

Macumba delivery. Circulação de pessoas, objetos e práticas nas religiões afrobrasileiras no contexto alemão

Joana Bahia¹

Introdução

Em vários países da Europa, o modo como as religiões afro-brasileiras são praticadas envolve a construção de espaços religiosos, como casas de santo, e produção de uma ritualística que em grande parte recria o calendário religioso realizado no Brasil, adaptando-o à realidade local (Pordeus, 2013; Saraiva, 2013; Bahia 2014, 2016, 2018a).

Na primeira parte do presente texto, analiso as religiões afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda);² a maneira como elas adaptam-se culturalmente em contextos alemães, produzindo hibridismos; as adaptações e dificuldades de transnacionalização que elas encontram. Porém, há limites e problemas nessa tradução cultural (Hall, 2016; Maitland, 2017). Aqui, apresento o caso de pais e mães de santo que expandem suas práticas religiosas em práticas musicais e corporais reproduzidas em oficinas, espetáculos

1 Professora na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

2 O termo “macumba”, que figura no título desse texto, merece ser esclarecido. Ele tem conotação positiva quando usado pelas pessoas da própria religião de matriz afro-brasileira. Contudo, quando empregado por pessoas de fora desse contexto religioso, que não pertençam a essas religiões ou com sentido pejorativo, ganha conotação negativa. Neste texto, lido com pessoas que pertencem ao universo afro-caribenho e brasileiro e que usam o termo para se identificarem, como expressão que designa trabalho espiritual e marca identitária.

culturais, teatros e na rua. Eles também promovem a expansão religiosa ao transformar espaços culturais em terreiros. Esse é o caso do Fórum Brasil em Berlim.

Na segunda parte do texto, analiso casos em que os pais de santo não têm terreiros, mas fazem atendimento por meio de consultas, *workshops* e pequenos rituais em diferentes espaços, expandindo a religião com alta mobilidade, em que ela é não circunscrita apenas aos limites do país onde vivem, mas vivida em outros países da Europa, e mesmo nos Emirados Árabes. Eles adaptam a linguagem da religião à realidade de seus clientes, circulam suas práticas e seus objetos entre seus clientes e são influenciados no sentido de que incorporam novas práticas religiosas em suas vidas diárias.

Considero a ideia de tradução como conceito central, compreendendo a mesma como um reordenamento, em que os significados são sempre relativos (Carneiro da Cunha, 1998). Nesse sentido, a tradução não é literal, e nem deve ser. A boa tradução é capaz de apreender os pontos de ressonância, fazer com que os modos de intenção de uma língua reverberem na outra (Carneiro da Cunha, 1998, p. 13). Busco entender a complexidade do campo transnacional a partir do intercâmbio de práticas, objetos e coisas espirituais entre clientes, famílias de santo e suas mães de santo.

Realizo, desde 2010, uma etnografia multissituada (Marcus, 1995) em várias cidades da Alemanha, acompanhando o movimento dos pais de santo, que foram entrevistados presencialmente, por Skype e/ou redes sociais. Conheci pais e mães de santo do Candomblé e da Umbanda: brasileiros, alemães e austríacos — com e sem templos — em cidades como Berlim, Hamburgo, Stuttgart, Ulm, Mainz e Munique. Pesquisei o templo de Mãe Habiba,³ que difundiu a religião não apenas na Alemanha (Berlim, Graz, Berna), mas também na Suíça (Zurique) e Áustria (Viena) (Bahia, 2014). Analiso, neste capítulo, em especial, como os brasileiros organizam-se e expandem essas religiões em várias direções.

3 <https://terrasagrada.info/terreiro/verein>. Consultado em 19/09/2023.

Nesse sentido, partilho dos trabalhos dos autores que reescreveram a história do Atlântico do ponto de vista contemporâneo (Matory, 2018; Gilroy, 2001; Sansi, 2008), atentos à circulação de práticas e objetos (Appadurai, 2008; Stallybrass, 2008) e importantes na produção de identidades e histórias produzidas nesse espaço.

Essas religiões circulam na Alemanha de diferentes maneiras.⁴ A Santeria foi trazida inicialmente por fluxos migratórios de cubanos na década de 1970, e uma década depois, o Candomblé e a Umbanda, pelos brasileiros. De acordo com Gruner-Domic (1996) e Rossbach de Olmos (2009), a “fé dos orixás” chegou à Alemanha na década de 1970, trazida por estudantes e trabalhadores cubanos. A primeira parada dos orixás foi na Alemanha comunista. Os acordos bilaterais entre Cuba e a República Democrática Alemã favoreceram a chegada de profissionais e trabalhadores cubanos na década de 1970. Muitos cubanos trouxeram seus objetos religiosos, especialmente quando voltavam de férias em Cuba, em um momento em que o controle alemão sobre a migração era menos rigoroso. Além disso, apesar das limitações para expressar a religião abertamente em um regime comunista, os orixás podiam viajar livremente por meio da música e da dança, em particular. Após a reunificação na década de 1990, muitos cubanos permaneceram no país. Hoje, as razões para a difusão da Santeria afro-cubana mudaram. Nos últimos anos, de acordo com Rossbach de Olmos (2009, p. 484-485), os casamentos mistos, as viagens turísticas a Cuba e o crescente interesse pela música afro-cubana levaram os alemães a um maior contato com as religiões afro, desencadeando o interesse alemão pela cultura

4 Entre as religiões presentes na Alemanha nos últimos vinte anos, destacam-se os centros kardecistas, os terreiros de Umbanda e Candomblé, e o santo-daime, todos fundados por brasileiros em Berlim, Hamburgo, Munique e demais cidades alemãs. Há também a presença da Igreja Universal do Reino de Deus e outras denominações evangélicas. Não obstante haver pais e mães de santo sem terreiros e vários praticantes que ainda se encontram sem filiação a uma casa de santo (pois até o momento está registrado somente um ilê em território alemão), cabe ressaltar que as práticas religiosas estão presentes em toda a Alemanha, sendo esse um indicador da presença de praticantes do culto.

brasileira do Candomblé (Bahia, 2014). Por fim, sua presença foi reforçada por alemães e austríacos que procuraram especificamente essas religiões, seja no Brasil. Ou nos países por onde circulam pais e mães de santo brasileiros e cubanos. No caso da Umbanda, há uma presença de alemães, suíços e austríacos, sendo mãe Habiba de Oxum Abalô a mãe de santo responsável por sua expansão em várias cidades europeias. O terreiro Terra Sagrada, localizado em Appenzellerland, na Suíça, é o eixo das demais giras e a base de seu trabalho espiritual, tendo sido criado em 2006. Neste momento, tem a participação majoritária de suíços e alemães, bem como de alguns brasileiros, entre os filhos da casa (adeptos da religião). Nas demais giras, em especial a que foi observada em Berlim, vê-se a importância da rede de relações pessoais, de amizade e de afinidade que forma os grupos que muitas vezes vivenciaram juntos tanto as práticas New Age quanto o exercício da psicoterapia, profissão de muitos dos adeptos de origem alemã, bem como a passagem de alguns pelo Budismo.

Nos rituais presenciados em Berlim, há ausência de álcool, sendo as giras de exus e pombagiras apenas para os iniciados; não são realizados sacrifícios. A definição de orixá, assim como a de outras denominações do Candomblé e de sua hierarquia, encontra-se presente no cotidiano do grupo, não obstante não ter o mesmo significado. Há vários usos de termos do Candomblé e mesmo da ideia de orixá, entretanto, eles mesclam-se à noção de luz interior e de que o espírito é parte de um caminho espiritual do indivíduo, expressões comuns e próximas à concepção recorrente nas práticas New Age, em que se afirma a existência de um ser perfeito, de uma entidade divina existente no interior de cada pessoa.

O encontro de mãe Habiba com a religião deu-se nos primeiros contatos com o pai Buby de São Paulo, dirigente do Templo Guaracy, fundado em 1973, responsável pela expansão da Umbanda, mantendo atividades regulares nas seguintes cidades/países: Genebra (Suíça), Paris, Estrasburgo (França), Graz (Áustria), Quebec (Canadá), Washington, Califórnia, Nova York (EUA) e Sintra (Portugal). Ao espaço do templo foi incorporado o Mataganza, área verde onde são realizados os ritos iniciáticos no município

de Cotia, em São Paulo. O espaço é mantido por doações e pelos eventos promovidos por escolas, empresas e outras instituições. No caso de mãe Habiba, seu encontro com pai Buby foi em um congresso de xamanismo em Marrakech, em 1992, onde recebeu um convite para uma iniciação na religião em São Paulo, que se deu em 1994. Não obstante ter se iniciado com ele, não vincula seu terreiro na Suíça à filial de São Paulo, tendo-o como uma organização autônoma.

Em razão de seu interesse em aliar o conhecimento de tradições não europeias a seu trabalho em psicoterapia, e da busca de tradições que tenham diálogo com a natureza, já tinha tido acesso às coisas asiáticas (rituais, conhecimentos etc.), mas nada que se relacionasse com o *know-how* brasileiro. A trajetória de mãe Habiba assemelha-se à da líder religiosa do templo em Paris (Teisenhofer, 2015, 2018), pois, além do afastamento das terapias mais “clássicas” e do contato com terapias mais alternativas, ambas aliam a experiência que têm em psicoterapia com o transe, a cura como possibilidade terapêutica. A mãe de santo francesa, depois de ter experimentado o transe de incorporação em uma viagem feita ao Senegal e em outra ao Brasil, juntamente com um curandeiro brasileiro que mescla rituais tibetanos com xamanismo dos índios da Amazônia, finalmente, em uma viagem a São Paulo, conheceu o pai Buby, fato vital para aprofundar sua experiência mediúcnica sob a orientação dele e posteriormente abrir uma filial do terreiro em Paris.

Candomblé em Berlim

Assisti a apresentações de dança e oficinas realizadas no terreiro de Berlim, a uma exposição sobre orixás⁵ na prefeitura de Berlim durante o mês da cultura afro, no qual o Brasil foi escolhido como foco, e ao desfile

5 Orixás são deuses africanos venerados no Candomblé como mediadores entre Olorun (o deus supremo) e a humanidade. No Candomblé e na Umbanda (uma religião brasileira que mistura religiões africanas com o catolicismo, o espiritismo e consideráveis fontes indígenas), os orixás e os espíritos são tratados de forma diferente.

do Afoxé Loni⁶ durante o Carnaval das Culturas.⁷ Atualmente, realizam a lavagem do Dom, catedral em Berlim. Também considero a importância da música e da dança e a maneira como as apresentações artísticas são usadas pelo templo de candomblé Ilê Obá Silekê em seu processo de transnacionalização religiosa na Alemanha. A dança, as oficinas e o teatro são usados pelo pai de santo como uma forma de disseminar a religião no contexto transnacional, desempenhando um papel central na transnacionalização do Candomblé entre os afrodescendentes e, cada vez mais, também entre os europeus brancos (Bahia, 2016). Analiso a mobilidade brasileira e, com isso, compreendo não apenas o contexto alemão, mas também contextos que vão além dele.

O terreiro em Berlim foi o primeiro estudo de caso que realizei. Murah fala fluentemente alemão e francês. Ele trabalhou como mordomo no Brasil e sobreviveu fazendo biscates enquanto terminava seu treinamento como dançarino em São Paulo. Por causa de sua família, sua religião e, mais tarde, seus compromissos profissionais, Murah viveu entre a Bahia

6 Os afoxés são grupos artístico-culturais baseados em doutrinas religiosas afro-brasileiras (Souza, 2010). Em sua relação com os templos, os grupos de Afoxé prestam homenagem aos orixás que são seus guias. Eles também recebem cuidados religiosos de babalorixás e/ou ialorixás (o mais alto escalão dos sacerdotes do candomblé: aquele que cuida do orixá). O grupo Afoxé Loni de Murah participou ativamente do Carnaval das Culturas por quatorze anos, mas teve de interromper sua participação há alguns anos devido à falta de financiamento do estado de Berlim. O grupo é composto por brasileiros, alemães e africanos, totalizando trezentos membros que se vestem de branco (a cor central do Candomblé) e amarelo (cor relacionada a Oxum, o deus africano das águas doces, da fertilidade e da beleza, que é de importância central durante as apresentações do Afoxé).

7 O Carnival of Cultures foi criado em 1996 pela Werkstatt der Kulturen (WdK) no bairro de Neukölln, em Berlim. É um dos maiores eventos culturais de Berlim. Os carnavais são uma oportunidade de dar visibilidade aos aspectos e valores sociais que compõem a base da cultura africana no Brasil, e os Afoxés fazem parte disso. Faz-se referência especial à música, à dança, ao vocabulário, aos símbolos, aos gestos, às roupas e a outros elementos que circunscrevem esses grupos, tornando-os uma representação do Candomblé de rua — a prática religiosa representada em uma performance artística na rua.

e São Paulo. Ele dança na Alemanha e viaja pelo mundo, trabalhando com diferentes grupos de dança e em inúmeras apresentações brasileiras (salsa, samba e dança afro)⁸ e comunidades de capoeira.⁹ Ele ensina dança afro nas muitas cidades e países que visita e em seu próprio terreiro. Todos esses aspectos destacam a importância da música e da dança na transnacionalização religiosa do Candomblé.

Durante todo esse processo de campo, observei a participação dos filhos de santo nas atividades culturais do fórum e no calendário religioso do ilê, a entrada e saída de muitos filhos de santo e as dificuldades de pensarem suas relações com os orixás e como vivenciam a mediunidade. As atividades culturais, em especial a dança e o teatro, aproximam muitas pessoas do Candomblé.

O terreiro de Candomblé analisado e suas redes de sociabilidade expandiram as práticas religiosas a partir das práticas musicais e corporais reproduzidas em *workshops*, espetáculos culturais em teatros e na rua, e a partir de como promoveram a expansão religiosa, transformando espaços culturais em terreiros (Bahia, 2014, 2016). Do mesmo modo, analisei, ainda,

8 Dança afro é o nome dado a um conjunto de danças originárias das tradições africanas ou afro-americanas, como a dança afro contemporânea, o afro-jazz e muitos ritmos populares (Rodríguez, 2012, p. 238–239). Faz parte de uma rede de expressões populares que foi influenciada por diferentes manifestações das numerosas diásporas africanas. No universo cultural afro-brasileiro, a capoeira, o candomblé, o samba, o jongo, o lundu, o afoxé e outras expressões entrelaçam-se. Indo além do movimento físico, a dança afro também está sintonizada com elementos culturais e espirituais, especialmente no que diz respeito às danças dos orixás. Ela também cria uma experiência que conecta percepções distintas de uma herança africana mais ampla que influenciou e foi influenciada por outros ritmos (como no caso do samba no Brasil). Isso permite o intercâmbio cultural entre diferentes campos. A dança dos orixás explora os movimentos associados aos orixás, seus ritmos e suas músicas. Ela é ensinada em oficinas que ocorrem após os rituais realizados no terreiro analisado.

9 A capoeira é uma luta afro-brasileira. Ela se desenvolveu no Brasil entre os escravos do sexo masculino. Após a abolição da escravatura, ela continuou em um contexto urbano como uma forma de luta de rua. Desde a década de 1970, a capoeira espalhou-se pelo mundo e vem transformando-se (Brito, 2016; Domínguez e Frigerio, 2002; Vassalo, 2003).

como eles promoveram reflexões sobre a natureza, a cultura e a história local, como no caso da Umbanda (Bahia, 2015, 2018b), produzindo subjetividades e novos modos espirituais de construção do sujeito. Contudo, se, por um lado, o bem-estar físico promovido pelas práticas das terapias da Nova Era aproxima os europeus do know-how das religiões afro-brasileiras, por outro, ao perceberem que estão em algo maior do que uma simples espiritualidade e que precisam lidar com códigos de hierarquia religiosa que desconhecem e com práticas que os tiram de seu espaço racional de controle do corpo, muitos deles abandonam a religião ou a questionam. Isso ocorre porque eles têm imensa dificuldade com o uso do português e do iorubá, bem como pouco acesso à literatura corrente, valendo-se de explicações do Google e com pouca clareza de que se trata uma religiosidade que precisa ser vivida, em vez de somente escrita e traduzida.

Entretanto, cabe lembrar que essa aproximação não se dá apenas para celebrarem uma cultura diaspórica, especialmente para negros de diferentes nacionalidades, mas também como forma em que a mediunidade do sujeito vai manifestar-se e colocá-lo diante de uma nova realidade, aproximando-o (em alguns casos afastando-o) da religião.

Circulação de pais de santo sem terreiro: seguindo a Deutsche Bahn

Analiso os casos de expansão da religião que implicam alta mobilidade e diferentes trocas de coisas materiais e espirituais entre clientes e pai de santo que trabalham ao longo da linha de trem alemã (Deutsche Bahn) para toda a Europa. Exploro como a religião é feita pela circulação de diferentes práticas mágicas do pai de santo e de seus clientes, misturando Umbanda, Candomblé e influências orientais, explorando novas formas de hibridismos (Hannerz, 1997). Nessas situações, há maior contiguidade com o universo da Nova Era, presente no imaginário europeu com as práticas dos pais de santo brasileiros, que mesclam elementos da Umbanda e

do Candomblé com wicca e outros conhecimentos adquiridos quando vão morar na Europa.

A maior parte dos pais de santo brasileiros joga búzios e atende os clientes em suas casas. Suas organizações constituem grupos espirituais com um calendário e determinado número de membros; porém, não se tornam casas de santo, como no Brasil. Praticam a religião em suas casas, nas casas dos clientes ou em espaços alugados, nos espaços de natureza existentes nos países por onde circulam, tendo, em todos os casos, que prepará-los para a prática de oferendas. A maioria dos brasileiros entrevistados originalmente pertence a um grupo de Candomblé no Brasil, mas preferem praticar certo tipo de Umbanda, com menos rituais e regras do que o Candomblé, ou fazem os ritos alimentares dessa última religiosidade, porém apenas com comidas secas, evitando o abate ritual.¹⁰

Outros seguem praticando o Candomblé, porém com grupo pequeno de adeptos, em sua maioria de origem latina, como é o caso de Omar. Ele é ebomi (denominação ao filho de santo que já tem sete anos de santo feito), tem mão de jogo e frequentou a Santeria em Cuba. Foi iniciado para Oxum¹¹

10 Há limites e problemas nessa transnacionalização, sendo o abate religioso um deles, pois é proibido pela legislação alemã (Roszbach de Olmos, 2009). O manuseio do animal na Alemanha é possível apenas àqueles que têm licença de caçador (Jäger). O uso de ervas deve também restringir-se ao conhecimento da medicina alternativa (Heilpraktiker), o que reduz o uso do enorme estoque de conhecimento prático sobre banhos, infusões e combinações entre plantas e comidas presentes nas religiões afro-brasileiras, especialmente quando o pai de santo passa a trabalhar com as licenças concedidas pelo Estado alemão (Berater/consultor). Se, por um lado, adquirem um estatuto legal, por outro, isso dificulta o uso das ervas. Elas podem ser encontradas, compradas, adaptadas, porém não podem ser usadas, pois são, em grande parte, desconhecidas do sistema classificatório do Heilpraktiker, sendo seu uso ilícito. O baixo uso das ervas é compensado pelas comidas secas feitas sem abate ritual. Outra questão importante é o vegetarianismo. Presente na sociedade alemã, suas comunidades espalham-se por todo o século XIX na Europa (Bahia, 2014) e atualmente crescem em todo o mundo. Há casos de alemães que frequentam as religiões afro-brasileiras e questionam o uso de carne no preparo de certas comidas de santo ou mesmo a ideia de abate religioso, presente na filosofia da religião.

11 Deusa yorubana das águas doces.

em uma casa nagô em Pernambuco e frequentava terreiros de jurema. Atende latinos e europeus em sua casa, porém não permite que os últimos participem das oferendas. Na Alemanha, alguns praticantes têm licença de *Lebensberatung* (uma espécie de conselheiro), bem como uma licença conferida pelo Estado alemão que os torna entidade legal. Usam plantas e ervas em banhos, comida e cura, como também nas bênçãos tradicionais praticadas nas áreas do Brasil de onde vieram. Misturam catolicismo popular, práticas indígenas, estudos de wicca e alto conhecimento mágico em suas práticas. Ter licença dá certa liberdade de praticar seus conhecimentos no contexto alemão, porém a materialidade existente na Europa limita o uso de ervas e de banhos disponíveis.

Os casos aqui analisados são de pais de santos com passaporte alemão e europeu, pois se valem de suas histórias migratórias familiares e/ou de casamento com europeus para sua obtenção. São cidadãos do país, que transitam na Europa e em outros países asiáticos vendendo seus serviços e associando-se a outros feiticeiros locais. Poucos usam a licença de *Berater*, sendo somente a esse tipo de oficialização jurídica que alguns se submetem, pois a maioria prefere renunciar a isso. Admitem, inicialmente, o esforço empreendido pelo pai de santo de Berlim, porém lamentam, em seguida, a pressão que ele sofre quando se referem aos trabalhos religiosos e à conseqüente exposição no espaço público. A maioria prefere não se institucionalizar, para não chamar a atenção para suas práticas religiosas.

A proximidade de alguns pais de santo da wicca facilita a comunicação com os europeus (Cordovil, 2014; Golfetto, 2018). Os rituais de alta magia não incluem pratos elaborados, como os afro-brasileiros. A wicca também não exige tantas proibições alimentares ou sexuais. Observamos que grande parte dos pratos são comprados prontos em supermercados,

não sendo confeccionados como na chamada comida de santo. Em geral, as oferendas são frutas, grãos, vinhos e doces.¹² Passo à análise dos casos.

Henrique nasceu no Pará, região norte do Brasil. Sempre teve clientes da Alemanha. Normalmente, eles lhe enviavam objetos que tinham usado, para ele realizar magia curativa. Mudou-se para o país em 2003, mantendo o terreiro no Pará e a relação com seu próprio pai de santo (candomblé nagô), que mora em São Paulo. Ele não limita seu trabalho à cidade alemã onde vive. Tem uma rede de clientes em diferentes cidades do país e em Portugal, na França, na Espanha e nos Emirados Árabes.

Sua primeira ida aos Emirados foi para atender uma travesti do Leste Europeu que vive de prostituição e cobra cerca de 500 dólares a hora; ela precisava incrementar seu negócio e garantir proteção espiritual. Como não pagou sua passagem de volta, ele acabou por arrumar mais clientes a partir do contato com uma xamã persa. Por causa dos amigos alemães e brasileiros, conseguiu outros contatos para permanecer em Dubai e, assim, fez uma pequena rede de clientes. Grande parte deles é árabe, e há um egípcio. Não obstante Dubai fazer parte da cultura islâmica, é global. Se, por um lado, há no lugar uma série de proibições religiosas, a vida religiosa subterrânea pulsa, e, apesar de toda a restrição a outras religiões, segundo Henrique, há muitos marroquinos bruxos e um mercado de serviços que compreende grande variedade de superstições e xamanismos.

Embora os Emirados Árabes não permitam outras religiões além do Islã, há espíritos na cultura muçulmana traduzidos pelo pai de santo para a lógica da Umbanda e do Candomblé. Essa tradução deu-se quando Henrique

12 Há uma tradição wicciana popularizada como “Kitchen Witch”. No Rio de Janeiro, é praticada pela sacerdotisa Márcia Frazão, sendo os encantamentos produzidos juntamente com as receitas culinárias. A correlação dos praticantes da wicca com religiões afro-brasileiras está presente no trabalho de Cordovil (2014, p. 247), em que muitos membros de uma das associações wiccianas analisadas pertencem ao Candomblé. Há também um forte discurso ecológico entre seus praticantes, que rejeitam, em sua maioria, o abate animal, de modo que muitos são vegetarianos. Nos casos que observei na Alemanha, há entre os pais de santo essa preocupação de viver em uma sociedade em que o vegetarianismo é presente no cotidiano social.

realizou despachos, em especial trabalhos para Exu. Não houve mescla de rituais muçulmanos com Umbanda e Candomblé no caso analisado, mas a necessidade de transitar por ambas as culturas e pensar uma aproximação na feitura do padê para Exu até seu despacho. Pensar em como afastar a negatividade e a imprevisibilidade dos jnun, abrindo os caminhos com Exu. Além disso, no diálogo entre cosmologias também se traduz a Aisha Qandisha,¹³ que, não obstante não ter participação direta nesses rituais, entra como tradução extra. Compreendo que, pela circulação de santeros, candomblecistas e outros modos de pensar, exista a possibilidade de tradução religiosa nessa diáspora africana em terras árabes, pois uma de suas assistentes de macumba era uma santera que atende como funcionária regular do staff palaciano de uma sheika. Essa familiaridade com os trabalhos da Santeria faz com que todos ali conheçam os vendedores de um mercado ilícito, em que uma garrafa de cachaça custa uma pequena fortuna. O mercado internacional abre possibilidades de achar objetos para a produção de um sagrado do Candomblé em lojas e shoppings (missangas, tecidos, búzios etc.), em um lugar extremamente cosmopolita, porém o ilícito (bebidas e fumos), não obstante ser proibido, tem comércio regular.

13 Bartel (2013) mostra que Aisha Qandisha é reconhecida por sua capacidade de provocar a perda da racionalidade nos indivíduos durante a realização de seu culto. Os ritos de peregrinação, oferendas e sacrifícios de animais e os rituais de transe não apenas constroem uma relação dos indivíduos com esse agente religioso, mas constituem-se também em meios pelos quais a noção de perigo floresce entre os indivíduos. O caráter ambíguo dos jnun manifesta-se pela crença popular segundo a qual esses seres seriam percebidos tanto como responsáveis por condições de infertilidade (desemprego, não casamento, não formação de família por meio de filhos ou persistência de doença incurável), também associadas às noções de bruxaria, quanto pela força (baraka) atribuída a eles na resolução dos conflitos vividos pelos indivíduos. A força proveniente de Aisha Qandisha desempenha importante papel nos processos de resolução de crise de vida e de conflitos pessoais dos peregrinos, na medida em que ela tanto contribui e auxilia no esclarecimento de problemas, valores e objetivos quanto agrava ou acentua ainda mais essas situações vividas pelos indivíduos. Sobre esse tema, ver Crapanzano (1973), Boddy (1989), Claisse-Dauchy e Foucault (2005) e El-Zein (2009).

Voltando à questão dos espíritos na cultura muçulmana, eles têm o mesmo papel que os exus e as pombagiras na umbanda: são perigosos e zombeteiros, e o contato com eles pode ser liminar. São seres invisíveis, feitos de fogo, que compõem o universo simbólico da religião islâmica. Não são facilmente percebidos, a não ser quando as pessoas mudam de comportamento, precisando proteger-se deles. São os chamados djinn ou jinn (no plural, jnun) (Boddy, 1989; El-Zein, 2009) e, no caso dos espíritos femininos, as Aisha Qandisha. Entretanto, mesmo invisíveis, djinn e Aisha Qandisha são espíritos com vida social no mundo, podendo existir em vários lugares, como matas, florestas, esgotos e banheiros. Podem tanto abençoar quanto amaldiçoar com a mesma mão, e são temidos por seus poderes e sua imprevisibilidade. Nesse sentido, djinn e Aisha Qandisha são parecidos com exus e pombagiras na tradução feita pelo pai de santo em concordância com seus assistentes locais. Em Dubai, o deserto seria a encruzilhada de todos esses espíritos.

A proximidade dos muçulmanos com as culturas africanas significa que eles compreendem o uso de alimentos, animais e cereais na limpeza de seus corpos contra a influência maligna desses espíritos. Essas adaptações são realizadas por Henrique em conjunto com seus clientes muçulmanos. O tempo e o espaço para fazer oferendas e ebós e as consultas individuais também são propícios para fazer adaptações entre diferentes religiões, que podem ser aproximadas durante o trabalho espiritual.

Henrique já trabalhou em dezenove países e considera-se um “pai de santo portátil ou delivery”, movendo suas práticas religiosas para diferentes lugares. Ser um “pai de santo delivery” significa ser capaz de traduzir os sentimentos, os afetos e as dificuldades de seus clientes em vários ambientes culturais, assim como se mover entre diferentes cenários espirituais. Também exige que se lembre que a espiritualidade é algo que pode migrar e que pode ser acessível, como uma viagem de trem (metáfora usada pelo próprio Henrique).

Nesse sentido, a linguagem da Nova Era também se torna algo mais próximo do universo do cliente. Em Portugal, temos essa correlação, em

que a prática do comércio de lojas que oferecem serviços das religiões afro-brasileiras de modo discreto, em sua entrada, chama a atenção para uma lógica oriental ou mais esotérica (Guillot, 2011).

Muitos pais de santo em Portugal abrem um comércio e, paralelamente, fazem atendimento e consultas, porém a loja vende produtos não apenas de Candomblé. Em um caso estudado em Évora, o folder refere-se 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 a seu funcionamento; ou seja, uma coisa leva à outra. Tal prática é comum e já se encontra em todo o território português, tendo sido mostrada inicialmente por Guillot (2011, p. 119), que aborda a relação entre o “supermercado religioso” e as diversas religiosidades, qualificadas de Nova Era.

Isso também nos remete à questão da lógica mercantil. Mesmo que um pai de santo anuncie que determinado cliente pode tornar-se médium e que precisa desenvolver suas habilidades como tal, muitos dos clientes, que não são a maioria, estão apenas procurando uma maneira de aliviar seus problemas — de trabalho, financeiros, sexuais etc. — e não querem realmente ir além de ter o pai ou a mãe de santo jogando búzios.

As consultas fazem parte do mercado religioso, no qual a eficiência brasileira é entendida como poderosa e imbuída de forma especial de conhecimento. Muitos pais de santo brasileiros que entrevistamos acreditam que o *know-how* espiritual brasileiro é, de fato, um dos mais completos do mundo. Vale lembrar que, para eles, ser pai de santo envolve incorporar

funções que precisam de anos de estudo na Alemanha: praticante de uma medicina alternativa (Heilpraktiker)¹⁴ e caçador (Jäger).

Naraindas (2011), ao abordar o Heilpraktiker, mostra o quanto suas terapêuticas estão presentes no sistema mundial, sendo asseguradas pelos sistemas de saúde de vários países europeus (como Itália, Alemanha e França). Entretanto, a ideia de cura tem sido cada vez mais associada ao bem-estar e à reabilitação, mais do que à prática médica ortodoxa no contexto europeu, o que leva a mudanças na percepção dessa concepção de produção de conhecimento médico alternativo.

O mesmo autor, ao analisar os spas alemães com base nessa filosofia médica, verifica que há muitas contradições na prática dos médicos, havendo fronteiras flexíveis entre médicos formados pelas escolas de medicina e Heilpraktiker. Diante dos impasses dos pacientes e, em especial, das desconexões entre corpo e mente que a medicina tradicional não explica, ou com as quais evita lidar, vários médicos formados pela escola de medicina muitas vezes fazem formação como Heilpraktiker, a fim de administrar esses desconpassos e os sofrimentos de seus pacientes (Naraindas, 2011).

Retomando, isso quer dizer que ser pai de santo brasileiro na Europa é uma mistura de conhecer práticas médicas alternativas e tradicionais (homeopatia, acupuntura, cristalterapia, Reiki etc.) e a sabedoria acumulada do caçador, com a vantagem de que essas técnicas são, muitas vezes, aprendidas enquanto o futuro pai ou mãe de santo ainda é criança no Brasil.

14 Sobre a figura do médico terapeuta alemão chamado Heilpraktiker, ela surge juridicamente no país em 1939. Entretanto, as práticas que instrumentalizam seus conhecimentos advêm da chamada “Reforma da Vida” (banhos termais, de lama e de minerais, acupuntura, homeopatia, Naturheilkunde — cura da natureza ou naturopatia etc.) (Linsen, 1996, 1998; Krabbe, 1998; Buchholz, Latocha, Peckman e Wolbert, 2001), bem como de outros modos de pensar a nutrição, o movimento do corpo, o habitar, o vestir e o viver nas cidades, sendo elementos que tornam o corpo tão central quanto a mente (Buchholz *et al.*, 2001; Bahia, 2014). Esse movimento, originário no século XIX, traz a preocupação em pensar mente e corpo como algo orgânico e inseparável, como possibilidade de pensar a vida social em uma perspectiva mais holística, em uma crítica romântica à crescente industrialização da Europa (Buchholz *et al.*, 2001).

Entre Egito e Belém do Pará: modos de pensar e fazer o religioso no cotidiano

Algumas das pessoas que entrevistamos mostraram como esses anos de conhecimento acumulado podem tornar-se móveis e ser utilizados em diferentes contextos, mesmo em contato com o mundo islâmico, cujas categorias espirituais também podem ser traduzidas naqueles presentes na diáspora africana. Como exemplo, um dos entrevistados, já abordado, cuja formação espiritual foi em Cuba em razão da necessidade de deslocamento de sua primeira profissão: agente de viagens. Para Omar, sua vida profissional e as idas e vindas de Cuba, da Bahia e de Pernambuco deram-lhe um conhecimento para circular tranquilamente entre a Santeria, a Umbanda e o Candomblé.

Seu caso é interessante, pois, como atende, em grande parte, a uma clientela latina, agrega elementos de outros cultos próximos ao universo afro-latino-caribenho. Um exemplo é quando ajuda um amigo venezuelano a cultivar o espírito de María Lionza¹⁵ nas matas próximas ao rio Reno. Suas festas possibilitam não apenas agregar essas pessoas, mas o culto de seus espíritos, desenvolvendo-os a partir do atendimento que faz aos outros clientes. Muitos amigos de Omar dão consulta em casa, seja de tarô, de búzios, consultas xamânicas e atendimentos em que seus espíritos também são vitais. Os momentos de confraternização (que, em grande parte, são oferendas às entidades e aos orixás) são fundamentais para a troca de conhecimento espiritual sobre as crenças e os deuses, e também para se

15 Há muita correlação com o Palo Maoyembe ou Las Reglas de Congo, grupos de denominações estreitamente relacionadas, de origem banto, desenvolvidas em Cuba por escravos oriundos da África Central. Uso as aproximações feitas por Omar com a Umbanda brasileira, pois a organização de seu panteão lembra a Umbanda e também porque em seu mito de origem há uma junção dos elementos raciais e sociais que compõem a sociedade venezuelana, evocando a semelhança com o Brasil: a representação das três raças (negro, índio e branco) como parte idealizada da cultura nacional, apresentada pela mestiçagem e pela possibilidade de uma “reconciliação histórica”. Sobre o tema, destaque Martin (1999, p. 39–55) e Placido (2001, p. 207).

ajudarem, quando necessitam cuidar de si mesmos, antes de cuidar de seus clientes.

O culto a María Lionza é universal, sendo importante não apenas no contexto venezuelano. Atualmente, há uma reivindicação de patrimônio religioso na Unesco, existindo praticantes na América Latina, nos Estados Unidos e na Europa. Sua figura aparece frequentemente acompanhada por Felipe, o Negro, e pelo índio Guacaipuro. As três representam, por um lado, a expressão divina da mestiçagem da população venezuelana e, por outro, o paradigma da compreensão entre os três grupos étnicos.

Conviver com uma clientela parte latina, parte caribenha faz com que ele reviva sua identidade diaspórica de outros modos, cultuando elementos próximos ao universo religioso e trazendo os cultos e as oferendas de seus espíritos e deuses. O processo de transnacionalização mostra como as práticas são portáteis (delivery) e como as mensagens podem ser facilmente traduzidas em rituais, embora os clientes estrangeiros tenham conhecimentos mágicos que, no primeiro momento, são limitados (Csordas, 2009). Tal expansão/adaptação do ritual é uma negociação entre clientes, pai de santo e suas disposições culturais e espirituais para ir além das fronteiras de seu conhecimento. É utilizada a linguagem da experiência acessível e transponível, havendo uma ressignificação de práticas e espaços (Appadurai, 2004; Argyriadis e Capone, 2011, p. 22), especialmente na feitura e colocação dos ebós (oferendas para os orixás) nos espaços públicos e nas explicações dos feitiços traduzidas para o alemão e o espanhol. A todo momento, evita-se “o mal-entendido, algo impalpável, escondido num simulacro de identidade” (Argyriadis *et al.*, 2012, p. 35–85).

Essa proliferação de fluxos multidirecionais e multiescalares, que partem do e chegam ao Brasil, está presente no cotidiano dos atores sociais que compõem tais religiões (Rocha e Vasquez, 2013). Diante da fácil mobilidade geográfica, muitos pais de santo deslocam suas práticas para diferentes países e culturas, enquanto eles mesmos deslocam suas pessoas e seus objetos de culto, tornando sagradas diversas heranças tradicionais (Meyer e de Witte, 2013) com a inclusão de novas misturas. A herança diaspórica não

está presente apenas nos encontros, nos rituais e no calendário dos terreiros, mas permeia o cotidiano dos consulentes. Nesse sentido, objetos, palavras e práticas circulam, evidenciando o vaivém de sentidos, que podem ressignificar esse Atlântico negro para muitos de seus atores sociais que vivenciam essa religiosidade afro. Ideias, práticas, objetos e valores são escolhidos para fabricar essa herança (Meyer e de Witte, 2013; Matory, 2018).

Dinheiro, informação, mercadorias, narrativas e cumprimentos têm em comum o fato de serem trocados. Troca implica transitividade e movimento, que no universo afro-brasileiro é subordinado a Exu. (Vogel *et al.*, 2012, p. 7). Portanto, esse mercado é um lugar onde os intercâmbios são feitos a partir de uma série de variações materiais e simbólicas.

Muitos dos objetos da casa de um dos entrevistados, o pai de santo Caetano, vêm dos diferentes países onde ele trabalha; outros são presentes de clientes, amigos ou filhos de santo. Há objetos que sobrevivem aos donos e a seus produtores, ganhando outros mundos, como é o caso da Oxum nigeriana, que se tornou assentamento na casa desse pai de santo. A estátua em madeira foi doada por uma portuguesa de origem entre São Tomé e Príncipe e Angola, e cidadã berlinense, praticante do candomblé e filha de santo de Caetano. Assim, se os sujeitos estão em movimento, os objetos também; as coisas carregam memórias (Stallybrass, 2008, p. 10). Um vendedor nigeriano deu-lhe a imagem por ter se convertido ao Pentecostalismo. Assim, se os sujeitos estão em movimento, os objetos também. Não importa quão gastos estejam os objetos, pois as coisas carregam memórias (Stallybrass, 2008, p. 10). Kopytoff (2008) mostra que a biografia de uma coisa é a história de suas singularizações, classificações e reclassificações. Saindo de uma África contemporânea e pentecostalizada, a estatueta de Oxum retorna àqueles que evocam outra África, a que pertence também ao Candomblé e ao feitiço. Sua presença será possível no Velho Mundo entre Berlim e Hamburgo, levada por aqueles que veem o feitiço/fetico como forma de construir suas subjetividades. Circular entre países e cidades revela que, ao realizar a biografia de um objeto, deve-se ter a preocupação em saber como ele foi construído culturalmente e dotado de significados específicos, considerando as

especificidades culturais e históricas do espaço por onde as coisas foram construídas e transitaram (Kopytoff, 2008, p. 92).

Contudo, um dos objetos mais interessantes estava na casa de Henrique: o perfume da naja, presenteado por uma de suas clientes em uma das viagens ao Egito. Como há objetos que se transformam em outros, em uma bricolagem de feitiços, sob o perfume da cobra egípcia, havia uma camada de ervas brasileiras, somadas à mitologia iorubana de Oxumaré. A esse perfume, por ele transformado em outro, ele acrescentou as ervas e essências mágicas do Pará, a fim de que a pessoa que o use possa parecer-se com uma naja, isto é, alguém que concentra todas as atenções e o poder em torno de si. A cobra é uma mediadora do mundo dos deuses e dos homens, em uma cultura entre a África e a Ásia, uma mediadora dos deuses iorubanos: Oxumaré.

Nesse sentido, os pais de santo lembram os velhos alquimistas do mundo europeu. Assim, os objetos têm percursos, estando os significados inscritos em seus usos, em suas formas e em suas trajetórias. Somente analisando a trajetória dos objetos e os modos como se transformam podemos compreender as transações e os cálculos humanos que dão sentido às coisas (Appadurai, 2008). Nesse sentido, a circulação entre os objetos trocados entre pai de santo e cliente cria outro objeto, no momento de fazer o feitiço, transitando cobras e ervas, potencializando não apenas a herança (Meyer e De Witte, 2013) e a tradução, mas a produção de novos objetos com outros sentidos.

O *know-how* brasileiro do pai de santo circula junto com os perfumes de Belém, agregando valor, pois as coisas têm uma história e/ou uma trajetória que podem atravessar diferentes regimes de valor (Appadurai, 2008). Portanto, na realização dessas trocas não está presente somente uma lógica mercantil que permite calcular o valor das coisas, visto que as pessoas utilizam esses objetos de diferentes maneiras e para além do puro raciocínio econômico (Bloch, 1994). Logo, os atores sociais usam uma ferramenta, sendo ela dinheiro ou objetos, com o intuito de utilizá-la para seus próprios fins sociais, morais e estéticos (Bloch, 1994, p.10). O mercado, entendido

aqui também como lugar de trocas, pode ser entendido para além do sentido financeiro, mas também de intercâmbios simbólicos (Stewart, 1994, p. 9).

Conclusão

Os fluxos migratórios e os contextos multiculturais colocam próximos outros rituais e cultos, em um contexto europeu em que nunca tiveram possibilidade de encontrar-se. Tais encontros trazem histórias do Atlântico negro (Gilroy, 2001), interligando Venezuela, Brasil, Cuba e outras culturas importantes na construção dessas possíveis identidades. Por um lado, o Candomblé liga a herança afro construída em diferentes contextos na diáspora, enquanto, por outro, traz um público europeu diferente, vindo das práticas da Nova Era.

Diferentemente da prática do terreiro situado em Berlim (Bahia, 2014, 2016; Matory, 2018) e da conexão da religião com o mundo artístico, há muitos pais de santo que dão consultas e fazem trabalhos sem ter lugar fixo, evitando a iniciação e a formação de novos filhos de santo.

O abate religioso e sua conseqüente criminalização (Roszbach de Olmos, 2009), bem como clientes de diferentes culturas e percepção diferenciada do uso do espaço público, em que cada atitude é refletida em leis e usos comuns desse espaço, tudo isso traz a necessidade de acomodar toda uma realidade ritual. Muitos reinterpretem isso diante das dificuldades cotidianas, como: se não acho a farinha certa para o padê de Exu, “por que não lhe dar tudo o que a boca come?”, reinterpretando a situação sob o mito e os modos de pensar desse orixá, que tem um apetite insaciável. Ou seja, em princípio, o que a pessoa come, Exu também comeria. Nesses momentos, são praticadas outras possibilidades de dar de comer, novas paisagens para os ebós e mais usos daquilo que, mesmo sendo ilícito, como ervas e banhos, é possível diante de proibições como o abate religioso. Deixar champanhe para Iemanjá no Tiergarten, em Berlim, é possível, pois será

consumida pelos transeuntes não socializados nessas práticas, mas despachar ebó no lago é mais complicado.

Apresentar a comida para espíritos e orixás é mais aceitável se falsamente “esquecida” na grama, pois sua bela estética agrada tanto os deuses quanto os frequentadores do parque. Porém, não se podem alimentar os patos a toda hora ao se jogar um ebó na água. Assim, outras desculpas devem ser criativamente inventadas, ou mais comidas secas devem ser feitas, postas em casa e despachadas em lugares novos ou mais ermos. Mas, se o cliente der comida a Oxum e permanecer na casa do pai de santo, mesmo não sendo comida quente (com abate), é ainda de bom-tom seguir a regra de comensalidade, pois comemos juntos com os orixás. Poucas mudanças são feitas em seus rituais, e muitas coisas são acomodadas com os múltiplos conhecimentos acionados (por exemplo, uma magia para amor em wicca na beira do lago e comida seca a Oxum na casa do pai de santo) ou até o cliente ter outras possibilidades de resolução, como em casos mais urgentes, na feitura no Brasil, ou com a ida para outros países em que há um relaxamento dessas proibições. Até o momento, não observamos uma acomodação que resulte em mudança cosmológica, mas, sim, em traduções (Carneiro da Cunha, 1998).

Os casos dos pais de santo que se consideram delivery são interessantes não apenas pela circulação de coisas, pessoas e tradições em novas leituras (Appadurai, 2004), mas também pelas traduções dessas práticas. Há muitos modos de ser delivery, modos que mantêm as heranças afro-diaspóricas próprias do candomblé e da umbanda, e outros, que buscam interseções com outras culturas, como no caso dos muçulmanos ou dos europeus e asiáticos que circulam nas casas dos pais de santo entrevistados. Não há transposições ou equivalências completas presentes em um encontro cultural, porém aproximações entre códigos de culturas diferentes.

Análogos aos xamãs estudados por Carneiro da Cunha (1998), esses pais de santo, tradutores, viajantes e alquimistas conferem ao inédito um lugar inteligível, interpretando o inusitado. Correlacionam os sistemas de classificações de seus clientes, harmonizando, dentro do possível,

pensamentos diferentes e buscando correspondências que instrumentalizam “processos análogos à construção de bancos de dados e dicionários” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 12).

A tradução é um reordenamento, em que há a tomada de consciência da relatividade de uma verdade. Nesse sentido, a tradução não é, e nem deve ser, literal. A boa tradução é capaz de apreender os pontos de ressonância, fazer com que os modos de intenção de uma língua reverberem na outra (Carneiro da Cunha, 1998, p. 13). A multiplicidade de traduções e intercâmbios em Umbanda e Candomblé apresentada nos casos discutidos neste texto mostra como os intercâmbios entre práticas, materiais, coisas espirituais entre clientes, famílias de santo e suas mães e pais de santo podem transformar o campo transnacional em algo mais complexo.