Exu, leva-se também uma oferenda para Ogum.

No candomblé, não há hierarquia entre os dois, sendo eles considerados irmãos, pois ambos são orixás.⁶ Todo dia de Santo Antônio (13 de junho), em um dos famosos candomblés baianos, havia a feijoada no terreiro do Senhor Procópio de Ogum, devoto do santo.⁷ Na umbanda, Exu serve a Ogum, sendo esse homenageado no dia de Santo Antônio e também no dia de São Jorge.

Se Omulu está em Lisboa, Exu também habita a mouraria nos dias de festa de Santo Antônio, pois muitas casas de umbanda e vários adeptos também do candomblé fazem despachos em esquinas e encruzilhadas da cidade em sua homenagem.

São comuns pedidos para casar e encontrar coisas perdidas (LOPES, 1995, p. 77-78), como na oração: “Peço ao meu rico Santo Antônio, ao padrinho e madrinha de Santo Antônio que me levem por amor de Deus até [citar o objeto perdido]. Rezar um Pai-Nosso e uma Ave-Maria.”

Do mesmo modo, os descendentes de famílias portuguesas vindas para o Brasil vão à igreja buscar pão para transformar em farinha de rosca, usada para preparar a comida, com o intuito de que nunca falte alimento na mesa. Em uma variante, também se pode guardar o pão no pote de farinha.⁸

É comum também realizar “maldades” com a imagem do santo, aplicar-lhe castigos, como roubar seu esplendor, tirar o menino Jesus de seus braços, colocá-lo em uma panela de feijão fervendo ou de cabeça para baixo, pendurado por uma corda até que o pedido feito a ele seja realizado.

Na noite do santo, sortes são lançadas para saber se a pessoa irá se casar e com quem. Até mesmo nas famosas sardinhas de Lisboa, a festa popular realizada anualmente nos Bairros da Graça e Alfama, muitos santinhos são vendidos, sendo as sardinhas, por excelência, a comida não apenas portuguesa, mas que evoca uma das lendas do santo. Não apenas a biografia, mas em especial os milagres, contribuem para a construção da tradição de um santo, pois é a partir deles [milagres] que vemos como sua reputação se constrói, percebendo os poderes que lhe são socialmente atribuídos, que, com suas sofisticadas técnicas de pregação, podem converter pessoas e desafiar a ortodoxia religiosa. (MENEZES, 2004).

Apesar de o milagre de Jesus Cristo da multiplicação dos peixes ter sido realizado em Rimini, cidade italiana tomada pela heresia, a imagem do peixe é considerada portuguesa e relacionada com o santo, pelo fato de Portugal ser sua terra natal. Não obstante um santo ser imortalizado pelo lugar onde morreu, no caso de Santo Antônio, em Pádua, Roma concede essa alcunha a Portugal graças às relações privilegiadas do país com o papado. Isto é, também se considera Santo Antônio de Lisboa. Cabe lembrar, ainda, que a Lisboa no século XIII era marcada pela presença de cristãos e mouros, pelo confronto entre dois mundos e duas religiões, reflexo da própria instabilidade desse período na Península Ibérica. (KRUS; CALDEIRA, 1995).

A devoção ao santo foi introduzida no Brasil ainda no período colonial por intermédio de sacerdotes e colonos portugueses.⁹ Não obstante, em Portugal, sua devoção ter se consolidado no século XV, seu apogeu se deu entre os séculos XVII e XVIII, quando sua imagem foi relacionada ao Estado nacional português. (KRUS; CALDEIRA, 1995). Apesar de a padroeira nacional ser Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio

é invocado tanto para a proteção do reino, principalmente na autonomização diante da Espanha (período da União Ibérica), quanto pelo fato de achar coisas perdidas, como, figurativamente, a liberdade portuguesa, e por se tratar de um santo português. (MENEZES, 2004, p. 158-159).

Santo Antônio é evocado não apenas pelos portugueses que para o Brasil migraram e por seus descendentes, mas também nas giras de Exu e Pombagiras da umbanda realizadas em Portugal. Como exemplo, cita-se uma cantiga para Santo Antônio que evoca Exu e faz parte das giras¹⁰ de Exu na umbanda, realizadas pelos portugueses em Portugal: "Santo Antônio pequenino/ amansador de burro bravo,/ quem mexer com Santo Antônio/ está mexendo com o diabo./ Amansai essa menina,/ como Deus amansou o diabo".

"Mambeia, mambeia, mambeia, meu Santo Antônio, mambeia..." (termo para rodar). Não faltam cantigas populares para Santo Antônio no Brasil e em Portugal. Seja na umbanda, seja nas práticas católicas, tudo se mistura. E em Portugal essa mistura tem se tornado particularmente evidente no período de adoração do santo, considerado lisboeta e português por excelência.

Mandingas, canções, rezas e receituários para agarrar marido ou desfazer enlances amorosos também não faltam e fazem parte do receituário amoroso do Exu da umbanda e do Santo Antônio da mouraria. Omolus, Oguns, Exus e demais orixás passaram a habitar os espaços públicos de Lisboa e as demais cidades portuguesas a partir de 1980, com os fluxos migratórios de brasileiros e a busca pelos portugueses das religiões afro-brasileiras.

Migrações, novos e velhos deuses

Desde 1960, ocorre a expansão das religiões afro-brasileiras na América Latina (Uruguai, Paraguai, Venezuela e Argentina). (FRIGÉRIO, 1999; SEGATO, 1991, 1997; ORO; STEIL, 1997). A partir dos anos 10, elas cruzam o Atlântico e se expandem por Portugal (GUILLOT, 2011; PORDEUS JÚNIOR, 2000, 2009), encontrando-se hoje na Espanha, Bélgica, Itália, França (CAPONE; TEISENHOFFER, 2001, 2002; TEISENHOFFER, 2007), Alemanha (BAHIA, 2014), Áustria, Suíça (BAHIA, 2014) e estando ainda presentes nos Estados Unidos, no Japão e na Rússia (expansão do Ifá).¹¹

Portugal se transformou no campo ideal para observar as configurações transnacionais de várias religiões desde que vários grupos étnicos se estabeleceram no país, a partir dos anos 70, levando suas religiosidades. No final dessa década, grande número de imigrantes provenientes dos países africanos chegou a Portugal após o fim das guerras coloniais, seguido nos anos 80 e 90 pelos brasileiros, europeus do Leste e indianos. De acordo com Machado (2006, p. 119), sujeitos de diferentes nacionalidades que migraram para o país até 1990 se inserem em uma escala composta de populações de ex-colônias.

Essas religiões entraram em Portugal no final dos anos 70, com a abertura social e política trazida pela Lei de Liberdade Religiosa, sancionada em 2001, instaurada com os ecos da revolução de 25 de abril de 1974. (PORDEUS JÚNIOR, 2009). De acordo com Ismael Pordeus, Mãe Virgínia foi uma das primeiras portuguesas que, tendo migrado para o Rio de Janeiro, no final dos anos 40, se iniciou na umbanda e levou para Portugal a religião. Houve uma intensificação da umbanda e do candomblé na última década do século passado, período no qual alguns brasileiros desembarcaram naquele país e se instalaram como sacerdotes, especialmente a partir da década de 80, com a intensificação dos fluxos de migrantes brasileiros.

Nesse momento, Portugal tem judeus, grupos islâmicos, igrejas evangélicas, várias pentecostais e neopentecostais, algumas igrejas africanas e práticas animistas levadas lá uma variedade de migrantes africanos. Além dessas, também as religiões afro-brasileiras: umbanda e candomblé.¹²

Há uma presença expressiva de brasileiros nas chamadas Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais. Muitos se concentravam, nessa ordem, nessas igrejas, que paulatinamente se esvaziavam com o retorno de brasileiros ao seu país de origem a partir de 2010, com a crise econômica que afetou Portugal.

A imigração mudou Portugal, ainda em fins dos anos 70, após o período de guerras coloniais, tendo sido continuada, nos anos 80 e 90, por brasileiros, chineses, imigrantes do Leste Europeu e indianos (MALHEIROS, 2005), transformando o país em uma sociedade multiétnica em todos os sentidos, inclusive no campo religioso.

Além da dinâmica e da diversidade dos fluxos migratórios, que explicam como se dá a expansão dessas religiões, é preciso ressaltar a importância das práticas mágicas presentes no cotidiano português, o

que facilita a expansão. Nesse sentido, as práticas sincréticas de ambas as culturas favorecem um largo campo de apropriações, trocas e proximidades.

Essas religiões facilmente se expandiram em associação a práticas populares portuguesas e especialmente àquelas baseadas na crença em bruxaria. Nos anos 90, de acordo com pesquisas feitas em Ribatejo, Beiras, Trás-os-Montes e em todo o Alentejo, Martins (1997) observou que, na cultura local, predominavam práticas de bruxaria e a crença de que a realidade é mediada pelo espírito de mortos, anjos e demônios que interagem com os vivos, afetando e perturbando suas atividades cotidianas.

Atualmente, as bruxas modernas são conhecidas como *médiuns*, como resultado da divulgação do espiritismo em Portugal, especialmente durante a década de 20. Nesse período, houve tentativas dos kardecistas de absorver a bruxaria pela padronização de sua prática em centros espíritas. Apesar da forte repressão do salazarismo à Federação Espírita e aos centros espíritas, levando à proibição de suas práticas religiosas e à consequente clandestinidade, os espíritas se tornaram fonte de informação para as bruxas modernas. (MONTENEGRO, 2005, p. 104). Esses médiuns, cada um de modo independente, continuaram a curar com o uso de orações, transe, defumações, receitas eróticas e a aliviar os possuídos por meio do transe e da capacidade de se comunicar com os mortos e interceder em nome dos vivos.

Montenegro (2005) investigou a bruxaria no país, afirmando que a prática se baseia na ideia de existência de corpos abertos, sujeitos à ação dos espíritos, e de corpos fechados, que resistem a tais ações. Segundo o autor, os sintomas de um corpo aberto são observados nas pessoas suscetíveis a desmaiar, a ouvir ruídos inexplicáveis em casa, a ver objetos que se movem sozinhos, a ouvir o ruído de passos, a sentir uma presença estranha, sendo possuídas, levando tapas ou sofrendo qualquer manipulação invisível descrita no corpo, sentindo o seu peso, entre outras sensações comumente descritas.

Nesse sentido, as práticas sincréticas de ambas as culturas favorecem um amplo campo de apropriações, trocas e proximidades. Do mesmo modo, a cultura portuguesa é próxima de suas próprias práticas pagãs. Capone (2011), Frigério (1999) e Oro e Steil (1997) lembram que um dos aspectos mais importantes no estabelecimento das religiões afro-brasileiras em Portugal está na reorganização das práticas religiosas

portuguesas, nas quais os cultos afro-brasileiros permitem a reafirmação de crenças populares. Entre muitas correlações, ou sincretismos, está a estabelecida entre Iemanjá, a rainha do mar, e a santa católica Nossa Senhora dos Navegantes, transformando a primeira no orixá mais popular em Portugal, pois é relacionada pelos portugueses com às façanhas no mundo das navegações e com o imaginário do Império português.

A crença em práticas de bruxaria (MARTINS, 1997; MONTENEGRO, 2005),¹³ a penetração e o crescimento do espiritismo em Portugal, somados às práticas de um forte catolicismo popular, foram fatores importantes para pensar a *aceitação* por parte dos portugueses das práticas rituais das religiões afro-brasileiras. Para além das mudanças culturais e sociais vividas no país, a partir da abertura política e a chegada de levas de migrantes de várias nacionalidades (africanos, brasileiros e do Leste Europeu) e religiosidades, a cultura portuguesa se aproximou de suas práticas pagãs há muito adormecidas.

Baseio-me na ideia de que a transnacionalização religiosa considera as adaptações das práticas importadas em um contexto bem determinado, seus modos de se “tornarem locais” e a incorporação de novos sistemas de crença. (APPADURAI, 2004). Nesse sentido, os portugueses tanto evocam Exu quanto Santo Antônio nos dias em que este último é homenageado.

Houve um crescimento dos terreiros de candomblé de Norte a Sul do país, pois, não obstante o sucesso da umbanda em Portugal, há uma maior legitimação do poder e da força dos terreiros de candomblé, pois chegar a ele é atingir um estágio espiritual mais elevado. (CAPONE, 2009).

Há também dificuldade em diferenciar ambos, pois, na prática ritual, há grande circulação entre os cultos e certa hierarquização – o que se chama de “*continuum* religioso” e que também atravessa todo o campo religioso brasileiro. Conforme Capone (2009, p. 26-27), “a umbanda é considerada por muitos médiuns uma via de acesso ao candomblé, uma espécie de preparação para se atingir um nível superior. Iniciar-se no candomblé significa um retorno às origens, uma maneira de tornar-se africano”. O mesmo *continuum* pode ser observado em Portugal, onde, contudo, mesmo se praticando o que é chamado de candomblé, todos levam consigo os espíritos de exus, pombagiras e caboclos.

Entretanto, lembramos que o misturado é sempre o *outro*; ninguém se diz *misturado*, mas pertencente a uma linhagem tradicional. Os membros dos terreiros em Portugal, sejam eles de candomblé ou de

umbanda, têm uma percepção bem clara da imbricação das práticas rituais. Muitos candomblés no Brasil ditos *tradicionais* e que lutam para se tornar patrimônio cultural afro-brasileiro não realizam rituais de umbanda e suprimem a tradição do caboclo e dos demais espíritos, pois desejam se *reafricanizar*.

Mesmo esse *continuum* também já sofre algumas adaptações, pois, consoante o grande crescimento da umbanda, muitos terreiros de candomblé não apenas cuidam de seus espíritos da umbanda (do pai de santo e de seus filhos), mas também mantêm giras de umbanda como parte dos rituais. Há também praticantes de umbanda, especialmente portugueses, iniciados no candomblé por brasileiros que cuidam de seus orixás com seus pais de santo, mas que preferem abrir terreiros de umbanda. Essa preferência se dá por terem mais proximidade (em termos de conhecimento) das práticas católicas e espíritas, que são parte do universo da umbanda, e por constar da maior aceitação pelos portugueses em geral. A proximidade da língua cantada nos pontos em português e do gestual próximo das práticas católicas (PORDEUS JÚNIOR, 2009), somada às possibilidades de fazer emergir seus próprios espíritos, torna a umbanda bastante atraente.

Em um dos terreiros estudados, na entrada está escrito: “Centro Espírita, jogo de cartas e búzios, ao lado do cantinho da Dona Maria Padilha”. Isso identifica bem para os portugueses os serviços religiosos oferecidos. Além disso, no dia a dia do terreiro, são as imagens católicas dos santos que são usadas no congá da umbanda e que ficam expostas, sendo retiradas dias antes da festa de candomblé. Os demais itens, que lembram as caçadas e os animais que se relacionam com um dos orixás do pai de santo (no caso Oxóssi), permanecem, pois são parte do terreiro. Há também fotos com os membros da família de santo, as imagens de feitura do pai de santo e os encontros nos rituais de que participou com sua família de santo no Brasil. Todas essas imagens compõem um imaginário que legitima o Brasil como lugar de memória, lugar primevo do candomblé por excelência.

Desse modo, o público é formado tanto por brasileiros que levaram a religião para Portugal quanto por portugueses que a buscam nesse país ou foram buscá-la no Brasil. Há também africanos (angolanos, cabo-verdianos e nigerianos) que, ao migrarem para Portugal, buscaram manter sua religiosidade. Há vários que são filhos do babalorixá Nilsinho, filho biológico de Olga de Alaketu, mãe de santo do terreiro Ilê Mariolaje,

em Matatu de Brotas, Salvador – Bahia. Ela era filha de Dionísia Francisca Régis, descendente de Otampê Ojarô, herdeira da linhagem real africana Arô, do antigo reino de Ketu, ex-Daomé, hoje área do Benin, na África Ocidental. Ele chegou a Portugal em 1989, tendo atuado no ilê de Mãe Tina de Oyá até 1996, quando se “desentenderam” e ele leva vários de seus filhos para seu próprio terreiro em Sintra, criando lá sua “Pequena África”.

Já a adesão de pessoas do Leste Europeu é bem recente. Há uma variedade de situações que mostram o circuito transnacional de pessoas, objetos e bens simbólicos entre Brasil, Portugal e outros países. Existem pais de santo, brasileiros e portugueses, que mantêm vínculos com suas respectivas famílias de santo, representadas pelos ilês nos quais se iniciaram, e também com os brasileiros (membros de suas famílias) que migraram e que se residem em vários países da Europa. Com as migrações ocorridas nas décadas de 70 e 80 de brasileiros e africanos para a Europa, em especial para Portugal, e as sucessivas crises nesse país, os fluxos migratórios tendem a tornar esse “jogo de xadrez” mais complexo, com portugueses indo trabalhar na África, na Venezuela e no Brasil, brasileiros indo para a França, a Alemanha ou mesmo retornando ao Brasil, e também os circuitos dos africanos, configurando uma verdadeira mescla de situações.

Mesmo entre os pais de santo que hoje atuam no mercado religioso português, há vários casos de alguns que não se estabeleceram em Portugal, inicialmente como pais de santo, mas para trabalhar na área de serviços, como qualquer imigrante brasileiro, muitos atuando no comércio e, em especial, na área de estética. Há, então, enfermeiros, cuidadores de idosos, jardineiros, cozinheiros, atendentes no comércio e muitos cabeleireiros, que, diante da possibilidade de obter maior prestígio com as práticas mágicas nas quais tinham formação e experiência com seus ilês no Brasil, optaram, nas últimas décadas, por ser pais de santo. Contudo, muitos deles que não desejam viver do santo preferem conciliar suas atividades laborais com as religiosas, não porque não ganhem com suas consultas de búzios e ebós, mas por considerarem um trabalho como profissão, e o outro, não. Há aqueles, também, que não conseguem conciliar as duas funções e passam a se dedicar somente ao santo, “vivendo de e *para* o santo”.

Há outros brasileiros que já têm ilê no Brasil e foram para Portugal a convite de seus filhos para ajudar nos barcos de iaôs (iniciação na

religião) e nas grandes festas, mas que passam a ter clientes brasileiros e portugueses. Esses, inicialmente, não pensam em abrir casa em Portugal, mas em, eventualmente, ter um lugar onde receber a clientela. Muitos o fazem na casa de seus próprios filhos de santo. Assim, enquanto não abrem seus terreiros, constituem clientela.

Há casos de pais de santo brasileiros que têm ilê no Brasil, administrado por algum filho da casa e com um calendário regular de festas, mas que também buscam uma quinta para comprar a fim de abrir seu ilê e permanecer em Portugal. Há também aqueles que têm loja, ilês em Portugal e no Brasil e, quando sobra tempo, ainda atuam em sua profissão original. Há casos dos que tanto têm loja quanto atendem em casa em Portugal, mas que deixaram seus ilês no Brasil sob a administração de algum filho de santo.

No caso dos que têm loja, há um chamado ao esotérico. Como exemplo, a divulgação do comércio axé de produtos esotéricos; contudo, quando se olha o pôster de divulgação, percebe-se que se trata de candomblé. Foi entrevistado um carioca de Bangu que chegou a Portugal há cerca de 20 anos. Tem 34 anos de santo feito e realiza consultas gratuitas em Aveiro e com marcação em Cantanhede. Seu pôster mostra uma mãe de santo negra sobre um jogo de búzios. Em seguida, explica o que é o candomblé e que tipo de produtos esotéricos oferece. Logo depois, explica sobre os exus, as pombagiras e Iemanjá, elementos mais próximos do entendimento dos portugueses. O pôster se refere à loja dizendo que não se trata apenas de um lugar em que se vendem “amuletos, ervas medicinais, confecção de roupas ritualísticas”, mas também onde se pode obter algum conhecimento sobre “o mistério dos orixás africanos”. Assim, a loja é ligada ao terreiro e ao seu funcionamento, ou seja, uma coisa leva à outra. Tal prática é comum e já se encontra em todo o território lusitano, mostrado inicialmente por Guillot (2011, p. 119), que trata da relação entre o “supermercado religioso” e as diversas religiosidades, qualificadas de *New Age*.

Muitos dos brasileiros que aderem à religião se iniciaram em Portugal. A conversão se deu no processo migratório. Há também uma parcela daqueles que migraram que pretende seguir sua religião em novas terras.

Há grande preferência por alguns tipos de brasileiros e não por outros, pois, como toda migração, essa é heterogênea e atravessada por

divisões e clivagens, privilegiando, em alguns candomblés, a aderência de portugueses e africanos (no caso de um dos candomblés estudados, muitos nigerianos,¹⁴ que atualmente migram para a Inglaterra). Os pais de santo brasileiros – que preferem não ter brasileiros como filhos de santo – argumentam com relação ao baixo nível do fluxo migratório e a questões de gênero, que tornariam seu axé um axé com menos respeito, pelo excesso de homossexuais, que se comportariam como “meninas”.

Apesar de as igrejas evangélicas estarem hegemonicamente presentes no contexto português, cabe ressaltar que nem todos os brasileiros em Portugal – mesmo pertencendo a estratos sociais inferiores – são evangélicos. Parcelas expressivas das últimas levas migratórias de brasileiros para Portugal, como prostitutas, travestis e michês, transitam como membros de suas famílias de santo, participando ativamente da vida ritual. Clientes, donos de casas de prostituição, muitos trazidos pelos brasileiros, solicitam proteção *de* e cuidado *com* seus negócios. Se, por um lado, muitos pais e mães de santo não gostam de atender a essa clientela, pois, como afirmam, além do estigma, há a necessidade de lidar com um ambiente espiritual pesado, por outro, os ganhos são relativamente positivos, pois é um ambiente que demanda muito trabalho (espiritual), por ser “carregado”.

Muitos brasileiros são atraídos devido à tolerância das religiões afro-brasileiras, pela presença de homossexuais, travestis, transexuais, especialmente em países em que a maioria das Igrejas Evangélicas presentes condena essas formas de opção sexual. Há também, em vários países europeus, há mais tempo do que no Brasil, uma legislação favorável às diferentes opções sexuais, o qual protege os direitos dos homossexuais, além de permitir o casamento de pessoas do mesmo sexo (fato recente no Brasil).¹⁵ A sexualidade é vivida de modo mais livre e de acordo com uma religião que traz em cena não seres estranhos, mas estrangeiros. Orixás são exteriores à cultura local, e essa descontinuidade em relação à vida social é peculiar no plano dos gêneros.¹⁶

Outros pais e mães de santo alegam que os brasileiros só procuram a religião visando à obtenção de sucesso profissional e se esquecem de seguir os preceitos, mantendo-se distanciados dos demais filhos de santo. Outros ainda, por se identificarem com a situação migratória de seus filhos, acreditam que a religião seja, de fato, um suporte emocional e afetivo para eles, podendo se constituir em um caminho para suas vidas. Eles acreditam que “a religião não tem país, língua ou nacionalidade”,

de modo que não podem negar a entrada de portugueses e muito menos a de brasileiros.

Muitos pais e mães de santo brasileiros não vivem dos jogos de búzios e dos trabalhos que realizam apenas para os clientes locais (na mesma cidade onde estão estabelecidos até cidades mais próximas), havendo, também, uma circulação por outros países da Europa, o que é facilitado pela proximidade que os meios de transporte propiciam entre as muitas cidades europeias. Um dos pais de santo entrevistados tinha acabado de chegar dos serviços que havia realizado na cidade de Granada, indo diretamente da Espanha para a gira de Exu de outro amigo pai de santo. Ele joga búzios, cartas de tarô e faz ebó. Em um dia, atendia, em Coimbra, em outro, em outra localidade da linha norte. Em outro caso, a mãe de santo entrevistada tinha ido à Suíça para dar um atendimento maior. Há também outros pais e mães de santo que, quando têm muitos clientes em determinada localidade, ficam nesse local por algum tempo atendendo e, caso se abra um maior mercado, buscam ter outro lugar já fixo para atendimento.

Muitos irmãos, filhos e mães e pais de santo estão vindo de países como França, Espanha e de outras partes de Portugal e da Europa às festas de orixás e nas giras das almas, a fim de confraternizar, contar casos, lembrar histórias de família, piadas, jogos e desavenças. A fofoca é um modo de regular as práticas e o jogo de legitimidade entre portugueses e brasileiros. Muitos lembram suas próprias migrações e os modos como construíram seus axés.

A guerra pela África

Mesmo com a característica disputa entre pais e mães de santo, muitos são padrinhos e participam dos rituais de feitura dos filhos e filhas de santo uns dos outros, mesmo quando ainda não têm terreiro, mas apenas cerimônias improvisadas em apartamentos. Esse é o caso de um pai de santo que, quando ainda morava em Lisboa, convidou outro pai de santo para ver seu Ogum em um ritual improvisado em seu apartamento nessa cidade. Foi a primeira vez que viu seu santo e, quando o filho desse foi iniciado em Logunedé, ele convidou seu amigo para a saída de iaô.

Não obstante a importância das mães e/ou dos pais de santo de origem portuguesa que trouxeram ao Brasil os novos modos de ler a África, com olhos dos brasileiros e alma lusitana (PORDEUS JÚNIOR, 2009),

há a presença de pais e mães de santo brasileiros em solo português. Muitos brasileiros e portugueses, atualmente, se organizam em federações e ONGs, de modo a não só demarcar presença em solo português, mas para disputar a legitimidade de quem pratica o verdadeiro candomblé, o mais africano. Ou, quem sabe, o mais brasileiro? Ou, ainda, um candomblé em português de Portugal?

Nesse jogo acusatório, há o fato de que se, por um lado, o Brasil preservou o candomblé e se fez responsável pela formação dos terreiros portugueses, “por si mesmos considerados mais tradicionais”, muitos acusam o excessivo sincretismo de ser uma marca brasileira, o que torna o candomblé mais imperfeito, de modo que os portugueses estariam mais aptos a lhe conferir mais pureza, pois, sob a ótica colonial, teriam tido contato com a África.

Muitos portugueses que se iniciaram na religião evocam elementos reais ou imaginários, de origem afrodescendente, que lhes permitem explicar uma predisposição quase natural às práticas de religiões consideradas não mais afro-brasileiras, mas africanas. Como exemplo, a justificativa de um pai de santo belga, que legitima sua escolha religiosa relacionada ao fato de que o Congo era belga, logo, africano. (HALLOY, 2001, 2002).

Por um lado, acionam o Brasil como lugar do candomblé primeiro, o que lhes confere legitimidade, especialmente diante de outros axés ou de brasileiros que conhecem suas famílias de santo. Muitos evocam o Brasil como um lugar “natural do sincretismo e da mistura de povos” e o comparam às suas próprias origens étnicas, reconfigurando sua história com o candomblé. Como exemplo, tem-se o depoimento de um filho de santo romeno: “Terra de misturas, a bruxaria da Romênia é muito pesada. Junta os ciganos, bruxaria russa, é como se fosse o Brasil com nações de centenas de anos.”

Por outro lado, em outras circunstâncias, desnacionalizam a religião como sendo o candomblé da Bahia, reconstruindo a ideia de África como parte de uma história pessoal que, no caso dos portugueses, se confunde com uma herança pós-colonial. Nesse caso, a África é repensada como parte de sua própria nação. Ou, ainda, dependendo do interlocutor e da situação, aciona-se o epíteto “religião dos orixás”, que denota não ter nação, cor ou lugar. Isso não somente lhe retira a ideia de pertencimento a uma raiz cultural africana, mas também permite que a religião tenha o mesmo estatuto transnacional do cristianismo.

Os próprios portugueses reclamam acerca da dificuldade que seus contrterrâneos têm em relação ao respeito à ideia de tempo, que determina o quanto a pessoa tem autoridade na religião. Muitos chegam acreditando que já podem ser pais e mães de santo (cargos que são atribuídos pelos orixás no jogo de búzios), não têm a “humildade dos brasileiros” e não admitem começar na religião como “simples abiãs” (iniciantes). Muitos admiram a presença dos africanos, que, mesmo em pequeno número, têm enorme respeito e compreensão pela religião; esse é o caso de um terreiro em que havia vários nigerianos. Em um dos terreiros pesquisados, a mãe de santo tinha extrema dificuldade em lidar com os brasileiros, parte majoritária de seu terreiro, pois não negava perceber que muitos vinham de baixos estratos sociais da imigração e, portanto, tinham hábitos “pouco afeitos à educação europeia” (e à classe média branca, que constitui parcela significativa dos portugueses que frequentam os terreiros).

Por outro lado, os brasileiros acusam os pais de santo portugueses de deturpar a religião em função das adaptações dos rituais, de modo que muitos, por ocasião das iniciações, mandam os filhos de santo para seus axés no Brasil, pois acreditam que esse país reúne os conhecimentos e a natureza (rios, cachoeiras, etc.) propícios para os ritos, não precisando de permissão para toque de atabaque, festas e sacrifícios. Os portugueses são acusados de ter uma visão bastante equivocada da religião, e “muitos já chegam como esotéricos”, mas sem nenhum conhecimento da religião que procuram ou da manifestação da presença do orixá em sua vida. Muitos são atendidos como clientes, mas vários também são postos para fora do terreiro no que se refere ao processo iniciático.

Não obstante a umbanda e o candomblé constituírem um marco institucional, que para muitos significa ser parte de uma comunidade, o que tornaria a religião mais legítima na sociedade, ao contrário dos bruxos e videntes, que atuam isoladamente (GUILLOT, 2011), isso não significa que não haja dificuldade de entendimento do que seja um pai de santo ou do que seja, de fato, um terreiro de candomblé. Muitos apontam à dificuldade de explicar os orixás diante da total abstração e da pouca materialidade de seus assentamentos. “Como explicar que aquele monte de ferro velho é Ogum? Como fazer entender que Iemanjá não é aquela figura cândida que carrega pérolas nas mãos? Como explicar, ao mesmo tempo, que tudo o que nos cerca é orixá?”, reclama um pai de santo. E há adaptações que aproximam o orixá do panteão europeu, como no caso de Ogum, transformado em cavaleiro medieval em um assentamento.

Muitos brasileiros se veem malcompreendidos diante da excessiva influência da bruxaria e do espiritismo nos portugueses, que “tendem a confundir pai de santo com vidente”, além de desconhecerem as regras de bom convívio entre pais e mães de santo. E alguns não gostam de ser identificados como bruxos e zombam da classificação, associando-a à não familiaridade dos portugueses com a religião.

Os portugueses de alguns axés ditos “mais tradicionais” começam por formar seus intelectuais da casa, a fim de demarcar sua presença de africanidade e dar maior legitimidade aos que entendem o candomblé no cenário religioso. Contudo, é um candomblé escrito com o português de Portugal. Como exemplos, a publicação de artigos sobre o tema de um de seus intelectuais¹⁷ e também a recriação do ritual das águas de Oxalá “tal qual se faz na África” pelo mesmo terreiro. As disputas quase silenciosas são visíveis, e mesmo as famílias e casas de candomblé presentes no Brasil mantêm vivas suas disputas em solo português. Migrar, nesse sentido, é o migrar dos orixás para dar continuidade ao axé em novas terras. Então, há casas dos filhos de mães de santo da Baixada Fluminense carioca, periferia baiana e demais axés concorrendo entre si ao papel de pioneiros do axé em águas internacionais. No processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras, especialmente no caso do candomblé, os axés circulam em grande parte entre o Rio de Janeiro, a Bahia e São Paulo, mostrando que vários pais de santo portugueses podem falar com um bom sotaque baiano.

Pero Vaz de Caminha que me desculpe, mas agora a viagem é ao contrário, pois todas as religiões que em Portugal se implantaram florescem.

Notas

¹ O trabalho de pesquisa foi financiado, respectivamente, pela Faperj e pela Fundação Calouste Gulbenkian a partir de 2010. Esta última apoiou todos os projetos de pesquisa na área de história que promoviam um olhar diferenciado e totalmente inovador sobre Portugal.

² A umbanda é uma religião criada nos anos 1920, na cidade do Rio de Janeiro, sendo considerada, por seu caráter extremamente sincrético, uma religião brasileira por excelência, apropriando-se de elementos do kardecismo, catolicismo, bem como de influências indígenas e africanas. Na umbanda, cultuam-se e se incorporam entidades, espíritos, e não deuses, orixás: qualidades de exus, pombagiras, caboclos, baianos, pretos-velhos, boiadeiros, marinheiros e povo do Oriente. As entidades da umbanda são arquétipos da sociedade brasileira, ligados a aspectos históricos e culturais do País. O candomblé é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã.

³ No candomblé, Exu é o Deus do Panteão iorubá, mediador, mensageiro e intérprete dos orixás. Ele, por exemplo, mostra aos homens a encruzilhada, ou seja, revela os vários caminhos que tem a escolher. Na umbanda, é um espírito desencarnado, e não um orixá. Nessa religião, cultuam-se espíritos, e não deuses, como no candomblé.

⁴ O termo se refere ao processo de transnacionalização observado e ao revés da inicial expansão das grandes religiões monoteístas, impulsionadas pelos Estados nacionais imperialistas. Atualmente, há migrações de Sul a Norte, do Oriente para o Ocidente, das periferias para os centros metropolitanos, das culturas subalternas para as religiões hegemônicas, o que nos faz crer que, aos poucos, se constrói uma nova geografia religiosa no mundo. A globalização, em suas formas contemporâneas, traz um grande impacto no deslocamento de práticas religiosas profundamente ligadas às suas tradições, aos territórios e grupos sociais específicos e notadamente nacionais. Tradições que migram do Sul ao Norte, da periferia ao centro, do Oriente ao Ocidente do mapa-múndi e que, paradoxalmente, reelaboram tanto os localismos, reivindicando uma identidade étnico-nacional, quanto os cosmopolitismos, que forjam culturas híbridas. (CSORDAS, 2009).

⁵ Omolu e Obaluaiê são as manifestações velha e jovem de um mesmo orixá, também chamado Xapanã.

⁶ Ogum é o arquétipo do guerreiro. Bastante cultuado no Brasil, especialmente por estar associado à luta, à conquista; é a figura do astral que, depois de Exu, está mais próxima dos seres humanos. Foi uma das primeiras figuras do candomblé incorporada por outros cultos, notadamente pela umbanda, na qual é muito popular. Tem sincretismo com São Jorge e Santo Antônio, santos tradicionais, considerados guerreiros dos mitos católicos. Ogum foi o segundo filho de Iemanjá e Oxalá. Por conta disso, ligou-se por uma grande amizade ao irmão mais velho, Exu, que lhe era mais próximo do que os demais irmãos. Aventureiros, os dois andavam

sempre juntos. Seus interesses e habilidades eram muito semelhantes: donos das estradas do mundo, enquanto Exu dominava as encruzilhadas, Ogum mandava nas retas dos caminhos. O desbravamento de novos espaços, a abertura de passagens e a luta contra os inimigos constituíam sua vida. A relação de Ogum com os militares (é considerado o protetor de todos os guerreiros) tanto vem do sincretismo com São Jorge, sempre associado às Forças Armadas, quanto de sua figura de comandante iorubá. Há uma qualidade de Ogum na qual ele é meio Ogum, meio Exu. Chamado Ogum Xoroquê e também Xogum (Exu de Ogum), é um Ogum feroz e briguento, tão bravio que termina por tornar-se um exu. É por isso que ele tem tanta presteza em procurar resolver as demandas de seus filhos de fé, assumindo suas brigas e quizilas. O próprio nome da entidade reflete essa característica: em iorubá, *xoro + ké* significa gritar ferozmente ou cortar cruelmente. Segundo Cacciatore, Xoxoroquê é o nome dado a essa entidade quando ela se manifesta sob a forma de exu. Como todos os exus da umbanda, é mais um servo do orixá que um orixá propriamente dito; dessa forma, seria um exu subordinado a Ogum-Xoroquê (como indica o nome Xoxoroquê, que significa em iorubá guarda de Xoroquê).

⁷ Nesse dia, era feita uma feijoada para Ogum na casa do seu Procópio, que era devoto de Santo Antônio. O número de pessoas iniciadas, além da famosa feijoada anual oferecida a Ogum (patrono do terreiro), que mais tarde ficou conhecida como “feijão do Procópio”, contribuiu bastante para o reconhecimento do terreiro. Donald Pierson cita uma festa com 208 espectadores no interior da casa e aproximadamente outros 200 que se movimentavam do lado de fora do barracão.

⁸ Acompanhei a missa no dia de Santo Antônio em sua igreja, no largo da Carioca

– Rio de Janeiro. Antes de entrar na igreja, os franciscanos distribuem pão a toda a população e, logo após a missa, dão banho de água benta nos fiéis. Como são muitos franciscanos, realmente a bênção se transforma em banho coletivo e bastante animado. E na festa são vendidos bolos com anéis. Reza a lenda que quem achar um se casa.

⁹ Em Igarassu, um Município de Pernambuco, Santo Antônio é mais que o “santo casamenteiro”. Ele ganhou o título de “vereador perpétuo” da cidade, acompanhando as sessões na Câmara e recebendo um salário. A situação teria sido instituída em cumprimento à Carta Régia de 1754, assinada pelo Rei de Portugal D. José I, que nomeou o santo vereador e estabeleceu seu salário, e a uma resolução do Legislativo, de 1951. Hoje, Santo Antônio estaria recebendo da Câmara o equivalente a um salário-mínimo. O salário estabelecido por D. José I, de 27 mil-réis, serviria para manter a Ordem Franciscana na vila de Igarassu. Em troca, os religiosos alfabetizariam, ensinariam Latim e cuidariam da saúde dos moradores. Na Câmara, uma placa informa que o santo ocupa o cargo de “vereador perpétuo”, para que não haja dúvidas. Atualmente, uma freira vai à Câmara para receber em mãos o salário de Santo Antônio. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL399632-5598,00SANTO+VIRA+VEREADOR+EM+PERNAMBUCO+ERECIBE+ATE+SALARIO.html>>. Acesso em: 18 jun. 2013.

¹⁰ *Gira* significa corrente espiritual ou o agrupamento de vários espíritos de determinada categoria que se manifestam pela incorporação nos médiuns. Também pode significar rua, caminho.

¹¹ O Ifá é um sistema de adivinhação iorubá existente na Nigéria, que atualmente se encontra em vários países do mundo,

inclusive no Brasil. O termo *Ifá* se refere ao orixá Orunmilá, divindade da adivinhação, do destino e da sabedoria.

¹² Conforme relatório produzido pelo sociólogo Alfredo Teixeira, há um decréscimo dos católicos e um crescimento dos chamados *não crentes*. Observa-se uma diversidade religiosa maior nos arredores de Lisboa e no Vale do Tejo. Há, ainda, uma concentração de católicos na Região Norte, com 43,6%, em relação ao total da amostra. O que pude averiguar em meu trabalho de campo é que é justamente na linha norte que há um crescimento grande das religiões afro-brasileiras, especialmente nas áreas tradicionalmente católicas, como Aveiros, Braga e Porto. Disponível em: <http://www.snpcultura.org/catolicismo_e_outras_identidades_religiosas_em_portugal_interpreta%C3%A7%C3%A3o.html>. Acesso em: 18 jun. 2013. O estudo foi conduzido pelo Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e pelo Centro de Estudos de Religiões e Culturas da Universidade Católica Portuguesa e patrocinado pela Conferência Episcopal Portuguesa. Cabe lembrar que o mesmo estudo não contempla as religiões afro-brasileiras e que, no Brasil, comumente, as pessoas filiadas a essas religiões se identificam nos censos como sendo católicas. Houve uma campanha lançada em 2010, na cidade do Rio de Janeiro, promovida por Mãe Beata (Quem é de axé diz que é!), que solicita aos adeptos

da religião que se identifiquem no Censo para dar-lhe visibilidade diante do crescimento das igrejas neopentecostais.

¹³ Sobre catolicismo popular, ver Lopes (1995). Ainda há como bibliografia: Espírito Santo (1984) e Bastos (1985).

¹⁴ Tenho o ponto de vista do chefe do terreiro, pois, na época em que iniciei o trabalho de campo, muitos já haviam migrado para a Inglaterra e não pude contatá-los.

¹⁵ Essa tolerância também atrai parcelas de outros grupos, pois a opção sexual muitas vezes se afirma no momento de escolha dessa religião, e muitas mudanças de vida e de atitude acompanham esse momento.

¹⁶ Parcela da imigração brasileira pouco estudada nos grandes círculos acadêmicos, que se detêm nos meandros do gênero e/ou da estética e não se referem ao modo como esses segmentos marginalizados circulam no candomblé em Portugal. Esses segmentos não são alvo de estudos migratórios (PISCITELLI; ASSIS; OLIVAR, 2011, p. 7), menos ainda sua circulação em espaços religiosos.

¹⁷ Sobre isso, ver o livro *Candomblé em português: história, organização e teologia*, e demais artigos escritos por João Ferreira Dias, um dos membros da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorubá. O autor tem Mestrado sobre o tema e desenvolve pesquisas e publicações na área.

Referências

- APPADURAI, A. *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema, 2004.
- BAHIA, J. Under the Berlin sky: candomble in German shores. *Vibrant*, Brasília, v. 11, n. 2, p. 326-369, 2014.
- BASTOS, C. Bruxas e bruxos no Nordeste Algarvio. *Trabalho, Antropologia e Etnologia*, Porto, p. 2-4, 1985.
- BASTOS, C. Omulu em Lisboa: etnografias para uma teoria da globalização. *Etnográfica*, Lisboa, v. 5, n. 2, p. 303-324, 2001.
- BASTOS, J.; BASTOS, S. *Portugal multicultural: situação e identificação das minorias étnicas*. Lisboa: Fim de Século, 1999.
- CAPONE, S. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa ; Pallas, 2009.
- CAPONE, S.; ARGYRIADIS, K. *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann, 2011.
- CAPONE, S.; TEISENHOFFER, V. Devenir medium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. *Psychopathologie Africaine*, v. XXXI, n. 1, p. 127-156, 2001,2002.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: M. Fontes, 2008.
- CSORDAS, T. *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Califórnia: University of California Press, 2009.
- DIRLIK, A. The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism. In: McCLINTOCK, A. et al. (Ed.). *Dangerous liaisons: gender, nation and postcolonial perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 501-528.
- ESPÍRITO SANTO, M. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1984.
- FRIGÉRIO, A. El futuro de las migraciones mágicas en Latinoamérica. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre: RCS, ano 1, n. 1, p. 51-88, 1999.
- FRY, P. Feijoada e "soul food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: _____. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 47-53.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34; Ucam, 2001.
- GUILLOT, M. Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes: reflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais. In: CAPONE, S.; ARGYRIADIS, K. (Ed.). *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann, 2011. p. 99-135.
- HALLOY, A. Un candomblé en Belgique: traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés. *Psychopathie Africaine*, Dakar, v. XXXI, n. 1, p. 93-125, 2001, 2002.
- KRUS, L.; CALDEIRA, A. *Oitavo centenário do nascimento de Santo Antônio*. Lisboa: CTT Correios de Portugal, 1995.
- LEVIT, P. *Gods needs no passport: immigrants and the changing American religious landscape*. Nova York; Londres: New Press, 2007.

- LOPES, A. *Religião popular no Ribatejo*. Santarém: Assembleia Distrital de Santarém, 1995.
- MACHADO, I. J. R. Imigração em Portugal. *Estudos Avançados*, São Paulo: Edusp, n. 57, p. 119, 2006.
- MAFRA, C. *Na posse da palavra*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- MALHEIROS, J. Jogos de relações internacionais: repensar a posição de Portugal no arquipélago migratório global. In: BARRETO, A. (Ed.). *Globalizações e migrações*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2005. p. 251-272.
- MARTINS, J. G. *As bruxas e o transe*: dos nomes às práticas. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas, 1997.
- MENEZES, R. de C. *A dinâmica do sagrado*: rituais, sociabilidade e santidade num convento no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ed. da UFRJ, 2004.
- MONTENEGRO, M. *Les bruxos*: des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal. Paris: L'Harmattan, 2005.
- ORO, A.; STEIL, A. P. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*. 2. ed. São Paulo: Naconal, 1971.
- PISCITELLI, A.; ASSIS, G. de O.; OLIVAR, J. M. N. Introdução: transitando além de fronteiras. In: _____. *Gênero, sexo, afetos e dinheiro*: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil. Campinas: Ed. da Unicamp; Pagu, 2011. p. 5-30. (Coleção Encontros).
- PORDEUS JÚNIR, I. *Portugal em transe*: transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances. Portugal: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2009. (Coleção Antropologia Breve).
- PORDEUS JÚNIR, I. *Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza*: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- ROCHA, C.; VASQUEZ, M. (Org.). *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden: Brill, 2013.
- SARAIVA, C. African and Brazilian altars in Lisbon: some considerations on the reconfigurations of the Portuguese religious field. In: NARO, N. P.; SANSI-ROCA, R.; TREECE, D. (Ed.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 175-195.
- SEGATO, R. L. Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização. In: ORO, A.; STEIL, A. P. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219-248.
- _____. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, 1991.
- TEISENHOFFER, V. Umbanda, new age et psychothérapie: aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris. *Ateliers du LESC [online]*. 2007. Disponível em: <<http://ateliers.revues.org/872>>. Acesso em: 1º out. 2014.
- VILAÇA, H. *Da Torre de Babel às terras prometidas*: pluralismo religioso em Portugal. Porto: Afrontamento, 2006.

