

# Orixás em terras lusas

Clara Saraiva<sup>1</sup>

## **Cenário 1 — Anos 90 do século XX**

Sentada na sua sala de estar em Lisboa, Teresa segue as imagens que passam no ecrã televisivo. Em uma cena da série *Tenda dos Milagres*, ouvem-se os sons dos atabaques e os orixás que dançam em um xirê de candomblé. Mais tarde, Pedrito Gordo, delegado auxiliar da polícia de Salvador, e seus capangas destroem terreiros e pegam fogo a atabaques. Em outra cena, Pedro Archanjo olha com ternura Rosa de Oxalá, a paixão da sua vida, baiana iniciada no Candomblé. A novela televisiva produzida pela Globo retrata a vida baiana do início do século XX, expondo o problema do racismo, do extremo contraste social na Bahia e das perseguições às religiões afro-brasileiras, no contexto da República Velha e da ditadura de Getúlio Vargas.

## **Cenário 2 — Fevereiro de 2017**

Em 2017, as manchetes dos jornais e televisões portuguesas tiveram como alvo as religiões afro-brasileiras. Ao realizarem rituais para Iemanjá em uma praia do norte de Portugal, em pleno inverno, várias pessoas foram arrastadas por uma onda, tendo uma delas desaparecido nas águas do mar. Nesses dias, haviam sido dados vários alertas pela protecção civil, devido ao estado do mar, ao mau tempo, vento e vagas de grande dimensão. Um dos dirigentes religiosos contactados pelos media referiu como ele sempre realiza a festa para Iemanjá em agosto, e não em fevereiro, “já que as

---

<sup>1</sup> Investigadora da Universidade de Lisboa.

condições atmosféricas em Portugal em fevereiro não são adequadas à prática de tais rituais no mar”.

### **Cenário 3 — Abril de 2020**

Em um cenário de pandemia mundial, em março de 2020, os templos religiosos em Portugal foram fechados. Os cultos passaram para a internet. Os terreiros das religiões afro-brasileiras seguiram o preceito; não houve mais *xirê* para *orixá*, nem consultas com toque humano, durante longos meses. As interações e consultas passaram todas para o plano virtual. Muitos terreiros organizaram-se para dar apoio a quem não podia sair de casa nem ir comprar comida, por estar infectado ou ter receio de contrair o vírus.

### **Cenário 4 — Abril de 2023**

No parque de estacionamento onde tínhamos parado os carros, alguns jovens bebiam cervejas e conversavam sentados nas bagageiras das viaturas. Olharam para nós com um olhar estupefacto e atónito ao verem duas dezenas de pessoas saírem dos seus veículos, trajadas de branco, com vestes longas e lenços enrolados na cabeça. Caminhamos e, em uma pequena clareira do bosque, o grupo de pessoas do terreiro formou um círculo. A mãe de santo acendeu uma vela para Oxóssi, e ficámos ali, a cantar para o orixá enquanto a vela ardia.

Portugal: um outro país<sup>2</sup>

As quatro *vignettes* que acabei de descrever, abarcando um hiato temporal que vai do final dos anos 90 do século XX até ao presente, unem-se entre si por um fio condutor que revela o país que no presente alberga um pluralismo religioso crescente, do qual as religiões afro-brasileiras fazem parte. O

---

2 Este título é emprestado do filme de Sérgio Treffaut, *Outro País*, sobre o 25 de abril de 1974 e a profusão de fotógrafos, cineastas e intelectuais vindos de todo o mundo que foram atraídos a Portugal nessa altura, para observarem como um país sob jugo ditatorial durante cinquenta anos se tinha enfim libertado.

visionamento de uma série televisiva realizada a partir da novela de Jorge Amado, que, como outras, nos anos 80 e 90 do século XX, captaram a atenção dos portugueses e lhes desvendou o mundo dos orixás; notícias sensacionalistas de 2017 sobre a incúria de “seitas” perigosas, face aos avisos de mau tempo, e a morte de uma seguidora de tais cultos; a pandemia de covid e o fecho dos templos religiosos; e um excerto recente de meu caderno de campo, que retrata a estupefação de alguns perante a calma dos seguidores dos orixás. Esses quatro episódios revelam elementos do que é a história e as ressignificações diacrónicas da expansão das religiões afro-brasileiras em Portugal, nos seus cruzamentos com as vicissitudes sociais e culturais por que o país tem passado nos últimos cinquenta anos.

A diversidade religiosa em Portugal foi um bem adquirido no pós 25 de abril de 1974. Até lá, se bem que existissem no país outras religiões e espiritualidades, elas eram proibidas ou mesmo perseguidas pelo regime ditatorial Salazarista, que vigorava desde 1933. Se hoje em dia (2023) muitos portugueses sabem quem é Iemanjá, o grande impulso para a expansão dessas religiões em Portugal foi dado pela imigração brasileira, mas também por outra via, bem mais informal: as obras do escritor Jorge Amado e as telenovelas brasileiras produzidas a partir de seus livros. A primeira novela da Globo que chegou a Portugal foi *Gabriela Cravo e Canela*, após a revolução dos Cravos de 1974. Depois de *Gabriela*, outras novelas se propagaram, como *Tenda dos Milagres*, e divulgaram as figuras dos orixás e de seus seguidores (Saraiva, 2010). Nos dias de hoje, a imagem de Iemanjá, deusa das águas do mar, apresenta-se nas vitrines das lojas esotéricas, que, entretanto, proliferaram, lado a lado com a imagem de Nossa Senhora de Fátima, a mais popular e internacional dos santos portugueses. O contraste na iconografia das deusas é óbvio: Nossa Senhora de Fátima no seu véu de castidade, e Iemanjá, sensual nas suas vestes azuis e brancas.

O presente texto é uma revisitação de trabalhos por mim publicados até a data, sobre a temática da transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Portugal, com base no trabalho de campo, realizado desde 2006 até ao presente, em terreiros de Umbanda e Candomblé em Portugal

e no Brasil, que inclui observação dos rituais e cerimónias, entrevistas com pais e mães de santo, bem como com médiums, seguidores e clientes dessas religiões. O texto está construído a dois tempos. Na primeira parte, explícito o contexto geral do início e desenvolvimento dos terreiros em Portugal, no cenário da liberdade religiosa instaurada após 1974. Na segunda parte, desenvolvo dois temas, analisando as suas transformações. O primeiro prende-se com a inserção das religiões afro-brasileiras no espaço público, onde entram questões em torno da legislação sobre a liberdade religiosa em Portugal. Uma delas é a tensão entre a proclamada liberdade religiosa, defendida na constituição, e os usos dessa liberdade, nomeadamente no que diz respeito às preocupações ecológicas nos espaços usados para as oferendas aos orixás. O segundo tópico reflecte sobre os cruzamentos e ressignificações nas pontes estabelecidas entre os dois lados do atlântico. Entrando por um estudo de caso de transnacionalismo de pessoas, espíritos e bens em um terreiro em São Paulo onde, nas giras da linha Portuguesa, espíritos minhotos e transmontanos dão consultas e partilham vinho tinto, bolos de bacalhau e pastéis de nata com os consulentes, analisarei como a força da alteridade funciona, ajuda, e cura. À laia de conclusão, faço uma reflexão sobre as pontes entre a proclamada “jovialidade brasileira” que os seguidores das religiões afro-brasileiras tanto apreciam, e o modo como, do lado mais ocidental do Atlântico, a jovialidade ligada ao poder mágico é transposta para os espíritos portugueses, que actuam no bairro paulista de Vila Guilherme.

## O Brasil em Portugal

Se os portugueses procuraram o Brasil como “terra prometida”, em busca de melhoria de vida, durante os séculos XVIII e XIX, na segunda metade do século XX essa tendência inverteu-se, e, mercê das conturbações sociais, políticas e económicas, os brasileiros viram-se forçados a deixar seu país. Nas várias vagas de imigração brasileira que tiveram como destino a Europa, a partir das décadas de 1980 e 1990, Portugal surgiu como

um destino preferencial. A preferência baseava-se não só na facilidade da existência de uma língua comum, mas também na retórica do ideal de relações especiais entre “nações irmãs”, alimentada por relações efectivas de consanguinidade e afinidade decorrentes de séculos de colonialismo português e de migração portuguesa para o Brasil, e por idealismos políticos que escondem múltiplas ambiguidades decorrentes desse longo processo de relações históricas (Feldman-Bianco, 2001).

Os brasileiros constituíam, em 2008, segundo os dados do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, o maior grupo de imigrantes — num total de 106.961 indivíduos, 24% do universo total de emigrantes.<sup>3</sup> Foi nessa altura que iniciei, pela mão de Ismael Pordeus Jr., a pesquisa sobre a expansão das religiões afro-brasileiras em Portugal. Ao contrário do que havia imaginado, os terreiros de Umbanda e Candomblé em Portugal estavam cheios de portugueses. Os brasileiros, na sua maioria, preferiam (e preferem) seguir as pegadas das igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais, e seus imponentes templos (Mafra, 2002). Os brasileiros que se encontram nos terreiros de Umbanda e Candomblé portugueses têm, na grande maioria, cargos específicos e de destaque no seio da estrutura da casa de culto e da religião, como pai ou mãe de santo ou *ogã*.<sup>4</sup>

As referências aos cultos de *quimbanda*, assim como a outros predecessores dos cultos afro-brasileiros no meio colonial luso-brasileiro, tais como as *bolsa de mandinga*, surgem em vários textos históricos (Harding, 2003; Sansi, 2007; Sweet, 2003). Lisboa era um importante entreposto de escravatura, e por aqui passavam e aqui viviam muitos africanos em exílio forçado (Lahon, 1999). Seria estranho que as influências culturais e

---

3 Dados do SEF — Serviço de Estrangeiros e Fronteiras de 2008 (SEF 2009:28-29), referidos em Saraiva 2010, p. 176. Após alguns anos de decréscimo, hoje em dia (2023), também de acordo com o SEF, os brasileiros representam cerca de 40% da população estrangeira, com quase 400 mil brasileiros a viverem legalmente em Portugal. <<https://expresso.pt/sociedade/migracoes/2023-09-20-Quase-400-mil-brasileiros-residem-legalmente-em-Portugal-d54a33c7>>, acessido a 16/10/2023.

4 Tocador dos tambores sagrados usados nos rituais.

espirituais não tivessem constituído uma marca importante. No entanto, a expansão das religiões afro-brasileiras em Portugal, enquanto cultos organizados em terreiros estruturados, parece ser relativamente recente. De acordo com Ismael Pordeus Jr. (2000; 2009), os primeiros *terreiros*<sup>5</sup> em Portugal apareceram nos anos 1970, após a referida abertura do país à liberdade cívica e religiosa, pela mão de mulheres portuguesas, previamente imigrantes no Brasil. Nos trabalhos desse autor, adquire vulto a figura de Virgínia de Albuquerque, uma mulher portuguesa imigrada no Rio de Janeiro, onde foi iniciada na Umbanda, bem como outras suas contemporâneas, que, no seu retorno para Portugal, começaram a atender pessoas e abriram as primeiras casas.

Quando iniciei minha pesquisa, em 2005, existiam dezenas de casas abertas em Portugal. No presente (2023), esse número multiplicou-se. Muitas das casas de Umbanda e Candomblé, nas suas variadas vertentes — desde o Candomblé keto, à Jurema, Umbanda Branca, Umbanda Omolocô ou mesmo vertentes mais próximas do Angola — têm relação directa com o Brasil.

A expansão das religiões afro-brasileiras em Portugal tem acompanhado um movimento mais generalizado de expansão de novas espiritualidades em Portugal. A hegemonia institucionalizada centenária do catolicismo (Vilaça, 2006) mudou com o fim da ditadura e do domínio imperial português, e a subsequente nova constituição (1976), que consagrou os princípios da liberdade religiosa. A partir do final da década de 1970, com a chegada de populações das ex-colónias portuguesas, e depois de 1986, com a entrada de Portugal na comunidade europeia, o país tornou-se definitivamente o *locus* de uma sociedade multicultural e multiétnica (Saraiva, 2013a; 2013b; 2016a; 2016b; 2023). Tais ideais foram reforçados com a Lei de Liberdade Religiosa, de 2001, e a criação da Comissão da Liberdade Religiosa, em 2003. Hoje temos um cenário religioso diversificado onde

---

5 A palavra *terreiro* refere-se ao espaço físico do templo, mas também à comunidade de adeptos destas religiões.

convivem, especialmente nas duas maiores áreas metropolitanas de Lisboa e Porto, o catolicismo carismático brasileiro, congregações judaicas (Pignatelli, 2020), templos Punjabi Sikh ou hindus, grupos islâmicos (Mapril, Soares e Carvalheira, 2019), igrejas evangélicas, neopentecostais (Mafra, 2002) e africanas (Sarró e Blanes, 2009), ortodoxas (Vilaça et al, 2016), budistas (Vilaça e Oliveira, 2019), bem como neopagãs, grupos neo-xamãs e neo-druidas (Fedele, 2013; Roussou, 2017; Saraiva, 2023), entre outros.

As religiões afro-brasileiras, apesar de minoritárias, fazem parte desse recente universo religioso português (Bahia, 2015; Guillot, 2009; Pordeus Jr., 2009; Saraiva, 2007; 2013a; 2016b; 2020). Os portugueses têm aderido a essas religiões, influenciados por uma série de factores que consideram atraentes, muitas vezes pelo contraste com as regras institucionalizadas do catolicismo. Entre eles, figuram algumas das razões avançadas por Ari Pedro Oro no contexto da expansão das religiões afro-brasileiras na região do Prata (Oro, 1995), com as devidas adaptações ao contexto europeu e português, tal como apontei anteriormente (Saraiva 2010a; 2013a). À ideia de que essas religiões dão soluções imediatas às situações de crise na vida, tais como as relacionadas com problemas de saúde, amor ou dinheiro, junta-se o facto de serem religiões sedutoras, em que a expressão das emoções individuais é permitida e encorajada, sem um código moral rígido como o do catolicismo, e sem as noções de pecado que condenam, por exemplo, opções de género diversificadas (Saraiva, 2021). A possibilidade de entrar em transe é também valorizada, e conceptualizada como uma forma de comunicar com o divino sem a mediação dos padres. Os sacerdotes dos cultos (*pais* ou *mães de santo*) são líderes carismáticos que conduzem seus seguidores nas práticas religiosas, ditam as regras da casa e estabelecem linhas de conduta. A força do líder reflecte-se na fama e prestígio de cada *terreiro* e, por conseguinte, na quantidade de fiéis. Tal como acontece no Brasil, a mobilidade entre casas é grande, e muitas pessoas mudam de *terreiro* e de pai/mãe de santo devido a conflitos e tensões que surgem amiúde (Saraiva, 2010).

O panorama dos terreiros e casas de culto, bem como de seus seguidores, mudou radicalmente com a expansão do uso da internet, dos websites e das redes sociais. Quando iniciei a pesquisa, em 2006, no terreiro da Mãe Virgínia de Albuquerque vendiam-se apostilhas, com regras de conduta, preceitos das religiões afro-brasileiras, as histórias dos *orixás* e os cantos para serem entoados nas giras. Era por meio dessa espécie de brochuras que as pessoas iam aprendendo os preceitos religiosos. Nessa altura, já existiam centenas de sites de terreiros ou congregações no Brasil, mas em Portugal, eram escassos. Nos últimos vinte anos, a situação alterou-se, e a maioria dos templos portugueses tem agora seu site próprio e constituiu-se como ONG, Organização Não Governamental. Em um texto que escrevi há dez anos (Saraiva, 2013a), descrevi a acção de algumas associações que na altura existiam, como a Federação Europeia de Umbanda e Cultos Afro (FEUCA), entretanto desaparecida, ou outras que se mantêm activas, como a Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorubá (CPCY).

Atualmente (2023), a utilização dos meios da internet é muito intensa. Surgiram novas associações cujas actividades são largamente publicitadas na internet, como a plataforma *Terreiros de Portugal*, ou os grupos do Facebook: *Umbanda em Portugal*, ou *Terreiros de Portugal: mundo*. O número elevado de terreiros de Umbanda inscritos atesta a importância dessa religião no panorama religioso contemporâneo português. A associação *Terreiros de Portugal* lista quase 3 mil seguidores e divulga seus objectivos, como: “A missão dos Terreiros de Portugal é unir e difundir todos os Terreiros, Templos, Casas, Ilè, Egbé, e as demais comunidades que tenham como fundamento a doutrina e prática das religiões Afro e Afro-descendentes, assim como auxiliar os seus sacerdotes de culto.” Seu site inclui um questionário de satisfação, em que a pessoa deve avaliar o terreiro e o sacerdote que consultou.

Os terreiros existentes em Portugal, sejam de Umbanda ou de Candomblé, estão sob a direcção de um líder religioso máximo, o *pai* ou *mãe de santo*. Os três grandes grupos em que classifiquei os líderes religiosos anteriormente (Saraiva, 2010), de acordo com as diferentes ligações

que esses líderes têm com o Brasil ou com África, continuam a fazer sentido hoje em dia e definem simultaneamente também relações de migração e trânsito de pessoas (e de espíritos) transatlânticos, bem como as diversas formas de estabelecimento de redes transnacionais.

No primeiro grande grupo, estão os portugueses que têm o Brasil como referência primordial e que aí encontram uma via de desenvolvimento espiritual no quadro das religiões afro-brasileiras. Essa foi uma opção importante, sobretudo nos primeiros anos de expansão dessas formas religiosas, quando ainda escasseavam em Portugal pais ou mães de santo com *deká* e capacidade de multiplicarem os seus seguidores.

No segundo grande grupo, estão os brasileiros que efectuam o movimento contrário e se deslocam do Brasil para Portugal. Um terceiro grupo ilustra os casos que Pordeus Jr (2009) classifica, a partir das classificações de Victor Turner, como “anticomunitas”: pais e mães de santo brasileiros que oferecem seus serviços de Babalaô ou Yalorixá, em Portugal e na Europa, centrados sobretudo na leitura de búzios, e regressam ao Brasil, sem criarem comunidades religiosas duradouras (Saraiva, 2010a).

O quarto grupo engloba os pais e mães de santo que reivindicam uma ligação directa com África, que, a seu ver, ultrapassa a relação com o Brasil, já que consideram que a origem dessas religiões está em África. Tratam-se, sobretudo, de portugueses que nasceram e viveram (eles e também seus progenitores ou outros familiares) nalguma das antigas colónias portuguesas em África, sobretudo Angola.

Esses vaivéns entre o Brasil e Portugal, aliados à relação estabelecida com África — fruto de desígnios coloniais que não obstante estabeleceram laços entre indivíduos exteriores e práticas locais —, criam o que tantos autores, desde os clássicos escritos de Bastide e Verger, referem como o “triângulo atlântico”, e uma “*black atlantic religion*”, utilizando a expressão cunhada por Matory (2005). Esse triângulo é sublinhado por alguns, como no logotipo da revista *Povo de Santo e Asé*, editada por um grupo de candomblé da área da Grande Lisboa, que coloca o continente africano e a América Latina (com o Brasil em destaque) lado a lado, com o mapa de

Portugal de permeio, mas em que as dimensões de Portugal estão hiperamentadas, para salientar essa relação (que com certeza muito agradaria a Gilberto Freyre), tal como o pai de santo explicita:

Repare que é uma trilogia: África, Portugal e Brasil. Que queremos incarnar, sem nos pensarmos como detentores da verdade? Que Portugal teve uma grande importância no deslocamento da parte africana para o Brasil! (Guillot, 2009, p. 214)

No panorama geral português, podemos dizer que a maioria dos terreiros continua a ser de Umbanda, muitos deles próximos a elementos africanos do Candomblé — como a Umbanca Omolocô — ou de variedades de Candomblé que introduzem também elementos da Umbanda, como o Candomblé de Caboclo (Saraiva, 2023b). Esse cenário não é muito diferente do que se passa no Brasil, e cada terreiro segue a forma ditada pelo pai ou mãe de santo que o dirige, de acordo com a formação inicial do mesmo/a, consoante a casa onde fez a sua iniciação ou *deká*, seja brasileira ou portuguesa. A Umbanda parece ser a variante que mais agrada aos portugueses, seguindo a lógica de Alejandro Frigerio (2004), que a apresenta como uma “ponte cognitiva” entre o catolicismo tradicional e as variantes mais africanas que, por incorporarem sacrifícios animais e manipulação de sangue, causam, por vezes, algum repúdio (Saraiva, 2013a; 2013b; 2023). A Umbanda Omolocô, nas suas variadas vertentes, continua a ser a que melhor opera esse trânsito ritual, já que permite a permanência de práticas esotéricas portuguesas mais antigas, mas coloca simultaneamente em paralelo o panteão do catolicismo, da Umbanda e do Candomblé (Pordeus Jr., 2000; 2009; Saraiva, 2011, p. 68). Não é apenas a iconografia da Umbanda, com as figuras de Jesus Cristo como pai Oxalá a presidir ao *congá*, mas também a relação próxima que se estabelece entre as entidades e os consulentes, e também a relação intensa que as pessoas estabelecem com os santos, no catolicismo popular (Frigerio, 2013).

## O Brasil em Portugal, e vice-versa

Quando iniciei minha pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras em Portugal, rapidamente percebi que teria de realizar uma etnografia multissituada, para melhor perceber os contornos do que era exportado para Portugal. Durante anos, entre 2009 e 2013, fiz pesquisa no Brasil, sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro e também em Fortaleza e em São Salvador da Bahia. Quis conhecer as principais casas do *axê*, e sobretudo aquelas que tinham criado seguidores em Portugal. Concentrei-me nas relações que a grande metrópole que é São Paulo estabeleceu com Portugal e no modo como essas casas paulistas influenciaram a expansão dessas religiões em terras lusas. Frequentei e fiz pesquisa na Faculdade de Teologia Umbandista, centrada na figura de sacerdote Rivas Neto, seguidor das doutrinas de Umbanda iniciática de Matta e Silva; no Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda, dirigido por Rubens Sarraceni; no Templo Guaracy do Brasil, com o espaço Mataganza, encimado pelo pai Carlos Buby; no espaço Oroya, com a mãe de Santo Baby de Oyá, Yalorixá fundadora do Teyc – Templo Espírita Caboclo Yubaracaaya; na União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, com o decano Pai Jamil Rachid; na Federação Umbandista do Grande ABC, no Santuário ecológico da serra do Mar, mais conhecido como Vale dos Orixás, da Região do Grande ABC, dirigido pelo pai Ronaldo Linhares; na ABRATU – Associação Brasileira dos Religiosos de Umbanda, Candomblé e Jurema, com o pai Guimarães; no Templo de Umbanda Caboclo Ubirajara e Vovó Maria Redonda, com o pai Carlos de Oxóssi e a mãe Márcia de Oxum; no Ilê Asé Odé Igbo, com o pai Taunderan, em Juquitiba; nos Portais da Libertação, com o pai Ortiz Belo de Sousa; no Ilê Àse Omo Igba Aladan, com o pai Toninho de Oxum. Em Fortaleza, entre outros, segui os trabalhos do terreiro de Umbanda Branca da tenda de mãe Marta de Xangô, da Cabana de seu Preto Velho da Mata Escura, e do Ilê Axê Ojú Oiá; em Salvador, entre outros, conduzi pesquisa na FENACAB, Federação Nacional de Culto Afro Brasileiro, e com o pai Aristides Mascarenhas, então presidente dessa federação.

A lógica que na altura segui para esses contactos foi sempre o fio condutor da ligação com Portugal. Tratavam-se de casas que tinham iniciado pais ou mães de santo portugueses ou que mantinham com elas relações estreitas, quer por terem estabelecido “sucursais” em Portugal – como no caso do templo Guaracy, que tinha ramos em vários espaços da Europa (Teisenhoffer, 2007) e América do Norte – ou o terreiro de Candomblé do pai Taudenran, que, além do templo em Portugal, tinha também casa em Itália. A etnografia multissituada permitiu-me observar e compreender como a forma de seguimento das doutrinas e o decorrer dos rituais estavam directamente ligados à “casa mãe” brasileira. Por exemplo, os iniciados no templo Guaracy seguiam à risca os preceitos de indumentária religiosa e a sequência ritual que era praticada na Mataganza; as influências dos Portais da Libertação fizeram com que alguns templos em Portugal seguissem inclinações ligadas à Ordem dos Templários.

No início de minha pesquisa, preocupei-me em contextualizar o que eram os terreiros das religiões afro-Brasileiros em Portugal e o porquê da adesão dos portugueses a essas religiões, aparentemente tão distantes da matriz religiosa católica (Saraiva, 2010a; Saraiva, 2010b); as formas de propagação dos templos, os vários aspectos de adaptação ao espaço luso e as interações entre o Brasil e Portugal (Saraiva, 2013a; Saraiva, 2014; Saraiva, 2016a; Saraiva, 2016b). Um dos tópicos da minha pesquisa em Portugal foi a questão da cura (Saraiva, 2011a) e o uso das plantas nessas terapias (Saraiva, 2011b). Outro tema explorado foi o modo como os variados grupos religiosos organizam-se em Portugal, seguindo a lógica das associações e federações existentes no Brasil, de forma a se unirem contra a discriminação religiosa e conseguirem afirmar-se enquanto religião oficializada em Portugal (Saraiva, 2013a). A questão da relação entre pessoas e espíritos transnacionais foi aprofundada na análise de dois estudos de caso em que entidades portuguesas baixam em um terreiro de Umbanda paulista, e entidades brasileiras actuam em um terreiro de Braga, no noroeste português (Saraiva, 2020). A liberdade de género e o contexto da expressão de emoções foram abordadas reflectindo sobre as conexões das religiões

afro-brasileiras enquanto religiões vividas (Saraiva, 2021; Meyer, 2006; Bendix, 2021).<sup>6</sup>

Os temas analisados em todos esses textos mantêm-se actuais. Os pais e mães de santo continuam a estabelecer relações com o Brasil (ou com África); os trânsitos de pessoas, espíritos e bens materiais continuam em pleno, alargando-se à medida que os terreiros se expandem. Não obstante, o recenseamento fidedigno do número de templos ou de seguidores continua a ser difícil. Tal como acontece noutros recenseamentos oficiais (e noutros países, como é o caso do Brasil), os inquéritos oficiais em Portugal apenas listam as religiões principais, e, como tal, as religiões afro-brasileiras caem em uma categoria muito ampla de “outras religiões” (Teixeira, 2019), o que não permite aferir a sua real representatividade numérica.

## Exú no espaço público?

Portugal tem sido, ao longo dos tempos, oficial e não oficialmente, um país de hegemonia católica. O catolicismo foi a religião dos reis e das rainhas portugueses, desde a fundação do reino (1147) até ao triunfo da República em 1910. Mesmo a turbulência do liberalismo do final do século XIX não apagou essa prevalência, e várias concordatas foram celebradas com o Vaticano (Vilaça, 2006; Vilaça *et al.*, 2016). A ditadura do Estado Novo, implementada a partir de 1933, conferiu à Igreja Católica uma nova centralidade e reforçou a “Reconquista Cristã” (Dix, 2010, p. 12) no século XX. Sob o governo de Salazar (1933–1974), a Igreja Católica conseguiu manter

---

6 Além dos já referidos (Pordeus Jr., 2009; Guillot, 2009), outros pesquisadores, de passagem por Portugal, olharam também para variados aspectos das adaptações lusas no funcionamento dos templos de Umbanda e Candomblé. (Silva e Vasconcellos, 2012; Bahia, 2015). Têm sido também muitos os estudantes de doutoramento, e pesquisadores de pós-doutoramento que são atraídos pela vitalidade do complexo afro-brasileiro em terras lusas. Refiro alguns nomes que têm trabalhado comigo desde 2005: Luís Bandeira, Celso de Brito, Ricardo Nascimento, Ivette Previtali, Márcio Mello, Álvaro Roberto Pires, Erivaldo Nunes, Roberta Corrêa, Roberta Boniolo, Janainna Pereira, Carolina Araújo, Guilherme Pontes, Claudia Antonangeli, Carlos Tadeu Siepierski.

seu estatuto de privilégio, e as minorias religiosas não foram bem recebidas pelo forte regime nacionalista, sendo mesmo perseguidas (Saraiva e De Luca, 2021, p.161). Como vimos, esse cenário mudou com a revolução de 1974 e com a consagração dos princípios da liberdade religiosa (Saraiva, 2013a).

Apesar desse pluralismo, Portugal continua, no século XXI, a ser um espaço de maioria católica. Mesmo se as duas grandes cidades – Lisboa e Porto – são laboratórios excelentes para olhar o pluralismo religioso instalado, as minorias religiosas continuam a ser minorias (Teixeira, 2019), e o norte do país continua a ser maioritariamente católico praticante. Muitas das religiões e espiritualidades variadas e recentes continuam a estar fora do espaço público (Fedele e Knibbe, 2020; Saraiva, 2023).

Mas as liberdades religiosas adquiridas têm permitido mudanças cruciais. Adeptos das religiões afro-brasileiras vão às praias homenagear Iemanjá ou juntam-se em torno de uma árvore em um bosque para festejar Oxóssi. Os grupos mais bem organizados lutam por adquirir o estatuto de Pessoa Colectiva Religiosa, uma categoria que garante oficialmente a igualdade desses cultos perante a lei portuguesa e permite benefícios fiscais.<sup>7</sup> O Registo de Pessoa Colectiva Religiosa (RPCR) obriga a que o grupo esteja sediado em Portugal, que tenha fins religiosos, que liste os bens que integram seu património e que elenque a designação e poderes de seus representantes. Os grupos religiosos que se desejem inscrever como pessoa colectiva religiosa têm, ainda, de enumerar os princípios gerais da doutrina e prática religiosa e actos de culto; atestar sua existência social organizada em Portugal, e a duração da prática religiosa no país. Visto que é o Registo Nacional de Pessoas Colectivas (RNPC) que autoriza tal registo, este organismo pode requerer à Comissão da Liberdade Religiosa (CLR) a emissão de parecer sobre qualquer dos requisitos de inscrição de pessoa colectiva religiosa. É isso que acontece, na prática, o que torna o processo difícil e moroso. O trabalho de Roberta de Mello Corrêa, *O Sagrado à Porta Fechada*

---

7 Esse estatuto foi criado em 2003. Decreto Lei DL 134/2003, de 28 de junho de 2003.

(Corrêa, 2022), analisa o papel da CLR e o modo como o processo de legalização das Pessoas Colectivas Religiosas é complexo e cheio de entraves administrativos e burocráticos.

Um dos primeiros terreiros a conseguir esse estatuto foi um terreiro de Umbanda sito em Braga, no noroeste do país, dirigido por um pai de santo brasileiro que se fixou em Portugal há mais de trinta anos. Após um processo moroso, em junho de 2007, foi certificado como Pessoa Coletiva Religiosa, pelo Registo Nacional de Pessoas Coletivas, deixando de ser uma associação civil e passando a ser reconhecido como Templo Religioso de Umbanda (Corrêa, 2022). Uma das lutas visíveis que a legalização dos terreiros apresenta é justamente a regulamentação dos espaços, sobretudo pelas preocupações com o ambiente. Como outros terreiros e associações, edita uma revista online onde defende os princípios da liberdade religiosa e a importância da preservação da natureza nos espaços onde se praticam rituais e oferendas, defendendo a noção de “kosi ewe, kosi orisa”.

Um dos casos em que essa dimensão pública das oferendas nas religiões afro-brasileiras é mais notória é o de Sintra, nos arredores de Lisboa, um dos espaços mais visitados por turistas. Classificada pela UNESCO em 1995 na categoria de Paisagem Cultural, junta os magníficos palácios, castelos e capelas construídos com uma paisagem deslumbrante, com a serra a olhar o oceano Atlântico. Situada em frente ao ponto mais ocidental da Europa, o Cabo da Roca, o Monte da Lua (como é conhecida a serra de Sintra) tem uma reputação de ser um local mágico, com uma energia única, onde muitas das novas espiritualidades presentes hoje em dia em Portugal realizam as suas cerimónias (Saraiva e de Luca, 2021; Saraiva, 2023). Dos monumentos megalíticos às caminhadas xamânicas atuais, dos católicos aos neodruídas, neoxamãs, afro-brasileiros, adeptos do yoga, da teosofia e da eubiose, a sua energia especial é utilizada por todos, oferecendo um cenário de elasticidade espiritual e transreligiosidade (Panagiotopoulos e Roussou, 2022), onde convergem religião vernácula, vivida e espiritualidade (Ammerman, 2013; 2014). De todos os grupos religiosos e espirituais que utilizam a serra, são as ritualidades afro-brasileiras que deixam as marcas

físicas mais visíveis. Repleta de cascatas, lagoas, clareiras, as matas de Sintra são o local privilegiado para oferendas a Oxum, Oxóssi, Ossáim, mas também a Exú, sobretudo nas encruzilhadas de caminhos na serra. Se os cestos dourados com frutas e flores para Oxum incomodam menos, os restos de animais sacrificados, como patas de galinha ou mesmo caveiras de bode, têm provocado reacções mais violentas por parte da população local e de pessoas que percorrem os trilhos da serra. Conscientes do possível ostracismo a que podem ser votados, os adeptos das religiões afro-brasileiras realizam, na grande maioria, os rituais e oferendas à noite, escondidos dos olhares mais fáceis do dia.

O discurso das ecoespiritualidades — a ideia de que a natureza é parte integrante dos princípios religiosos — está hoje em dia fortemente enraizado. Todos os pais e mães de santo têm uma retórica que apela à consciencialização ecológica por parte de seus seguidores. Pedem que não se deixem vidros, pratos de cerâmica ou barro nas matas; e que as oferendas para Iemanjá sejam unicamente constituídas por bens biodegradáveis, como flores e frutos, cientes de que sem a natureza não há relação com os orixás e de que é necessário um código de conduta ecológica se querem ter maior visibilidade pública.

### Minhotos e energias portuguesas em São Paulo: uma nova espiritualidade jovial?

A construção da ideia de um shringi-la, um espaço pristino que acolhe espiritualidades e energias transnacionais, viajantes, consubstancializa-se dos dois lados do Atlântico. Ismael Pordeus reflecte sobre o fechar do círculo do circuito de entidades que baixam nos terreiros de Umbanda portuguesas, a propósito do surgimento de uma entidade portuguesa, o marinheiro português, que navegou entre os dois lados do oceano, aprendeu as lides baianas e retorna à sua terra pátria, Portugal (Pordeus Jr., 2009). O marinheiro junta-se, assim, às falanges de pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, êres e outras entidades arquétipas da Umbanda brasileira que descem nas

casas portuguesas. Sendo a Umbanda considerada uma religião brasileira, é exactamente isso que os portugueses esperam encontrar nesses templos. A alteridade imprime o carácter positivo e mágico.

Na minha pesquisa em São Paulo, encontrei um terreiro onde, a par da Linha dos pretos-velhos, dos caboclos, dos marinheiros, do oriente, existe uma Linha Portuguesa (Saraiva, 2020). Bem organizada, a encimar o seu altar está a Nossa Senhora de Fátima, coadjuvada por imagens do galo de Barcelos, estudantes fadistas de Coimbra, de capa preta, varinas da Nazaré trajadas de negro e múltiplas camadas de saias, e minhotas com o traje regional de lavradeiras. Nas “giras dos portugueses”, ao som da famosa fadista Amália Rodrigues, espíritos de minhotos, transmontanos e ribatejanos dão consulta a paulistas à procura de ajuda. A mesa está posta, com uma toalha vermelha e verde — as cores de Portugal — onde se servem iguarias da “terrinha”: pão, vinho tinto, bolos de bacalhau e pastéis de nata. Da mesma forma que os portugueses afirmam a força e o poder das entidades brasileiras que descem em solo português, também o inverso se passa no lado de lá do Atlântico, em que espíritos de minhotos e transmontanos, pobres, bêbados e renegados da sorte em vida, são poderosas ajudas para os males de quem os consulta. No final da gira, dança-se o corridinho algravio, uma dança folclórica do sul de Portugal, que é suposta, com sua música alegre e movimentos saltitantes, limpar as energias negativas e trazer boas vibrações (Saraiva, 2020, p. 134).

A cura é uma das principais razões que levam os paulistas a esse terreiro, buscando nas entidades portuguesas a força que contraria os males. A ideia subjacente ao mal é a de que a desordem é conceptual e cognitivamente equiparada à doença, qualquer coisa “fora da ordem”, a nível psíquico ou simbólico, que equivale e provoca problemas físicos (Montero, 1985).

Vários autores têm refletido sobre o modo como os líderes religiosos constroem em Portugal uma identidade, baseada na existência variedade portuguesa dos cultos afro-brasileiros (Guillot, 2009; Pordeus Jr., 2009; Saraiva, 2013a; 2013b). Fulcral no modo como a conceptualização da relação Portugal-Brasil é pensada para efeitos do papel da cura nas religiões

afro-brasileiras “transnacionalizadas” para o espaço português, por vezes as afinidades entre Portugal e o Brasil são sublinhadas; outras vezes, a tónica é posta nas diferenças e nas adaptações das religiões afro-brasileiras em solo luso. Em todos os terreiros que enveredam por essa vertente, são óbvias as ligações entre a incorporação de práticas *New Age* nas sessões de cura, a relação desses procedimentos terapêuticos com a biomedicina e o modo como as relações com o Brasil lhes servem como pano de fundo. Os grupos de cura realizam também sessões de cura à distância (Saraiva, 2011, p. 69), anulando distâncias espaciais e transformando-as em proximidades simbólicas. Esses procedimentos ampliaram-se com a epidemia de covid, que obrigou ao distanciamento social e à anulação de tantos gestos terapêuticos baseadas na aproximação, no toque corporal, na manipulação das várias partes do corpo. A cura à distância que a pandemia enfatizou revelou-se uma forma de comunhão religiosa que conseguiu ajudar as pessoas, e fazê-las sentir a força do grupo fisicamente ausente (Bentzen, 2020; Bottino *et al.*, 2020; Calvo, 2021).

O êxito das religiões afro-brasileiras em Portugal prende-se com todos os elementos referidos ao longo deste texto — a possibilidade de incorporação, a cura —, mas deve ser olhada no quadro mais geral da expansão de novas vertentes espirituais no país. A aproximação dá-se amiúde por meio de uma panóplia de novas alternativas terapêuticas, aromaterapia, gemoterapia, reiki, feng-shui etc. Há a atracção por novas formas de perceber o corpo que englobam não só a necessidade de o pensar de uma forma holística, mas também de incorporar uma esfera de ligação com o sobrenatural. Nesse sentido, a Umbanda permite a incorporação de vertentes muito diversas, fornecendo a teoria e o *modus operandi*. Procurando ajuda para os vários estados de aflicção, os portugueses elegem a Umbanda como uma opção que eles sentem que actua e que percebem como qualitativamente superior a outras. Essas novas formas de pensar o self e a relação do self com o sobrenatural permitem um salto qualitativo que a biomedicina e a igreja católica, ambas hegemónicas à sua maneira, não proporcionavam.

O estudo de caso das pontes entre um terreiro de São Saulo e do noroeste português é um excelente exemplo de como as religiões afro-brasileiras constituíram-se como religiões transnacionais (Capone, 2004a; 2004b; Argyriadis e Capone, 2011). O que as entidades de Umbanda fazem é basicamente o mesmo nos dois lados do oceano; elas consultam e ajudam as outras. Mas, para o fazer, baseiam-se em diferentes “histórias de empoderamento”, que, no entanto, se complementam e funcionam como espelhos simétricos umas das outras. No Brasil, o empoderamento trazido pelos pobres e simples espíritos portugueses, que se tornam fortes por meio da magia do transe e da distância espacial. Esse empoderamento vem da conexão com a lógica de estar conectado a *terrinha*, os espaços de origem das entidades, mesmo se estes não foram de forma alguma o “paraíso na terra” — a vida no tráfico de escravos e nos navios para os pretos-velhos, a vida dura do trabalho nos campos do norte de Portugal para os espíritos transmontanos.

Isso dá-se por meio da recodificação e incorporação de símbolos ligados à história da Umbanda, às histórias dos dois países e às histórias dos personagens que as entidades espirituais representam. Um bom exemplo dessa recodificação de símbolos que ligam os universos português e brasileiro é a música utilizada nas sessões de culto. Nas sessões “normais” de Umbanda, os atabaques começam a bater para convocar as entidades. É o que acontece no terreiro de Braga. No caso da “linha portuguesa” em São Paulo, os tambores são substituídos por CDs com músicas da famosa fadista portuguesa Amália Rodrigues. O fado é considerado a canção folclórica nacional; fala sobre destino, saudade e as coisas boas e ruins da vida ligadas ao destino de alguém. A magia da Umbanda é exatamente sua capacidade de se misturar, de agregar elementos que a tornem aceitável em todos os lugares. Os brasileiros em São Paulo acham mágico poder consultar os espíritos portugueses da *terrinha*, da mesma forma que os portugueses em Braga acham mágico poder ter à sua disposição entidades espíritas brasileiras, a quem podem recorrer para ajuda. Ser um espírito português no Brasil ou um espírito brasileiro em Portugal, e incorporar as características de um “verdadeiro” português ou brasileiro, é uma chave fundamental para a

experiência ritual dos médiuns e para seu (e dos espíritos) empoderamento mágico. Como afirma Diana Espírito Santo (2010), a ideia de Eliade de que a religião tem a ver com a busca (ou nostalgia) do primordial, do início das coisas, é válida nesses dois casos. Em ambos, as pessoas e os espíritos — portugueses e brasileiros — transitam pelo espaço e tempo histórico e simbólico. É a procura da concretização dos “fundamentos primordiais” que fortalece médiuns e espíritos, tanto em São Paulo como em Braga.

Em ambos os casos, os “fundamentos primordiais” baseiam-se em histórias congeladas de um passado distante ou recente. No caso das entidades afro-brasileiras em Portugal, é a noção de Freyre sobre os personagens que construíram a história brasileira a partir de espaços e tempos míticos, o caboclo romântico vagando pelas florestas, o gentil escravo negro curando os outros com o seu conhecimento oriundo de outra “terra pura”, África. No caso das entidades portuguesas no Brasil, elas fazem parte de uma ampla construção do Estado Novo, daquilo que os portugueses foram ou deveriam ser, baseada na afirmação da relação direta entre cultura popular e identidade nacional. Tais ideais foram explorados ao máximo durante o regime de Salazar: o pilar da nação deveria ser a cultura popular e as imagens folclóricas regionais dos povos que encarnaram essa cultura popular (Leal, 2000). É nesses estereótipos congelados dos personagens regionais que se baseiam as entidades portuguesas que descem no terreiro paulista. Transportados para o Brasil em uma época em que os próprios imigrantes portugueses apoiavam-se nessas imagens folclóricas como forma de manter os laços com a sua terra natal, aí permanecem até hoje, saindo ao som do fado português (Saraiva, 2020, p.143-144).

A construção das relações identitárias entre Brasil e Portugal são reinventadas também por ritualistas brasileiros em Portugal. De certo modo, é como se essas relações proporcionassem, *a priori*, uma capacidade para fundamentar a nova conceptualização do corpo e do bem-estar, valorizada como qualitativamente superior. O discurso de uma mãe de santo carioca sobre o trabalho de cura em Portugal mostra como percebe a importância de ser brasileiro para conseguir bons resultados, focando aspectos

que vão de Gilberto Freyre (Castelo, 1998) a José Gil (2004), das maravilhas freyrianas da miscigenação ao *ethos* pesado do pessimismo português:

Os brasileiros transmitem mais uma energia que levanta o seu astral... por serem brasileiros e terem uma visão da vida diferente da vossa. O próprio país (Brasil) tem uma energia que transmite isso, é muito rápido, miscigenado...aqui, em Portugal há muito a tradição de falar das mazelas. Encontra-se alguém, pergunta-se se está tudo bem e as pessoas contam coisas más, falam sobre as doenças. Tudo isto cria uma atmosfera pesada [...] Aqui, tenho mais acesso às mazelas pesadas do que no Brasil, e isto passa pelo facto de Portugal ter uma história mais pesada [...] (Saraiva, 2011, p. 72)

Na opinião dessa ritualista, os brasileiros estão mais aptos a curar, pela leveza da sua postura de vida, e toda a ideia de cura por meio da reposição do equilíbrio é vista como uma tarefa mais fácil para um brasileiro. A razão para tal prende-se com a própria concepção de *axê*, que existe de um lado do Atlântico, e não do outro, sendo trazido para Portugal pelos brasileiros, mesmo se alguns das entidades que descem em Portugal são o protótipo do sofrimento e da resignação, como os pretos-velhos, tidos como especialistas na cura. *Mutatis mutantis*, em São Paulo, acredita-se que são os espíritos dos portugueses, emigrantes que sofreram as vicissitudes da pobreza em Portugal, e de uma vida difícil de migrante no Brasil, que trazem alívio para os males. O *corridinho algarvio* com que se termina a gira dos portugueses é suposto mostrar e ser um veículo da jovialidade portuguesa (Saraiva, 2020).

Acarinhados pelas suas capacidades de cura, os pretos-velhos são venerados, e os caboclos são reputados pela sua energia e jovialidade, do lado luso. Os portugueses acreditam que essa “energia brasileira” pode conceder graças antes não obtidas. Do lado de lá do Atlântico, o simétrico acontece, com as entidades minhotas e transmontananas que montam seus cavalos e dão consulta.