

Fluxos Religiosos Transnacionais

ORG. ARI PEDRO ORO

ALEJANDRO FRIGERIO
CLARA SARAIVA
CRISTINA ROCHA
CRISTINA MARIA DE CASTRO
DONIZETE RODRIGUES
JOANA BAHIA
JUAN SCURO
RENÉE DE LA TORRE
STEFANIA CAPONE

ABA PUBLICAÇÕES

Fluxos Religiosos Transnacionais

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS CIENTÍFICOS
DA ABA – CELCA (GESTÃO 2023–2024)**

Coordenador

Carlos Alberto Steil (UFRGS, UNICAMP)

Vice–Coordenadora

Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

Integrantes

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
DIRETORIA (MANDATO 2023–2024)**

Presidenta

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice–Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães Santos
(UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor

Tonico Benites (CEFPI–MS)

Diretora

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

ABA PUBLICAÇÕES

www.portal.abant.org.br

UNB – Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa norte
Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais
Térreo – Sala AT–41/29 – Brasília/DF
CEP: 70910–900

Fluxos Religiosos Transnacionais

ORG. ARI PEDRO ORO

ALEJANDRO FRIGERIO
CLARA SARAIVA
CRISTINA ROCHA
CRISTINA MARIA DE CASTRO
DONIZETE RODRIGUES
JOANA BAHIA
JUAN SCURO
RENÉE DE LA TORRE
STEFANIA CAPONE

ABA PUBLICAÇÕES

 **TRIBOS
DA
ILHA**
EDITORA

Copyright ©, 2024 dos autores

Coordenação Editorial

Ari Pedro Oro

Revisão

Alessandro Thomé

Diagramação e Capa

Rita Motta e Ryan Dias – Ed. Tribo da Ilha

Capa

ABA/Tribo da ilha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bianca Mara Souza –Bibliotecária - CRB-14/1587

F647 Fluxos religiosos transnacionais / Organizado por Ari Pedro Oro. -- Brasília : ABA Publicações, 2024.
248p. : PDF ; 2,5 MB.

Inclui índice e bibliografia.
ISBN 978-65-87289-29-8

1. Fluxos religiosos transnacionais. 2. Redes religiosas. 3. Transnacionalização religiosa. I. Oro, Ari P. II. Título.

DOI Livro 10.48006/978-65-87289-29-8

CDD 306.6

Índice para catálogo sistemático:

1. Instituições religiosas – sociologia da religião - 306.6

SUMÁRIO

- 9** Apresentação
(Ari Pedro Oro)
- 15** Cartografias de globalização religiosa: imaginários, (i)mobilidades, materialidades e assimetrias de poder
(Cristina Rocha)
- 32** Reflexões metodológicas sobre a transnacionalização da dança *conchera* que apontam para o estudo de novos vetores de disputa pelo significado religioso
(Renée De la Torre)
- 53** (Des)afetar e compreender. Uma (curta) retrospectiva psicodélica
(Juan Scuro)
- 74** A religião dos orixás em uma perspectiva transnacional
(Stefania Capone)
- 94** Tradução cultural: o aspecto negligenciado da transnacionalização religiosa
(Alejandro Frigerio)
- 114** Orixás em terras lusas
(Clara Saraiva)
- 135** Macumba delivery. Circulação de pessoas, objetos e práticas nas religiões afrobrasileiras no contexto alemão
(Joana Bahia)

- 158** Fluxos afroreligiosos entre Brasil e Cone Sul e evangélicos entre Brasil e Europa
(Ari Pedro Oro)
- 174** Transnacionalização pentecostal brasileira: o caso da brasilianização de New York
(Donizete Rodrigues)
- 191** Religião, migração e mobilidade no Brasil
(Cristina Maria de Castro)
- 212** Referências bibliográficas
- 245** Sobre os autores

Apresentação

Ari Pedro Oro

Este e-book reúne textos de dez antropólogos, de sete diferentes países, que ao longo de suas carreiras não somente pesquisaram a transnacionalização religiosa, como são detentores de uma produção científica mundialmente reconhecida sobre o tema. Em comum entre os autores, o interesse pela globalização do religioso, cada um, porém, tendo se ocupado de expressões religiosas, de territórios e de lugares etnográficos específicos.

A proposta que motivou a produção deste e-book foi concentrar em um único volume as contribuições de autores incontornáveis sobre fluxos religiosos transnacionais. Para atender a este objetivo, os autores aceitaram o desafio de escrever um texto no qual procedessem a uma revisitação da própria trajetória etnográfica e analítica. Uma espécie de síntese autoreflexiva do que pesquisaram, da metodologia empregada e das perspectivas teóricas e interpretativas assumidas sobre o fenômeno da transnacionalização religiosa, abrindo, assim, um arco etnográfico e analítico considerável acerca dos fluxos religiosos transnacionais observados nas últimas décadas.

O e-book inicia com o texto **Cristina Rocha** — professora da Universidade de Western Sydney, Austrália —, que reflete sobre como a religião se move entre Estados-nações, o que cerceia ou impede seu movimento. A autora argumenta que fluxos religiosos sofrem o impacto de quatro grandes fatores: imaginários construídos a partir de assimetrias de poder entre nações-Estado; infraestruturas religiosas que se intersectam e se influenciam mutuamente (imaginação, mobilidade, materialidades/

estética e mídia); fluxos que são multipolares e multidirecionais e, enfim, fluxos que são multiescalares. Cristina Rocha, que se ocupa há quase três décadas da circulação de diversas religiões entre diferentes países — primeiramente, fluxos de zen budismo entre Japão e Brasil; depois, fluxos internacionais de medicina alternativa partindo do Brasil e, por fim, fluxos de pentecostalismo entre a Austrália e Brasil —, resume sua abordagem analítica acerca da transnacionalização religiosa destacando que trabalha com uma cartografia multipolar, multidirecional e multiescalar de globalização religiosa influenciada por desigualdades de poder.

Na sequência, **Renée De la Torre** — investigadora do CIESAS Ocidente, Guadalajara, México — narra a maneira pela qual a prática etnográfica sobre a transnacionalização de bens religiosos foi orientando missões etnográficas que seguiam fluxos para encontrar conexões. O foco do texto repousa no argumento de que estudar a transnacionalização não consiste somente em evidenciar fluxos de bens religiosos de um lugar para outro, mas também reconhecer como ela impacta a dinâmica de transformação dos significados culturais e de poder sobre as tradições religiosas. Nesse sentido, sustenta a autora que estudar a transnacionalização implica uma postura epistemológica diferente daquela dos estudos globais — que começa com o reconhecimento dos múltiplos sentidos praticados em um sistema de fluxos multidirecionais — e deve contemplar a disputa de historicidades construídas, interrogando o seguinte: de que maneira incidem os distintos vetores pelos quais se transfere o religioso de um lugar para outro? Que peso têm os sentidos do direcionamento dos fluxos vinculados aos eixos históricos de poder? Como impactam os projetos nos quais se inscrevem as diásporas religiosas? De que maneira cada lugar em que chega uma tradição religiosa implica redefinições identitárias segundo os próprios regimes da diferem que ali vigoram? Para a autora, o enfrentamento desse feixe de questionamentos e a sistematização de suas principais aprendizagens podem tornar-se aportes teórico-metodológicos para futuras investigações.

Na mesma linha de reflexões constantes no texto de Renée De la Torre sobre as dinâmicas implicadas em tradições étnico-religiosas que são

resgatadas e ressemantizadas pela transnacionalização, **Juan Scuro** — professor da Universidade da República, Montevideu — discorre sobre grupos religiosos e neochamânicos que utilizam psicodélicos no Uruguai, Brasil, Peru e México. Além de apresentar uma retrospectiva de sua investigação antropológica — iniciada na década de 2010 sobre a transnacionalização do Santo Daime do Brasil para o Uruguai e, na sequência, sobre diferentes grupos que em seu país se apropriam das tradições do vegetalismo peruano, Caminho Vermelho mexicano, além das religiões brasileiras da ayahuyasca —, o autor assume a noção de ser afetado e analisa como nos espaços neochamânicos ocorre a produção de subjetividades, onde a neo-orientalidade inscreve-se como um processo de ressignificação identitária que reivindica uma conexão simbólica com um espaço de identidade pré Estado-nação moderno. Nesse contexto, o uso de psicodélicos por parte dos grupos referidos emerge como um campo tensional entre um polo tradicional-religioso e outro, médico-secularizado.

Na sequência, o e-book apresenta quatro textos que guardam relações entre si, posto que exploram analítica e etnograficamente fluxos afroreligiosos em diferentes direções transnacionais. Refiro-me aos textos de Stefania Capone, Alejandro Frigerio, Clara Saraiva e Joana Bahia.

Com efeito, **Stefania Capone** — diretora de Pesquisa de primeira classe no CNRS, França — apresenta um texto que recupera vinte anos de sua pesquisa sobre a transnacionalização da religião dos orixás no “Atlântico Negro”. Ao expandir as análises de Gilroy para incluir o Atlântico Sul e, em particular, o Brasil e a Nigéria, a autora concentra-se na difusão dessas práticas religiosas em um espaço de circulação tricontinental, mostrando como a comunidade “iorubá” transnacional é constituída em ambos os lados do Atlântico graças às trocas contínuas entre esses dois territórios. Se a identidade iorubá na Nigéria precisa de seu “espelho” americano para existir, a chamada “globalização da religião dos orixás” é o produto dessa negociação incessante entre diferentes versões da tradição iorubá na África e na diáspora. Isso também inclui o papel persistente da nação nos processos

transnacionais e a questão das (i)mobilidades religiosas, mostrando que a transnacionalização religiosa não está necessariamente ligada à migração.

Por sua vez, **Alejandro Frigerio** — professor da Universidade Católica Argentina e pesquisador do Conicet — analisa a difusão da Umbanda e do Batuque do Rio Grande do Sul para a Argentina e o Uruguai. Esclarece que os primeiros templos, abertos nos anos de 1950 (no Uruguai) e 1960 (na Argentina), agora já podem ser contabilizados em mais de três mil em Buenos Aires e às centenas em Montevideú. O autor reflete sobre o crescimento dessas religiões em seu novo ambiente, dando atenção especial à sua recepção pela sociedade e às estratégias de acomodação empregadas por seus praticantes, incluindo o desenvolvimento de narrativas de pertencimento às novas nações. Utilizando conceitos derivados do estudo dos movimentos sociais, argumenta que o processo de *alinhamento de quadros interpretativos* realizado pelos pais e pelas mães de santo argentinos foi vital para alcançar um bem-sucedido processo de transnacionalização religiosa e que a *tradução cultural* é uma possibilidade analítica ainda pouco considerada nos estudos transnacionais.

Já **Clara Saraiva** — investigadora da Universidade de Lisboa — procede a uma revisitação de seus trabalhos sobre a 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. A autora foca aspectos do desenvolvimento dos terreiros em Portugal e dos cruzamentos e ressignificações nas pontes transatlânticas estabelecidas entre pessoas e espíritos dos dois lados do Atlântico.

Por seu turno, **Joana Bahia** — professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro — analisa as formas como as religiões afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda) adaptam-se culturalmente no contexto alemão. Na primeira seção do texto, a autora discorre sobre a circulação de pais e mães de santo pelo campo artístico, criando oportunidades para que construam espaços rituais nos quais são realizadas práticas religiosas. Em seguida, analisa os casos de pais de santo que não participam desse campo artístico, nem mesmo têm seus próprios terreiros ou iniciam filhos de

santo. Por fim, considera as adaptações rituais e as formas de relacionamento com as necessidades econômicas e espirituais dos possíveis clientes. Nesses casos, as religiões afro-brasileiras acabam tendo uma proximidade com as práticas da Nova Era, atualmente comuns nas culturas europeias.

O texto de **Ari Pedro Oro** — professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul — faz a transição do enfoque da transnacionalização afro-religiosa para a transnacionalização evangélica. Isso porque, em sua primeira parte, o texto retoma a dimensão transnacional já explorada no texto anterior de Alejandro Frigerio relativa à circulação afrorreligiosa entre Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. Porém, na segunda parte, o autor analisa os fluxos de indivíduos e de igrejas pertencentes ao campo evangélico do Rio Grande do Sul que se deslocam para países europeus, motivados pela ideia de recristianizar o velho continente. Trata-se da noção de “missão invertida”, em que, como será mostrado, embora coloque em primeiro plano o discurso da recristianização da Europa, a abertura transnacional está fundamentada em lógicas locais associadas a status e prestígio das igrejas. Além disso, o texto propõe uma tipologia, composta de cinco modelos, que procura dar conta das diferentes dinâmicas de transnacionalização religiosa.

A transnacionalização envolvendo igrejas evangélicas é também objeto do texto de **Donizete Rodrigues**, pesquisador sênior da Universidade Nova de Lisboa. O autor aborda o processo de “brasilianização” causado pela significativa presença de imigrantes brasileiros e denominações religiosas de origem brasileira na Área Metropolitana de New York. Trata-se de uma pesquisa iniciada em 2008 — e ainda em desenvolvimento — que incide sobre o mapeamento dos enclaves étnicos (onde os brasileiros vivem, trabalham e oram) e a presença e atuação de igrejas evangélicas. No tocante à metodologia, em uma primeira fase, o autor adotou a “etnografia multi-situada”, que privilegia os fluxos migratórios transnacionais, seguindo as dinâmicas, trajetórias e conexões de imigrantes e denominações religiosas, e, em sua segunda fase, a pesquisa privilegiou as “*localized situations*”, com trabalho de campo no interior das igrejas, utilizando o tradicional

método antropológico da observação-participante, como “*insider-believer*” ou “*outsider*”. As categorias conceituais de “enclave étnico” e de “brasilianização” são privilegiadas pelo autor para orientar a análise do material etnográfico e a construção da narrativa antropológica para melhor entender os imigrantes brasileiros evangélicos nos Estados Unidos.

O e-book finaliza com o texto de **Cristina Maria de Castro**, professora da Universidade Federal de Minas Gerais. Nele, a autora toma como mote a transnacionalização islâmica para o Brasil para discorrer sobre a temática religião, migração e mobilidade. No início, discute a construção de identidades muçulmanas no estado de São Paulo sob a leitura da Sociologia da Religião e da Economia Étnica. A seguir, analisa as práticas religiosas islâmicas em Belo Horizonte. Bastião do tradicionalismo, o estado de Minas Gerais apresenta suas particularidades como sociedade hospedeira de religiões “estrangeiras”. Posteriormente, enfatiza as transformações geradas no campo religioso brasileiro pelos fluxos transnacionais religiosos e pelos movimentos migratórios internos. Por fim, a autora discute as novas perspectivas relativas à globalização do campo religioso brasileiro, tanto no sentido de complexificação das crenças e práticas locais quanto na diáspora das religiões brasileiras.

Ao finalizar esta breve apresentação, registro meu agradecimento às autoras e aos autores que aceitaram participar deste projeto, e aos leitores interessados pelo tema, nutro a expectativa de que encontrem aqui luzes esclarecedoras e indagações desafiadoras para melhor entenderem as relações e cruzamentos entre religiões, Estados-nações, mobilidade e migração, ou seja, os fluxos religiosos transnacionais.

Cartografias de globalização religiosa: imaginários, (i)mobilidades, materialidades e assimetrias de poder

Cristina Rocha¹

Introdução

Há muitas décadas, quando o mundo era menor e muito maior, pois não havia internet, passei a morar em um apartamento. Sentindo falta do jardim da antiga casa e estimulada por uma nova vizinha, procurei aulas de ikebana (arranjo floral japonês) na Liberdade, o bairro japonês de São Paulo. Naquela época, a Liberdade era quase que pacata, muito diferente da avalanche de jovens sem ascendência japonesa que ela atualmente atrai devido à popularidade dos animês, dos mangás e de bandas de K-pop. As aulas de ikebana eram dadas em um sobrado dos fins do século XIX que, então, também abrigava um templo Zen. Essas aulas e os rituais no templo eram povoados por imigrantes idosos, que reviviam sua cultura do outro lado do mundo. (Eu mesma já havia morado nos Estados Unidos como intercambista e sabia como era penoso estar longe do conhecido e como a língua, a cultura e os rituais nos aproximavam de casa.) Logo me apaixonei pela cultura japonesa e, ao longo dos anos, frequentei aulas de caligrafia, língua japonesa e a cerimônia do chá. Alguns anos depois, escrevi minha dissertação de mestrado sobre a cerimônia do chá como marco identitário dos imigrantes japoneses. No doutorado, escolhi o templo Zen para estudar

1 Professora de Antropologia da Universidade de Western Sydney, na Austrália.

como um imaginário do Japão e do Zen Budismo no Brasil (advindos primeiro da França e depois dos EUA) influenciavam as relações de poder entre nipo-brasileiros e brasileiros sem ascendência japonesa. A tese deu origem a um livro publicado em inglês (Rocha 2006a) e, depois, traduzido para o português (2016). Nesses anos de formação, tive o privilégio de receber uma bolsa da Fundação Urasenke de cerimônia do chá, e mais tarde, no doutorado, outra, da Fundação Japão. Ao chegar no Japão, além do esperado choque cultural, percebi quanto meu imaginário sobre o país era tingido pelo forte orientalismo presente no Brasil. Mais ainda, como pesquisadora associada à essas instituições prestigiosas, era tratada com deferência pela população local, uma situação muito diferente daquela dos meus compatriotas nipo-brasileiros que viajavam ao país de seus ancestrais para trabalhar nas fábricas automotivas (Rocha, 2006b; Sasaki, 2002; Tsuda, 2003).

No fim da década de 1990, ao mudar-me para a Austrália, seria constantemente indagada por australianos das mais diversas classes sociais: “Você conhece o João de Deus?” Naquela época, ele era praticamente desconhecido no Brasil, mas famoso internacionalmente. Passei, então, a pesquisar a atração enorme que o curador espírita brasileiro exercia entre estrangeiros; como a pequena cidade de Abadiânia transformava-se ao integrar um circuito transnacional de fluxos de novas espiritualidades; e como seus rituais espíritas de cura eram “localizados” no exterior. Essa pesquisa resultou na minha segunda monografia (2017), que recebeu o prêmio Geertz da Sociedade de Antropologia da Religião (SAR) da Associação de Antropologia Americana (AAA).

Minha terceira monografia também nasceu ao acaso. Em meados de 2010, comecei a perceber que cada vez mais jovens brasileiros viajavam à Austrália atraídos pela megaigreja pentecostal australiana Hillsong. O que aguçou minha curiosidade é que eles eram de classe média e média alta e “fãs” da megaigreja. Sabemos que o pentecostalismo é principalmente uma religião das classes baixas no Brasil. Como então a Hillsong estava atraindo jovens de classe média? No trabalho de campo, percebi que esses jovens estavam sobrepondo sua admiração pela Austrália (como parte do “Primeiro

Mundo”) a um imaginário da Hillsong como uma igreja de sucesso global. Afinal, como demonstrei em meu trabalho com o Zen e em outros artigos, as classes médias brasileiras consomem ideias, práticas e materialidade do Norte Global para afirmar simbolicamente sua classe e diferenciar-se das classes baixas. Meu novo livro, *Cool Christianity: Hillsong and the Fashioning of Cosmopolitan Identities* (OUP. 2023), foca os fluxos de cristandade jovem e “cool” entre o Brasil, Austrália e Estados Unidos. Nesse livro, usei os aportes de estética e materialidade religiosas como norteadores da análise.

Durante a pandemia de covid-19, pesquisei o transnacionalismo imóvel, isto é, as infraestruturas religiosas que fazem com que as pessoas possam estar “copresentes” por meio de “polimídias” (Madianou, 2016) mesmo estando impedidas de sair de casa ou viajar (Rocha, 2021). Além dessas monografias, também organizei vários livros com colegas. O mais significativo para os estudos da religião no Brasil é o livro que organizei com Manuel Vásquez, *A Diáspora das Religiões Brasileiras*, publicado em 2013 em inglês e traduzido para o português em 2016. Ele trata de como e por que as espiritualidades e religiões que se desenvolveram no país foram levadas para outras partes do mundo e as negociações culturais necessárias para serem tornadas “locais”.

Conto os bastidores de minha trajetória de pesquisa para ilustrar como as vicissitudes da vida fazem parte integral da nossa produção acadêmica. Foram essas primeiras experiências que me tornaram uma antropóloga interessada em religião, mobilidade e transnacionalismo. A antropologia nos dá esse espaço de reflexão de quem somos vis-à-vis ao Outro, de nos colocarmos visíveis no texto, de compartilharmos vivências e construirmos conhecimento junto aos nossos interlocutores e leitores. Essas características tornam o texto mais rico e mais humano. Mas meu trabalho esteve sempre aberto às contribuições que outras ciências sociais, como a Sociologia, Geografia e estudiosos de mídia e da religião oferecem à análise, como veremos a seguir. Seja com brasileiros ou estrangeiros, meu trabalho de pesquisa sempre se debruçou sobre como a religião é inscrita nos

corpos, vivida na vida cotidiana e tornada tangível por meio de materialidades. Igualmente, sempre me interessei por como a religião move-se pelo mundo e é “tornada local”, ou “reterritorializada”, à medida que chega em outros países.

Como exemplifiquei anteriormente, ao longo de minha carreira, investiguei conexões globais significativas, mas consistentemente negligenciadas pelos estudiosos da transnacionalização da religião. Minhas pesquisas demonstraram quatro aspectos expressivos dos fluxos transnacionais de religião. Primeiramente, eles são fortemente influenciados por imaginários construídos a partir de assimetrias de poder entre nações estado, o que Doreen Massey (1994) chamou de uma “geometria global de poder”. Segundo, eles acontecem por meio de vários vetores que se intersectam — a imaginação, a mobilidade (seja de imigrantes, turistas espirituais ou líderes religiosos), materialidades (objetos, prédios, odores, sons, vestimentas e corpos) e as mídias tradicionais e digitais. Vejo que esses vetores são infraestruturas através das quais os fluxos religiosos viajam. Terceiro, fluxos transnacionais são multipolares e multidirecionais — países não centrais, como o Brasil, o Japão e a Austrália, podem dar origem a fluxos, e estes podem viajar entre periferias do mundo. Por fim, eles também são multiescalares. Não apenas cidades globais (Sassen 2005), mas também pequenas cidades e vilas, como Abadiânia — onde se encontrava o hospital espiritual de João de Deus até ele ser condenado por crimes sexuais —, podem ser fonte e receptoras de fluxos. Passo agora a explorar mais a fundo cada um desses quatro aspectos.

O poder da imaginação

No início dos estudos de globalização cultural, Appadurai (1996, p. 3) postulou que a intensificação dos fluxos globais de mídia e migração teve uma profunda influência no “trabalho da imaginação como uma característica constitutiva da subjetividade moderna”. Para ele (1996, p. 31):

A imaginação se tornou um campo organizado de práticas sociais, uma forma de trabalho (no sentido de trabalho e práticas culturalmente organizadas) e uma forma de negociação entre locais de ação (indivíduos) e campos de possibilidade definidos globalmente... A imaginação agora é fundamental para todas as formas de ação, é em si um fato social e é o principal componente da nova ordem global.

Nas minhas pesquisas, demonstrei que, ao mesmo tempo que a imaginação é o fator-chave para as formas de ação na modernidade tardia, persistem imaginários históricos que essencializam, homogenizam e tornam exóticos tanto o norte quanto o sul globais. Esses imaginários são permeados por assimetrias de poder, onde o contexto dos fluxos (local de origem e chegada) faz diferença em seu impacto. Com efeito, como nos ensina Stuart Hall (1992), “o Ocidente” não é um território geográfico nem uma entidade natural, mas sim uma categoria produzida historicamente. Para Hall, a oposição binária entre “o Ocidente” e “o resto do mundo” é uma formação discursiva que surge como resultado de um conjunto de forças históricas que foram fundamentais para a formação da identidade da Europa. Isso inclui os processos da Reforma e do Iluminismo, bem como o encontro da Europa com o “Novo Mundo.” Ambos os processos deram à Europa um senso de si mesma, uma identidade em relação à qual outras sociedades e culturas não ocidentais foram avaliadas. A ideia de progresso, que surgiu durante o Iluminismo, foi definida em termos de um único modelo linear de desenvolvimento, segundo o qual as sociedades e culturas eram hierarquicamente classificadas como mais ou menos “civilizadas” ou “desenvolvidas”, dependendo de sua distância temporal ou proximidade com a modernidade (Hall, 1992, p. 313). Essa visão baseia-se em um conjunto de suposições historicistas segundo as quais a modernidade é entendida como “algo que se tornou global ao longo do tempo” e que certas culturas e sociedades só podem experimentar uma modernidade tardia, tendo sido relegadas a “uma sala de espera imaginária da história” (Chakrabarty, 2000, p. 7-8).

Os países latino-americanos sempre lutaram com a crença de que eram uma “versão de segunda categoria das modernidades do Atlântico Norte que eles ‘falharam’ em seguir” (Schelling, 2000, p. 2). Ao longo de grande parte da história da América Latina, e particularmente do Brasil, o tema da modernidade tem sido o polo central em torno do qual a ideia de identidade nacional foi tecida (García Canclini, 1995; Ortiz, 2000; Schelling, 2000; Souza Martins, 2000). Embora nunca tenha havido dúvida de que o Brasil faz parte do Ocidente, sua história colonial, juntamente com o senso de sua distância geográfica da Europa e da América do Norte, deram origem a uma incerteza generalizada em relação ao seu status como uma nação totalmente moderna. A modernidade ainda hoje é imaginada como algo que pertence ao “primeiro mundo” e que, portanto, deve ser importada dos centros de poder “metropolitanos”.

Historicamente, o Brasil e suas classes média e alta buscaram tornar-se modernos e cosmopolitas de várias maneiras, entre elas, estabelecendo políticas para atrair migrantes brancos europeus no século XIX e XX (Rocha, 2006a; Seyferth, 2002) e viajando para esses centros metropolitanos. Essas estratégias perduram, como demonstrei em relação aos brasileiros que têm um fascínio pela Austrália e consideram “um sonho” fazer parte da megaigreja australiana Hillsong. Se o cristianismo oferece uma comunidade global a seus seguidores, as formas sensacionais (Meyer, 2009) da Hillsong, o que eu chamo de Cristianismo *Cool*, dariam a esses jovens brasileiros de classe média um sentimento de pertença ao norte global e a uma vida cosmopolita. O mesmo se passa com a expansão do budismo no Brasil. Ao imaginário sobre o Japão como um país que superou a destruição da Segunda Guerra Mundial para se tornar uma potência econômica, soma-se o fato de o Budismo ter sido adotado pelas classes médias e intelectualizadas nos Estados Unidos e na Europa. Associado às práticas da intelectualidade do norte global, o Budismo atrai as classes médias intelectualizadas brasileiras que desejam pertencer a essa comunidade.

De forma complementar, no imaginário europeu e norte-americano, o Brasil é concebido de duas maneiras. Por um lado, ele é o país da

sensualidade, beleza, vivacidade e liberdade sexual, e, por outro, é associado a um passado primitivo que os países industrializados perderam, no qual a espiritualidade está presente na vida cotidiana (Rocha, 2017; Rocha e Vásquez, 2016). Portanto, no imaginário coletivo do norte global, o Brasil torna-se o Outro primitivo, tradicional e exótico. Aparício e Chávez-Silverman (1997, p. 8) tratam de um processo semelhante em sua análise de como a cultura anglo-saxônica dos Estados Unidos representa a literatura latino-americana. Cunhando o termo “tropicalização”, eles argumentam que tropicalizar “significa imbuir um determinado espaço, geografia, grupo ou nação com um conjunto de características, imagens e valores que circulam e são perpetuados por meio de textos oficiais, história, literatura e mídia”.

Quando levamos em consideração esses imaginários complementares — o Norte como o centro da modernidade e o Sul como pré-industrial —, podemos entender por que algumas religiões brasileiras conseguem estabelecer fluxos globais mais facilmente que outras. Por exemplo, o movimento espiritual de João de Deus expandiu-se globalmente de forma bastante rápida porque o médium e seu hospital espiritual alinhavam-se perfeitamente no imaginário do sul global como profundamente espiritual. Para os seguidores estrangeiros, as práticas de cura João de Deus, como outras espiritualidades holísticas, ofereciam uma alternativa à biomedicina e ao poder dos médicos frente aos pacientes, enquanto a vida comunitária na cidadezinha de Abadiânia seria uma alternativa à sociedade industrial e suas mazelas — a fragmentação do indivíduo, a destruição da natureza pelo extrativismo e a catástrofe climática. Por isso, muitos estrangeiros demoraram a acreditar que João de Deus pudesse ter cometido crimes sexuais e continuaram a viajar à Abadiânia por alguns anos depois de ele ser condenado e preso (Rocha e McPhillips, 2019).

A intersecção de infraestruturas religiosas

Em meu trabalho, sempre atentei para como vários vetores de fluxos religiosos transnacionais (tais como a imaginação, mobilidade de pessoas,

materialidades e mídia) intersectam-se e influenciam uns aos outros e são mediados por estruturas de poder. Por exemplo, a imaginação de outros lugares e práticas de quem está imóvel é construída pelas imagens que circulam nas mídias; pela mobilidade de familiares e amigos que enviam notícias, imagens e narrativas; e pela circulação de materialidades. Dessa maneira, mesmo alguém que não viaja participa de fluxos transnacionais e torna-se “copresente” (Madianou, 2016) com outras pessoas, rituais e práticas religiosas e, supostamente, espíritos e deuses. Madianou (2016, p. 1) define copresença como uma intensa consciência da vida que outros levam “possibilitada pelos recursos de mídia que se tornaram onipresentes”. A esse novo ambiente, em que a comunicação não se dá por meio de uma única tecnologia, mas pela escolha e combinação de diversas plataformas, Madianou e Miller (2012) deram o nome de “polimídia”. Enquanto esses autores empregam os conceitos de copresença e polimídia para analisar famílias transnacionais, eles podem ser usados em relação a membros de comunidades religiosas, pois esse novo ambiente digital permite que eles participem de rituais e comuniquem-se com outros seguidores em tempo real. Assim, juntamente com outros vetores, a polimídia permite o “transnacionalismo imóvel”, um conceito que criei para dar conta do fato de que culturas religiosas continuam a circular mesmo quando os corpos estão imóveis (Rocha e Castro, 2021). Isso ficou claro nos primeiros anos da pandemia de covid-19. Então, seguidores brasileiros da megagreja Hillsong podiam assistir, em tempo real e em várias plataformas, os cultos online da sede da igreja em Sidney e de todas suas filiais em outras cidades globais (inclusive em São Paulo). Eles também podiam postar comentários para pastores e outros congregantes, formando uma comunidade religiosa que compartilhava o mesmo espaço.

Como estudiosos da materialidade da religião notaram, a religião precisa ser mediada para se tornar tangível. Para Stollow (2005, p. 125):

A “religião” só pode se manifestar por meio de algum processo de mediação [seja por meio de] textos escritos, gestos rituais,

imagens e ícones, arquitetura, música, incenso, vestimentas especiais, relíquias de santos e outros objetos de veneração, marcas na carne, balançando línguas e outras partes do corpo.

É por meio dessas materialidades, ou “formas religiosas autorizadas”, que podemos investigar “a formação de sujeitos e comunidades religiosas” (Meyer, 2009, p. 2). Além de investigar essas formas autorizadas de cada religião estudada, seja o Budismo, espiritualidades alternativas ou o Pentecostalismo, desde meus primeiros projetos sobre os fluxos transnacionais entre o Japão e o Brasil, debruicei-me sobre como essas formas ou materialidades circulam transnacionalmente. Na cerimônia do chá (uma arte de origem Zen Budista), implementos para fazer o chá, caligrafias, tatames e quimonos eram essenciais, e muitos deles eram remetidos do Japão e, assim, acompanhados do prestígio de que o país desfrutava no Brasil. No caso de João de Deus, estrangeiros levavam consigo, ao retornar a seus países, vários objetos adquiridos na loja do médium em Abadiânia. Quase como o Kula descrito por Malinowski como um sistema complexo de troca baseado em crenças mágicas que cria deveres e obrigações (2002 [1922]), esses objetos mágicos faziam uma trajetória circular. Cristais, rosários, santinhos, livros espíritas, pôsteres do médium, água fluidificada, pílulas de passiflora e camas de cristal² partiam do Brasil, enquanto fotografias de pessoas que estavam muito doentes ou não tinham meios financeiros para viajar ao Brasil eram remetidos do exterior. Para os seguidores, esses eram mais do que meros objetos ou souvenirs. Eles estavam imbuídos de espíritos, seja dos espíritos de cura que o médium incorporava, nos objetos vendidos por João de Deus, seja por espíritos de pessoas necessitadas de cura, no caso das fotografias.

2 Uma espécie de cromoterapia, em que sete lâmpadas spots de cores diferentes de acordo com os chacras são acopladas em sete “braços” de metal que saem de um pedestal. Essas lâmpadas são colocadas sobre o corpo da pessoa deitada em uma cama e enquanto ela ouve músicas místicas usadas na Casa de Dom Inácio, como era chamado o hospital espiritual de João de Deus.

Os períodos que passei como pesquisadora visitante com Birgit Meyer e outros pesquisadores na Universidade de Utrecht na Holanda em 2017 e 2019 reforçaram ainda mais minha atenção à circulação de materialidades religiosas. Em particular, minha estadia inspirou-me a trabalhar com estudos de estética e do afeto da religião, que foram desenvolvidos em meu novo livro sobre a Hillsong.

Quando visitei pela primeira vez a megaigreja Hillsong, vários aspectos me impressionaram. O prédio sede da igreja mais parecia um edifício corporativo da avenida Faria Lima, o centro financeiro de São Paulo — fachadas de vidro, *foyer* amplo com colunas de concreto, auditório para 1.500 pessoas, estacionamentos no subsolo e em volta do prédio. Durante o culto, holofotes iluminavam o palco, onde uma banda tocava músicas como em uma casa noturna. Pastores e seus seguidores jovens vestiam-se à maneira hipster, usando um mesmo “look book”: jeans rasgados, botas ou tênis, camiseta longa e, muitas vezes, um chapéu tipo fedora. Ao mesmo tempo, câmeras filmavam o culto e o exibiam em grandes telas no palco, em tempo real. Jovens cantavam juntos com a banda, às vezes pulavam e dançavam, e, nas músicas mais lentas, mantinham as mãos no ar e olhos fechados emocionados. Muitos filmavam o culto em seus celulares e os postavam nas redes sociais, como fez a atriz brasileira Bruna Marquezine quando visitou a filial da Hillsong em Los Angeles. Dessa maneira, a transnacionalização do estilo estético que chamo de Cristianismo *Cool* reúne vários vetores ou infraestruturas — prédios, sons, luzes, afeto, corpos, roupas, mídia, rituais e crenças — que se intersectam para formar o que Meyer (2009) chamou de uma “forma sensacional”. Para Meyer (2010, p. 742), essas são formas religiosas autorizadas que são espetaculares e apelam para os sentidos. Elas organizam o acesso dos seguidores ao divino. Em meu novo livro, demonstro como esse estilo estético — que já está sendo copiado e difundido nas igrejas pentecostais de classe média brasileiras (Aguiar, 2020; Da Silva Moreira, 2018, Rocha, no prelo) — cria uma comunidade religiosa de jovens brasileiros de classe média profundamente afetiva.

É importante ressaltar que essas infraestruturas, que facilitam a circulação de pessoas e ideias, práticas, crenças e materialidades religiosas, trabalham em conjunto. Isto é, elas formam uma arquitetura ou um sistema aberto e indeterminado, em que novos fluxos conectam-se e desconectam-se como em um rizoma. Além disso, infraestruturas têm uma forma e uma função técnica, e esses dois elementos podem ser autônomos. A forma, ou a estética das infraestruturas, conecta-se com as pessoas por meio do afeto. Embora a maior parte da pesquisa sobre infraestruturas refira-se àquelas criadas pelo Estado para promover a modernidade (estradas, edifícios, monumentos, pontes) e às maneiras pelas quais elas são afetivas (podem inspirar e provocar orgulho, admiração ou frustração), defendo que também podemos pensar nas infraestruturas religiosas dessa maneira. Nesse sentido, assim como Larkin (2013, p. 333) observou em relação às infraestruturas estatais, as infraestruturas religiosas também “dominam a imaginação (...) [e] passam a representar a possibilidade de ser moderno, de ter um futuro”.

Isso é particularmente verdadeiro quando essas infraestruturas são transferidas do norte para o sul global, como é o caso dos fluxos religiosos da Hillsong no Brasil ou, ainda, do Budismo vindo do Japão e dos EUA. De maneira similar, ao refletir sobre os fluxos culturais que se originam dos países de recepção de imigrantes e são dirigidos aos países que enviam imigrantes, Peggy Levitt (1998, p. 940) cunhou o termo “remessas sociais” e notou que:

O impacto das remessas ocorre em função de diferenças de tamanho e de poder entre os países de envio e recepção de imigrantes... Alguns destinatários serão mais receptivos às remessas porque eles querem ser “ricos” e “modernos” como aqueles países de recepção de imigrantes.

Como demonstrei em todo meu trabalho, os brasileiros são muito mais suscetíveis a adotar tendências quando elas vêm do norte global e fluem em inglês, o idioma do poder e da globalização.

Fluxos religiosos multipolares e multidirecionais

Por muito tempo, os estudos da globalização e transnacionalismo focavam os fluxos norte-sul. Essa escolha era justificada pela história de colonização e imperialismo que criaram essas rotas. Mas como muitos já demonstraram, em uma época de intensa globalização, países não centrais como o Brasil podem dar origem a fluxos expressivos, e da mesma maneira, estes podem viajar entre as periferias do mundo. No meu livro sobre o Zen Budismo no Brasil (2006a), mostrei como fluxos de Zen Budismo partiam não só do Japão para o Brasil trazidos por imigrantes e missionários, mas também da França no século XIX e na primeira metade do século XX (pois este país era o centro de cultura para as elites brasileiras nesse período) e, depois, dos Estados Unidos, quando este se tornou central para a cultura brasileira a partir da Segunda Guerra Mundial. Mais ainda, rastreei fluxos de ideias, mídia e missionários zen budistas partindo do Brasil para o resto da América Latina e de Portugal, pois o Brasil havia se tornado um núcleo forte de seguidores e locais de prática para falantes da língua portuguesa e espanhola em outros países. Igualmente, notei que o Brasil recebia professores vindo de outras periferias do mundo, como a África do Sul e Índia, e até seguidores vindos dos EUA, pois professores estrangeiros haviam se mudado para o Brasil. Ao mapear esses fluxos, argumentei que centros religiosos podem também ser periferias, e vice-versa.

A partir dessa pesquisa, organizei com Manuel Vásquez um GT no congresso da LASA em 2009, o qual deu origem ao livro organizado por nós, *A Diáspora das Religiões Brasileiras*. Nesse livro, procuramos pensar mais a fundo o que chamamos de “nova cartografia da religião”, em que o Brasil é um país-chave nos fluxos religiosos mundiais. Para darmos conta desse fenômeno, empregamos o conceito de “diáspora”, pois seu significado original de *diaspeirein* (“espalhar sementes”) ajuda-nos a compreender como “muitas vezes construções particulares de brasilidade viajam com religiões brasileiras e... envolvem memória, nostalgia, invenção de tradição, mitificação e a transposição de uma pátria imaginada para o exterior”

(2016, p. 9). Assim, abrimos nossa análise para as relações entre fluxos de religião e cultura, memória e nostalgia, anseios de modernidade, exotismo, economia e política.

Desde então, outros pesquisadores dedicaram-se a pensar como e por que religiões brasileiras em geral expandem-se globalmente (Oosterbaan *et al.*, 2020; Schmidt e Engler, 2016). Muitos mais têm se dedicado a estudar a expansão global de religiões específicas que partem do Brasil, sejam igrejas cristãs, religiões indígenas, movimentos espirituais alternativos ou religiões afro-brasileiras (por exemplo, Dawson, 2013; Labate *et al.*, 2017; Ikeuchi, 2019; Oro, 2014). Em menor escala, pesquisadores têm se concentrado na chegada de fluxos religiosos ao Brasil (Castro e Dawson, 2017; Carpenedo, 2021; Rocha, no prelo). Em 2021, eu e Cristina Maria de Castro (Rocha e Castro, 2021) organizamos um dossiê na revista *Social Compass* com o objetivo de fazer um balanço dos estudos da transnacionalização do campo religioso brasileiro e analisar tendências contemporâneas. Como estávamos trabalhando durante a pandemia, focamos especialmente em como as mídias digitais e os celulares cada vez mais poderosos facilitavam o transnacionalismo imóvel, discutido anteriormente. Ao mesmo tempo, a diversificação das comunidades de imigrantes no Brasil e também dos países escolhidos pelos brasileiros para emigrar tornou o campo religioso brasileiro ainda mais complexo. É importante lembrar que o mundo virtual e o real são complementares; elas funcionam conjuntamente, influenciando um ao outro. Nesse sentido, nós recomendamos aos autores que contribuíram para o dossiê que trabalhassem com ambos como um só campo de pesquisa.

Fluxos multiescalares

Quando cheguei à Abadiânia pela primeira vez, em 2004, fiquei impressionada com o que vi. Meu assombro não era devido às operações sem anestesia ou assepsia que o médium João de Deus fazia na Casa de Dom Inácio, seu hospital espiritual. Isso era esperado, apesar de às vezes serem difíceis

de assistir. O que me chocou foi a sensação de estar em Dharamsala, outra cidadezinha que eu tinha visitado no fim dos anos 1990. Localizada no norte da Índia, nela se encontra a sede do governo tibetano. A presença do Dalai Lama e seus templos budistas atrai turistas espirituais do mundo todo. Nem as ruas íngremes e ocasionalmente lamacentas depois da chuva e nem as acomodações simples impedem norte-americanos, canadenses, franceses, ingleses e até brasileiros de frequentar seus cafés, meditar nos templos e tentar participar de rituais com o Dalai Lama em meio a uma multidão enorme de seguidores. Em Abadiânia, além de turistas espirituais do mundo todo atraídos pelo médium conhecido globalmente como John of God, havia o mesmo clima amistoso e festivo de Dharamsala. Os cafés, os restaurantes e as pousadas eram palco de longas conversas sobre suas vidas, doenças e esperanças, e narrativas de experiências extraordinárias na Casa de Dom Inácio. Eles também trocavam informações sobre a cultura e as sociedades brasileiras e de tratamentos biomédicos e de medicina alternativa; explicações do que ocorria na Casa e dicas de compras nas lojas da vizinhança. Ouvia-se as mais variadas línguas pelas ruas da cidadezinha, mas a língua franca era, sem dúvida, o inglês. Até os cardápios dos restaurantes eram só em inglês, sem tradução para o português. O português só era falado pelos que serviam esses turistas estrangeiros (funcionários da Casa, das pousadas, restaurantes e lojas) e pelos brasileiros que vinham de todas as partes do Brasil.

Dharamsala e Abadiânia não só eram vilas globais, mas também participavam do mesmo circuito de rotas religiosas percorridas por seguidores de gurus indianos — como Amma (Mātā Amritānandamayī) e os já falecidos Sai Baba e Osho — e americanos, como o também já falecido Ram Daas/Richard Alpert, entre outros. Muitas vezes, conversei com seguidores de João de Deus que eram também seguidores desses líderes espirituais, e diziam-me que a energia da Casa era similar à dos centros espirituais desses líderes. Além disto, o próprio João de Deus fazia várias viagens ao exterior por ano, convidado por seguidores mais envolvidos com seu movimento espiritual. Nessas viagens, o médium conduzia eventos internacionais de

cura que atraíam milhares de pessoas, apesar de ele não fazer operações visíveis ou prescrever seus remédios de passiflora. O público pagante podia consultar-se com o médium, meditar, tomar a sopa comunitária e comprar materialidades associadas aos espíritos de cura, como cristais, livros, santinhos, água fluidificada, rosários etc.

Foi a partir dessa pesquisa de mais de uma década rastreando esses fluxos entre o Brasil e tantos outros países, fazendo observação participante em Abadiânia, em eventos internacionais e nos círculos de cura que aconteciam regularmente em casas de seguidores estrangeiros que conclui que os fluxos religiosos são multiescalares. Apesar da atenção de tantos pesquisadores da globalização às cidades globais, é preciso que atentemos para o papel de locais menores na origem e recepção de fluxos religiosos.

Com certeza, como escrevi anteriormente, assimetrias de poder têm um papel em quais fluxos fluem mais facilmente que outros. Como eu (2006c, 2020) e outros (Freston, 2010; Oro, 2014) demonstram, as igrejas pentecostais brasileiras têm muita dificuldade de atrair a população branca local do norte global. Freston argumentou não só que o formato de igrejas voltadas à diáspora (utilizando, portanto, a língua portuguesa e serviços para facilitar a integração de imigrantes), mas também a percepção entre as populações locais, particularmente na Europa, que o pentecostalismo tem práticas mágicas e primitivas, impede sua penetração entre eles. Já Oro (2014) demonstrou como líderes de igrejas pentecostais usam suas filiais no exterior para aumentar seu status no Brasil, já que não conseguem expandir as filiais para a população branca local. Em minhas pesquisas, descobri que, além desses empecilhos, há uma forte distinção de classe e escolhas religiosas dentro da própria diáspora brasileira na Austrália. Por muito tempo, as igrejas pentecostais eram rejeitadas pelas classes mais altas, que favoreciam o Espiritismo, as espiritualidades alternativas e mesmo as religiões afro-brasileiras (Rocha, 2006c). Em contrapartida, o movimento de João de Deus e outras espiritualidades alternativas, como o Santo Daime, tem maior facilidade de movimento e expansão porque se alinha às expectativas e aos desejos de autenticidade de turistas espirituais do norte global,

como vimos anteriormente. Além disso, enquanto esses turistas estrangeiros podem cruzar fronteiras com facilidade e até ultrapassar o prazo de validade de seu visto sem maiores problemas no Brasil (Rocha, 2017, p. 174), este não é o caso dos brasileiros viajando ao exterior. De fato, Cunningham (2004, p. 335) demonstrou que “os cruzamentos de fronteiras reforçam as diferenças e, em alguns casos, elas impedem os cruzamentos”. Isso ocorre porque os fluxos globais não viajam em um espaço vazio, mas têm trajetórias históricas estabelecidas (Ang e Stratton, 1996, p. 28), como demonstrei antes.

Considerações finais

Se tivesse de resumir em uma expressão o foco de minhas pesquisas nos últimos vinte anos, seria uma cartografia multipolar, multidirecional e multiescalar de globalização religiosa perpassadas por desigualdades de poder. As seguintes questões básicas orientaram essas pesquisas. Primeiramente, como podemos entender essa assimetria de poder em relação à mobilidade? Isto é, por que algumas pessoas, ideias, religiões, práticas e objetos movem-se com mais facilidade que outras? Segundo, quais os regimes de mobilidade e governança que permitem a mobilidade e a imobilidade? Isto é, como Estados nacionais regulam a entrada, estadia e saída de estrangeiros e materialidades religiosas? Esse regime de governança tem impacto direto em como as religiões circulam no mundo. Vale lembrar as dificuldades em obter a ayahuasca no exterior devido a conter substâncias enteogênicas, apesar do crescente interesse de estrangeiros pela bebida e pelas religiões associadas a ela. Terceiro, como a imaginação impele as pessoas a viajar e adotar religiões e práticas de outras culturas? Nesse sentido, o afeto e a estética da religião são fundamentais para pensarmos o desejo, os sonhos e o exotismo ligados a outros mundos e a outras religiões. Como discuti anteriormente, interessei-me não só por como os brasileiros imaginam o norte global, mas também por como os habitantes do norte global imaginam os países do sul global, particularmente o Brasil. E, por fim, por como essas

diferentes infraestruturas religiosas transnacionais influenciam-se umas às outras formando uma arquitetura aberta e indeterminada tal qual um rizoma através da qual as religiões fluem.

Reflexões metodológicas sobre a transnacionalização da dança *conchera* que apontam para o estudo de novos vetores de disputa pelo significado religioso

Renée De la Torre¹

Não importa quão remoto seja o local onde realizamos a pesquisa de campo, muitos dos símbolos, ideias, cerimônias, rituais e até mesmo especialistas religiosos estão articulados — em graus variados — com fluxos transnacionais. E indo ainda mais longe, podemos nos esforçar para reconhecê-los dentro dos campos transnacionais (Levitt e Glick Schiler, 2004). O estudo de diferentes religiões durante minha longa carreira de pesquisa me fez perceber isso, e, em várias ocasiões, assumi a tarefa de explicar as diferentes maneiras pelas quais essa articulação influencia os estudos de caso.

Um dos tópicos que chamou minha atenção nos últimos anos foi a dinâmica transnacional vivenciada por algumas tradições religiosas, que, por um lado, são extremamente importantes para a continuidade da herança ancestral das culturas pré-hispânicas do México, mas que, por outro lado, foram reculturalizadas pela dinâmica da transnacionalização. Estou referindo-me, em particular, à dança ritual asteca, ao *temazcal*, aos novos rituais em sítios arqueológicos ou ao uso de enteógenos, que fazem parte da tradição dos povos antigos.

Minha jornada no estudo da transnacionalização religiosa começou em 2004, junto de minha colega francesa Kali Argyriadis. Ela havia

¹ Investigadora do CIESAS Occidente, Guadalajara, México

estudado a santeria cubana em Havana, e eu, o ritual de peregrinação popular ao santuário da Virgem de Zapopan.² Dois temas diametralmente diferentes e aparentemente incomparáveis, mas que coincidiam no fato de serem sistemas religiosos sincréticos, que possibilitavam as resistências culturais de grupos étnicos subalternos. Conforme desenvolvido por Gallinier (2008, p. 1), o “indígena” estava se abrindo “para uma comunicação transcontinental, por meio do contato com o turismo étnico e místico e, conseqüentemente, para a fetichização desse tipo de comunicação”. Algo semelhante aconteceu com o “afro” (Argyriadis, 2005) em sua relocalização para o México (Juárez-Huet, 2014). Ambos os sistemas religiosos foram considerados patrimônios culturais intangíveis (a peregrinação da Virgem Zapopan em escala local, e a Santeria nacional de Cuba) como práticas sincréticas nas quais culturas com raízes étnicas antigas foram salvaguardadas. Para Kali obter uma bolsa de residência para pesquisa no México, precisava ter um projeto conjunto com um pesquisador mexicano. Assim, decidimos analisar comparativamente a dinâmica da relocalização de duas religiões vernáculas com raízes afro e indo-americanas praticadas no México como um elemento compartilhado que nos permitiu superar as diferenças temáticas.³

2 Chama-se Romería a la Virgen de Zapopan. Realiza-se no dia 12 de outubro no trajeto que liga a Catedral de Guadalajara à Basílica da Virgem de Zapopan. Essa cerimônia é a maior celebração católica do oeste do país. Atrai cerca de 2 milhões de peregrinos. Mas é sobretudo famosa porque envolve danças rituais sincréticas de todo o país.

3 De 2004 a 2007, coordenamos o projeto “Translocalización y relocalización de las religiones (a partir de México), CIESAS / ICANH / IRD Idymov”, no qual comparamos seu impacto em duas tradições: as danças conchera-azteca e a santeria cubana (Argyridis e De la Torre, 2007).

No meu caso pessoal, o estudo começou com a etnografia de um grupo de dança ritual conchera — asteca dedicado à Virgem de Zapopan, Jalisco,⁴ que, por ser considerado o mais popular e autêntico, também atraiu buscadores espirituais da Nova Era que desejavam conectar-se com a dança como um meio ritual valorizado como um repositório da cultura de uma civilização antiga. Vários movimentos mexicanos alegavam que os astecas haviam armazenado e escondido seu conhecimento na prática da dança conchero asteca. Esse ritual pretendia ser uma prática católica sincrética, mas, em seu âmago, salvaguardava significados e indícios culturais ancestrais e espirituais (De la Peña, 1992). A ideia de valorizar rituais antigos como repositórios de culturas antigas era uma crença compartilhada entre os movimentos esotéricos (por exemplo, gnósticos e rosacruzes), espirituais da Nova Era (como o movimento da Commonwealth of Solar Initiatic Amerika — M.A.I.S. — inspirado na Grande Fraternidade Universal) e neo-mexicanos (González Torres, 2005). Esses movimentos eram formados por populações mestiças, urbanas, de classe média e alta, lideradas por intelectuais e artistas.

A primeira fase do trabalho foi explicar as idas e vindas históricas das danças conchero-astecas que influenciaram a hibridização estética e de identidade (De la Torre, 2008b). As danças rituais eram muito importantes nas culturas pré-hispânicas e, mais tarde, foram assimiladas pela cultura da conquista (Warman, 1972) no sistema de festivais católicos como um instrumento de aculturação. Mas elas também eram uma expressão ritual barroca de resistência e imaginação criativa para manter simultaneamente elementos de sua cosmologia indígena (González, 1996). No início do século XX, foram adotadas pelo projeto nacionalista do movimento Mexicanidad

4 As danças concheras ou astecas são tradições que salvaguardam sistemas de crenças pré-hispânicos que ainda hoje são praticadas no âmbito do sistema festivo católico. Existem diferentes modalidades, desde as que são praticadas no âmbito do sistema votivo católico até as que se opõem ao sincretismo e procuram recuperar a cultura dos antepassados mexicanos e astecas. As danças como expressão de identidade étnica podem ser encontradas em De la Torre, 2008a e 2009a.

para restaurar a sociedade atual, resgatando e valorizando a cultura da civilização pré-hispânica.⁵ Mais recentemente, elas foram apreciadas pelos buscadores da Nova Era, que consideravam os dançarinos como autênticos guardiões de tradições antigas que salvaguardavam sabedorias místicas que mais tarde foram ressignificadas e incorporadas como rotas ou técnicas para provocar uma mudança de consciência. Os novos adeptos polinizaram as danças criando expressões híbridas conhecidas como neomexicanas, como a dança da Citlalmina (uma hibridação cultural entre a tradição indígena e a espiritualidade tibetana) ou o mito do despertar espiritual dos vulcões (promovida por um grupo de bailarinos neomexicanos que dançavam para dar reiki aos chakras de Gaia e, assim, despertar a sua consciência adormecida).

O valor heurístico do conceito de transnacionalização

Durante os seminários do projeto, houve discussões teóricas muito ricas. Uma que considero muito produtiva foi uma revisão crítica do conceito mais apropriado para o estudo. Foram analisados os conceitos muito em voga de globalização, mundialização e transnacionalização. Escolhemos o último porque a globalização baseia-se em uma visão unidirecional que limita a atenção a pequenos fluxos (Csordas, 2009), mas também porque sua visão abrangente neutraliza a direcionalidade e desconsidera a direcionalidade dos fluxos de poder (Pratt, 2016). Por outro lado, consideramos que o conceito de transnacionalização fornece maior valor heurístico porque contempla o cruzamento de fronteiras (na maioria das vezes como cruzamentos de tensão ou redefinição ontológica da categoria étnica e de cidadania dos sujeitos e de suas produções culturais), mas também porque possibilita levar em conta as diferentes fases da dinâmica do fluxo, a

5 A análise das fotografias foi muito importante para reconstruir a memória da estetização da dança porque suas narrativas reproduziam o imaginário essencialista da herança dos ancestrais (De la Torre, 2011).

direcionalidade de seus fluxos e sua ligação com as direcionalidades do poder, e os significados refinados da deslocalização (desenraizamento local), sua translocalização (fluxo e circulação) e sua realocação (enraizamento, apropriação e usos culturais nos locais de destino).

Enquanto os conceitos de globalização e mundialização ofereciam um caráter totalizante, o de transnacionalização possibilitou a diferenciação de diferentes deslocamentos (nem sempre voluntários, mas também forçados) e (por exemplo, o Sul-Norte), pode transformar o sentido político da relação ao detectar a direcionalidade de uma jornada na direção oposta dos eixos de poder. Por exemplo, por meio do trabalho de campo, percebemos que usando o eixo Norte-Sul, proposto por Boaventura Santos (2009), para reconhecer a globalização do poder, uma religião que segue o caminho Norte-Sul poderia muito bem ser considerada como uma extensão de um exercício missionário colonial ou do imperialismo. Em contraste, a inversão da direcionalidade dos fluxos de religiões subalternas vernáculas ou etnicamente carregadas na direção Sul-Norte (que no projeto incluía a América Latina e a África), ao colocar o foco de atenção nos processos de realocação, permitiu o reconhecimento de reivindicações descolonizadoras ou movimentos contra-hegemônicos emergentes de classes subalternas e classificações raciais e étnicas historicamente subjugadas, como afro-latino-americanos e nativos americanos.

Como sugeriu Thomas Csordas, o deslocamento das espiritualidades vernáculas pratica uma contradirecionalidade que emerge das periferias em direção aos centros ou às capitais cosmopolitas da globalização. A direção oposta não é uma direção geográfica, mas uma direção contra-hegemônica que vai do sul para o norte, do campo para a cidade, do leste para o oeste, dos países periféricos para as capitais do mundo cosmopolita (Csordas, 2009). Metodologicamente, foi necessário traçar suas trajetórias, os circuitos pelos quais viajaram e as redes que foram tecendo ao longo do caminho para escalar internacionalmente a partir do sul — África e América Latina — a fim de avançar na direção oposta ao longo das rotas

históricas da dominação colonial e do imperialismo moderno (Argyriadis *et al.*, 2016).

Operacionalização da rede: agentes nodais, lugares-chave e cerimônias

Em um segundo momento, Kali e eu embarcamos em um novo projeto coletivo e internacional que se concentrava na transnacionalização e realocação das religiões indo e afro-americanas. O projeto envolvia uma antropologia colaborativa e multissituada baseada em missões etnográficas transnacionais que seguiam os vetores para onde as tradições viajavam.⁶ O Projeto Relitrans – como o chamamos – reuniu pesquisadores da Europa, da América Latina e da África em três eixos temáticos principais: as redes transnacionais das religiões afro-americanas; os empreendimentos missionários dos profetismos evangélicos americanos e brasileiros; e as redes indo-americanas e suas relações com as redes de espiritualidades da Nova Era. A seguir, limitar-me-ei a esta última, da qual participei como pesquisadora juntamente com Cristina Gutiérrez Zúñiga.

O estudo do subprojeto de Nova Era e tradições indo-americanas concentrou-se na dinâmica da transnacionalização da dança conchera. Projetamos uma metodologia para o estudo da rede. Primeiro, detectamos os circuitos especializados (Magnani, 1999) que traçavam rotas para os líderes religiosos da neomexicanidade que, como buscadores espirituais, estabeleciam intercâmbios cerimoniais entre diferentes povos e correntes espirituais, ao mesmo tempo em que incorporavam os elementos que retiravam de diferentes tradições em suas ofertas espirituais.⁷

6 Esse projeto transnacional foi codirigido por Kali Argyriadis e Renée De la Torre. A primeira atuou como gerente do financiamento da ANR (França), e a segunda, do CONACYT. O projeto iniciou em 2008 e finalizou em 2011.

7 Sobre os circuitos da neomexicanidade dos dançarinos, consultar De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2011.

Posteriormente, decidimos criar uma metodologia sobre rotas de transnacionalização reconhecendo os principais agentes nodais que compunham um circuito de transnacionalização na vasta e densa rede de espiritualidades alternativas. Essa metodologia de operacionalização do conceito de nó (ponto de múltiplas convergências na rede) foi extraída da proposta de rede de Manuel Castells (1999). Ela provou ser uma importante contribuição metodológica que acabou sendo operacionalizada da seguinte forma:

- **Agentes nodais:** agentes líderes que condensam as relações transnacionais e articulam os diferentes circuitos da rede global. São agentes que desfrutam de liderança local, mas, ao mesmo tempo, de reconhecimento dentro da rede global. O agente nodal é um agente com intensa mobilidade que, devido as suas múltiplas jornadas “como buscador espiritual” ou como professor: 1) tece relações, articulações, trocas pontuais e alianças duradouras entre diferentes líderes, circuitos, comunidades e coletivos da rede; 2) constitui narrativas ecléticas que formam uma corrente de ensino ou um caminho particular de experimentação; 3) poliniza e hibridiza outros grupos e comunidades locais.
- **Lugares-nó:** espaços, lugares que são praticados de forma múltipla e que condensam sentidos fundacionais, proféticos ou de território sagrado. Geralmente são locais onde há escolas, ashrams ou calpulli, ou são considerados locais sagrados ou territórios de poder onde ocorrem cerimônias que reúnem diferentes atores espalhados pela rede global.
- **Cerimônias-chave:** são eventos de confluência multinacional, multirreligiosa ou ecumênica e multicultural, workshops, reuniões, encontros nos quais praticantes religiosos de diferentes origens étnicas e nacionais, diferentes fés ou identidades diferenciadas, se reúnem na mesma celebração ou ritual que lhes permite imaginar-se como uma comunidade. Há dois tipos: eventos localizados no mesmo local e eventos que ocorrem ao

mesmo tempo, mas em locais distantes na rede, por exemplo, cerimônias de tambor ou de equinócio.⁸

A combinação desses elementos nos permitiu posteriormente montar conjuntos dinâmicos (Latour, 2008). Por um lado, os agentes nodais nos permitiram observar a rede por meio das trajetórias que estabeleceram alianças, rupturas e refundações rituais. Mas a ideia de rastrear datas e locais instituídos para a convergência de membros da ampla rede permitiu-nos identificar pontos de confluência espacial e recorrência temporal. A detecção de cerimônias-chave permitiu-nos construir um mapa com temporalidade histórica para rastrear o início de novos movimentos, reconhecendo alianças, trocas rituais e simbólicas entre diferentes líderes de culturas espirituais a partir das quais surgiram projetos e movimentos ou novas redes.

A operacionalização dos nós permitiu-nos reconstruir o tecido das conexões que articulam a rede de praticantes transnacionais da dança conchera em uma sequência dinâmica de montagens, rupturas e refundações de escolas, coletivos, comunidades ou redes que ocorrem e explicam o escopo transnacional de uma prática ritual.⁹ Para nosso estudo, foi muito importante não perder de vista as rotas dos deslocamentos geográficos, reconhecendo, porém, “historicidades construídas e contestadas” (Clifford, 1999, p. 38).

Os vetores da transnacionalização religiosa

Apreendi a reconhecer que há diferentes vetores por meio dos quais ocorrem as assembleias transnacionais. Os vetores são os “condutores” que

8 A proposta metodológica para operacionalizar a rede está publicada em De la Torre, 2018a.

9 Para uma reflexão sobre os altos e baixos organizacionais desse projeto que reuniu pesquisadores europeus, africanos e latino-americanos, consultar Argyriadis, De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2016.

articulam um ponto a outro ponto distante em uma rede global (De la Torre, 2018b). Ou seja, eles canalizam fluxos de um lugar para outro e podem ser ativados por agentes de viagem, indústrias culturais, igrejas missionárias, remessas religiosas, mitos ou imagens que atraem populações transnacionais para um lugar sagrado específico reconvertido em turismo espiritual. A ideia de rastrear vetores ajudou-me a esclarecer o que articula, em uma prática transnacional, duas realidades anteriormente separadas por distâncias geográficas e fronteiras nacionais.

Embora os vetores mais estudados da transnacionalização tenham sido a migração ou a diáspora humana que leva os religiosos de um país para outro, e a missões eclesiais, é preciso reconhecer que há outros vetores que também circulam e transportam bens religiosos de um lugar para outro.

No caso da tradição ritual da dança conchera, o principal vetor de transnacionalização tem sido a circulação de buscadores espirituais em redes e circuitos de espiritualidades alternativas globais. Ao acompanhar as trajetórias dos promotores das espiritualidades neomexicanas, percebi que os gurus da neomexicanidade, assim como as abelhas, eram agentes de polinização da Nova Era em comunidades indígenas¹⁰ e agentes de polinização indígena em circuitos cosmopolitas de ofertas neoesotéricas globais, neopagãs e da Nova Era. Da mesma forma que as abelhas, ao visitarem mestres e gurus orientais e curandeiros de comunidades indígenas tradicionais, eles operavam como vetores de hibridização de diferentes culturas e comunidades articuladas na rede (De la Torre, 2014). Essas redes colocam em circulação global diferentes elementos de sistemas religiosos que são desenraizados de suas comunidades étnicas e contextos tradicionais para colocá-los em circulação como bens de consumo em um mercado que

10 Retomei o conceito de polinização religiosa proposto por Soares (2009) para abordar as transformações nas múltiplas trajetórias dos evangélicos, adaptando-o ao caso dos *newagers*.

vende bem-estar, saúde alternativa, experimentação com estados expandidos de consciência, produtos mágicos, e assim por diante.

Outro vetor é o que acontece nas fronteiras entre as diferentes nações, que são territórios liminares onde se encontram diferentes memórias étnicas e histórias fundadoras herdadas, resgatadas ou inventadas, ou antigos territórios pré-nacionais, ou o intenso fluxo de pessoas que se estabelecem de um lado ou de outro através da fronteira (fluxos migratórios), ou que, sem se deslocar, foram atravessadas pelos muros fronteiriços (como aconteceu com os mexicanos que viviam ali antes da fronteira), embora permaneçam unidos por sentimentos culturais, familiares e religiosos.

Outro vetor é dinamizado pelas indústrias culturais que fazem circular ideias, imaginários, estéticas e narrativas crentes. Hoje em dia, a mídia eletrônica, as chamadas redes sociais digitais e os mercados globais são vetores transnacionais pelos quais circulam ideias, símbolos, rituais e imaginários religiosos, dinamizando não apenas os fluxos virtuais de uma tradição, mas também sua circulação como parte de circuitos comerciais, turísticos, de entretenimento e outros. As indústrias culturais apropriam-se de elementos culturais de diferentes origens, disseminam e circulam esses elementos e geram continuamente novas apropriações que geram hibridações culturais disponíveis para qualquer pessoa de qualquer lugar do mundo. Um dos efeitos das indústrias culturais é gerar novos santuários de espiritualidades globais, como aconteceu com a atração turística internacional por aldeias indígenas tradicionais (por exemplo, a aldeia de Huautla, em Oaxaca, é famosa pela sua curandeira Maria Sabina e atrai psiconautas de todo o mundo para experimentar cogumelos mágicos e fazer viagens psicodélicas), por territórios sagrados de grupos étnicos (por exemplo, o deserto de Wirikuta é um território sagrado de peregrinação de peiote para os Wixarrica e recentemente foi visitado por milhares de psiconautas que participam de uma jornada mística com a usina). Essas tendências transnacionais têm efeitos locais. Algumas indústrias culturais produzem extrativismo espiritual; o turismo transnacional também tem implicações para a gentrificação das tradições religiosas; por outro lado, também há reações à

patrimonialização da cultura e dos bens religiosos. Em suma, o turismo e o espetáculo provocam novas arenas de tensão entre o consumo transnacional e os habitantes locais (De la Torre, Dansac e Gutiérrez Zúñiga, 2021).

Esses últimos vetores estiveram presentes marcando diferentes rotas de apropriação cultural da diáspora transnacional da dança conchera-azteca (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017), um ritual que tem sido extremamente importante para a projeção do patrimônio asteca, mas que no presente tem sido colocado em circulação transnacional por diferentes atores com diferentes projetos. A seguir, destacarei os aprendizados como contribuições para o estudo de tradições religiosas com um forte senso de enraizamento étnico-nacional.

Implementação: missões etnográficas

O trabalho de campo consistiu em missões etnográficas curtas que seguiram as rotas da tradição conchera praticada por agentes-chave da rede de espiritualidade holística até seus locais-nó (escolas, ashrams, calpullis, centros holísticos e escolas) em contextos transnacionais. Para isso, seguimos as jornadas dos agentes nodais que teceram as rotas dos circuitos espirituais,¹¹ o que nos permitiu rastrear suas conexões e alianças permanentes e registrar os processos de translocalização. Posteriormente, tendo detectado os destinos da dança, empreendemos missões etnográficas para explicar os significados com os quais outros atores, em diferentes contextos culturais, apropriaram-se e usaram os elementos da dança. Distinguímos isso como a fase do processo de relocalização.

Juntamente com Cristina Gutiérrez Zúñiga, estudamos a transnacionalização das danças conchero-aztecas. A pesquisa começou com uma etnografia aprofundada de um grupo de dança tradicional conchero-azteca

11 A metodologia que usamos para o estudo de redes transnacionais de movimentos religiosos pode ser encontrada na seção introdutória do livro (Argyriadis, De la Torre, Capone, Mary, 2012).

dedicado à Virgem de Zapopan (De la Torre, 2016). Minha imersão durante cinco anos foi como pesquisadora-dançarina. Estar e praticar dança diariamente permitiu-me estabelecer vínculos com outros grupos transnacionais que levaram a tradição de volta a seus locais de origem para praticá-la, ressignificá-la e enraizá-la em outros contextos distantes e em circuitos fora dos tradicionais. Mas também uma perspectiva fenomenológica do ritual.

Seguimos seus vínculos de transnacionalização com o circuito espiritual dos “Reginos”, um movimento híbrido tibetano-Nova Era-conchero que se apropriou dele para reativar os chakras energéticos do planeta.¹² A transnacionalização nos fez viajar para descobrir como ela foi relocada além das fronteiras. Encontramos a dança praticada pelos chicanos (mexicanos nascidos nos Estados Unidos) localizados na fronteira oeste do México-EUA (Tijuana, Los Angeles, San Diego (Ca)) e Taos (NM) (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012) que, por meio da dança, obtiveram o reconhecimento dos grupos nativos americanos da região e forneceram a eles elementos para reivindicar sua cidadania cultural como colonizadores originais. Sem ter de sair do México, deparamo-nos com a atração do turismo espiritual internacional nos principais sítios arqueológicos, onde suas cerimônias cruzam-se com a lógica do patrimônio, do turismo e do resgate das tradições pré-hispânicas (por exemplo, os sítios arqueológicos de Teotihuacán e Chichen Itzá) (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2021). Mas, como os circuitos da neomexicanidade empreenderam a reconquista espiritual da Europa, visitamos a Espanha (Valência, Zaragoza e Santiago de Compostela), onde uma comunidade de recém-chegados chamada “Red Iberoamericana de Luz” fundou a primeira mesa de dança conchera na Europa, chamando-se “Hispanekas” (uma identidade ambivalente entre hispânicos e astecas), emulando o sentido de recuperação das raízes do movimento da mexicanidade para recuperar suas próprias raízes

12 Sobre os intercâmbios e a apreciação da dança ritual pelos buscadores das espiritualidades da Nova Era, consulte De la Torre, 2012.

“pré-hispânicas” (celtas, judaicas, muçulmanas, vigentes antes da unificação da Espanha no século XV pelos reis católicos) (De la Torre, 2012a). E também traçamos sua passagem por novos territórios imaginados e praticados nas redes da web (De la Torre e Campechano 2013).

O principal produto desse projeto é o livro *Mismos Pasos. Nuevos Caminos. Transnacionalización de la Danza Conchera Azteca* (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017). O estudo da transnacionalização das danças permitiu-nos reconhecer sua capacidade holística e transversal a outras questões atuais que estão entrelaçadas com a prática ritual, tais como: patrimônio cultural e nacionalismo; questões fronteiriças e a diáspora mexicana, o surgimento de nações espirituais das margens do Estado, as novas espiritualidades alternativas como a Nova Era, seus usos terapêuticos na rede neopagã, chamada Camino Rojo (Caminho Vermelho) e práticas religiosas em tempos de internet.

A direcionalidade do poder na direção oposta

O estudo sobre as redes de espiritualidades indo-americanas decidiu seguir o movimento de grupos de dançarinos conchero, astecas e mexicas, que buscavam retornar às raízes pré-hispânicas da cultura mexicana. No México, as danças foram o ritual mais apreciado pelo movimento Mexicanidad para a restauração da cultura asteca no país (De la Peña, 1992; González, 1996). Francisco Tlakaheel, o principal líder do movimento Mexicanidad, obteve permissão para importar os antigos rituais de raiz uto-asteca da Dança do Sol, do Inipi (banho temazcal) e da Busca da Visão, que haviam sido preservados pela tribo Lakota Sioux. Mas no México, a mexicanidade também estabeleceu intercâmbios com gurus da espiritualidade da Nova Era, como Domingo Diaz Porta, mestre da Grande Fraternidade Universal, que, em suas buscas iniciáticas com tradições indígenas, desenvolveu hibridações renovadas em novos movimentos de espiritualidades neoíndias, como a M.A.I.S. (Mancomunidad de la America India Solar). Esses fluxos procuraram reforçar as raízes da espiritualidade

mexicana, mas, ao mesmo tempo, geraram novas hibridações resultantes da reinterpretação das tradições pré-hispânicas por meio de pistas culturais orientais.

Embora a transnacionalização desloque culturas, é importante prestar atenção à direcionalidade política de seus fluxos e às condições de realocação para definir seu curso em termos de relações de poder. Por exemplo, 1992 marcou o 500º aniversário da descoberta da América. Essa ação de reivindicação da memória foi a catapulta transnacional da dança conchero-azteca em direção à Europa, mas o interessante é que, dependendo dos projetos dos diferentes atores envolvidos, eles poderiam reconhecer diferentes concretizações de significado.

Em primeiro lugar, ela representou uma iniciativa para descolonizar a história ao empreender uma jornada de reconquista na direção oposta. Os guardiões da tradição, representados por Nanita Jiménez (uma conhecida capitã de dança que era uma curandeira espiritualista), concordaram em viajar para a Europa para reconstituir o poder colonial da conquista dançando na direção oposta da história. Uma peregrinação de dançarinos astecas percorreu os pontos importantes da geografia católica da Europa. Esse ato foi reconhecido como uma reconquista espiritual – não por meio da guerra, mas com as armas da tradição indígena para a Europa.

Em segundo lugar, dois importantes líderes de movimentos espirituais interpretaram isso como uma oportunidade de unir dois mundos (Europa e América), uma aliança chamada Puente Wirikuta, acordada por Alberto Ruz Buenfil (líder das famílias Aroiris e fundador da ecovila Huehuecoyotl, em Teoztlán, Morelos) e Emilio Fiel (líder da rede espiritual alternativa na Espanha e fundador da Crisgaia). A partir dessa iniciativa, foram fundadas as primeiras companhias de dança asteca na Europa, e foi dado um passo em direção à hibridização da tradição, vinculando-a a coletivos que praticavam espiritualidades alternativas, não apenas como uma ferramenta para o bem-estar pessoal, mas também para emular o resgate da mexicanidade, buscando recuperar as raízes étnicas, como foi o caso dos hispanekas na Espanha, que buscavam restaurar a Hispania ancestral.

Em terceiro lugar, deu origem ao movimento pan-indianista Caminho Vermelho. Em 1992, foram lançadas as Jornadas de Paz y Dignidad (Jornadas de Paz e Dignidade), uma corrida intercontinental de revezamento que percorreu todo o continente americano, visitando diferentes comunidades étnicas e realizando cerimônias que reuniam líderes indígenas de diferentes lugares. As corridas tinham como objetivo estabelecer uma consciência de unidade entre os povos de todo o continente, do Alasca à Patagônia, simbolizada pela águia (ao norte) e pelo condor (ao sul). Desde então, ele é realizado a cada quatro anos e promove o reencontro com os “irmãos originais” de todo o continente americano. Das Jornadas, surgiu o movimento Caminho Vermelho, que promoveu um pan-indianismo continental e circula entre as redes neopagãs internacionais, divulgando os rituais de iniciação neochamânicos e as alianças de medicinas sagradas (peiole, yajé ou ayahwasca, rapé etc.).

A direcionalidade das cerimônias postas em circulação pelo Caminho Vermelho no caso mexicano contribuiu para o resgate do que eles consideravam ser uma tradição asteca, essencializando ainda mais o sentimento mexicano. Mas, em outros casos, a reconexão com os ancestrais de forma genérica incentiva a busca de suas próprias memórias e raízes indígenas, como foi o caso estudado por Juan Scuro (2018) no Uruguai, que foi o germe de um movimento que buscava despertar a extinta nacionalidade Charrúa, e o caso de seu impacto na etnogênese de grupos de guaranis, que, devido à demanda ritual, tornaram-se especialistas em beber ayahwasca, embora essa tradição pertencesse aos índios amazônicos (Langdon e Santana, 2012). No entanto, o Caminho Vermelho também pode borrar as raízes étnicas ao colocar o ritual temazcal como uma terapia complementar aos grupos da Gestalt, como aconteceu com a apropriação do grupo Rapa Nuy, em Porto Alegre, Brasil. Esses são exemplos de como a direcionalidade da transnacionalização na direção oposta à história dos projetos colonialistas e imperiais gerou movimentos de descolonização da memória, mas também trouxe novos sentidos de hibridismo, diáspora ou, até mesmo, de projetos pan-indianistas.

O exemplo da atenção às direcionalidades dos projetos permite-nos perceber a importância do fato de que a direcionalidade dos agentes e de seus projetos não está alheia às assimetrias nas próprias competências da mobilidade e seus efeitos (Argyriadis e De la Torre, 2012).

Regimes de alteridade

Além do sentido histórico da direcionalidade dos fluxos, foi muito importante levar em conta o valor desta ou daquela identidade ou ritual para determinados atores cujas identidades buscam reivindicar reconhecimentos legítimos demarcados pelos “regimes de diferença” (Segato, 2009), que são diferentes em cada região, em cada país ou em cada lado da fronteira. Esse conceito nos fez entender a importância de reconhecer o valor da aceitação ou rejeição dos marcadores de identidade de gênero, raça, etnia ou nação que foram representados na encenação das apropriações da dança. A dança não é apenas uma prática corporal, mas é constantemente praticada para encenar o passado em diferentes territórios com memórias emendadas. Segundo Homi Bhabha, a dança praticada por diferentes grupos subalternos foi obtida porque “se vale do poder da tradição para se inscrever por meio das condições de contingência e contradição” (Bhabha, 2002, p. 19). Dessa forma, o sentido de hibridismo cultural nem sempre significa esvaziar a espessura cultural da tradição, mas gerar diferentes articulações sociais de diferenças culturais capazes de propor novas dissidências.

O estudo sobre as redes de espiritualidades indo-americanas decidiu acompanhar o movimento de grupos de dançarinos concheros, astecas e mexicas que buscavam retornar às raízes pré-hispânicas da cultura mexicana. No México, como já mencionei, as danças foram o ritual mais apreciado pelo movimento Mexicanidad para a restauração da cultura asteca no país (De la Peña, 1992; González, 1996). Francisco Tlakaheel, um dos líderes do movimento Mexicanidad, obteve permissão para importar os antigos rituais de raiz uto-asteca da Dança do Sol traduzível, o inipi (banho temazcal) e a Busca da Visão, que haviam sido preservados pela tribo Lakota

Sioux. Porém, repito que no México a Mexicanidade também estabeleceu intercâmbios com gurus da espiritualidade da Nova Era, como Domingo Díaz Porta, mestre da Grande Fraternidade Universal, que em suas buscas iniciáticas com as tradições indígenas gestou novos movimentos de espiritualidades neoíndias, como o M.A.I.S.

Por sua vez, a dança conchera migrou para a Califórnia e foi adotada pelo movimento chicano da década de 1960 como um ritual ligado à representação mítica dos habitantes originais da nação espiritual de Aztlán (o local de fundação do império asteca). Os chicanos incorporaram a dança ao ativismo cultural que reivindicava a cidadania cultural, afirmando serem habitantes originais da nação espiritual de Aztlán (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012) e participando de cerimônias da população nativa americana (índigena do território dos Estados Unidos da América). A dança, nesse sentido, estava ligada ao território, mas buscava principalmente conquistar a memória histórica. Sua encenação nas Califórnicas contribuiu para questionar a atual fronteira que divide o México e os Estados Unidos desde o século XIX e que gera etnias que excluem os direitos de cidadania ao atravessar do sul para o norte. Também poderíamos apreciar as estratégias de simultaneidade ritual como uma forma simbólica de apagar ou cruzar fronteiras políticas. É o caso do ritual para Cuauhtémoc, celebrado em 2 de fevereiro, em Tijuana, San Diego e Los Angeles, ambas partes da fronteira da Califórnia que divide uma antiga nação étnica espiritual em duas nações separadas por um muro e políticas de migração (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012). Como aponta Csordas (2009), “a simultaneidade borra as distâncias espaciais” (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012).

Outro circuito que atravessou a transnacionalização das danças conchero surgiu do movimento decolonial empreendido em 1992, ano em que os hispânicos comemoraram o Descobrimento da América e no qual um contingente de dançarinos conchero, convidados por redes de espiritualidade europeias, decidiu percorrer as rotas da colonização na direção oposta à sua história para conquistar os corações da Espanha com uma cerimônia ritual iniciada em Santiago de Compostela (lembre-se de que São Tiago era

o santo padroeiro dos conquistadores do México e da América Latina). Para os mexicanos, essa ação significou o cumprimento de um mandato ancestral de conquistar a Espanha, mas não com armas, e sim com a tradição. Para os europeus, foi uma oportunidade de recuperar etnias que sucumbiram às nações europeias modernas, assim como de curar e provocar o despertar da antiga Hispânia (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017).

O temazcal: sua diáspora global e sua ressignificação

Usarei o exemplo do ritual do temazcal (um banho de vapor de tradição mesoamericana) para ilustrar as transformações pelas quais esse ritual passou nos diferentes circuitos em que é praticado. Em precedente artigo que escrevi com Cristina Gutiérrez Zúñiga, propusemos quatro apropriações culturais do temazcal, com base na etnografia da experiência em que comparamos quatro ofertas do ritual e os contrastes nas formas de metaforizá-lo e nas intensidades em que as sensações do calor do banho de vapor eram somatizadas. O ponto central desse exercício foi a atenção às sensações corporais do temazcal que são oferecidas e experimentadas como uma técnica corporal de espiritualidade somatizada (Csordas, 1993), mas também como um instrumento de cura ou bem-estar (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2016).

Posteriormente, realizei um exercício para mapear sua presença global (usando a internet para localizar ofertas de temazcal) com o objetivo de reconhecer os diferentes usos, estéticas e conteúdos com os quais esse ritual circula transnacionalmente. Para rastreá-lo, foi muito importante retomar os tipos ideais que construímos (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2016), pois as ofertas estavam associadas a determinados atributos e também eram representadas com estéticas diferenciadas nas seguintes categorias: o tradicional mesoamericano; o ritual do Caminho Vermelho; o espiritual Nueva Era; a tenda rubi praticada pelos coletivos do sagrado feminino (sacralização do ciclo menstrual ou lunar); e o oferecido como experiência spa em circuitos de turismo espiritual. Em segundo lugar, para

detectar sua associação com uma série de clichês ou adjetivos que nos permitiriam associá-la a diferentes usos e propriedades, por exemplo: cura, beleza, purificação, bem-estar, reconexão, relaxamento, renascimento, espiritual, menstrual. Esse exercício nos permitiu, em primeiro lugar, determinar o escopo geográfico da prática e, em segundo lugar, especificar que tipo de temazcal é oferecido de acordo com a organização das seguintes classificações:

1. Usos tradicionais do temazcal como parte de um sistema de medicina tradicional em comunidades indígenas rurais no México. É praticado por várias comunidades indígenas na Mesoamérica, embora possa ter nomes diferentes dependendo da região. O banho a vapor mesoamericano sobreviveu como uma das práticas terapêuticas da medicina tradicional. Em particular, ele é usado como um ritual de cura e purificação para mulheres durante e após o parto.
2. As escolas neoxamânicas da rede Caminho Vermelho estão ligadas à redescoberta das raízes ameríndias e são oferecidas como um rito de iniciação para aspirantes a neoxamãs. Sua prática está associada principalmente à reconexão corpo-mente-espírito, ao renascimento, à herança indígena ancestral e à natureza, geralmente representada pela Mãe Terra ou Pachamama. Alguns oferecem experiências combinadas com plantas de poder, chamadas de medicamentos ancestrais, que se articulam com circuitos psicodélicos ou psiconautas e redes neopagãs internacionais.
3. Circuitos terapêuticos da Nova Era em que se destaca a oferta holística de cura mente-corpo-espírito. O banho temazcal é oferecido como mais um ingrediente em um menu de diferentes terapias holísticas para alcançar o equilíbrio, o bem-estar emocional e a cura corpo-mente-espírito. O ritual também é realizado em conjunto com terapias de psicologia transpessoal.

4. Círculos de mulheres em circuitos espirituais neomexicanos e da Nova Era, nos quais o temazcal é praticado como um ritual para estimular a consciência e transformar a dominação patriarcal e colonial do corpo feminino por meio da autoconsciência e de uma abordagem sagrada dos ciclos hormonais (e especificamente menstruais) das mulheres. Isso significa reconhecer os atributos da fertilidade feminina, os ciclos menstruais e as fases lunares, as energias ou chakras da Mãe Terra com o corrimento das mulheres; a tenda do suor aparece associada às tendas lunares ou tendas vermelhas, e sua prática está ligada ao retorno ao útero da Mãe Terra e ao útero feminino.
5. O “spa temazcal” oferece o banho como um serviço de relaxamento e beleza. Ele aparece integrado em um modelo de consumo que favorece produtos de bem-estar: leves, saudáveis, ecológicos, naturais, relaxantes e calmantes. O temazcal está na prateleira de produtos alternativos para o corpo, como cuidados holísticos com a saúde, beleza, dieta balanceada, relaxamento e busca de desenvolvimento pessoal (Carozzi, 1999). Recentemente, o catálogo de bem-estar espiritual expandiu-se para hotéis de praia, hotéis boutique, hotéis rurais e turismo rural, mas também para clínicas de beleza e spas que promovem a saúde do corpo por meio de técnicas de relaxamento espiritual.

Considerações finais

O estudo da transnacionalização das danças conchero-aztecas proporcionou-me uma série de lições que, acredito, podem ser uma contribuição teórica e metodológica para aqueles que estudam tradições religiosas que têm uma carga étnico-nacional e, ao mesmo tempo, fazem parte de redes internacionais neopagãs ou new age. O estudo de sua transnacionalização envolveu a travessia e o reconhecimento dos efeitos do significado em rotas que são percorridas na direção oposta dos antigos colonialismos.

A primeira contribuição é reconhecer que há diferentes vetores de transnacionalização e que os significados podem ser modificados dependendo do vetor que os coloca em circulação. É necessário pensar nos vetores como itinerários transculturais.

Em segundo lugar, foi necessário operacionalizar o estudo da rede em uma concepção etnográfica articulada por agentes, espaços e temporalidades, e isso foi muito importante para poder reconstruir a rede como conjuntos dinâmicos.

Em terceiro lugar, destaco a importância de estudar os significados dos fluxos tendo em mente uma geografia do poder colonial e o novo significado decolonial que os trânsitos na direção oposta podem ter, ou mesmo reconhecer quando algumas apropriações da tradição podem incorrer em atos de gentrificação espiritual.

Em quarto lugar, os efeitos diferenciados do senso de identidade que a transnacionalização confere a uma tradição religiosa podem derivar dos diferentes projetos com os quais os agentes promovem seu uso.

E, por fim, a inclusão de uma comparação dos regimes de diferença local nos processos de sua realocação em cada país ou região permite-nos atender às novas disputas de identidade e diferença que são energizadas pela transnacionalização.

(Des)afetar e compreender. Uma (curta) retrospectiva psicodélica

Juan Scuro¹

Abrir um campo etnográfico

Comecei a descobrir o mundo das plantas sagradas em 2010, quando iniciei minhas investigações etnográficas sobre a transnacionalização do Santo Daime para o Uruguai. Hoje penso naquele jovem pesquisador, absolutamente alheio ao campo em que entrou, e misturam-se a nostalgia, a auto-percepção de um rico processo de amadurecimento pessoal e intelectual e a confirmação absoluta de um desenvolvimento exponencial do campo dos psicodélicos e da produção científica em torno do tema. Fui afetado pelo campo desde o início, e foi essa ideia de afetação de Favret-Saada (2005) que me acompanhou desde o primeiro momento na busca por possíveis intertícios metodológicos em meu percurso etnográfico. Mais de uma década se passou desde então e, claramente, nem o campo nem quem escreve são os mesmos. O que aconteceu nesses anos?

A partir do momento em que comecei a fazer etnografia em uma igreja do Santo Daime no Uruguai, ficou claro que estava diante de uma tarefa bastante nova, não só para mim, o que certamente era, mas também para o ambiente acadêmico mais amplo, porque aquilo, naquela época, era ainda muito mais desconhecido pela população em geral do que é hoje. Estava claro que um novo campo etnográfico abria-se então.

¹ Professor na Universidad de la República, Montevideo.

Era o ano de 2010. Eu estava iniciando meu mestrado em Antropologia, em Porto Alegre, sob a orientação do professor Ari Pedro Oro. Nessa época, tomei conhecimento da existência da religião Santo Daime, uma das chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate, 2004), ou seja, instituições religiosas que começaram a formar-se nas primeiras décadas do século XX na região do Acre e que vivenciaram gradativamente um importante processo de transnacionalização, muito particularmente notável a partir da década de 1990. O Santo Daime rapidamente me chamou a atenção, pois percebi nele uma grande convergência de temas que me seduziram. O Santo Daime reúne temas em torno de religião, drogas, estados de consciência e xamanismo amazônico. Morei em Porto Alegre, onde fiz mestrado e doutorado, mas sou proveniente do Uruguai, país onde nasci, morei e concluí minha graduação. Saber da existência de uma igreja do Santo Daime em meu país gerou em mim um grande entusiasmo. Uma igreja do Santo Daime no Uruguai? Uma igreja de origem brasileira onde se consome ayahuasca no Uruguai, “o país laico sem índios”?

Dois anos depois, defendi minha dissertação de mestrado intitulada *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. No Uruguai também existe o Santo Daime. Foi isso que quis dizer com a possível dupla interpretação que o enunciado tem. Considerando as fortes características do Brasil como exportador de religião (Oro, 1993), e levando em conta a bibliografia cada vez mais abundante que foi produzida em torno da transnacionalização das religiões ayahuasqueiras brasileiras, dizer que no Uruguai também existe o Santo Daime é dizer que o fluxo de exportação (neste caso, das religiões ayahuasqueiras) também chegou a este país. Esse é um primeiro sentido possível da afirmação, digamos, a partir de uma perspectiva brasileira. O Uruguai também é destino dessas religiões. Por outro lado, a afirmação tem um segundo significado possível, desta vez, na perspectiva uruguaia. No Uruguai, onde certos mecanismos obscurecem a expressão da alteridade, a afirmação de que “também existe Santo Daime” pretendia ser uma contribuição para a paleta de cores da alteridade interna.

Pareceu-me interessante compreender a especificidade de um grupo religioso com as características do Santo Daime no Uruguai. O Santo Daime é um espaço de múltiplas circulações. Pessoas, narrativas, objetos, linguagens, imaginários, práticas passam por esse espaço. “Brasil” e “Amazônia” como sínteses significativas ocupam um lugar simbólico relevante na esfera daimista. Mais especificamente, as experiências ligadas aos saberes e às práticas das populações amazônicas estão particularmente presentes no Santo Daime. Esse espaço, essas interseções possibilitadas pelo Santo Daime e que ali circulam, formam um espaço de sociabilidade e de cotidiano onde se materializam práticas e modos de sentir e pensar que tornam esse espaço único no contexto nacional uruguaio. Uma igreja do Santo Daime no Uruguai funciona, então, como uma possível porta de entrada para um espaço de circulação de experiências particulares, específicas, onde podemos encontrar ao mesmo tempo: estética cristã, de matriz afro, indígena, línguas espanhola e portuguesa, ayahuasca amazônica, rapé, cantos, maracás, estados alterados de consciência, para citar alguns elementos.

Eu estava descobrindo um novo campo etnográfico singularizado por uma manifestação religiosa do Brasil que se enraizou no Uruguai desde o início da década de 1990. Ao contrário dos importantes processos de crescimento e legitimação de outras formas religiosas do Brasil (como as igrejas pentecostais e neopentecostais, ou diferentes expressões de religiões de matriz afro-brasileira), o Santo Daime apresentava uma diferença abismal em termos de visibilidade pública. Trinta anos após o início do processo de fundação de uma igreja do Santo Daime no Uruguai, seu crescimento em termos numéricos é modesto.

O Santo Daime é enquadrado como um terceiro movimento ou fluxo religioso do Brasil. Se insistirmos na ideia de que o Brasil exporta religião e se os segmentos pentecostal e afro-brasileiro são bons exemplos de processos consolidados de reterritorialização de práticas, o Santo Daime e as religiões ayahuasqueiras brasileiras expressam outra forma possível de circulação de narrativas religiosas originárias do Brasil. Nesse caso, a

particularidade da carga simbólica colocada em circulação pelas religiões ayahuasqueiras brasileiras está orientada para um campo semântico ligado ao xamanismo amazônico. Isso é claramente visto na centralidade do uso ritual da ayahuasca, uma bebida psicodélica originária da bacia amazônica tradicionalmente utilizada por múltiplas populações dessa região (Luna, 1986). A centralidade do uso ritual da ayahuasca no contexto das religiões ayahuasqueiras brasileiras não implica a ausência de elementos e práticas simbólicas do espectro cristão e afro. Nesse sentido, o Santo Daime é uma expressão muito particular de uma síntese narrativa extremamente poderosa, pois reúne uma ampla gama simbólica onde podem ser claramente apreciados elementos das grandes tradições de construção cultural do Brasil intercultural (MacRae, 1992).

Essa complexa rede de elementos exportáveis que é o Santo Daime nunca esteve livre de polêmicas, principalmente focadas na natureza psicoativa da ayahuasca, ou Santo Daime, como é conhecida a bebida psicodélica dentro dessa religião. A bebida resultante do cozimento na água de algumas plantas de origem amazônica, como *Banisteropsis caapi* e *Psychotria viridis*, é comumente conhecida como ayahuasca, yagé, hoasca ou Santo Daime. Essa bebida tem a particularidade de conter algumas substâncias psicoativas, como a N,N-Dimetiltriptamina (DMT), e outras substâncias, como Harmine, Harmaline e Tetrahydroarmina (Callaway, 2005). A presença dessas moléculas nas preparações tradicionais da ayahuasca e os efeitos de alteração da consciência que produzem fazem com que essa bebida e seus usos sejam objeto de significados muito diferentes. Por um lado, as características psicodélicas da ayahuasca a tornam objeto de controle internacional, uma vez que o proibicionismo como modelo de controle de substâncias implica a consideração desses componentes em termos de riscos. Porém, ao mesmo tempo, as mesmas características psicodélicas dessa bebida e de outros psicodélicos, como a psilocibina (componente ativo de algumas espécies de cogumelos), despertaram um interesse científico muito forte nas últimas décadas, o que é conhecido como o renascimento psicodélico (Sessa, 2012).

Percursos psicodélicos

O uso de psicodélicos para diversos fins não é novidade, muito pelo contrário. Os usos tradicionais de psicodélicos são encontrados em todo o planeta, e suas origens perdem-se no tempo (Schultes e Hofmann, 2012). O interesse científico por essas substâncias também não é novo. Sua investigação sistematizada remonta ao final do século XIX e, particularmente, a meados do século XX. Até o final da década de 1960 e início da década de 1970, foram realizadas importantes pesquisas em diversas áreas do conhecimento, muitas das quais objetivavam compreender as formas tradicionais de uso dessas substâncias e até apontar possíveis usos terapêuticos de algumas delas para determinadas patologias (Apud, 2016). O modelo proibicionista consolidado desde a década de 1970 teve muitas implicações desastrosas, entre elas, a profunda estigmatização dos usuários de substâncias psicoativas e a suspensão da agenda de pesquisa. A partir da década de 1990, mas particularmente no início do século XXI, encontramos-nos perante um novo panorama, em que as substâncias psicodélicas são mais uma vez objeto de grande interesse e marcam um renascimento. Esse grande interesse pelos psicodélicos é expresso de várias maneiras. Há, por um lado, um acentuado processo de transnacionalização das religiões ayahuasqueiras do Brasil para a Europa, os Estados Unidos, o Canadá, a Austrália, o Japão e a América Latina. Ao mesmo tempo, há também um forte processo de legitimação e diversificação das igrejas nativas americanas ligadas ao uso religioso do peiote na América do Norte. Simultaneamente a isso, observa-se um forte processo de circulação internacional de xamanismos amazônicos ligados ao uso de substâncias como a ayahuasca, transformando lugares como Iquitos e Pucallpa, no Peru, em grandes centros receptores de turismo internacional em busca de experiências, retiros, dietas e outras atividades ligadas à ayahuasca (Fotiou, 2016). Curandeiros, vegetelistas e xamãs oriundos dessas regiões também passam a circular sistematicamente pelas metrópoles. Esse cenário reverbera em um aumento constante de pesquisas antropológicas sobre esses temas. Ao mesmo tempo, a agenda ligada à investigação

na área médica ganha cada vez mais relevância, contando atualmente com grandes avanços no estudo do potencial terapêutico de diversos psicodélicos. Os mais avançados nessa direção são o MDMA, na pesquisa em fase III para uso terapêutico no transtorno de estresse pós-traumático, e a psilocibina, na pesquisa de fase II para a depressão (Carhart-Harris *et al.*, 2021; Mitchell *et al.*, 2021). A ayahuasca também apresenta importantes avanços em pesquisas quanto aos seus potenciais usos terapêuticos (Breeksema *et al.*, 2020; dos Santos *et al.*, 2016).

Ser afetado e compreender

Enquanto realizava meu trabalho etnográfico com o Santo Daime no âmbito de meu mestrado, participei periodicamente de “trabalhos”, principalmente em duas igrejas daimistas, uma na periferia de Porto Alegre, e outra na periferia de Montevideú. “Trabalho” é o nome dado às reuniões cerimoniais que são realizadas rotineiramente dentro da doutrina do Santo Daime. Os trabalhos são rituais com duração de várias horas, onde a ayahuasca é consumida dentro da igreja, e as pessoas cantam e dançam. Todos aqueles que participam do trabalho consomem a ayahuasca. Nesse sentido, uma particularidade do campo em que estava ingressando implicava algumas exigências metodológicas próprias. Eu poderia, talvez, ter escolhido a opção do entendimento bourdieano-weberiano, e, dessa forma, teria havido a possibilidade de ter uma certa aproximação ao campo, participando de algumas instâncias comuns, realizando algumas entrevistas, e isso talvez houvesse sido suficiente para produzir uma monografia sobre o processo de transnacionalização do Santo Daime. Contudo, o “exercício espiritual” ou “amor intelectual” que Bourdieu menciona (Bourdieu, 1999, p. 533), referindo-se à possibilidade de compreensão colocando-nos mentalmente no lugar do outro, poderia significar uma possível limitação epistemológica com consequências metodológicas prejudiciais. “Exercício espiritual” poderia ser uma sequência de palavras provenientes do campo etnográfico em que estava ingressando, talvez melhor “trabalho espiritual”, mas

ambas as expressões soam compatíveis, ou seja, há uma ação voluntária focada em algo imaterial. Mas o “amor intelectual” seria algo mais complexo de ser revelado a partir do campo etnográfico. Em primeiro lugar, embora compreendamos o sentido em que Bourdieu o expressa, pensando em termos “nativos”, correria o risco de dizer que essas palavras justapostas referem-se mais a um possível oxímoro do que a uma possibilidade real. Refiro-me à dimensão estritamente emocional do amor, afetiva e sentida fenomenologicamente e fisicamente, e não tanto à dimensão intelectual desse conceito. Talvez fosse levar Bourdieu e seu convite à “abertura oblativa” (1999, p. 533) literalmente no encontro com o outro que estava sendo colocado em jogo. Foi justamente esse o desafio metodológico que se tornou evidente para mim quando iniciei o trabalho. Para conseguir essa compreensão, para conseguir essa comunicação e participação no grupo, seria necessário também compartilhar a experiência de modificação dos estados perceptivos que são possibilitados após a ingestão da ayahuasca. Em outras palavras, se eu quisesse fazer uma etnografia entre comunidades daimistas, teria de participar do “trabalho”, ou seja, consumir ayahuasca, passar por um estado de modificação de consciência e entrar em um registro epistemológico diferente. E assim foi. No dia 7 de outubro de 2010, participei pela primeira vez de um trabalho daimista. Foi em uma igreja da periferia de Porto Alegre. A data é muito significativa dentro da doutrina Daimista da linhagem do Padrinho Sebastião, pois é a data de seu nascimento. Nesses trabalhos, é cantado integralmente o principal hinário daimista, o do Mestre Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina no início do século XX.

Seguem alguns fragmentos do diário de campo, datado de 9 de outubro de 2010:

A segunda parte estava começando. Dessa vez, eu tinha um copo quase cheio. Eles estavam certos, o melhor ainda estava por vir. Dançamos e cantamos como estávamos fazendo até então. Depois de alguns hinos, a vontade de vomitar foi tão grande que tive de sair da igreja. Agora eu entendia o que estava acontecendo. Agora

eu podia sentir a verdadeira força do Daime. A poucos metros da porta, perto da fogueira, parei para vomitar. Não era mais eu que estava vomitando, era uma força que invadiu meu corpo e expulsou qualquer indício de impureza. Seria interessante estabelecer uma tipologia de vômito, pois esse era claramente um vômito diferente de qualquer outro. Fiquei vomitando por um tempo e, mais uma vez, um “irmão” me ajudou, trazendo-me papel higiênico. Mais uma vez, não foram necessárias palavras. Aproximei-me do fogo.

Desde o início, eu havia me rendido à situação e confiava em tudo o que me era dito. Sentei-me em uma cadeira de plástico perto da fogueira. Eu estava melhor depois de vomitar, mas ainda havia um longo caminho a percorrer. Levei as mãos à cabeça e comecei a sentir meu corpo vibrar. Minhas mãos e pés tremiam ao ritmo do fogo. Eu estava com medo.

Levantei-me e me aproximei de uma grade de madeira atrás de mim, como se quisesse vomitar, mas não vomitei. Meu corpo foi tomado por alguma força. Eu estava ciente do que estava acontecendo, mas parecia que não era eu quem estava no controle do meu corpo. O irmão ao meu lado, que estava em silêncio o tempo todo, agora assumiu uma atitude mais amigável e me disse para ficar calmo, que era bom voltar para a igreja. Eu não conseguia voltar. Uma força estava me puxando para o chão. Senti uma forte vontade de me deitar. Deitei-me em um banco de madeira perto da fogueira e meu corpo começou a morrer em partes. Meus braços começaram a adormecer, depois não conseguia mover meus pés. Eu estava deitado no banco. Minha visão era muito limitada. Minha atenção estava totalmente concentrada em meu corpo. Um irmão veio de dentro da igreja para me ajudar. O poder do cypó, da ayahuasca, estava me levando em direção à terra. Minhas mãos queriam entrar na terra. O irmão que veio de dentro da igreja, mais velho do que o que estava comigo antes, agarrou meu corpo e quis me levantar. Tudo estava acontecendo com total calma. Não havia nervosismo ou tensão em nenhum deles. Consegui me sentar no banco e, naquele momento, pensei que fosse morrer. Um irmão de rosto branco e olhos azuis-claros falou bem perto de mim, com as palavras certas. “É seu primeiro

trabalho espiritual”, disse ele. “Fique calmo, você não vai morrer.” Eu não conseguia mexer meu corpo. Ao me sentar, minha cabeça foi direto para o centro do corpo e minhas mãos a cobriram, como se estivesse em uma posição fetal, sentada.

Comecei a gemer o que se tornaria um grito, primeiro muito baixo, depois alto e mais alto e mais alto, até que gritei, gritei. Gritei alto e por um longo (acho) tempo. Meu corpo foi completamente tomado pela força. Eu estava me tornando parte da própria natureza. Eu me sentia como uma raiz. Comecei a ter essa sensação quando estava perto do fogo e comecei a tremer. Agora era evidente que o poder da planta havia tomado conta de mim. Eu tinha dois irmãos ao meu lado. No momento de maior tensão, pouco antes de conseguir me sentar, antes de chegar o irmão que veio de dentro da igreja, senti que o estava trazendo com minha própria força. Eu sabia que precisava de um irmão, de uma sabedoria para estar comigo naquele momento. Não se tratava da necessidade de um médico. Era a necessidade de um espírito que soubesse o que estava acontecendo naquele momento e que não precisasse mais do que algumas palavras para me ajudar.

Senti a energia dos irmãos ao meu lado. Eles tentaram me levantar, dizendo que era bom eu voltar para a igreja e continuar com o “trabalho”. Eles me levantaram entre os dois, mas eu não conseguia me mover com facilidade. Fiquei rígido. Os primeiros passos foram muito difíceis. Depois, comecei a conseguir mover meu corpo um pouco mais. A distância que me separava da porta da igreja era de cerca de trinta metros. Andei alguns passos e fiquei rígido novamente. Um dos irmãos que me ajudava falava espanhol, mas já estava falando português havia algum tempo. Naquele momento, senti que ele estava falando comigo em espanhol. O outro irmão, mais velho, disse algo que não me lembro, mas parei e pedi que falassem em português. Eles entenderam o que estava acontecendo. Quando me aproximei da igreja, pude me movimentar melhor. O canto se tornou cada vez mais presente. Na porta, usei minhas mãos para limpar a energia do meu corpo.

Senti-me melhor e entrei na igreja. Tudo continuou de forma muito tranquila. Comecei a entender melhor. Os irmãos que me levaram do lado de fora me deixaram com o “fiscal”, um homem muito magro, todo de branco e com uma presença harmoniosa, com movimentos lentos e sábios. Conhecia muito bem tudo o que estava acontecendo naquele lugar. Fiquei ao lado dele por um tempo, com minha mão direita apoiada em suas costas. Agradei-lhe, pois entendi que ele era compreensivo. Eu voltaria a dançar quando pudesse, mas antes fui buscar água, acompanhado pelo fiscal. Foi uma comunicação sem palavras. Quando levantei a cabeça para beber água, notei o quadro com a foto do Mestre Irineu e olhei para ele suavemente. Eu entendi. Eu o venerava. Tudo já estava muito claro. O que tinha de ser modificado já havia sido modificado. O deslocamento do ponto de vista, sobre o qual eu já havia sido informado no campo, estava acontecendo. “Conte a ele sobre o deslocamento do ponto de vista”, lembrei a mim mesmo. Sentei-me em uma cadeira e esperei até poder voltar para dentro para dançar, entre os hinos. Quando me sentei, senti uma enorme felicidade, e uma força inesgotável habitou meu corpo. Eu ria e entendia. Senti felicidade, senti muito amor. Voltei à dança completamente feliz e com muita força. Era necessário voltar ao centro. É lá que a energia está concentrada.

Durante os anos mais intensos do trabalho de campo, de 2010 a 2015, houve muitas oportunidades de participar de diferentes modalidades de uso da ayahuasca, em contextos muito diferentes. Durante esses anos, minha participação foi, em média, de uma cerimônia por mês. Hoje leio o registro do diário aqui apresentado e vejo o início de uma longa jornada de experiências em que há um processo de aprendizado muito rico. Manter a participação em diferentes modalidades de uso da ayahuasca ao longo dos anos não foi uma tarefa fácil. Fui afetado foi minha própria sombra durante essa trajetória. Eu conheci “desde dentro”, como gosta Ingold (Ingold, 2015). Acredito ter muitos bons elementos para dizer que vivi o deslocamento do ponto de vista, ou seja, a mudança de perspectiva do perspectivismo ameríndio, sobre o qual Viveiros de Castro nos alertou (Viveiros de Castro, 2002). Tudo isso, no entanto, não implicou o resultado, às vezes ob-

servável, do “devir xamânico”, tão comum no campo antropológico dedicado a esses temas.

Olhando para trás, só posso ter um sentimento de grande respeito pelas práticas de ayahuasca quando elas são realizadas de forma respeitosa e cuidadosa com as pessoas envolvidas. A estratégia metodológica por excelência foi a participação em um grande número de contextos neoxamânicos ao longo dos anos. Dessa forma, foi possível uma compreensão, não no sentido de “colocar-se mentalmente” no lugar do outro, mas no sentido de colocar-se fenomenologicamente no lugar do outro. Foi certamente um “exercício espiritual”, no sentido de Bourdieu e também no sentido nativo.

Abertura cartográfica

Minha experiência etnográfica no Santo Daime levou-me a aprender sobre outras formas de uso de plantas psicodélicas no Uruguai. Foi assim que dei continuidade ao trabalho que havia iniciado, dessa vez como parte de meu doutorado em antropologia. Um cenário bem diversificado apresentava-se, com práticas de uso de plantas sagradas em diferentes contextos cerimoniais. Meu interesse continuou a concentrar-se nos usos da ayahuasca, porque ela é o que une diferentes tradições neoxamânicas. Descobri que não era apenas o Santo Daime a única forma possível de usar essa bebida. Também me deparei com centros holísticos com características diferentes, seguindo a tradição do vegetalismo peruano (Luna, 1986). Essas formas de uso da ayahuasca diferem consideravelmente daquelas do contexto daimista. Em primeiro lugar, e como principal elemento de distinção, poderíamos mencionar a ausência de elementos explicitamente cristãos no contexto vegetalista e um aumento nas formas mais ligadas aos xamanismos locais, embora isso sirva apenas como uma generalização, já que ambos estão presentes em ambas as formas. Também me deparei com uma síntese muito nova de práticas neoxamânicas no contexto do que é comumente conhecido como Caminho Vermelho, ou seja, uma série de formatos rituais do México que incluem práticas como o Temazcal ou a Dança do Sol. Essas

três tradições (religiões brasileiras da ayahuasca, vegetalismo peruano, caminho vermelho mexicano) podem ser claramente identificadas como presentes no Uruguai por meio de diferentes grupos, cada um deles, por sua vez, com diferentes graus de transformação e adaptabilidade ao ambiente local. Um grupo particularmente interessante em termos de sínteses simbólicas, que encontrei durante o trabalho de campo, foi aquele em que todas essas tradições estão presentes em graus variados, mas com um histórico claro e estritamente “local”. Estou me referindo ao surgimento de um caminho “charrúa” do neoxamanismo da ayahuasca. Meu objetivo durante os anos de trabalho de campo entre esses grupos foi mapear os processos de circulação dessas práticas de seus “locais de origem” até o Uruguai. Em outras palavras, meu percurso foi inverso. Depois de identificar esses diferentes grupos, comecei a seguir os passos das pessoas e lugares que foram importantes nos processos de chegada desses grupos e de suas práticas no Uruguai. Isso me levou a realizar atividades de campo nas áreas mais relevantes do surgimento das religiões ayahuasqueiras brasileiras, na região do Acre, Brasil, e também na região amazônica peruana com maior influência sobre os grupos vegetalista que identifiquei no Uruguai. Assim, realizei atividades de campo principalmente na área de Tarapoto, mas também em Iquitos. Motivado por essas mesmas razões, tive a oportunidade de ir ao México para conhecer mais de perto algumas das maneiras pelas quais a (neo)mexicanidade (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2011) expressa-se em grupos que, de alguma forma, foram a fonte do que é conhecido como Camino Rojo no sul da América Latina e no Uruguai.

Reminiscência etnográfica

Que efeitos essas práticas têm no cenário nacional uruguaio? De certa forma, foi guiado por esse amplo questionamento que procurei entender os mecanismos simbólicos em jogo à medida que um campo neoxamânico desenvolve-se no Uruguai: como essa estética neoxamânica desafia ou retroalimenta as narrativas dominantes sobre a nação? Dos grupos com os

quais realizei o trabalho de campo, encontrei dois particularmente significativos em termos de ressignificações de narrativas históricas sobre a nação. Na época, propus pensar o que observei em termos de neo-orientalidade (Scuro, 2021). Hoje não tenho certeza de que essa ideia seja a mais feliz, mas, de certa forma, é sugestiva. O que eu quis dizer com neo-orientalidade? Inspirado pelo trabalho de Renée De la Torre e Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011) sobre a relação entre mexicanidade e neomexicanidade, ficou claro para mim que, no Uruguai, esses grupos estavam revelando uma relação semelhante entre a orientalidade como uma construção histórica de processos pré-estatais e o que chamei de neo-orientalidade.

Em poucas palavras, pode-se dizer que a neo-orientalidade é um processo de ressignificação da identidade ativado por espaços neoxâmânicos nos quais se reivindica uma conexão simbólica direta, uma reconexão, com um espaço de identidade pré estado-nação moderno. Um espaço em que o pós-moderno faz contato com o pré-moderno, contornando a modernidade, entendida em seus componentes mais neocoloniais e contrários aos sentidos comuns mais vitais. A neo-orientalidade, assim como a orientalidade, conectaria-se, então, com um espírito horizontal, que busca consensos unânimes, que busca o respeito e o contato com a natureza e as formas tradicionais de habitar o território, que escaparia das lógicas de captura neocolonial impostas pela vida moderna. Um elemento altamente significativo na construção do Estado-nação está diretamente relacionado ao extermínio da população nativa em um genocídio que fundou a nação recém-independente. Em grande medida, uma narrativa dominante foi historicamente construída no Uruguai, na qual se imagina um país fortemente constituído por uma população branca europeia, no qual as populações nativas do continente americano não ocupam um lugar significativo. A neo-orientalidade reconstrói, com mecanismos da “Nova Era”, uma narrativa de ancestralidade associada a uma alteridade específica condicionada por narrativas nacionais. A neo-orientalidade refere-se a formas contemporâneas específicas de reinterpretar os eventos históricos do período de ascensão do Artiguismo, precisamente o momento da constituição da

orientalidade. A neo-orientalidade interpreta as ideias e a práxis de Artigas em termos de uma forte influência local, indígena e marcadamente espiritual, em vez de pensar no projeto Artiguista como amplamente influenciado pelas “novas ideias” vindas da Europa e pelo processo de independência nos Estados Unidos, como é interpretado pela historiografia. No cenário neoxamânico em que a neo-orientalidade é ativada, uma nova mitologia nacional é construída, sem necessariamente recorrer à historiografia canônica, mas sim trazendo à tona novos significados do passado. A neo-orientalidade cria um espaço narrativo nas margens do Estado-nação porque baseia-se em identificações anteriores à existência do Estado-nação.

Identifiquei muito claramente essas características de neo-orientalidade em dois grupos neoxamânicos diferentes. Por um lado, a chegada do Caminho Vermelho no Uruguai está fortemente associada ao processo de expansão da América do Norte para a América do Sul de um tipo de institucionalização neoxamânica de práticas como o Temazcal (*sweatlodge*), a Dança do Sol, o uso do peiote, entre outras. O movimento que começou a ser gerado a partir de 1992, de reconexão com o conhecimento original de cada um dos territórios da América, assumiu uma dimensão significativa graças a Aurelio Diaz Tekpankalli e à Igreja do Fogo Sagrado de Itzachilatlan (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017). É um movimento panindigenista que busca reativar em cada território uma conexão com as práticas originais do lugar. Foi assim que o Caminho Vermelho chegou ao Uruguai, e é nessa direção que fiz uma possível cartografia do processo de surgimento, desenvolvimento e transformação desse grupo no Uruguai. A forma local, por excelência, que o Caminho Vermelho adquiriu no Uruguai veio a ser chamada de *Camino de los Hijos de la Tierra*, e foi nesse processo que me concentrei, juntamente com as principais características de seus líderes (Scuro, Giucci, Torterola, 2018; Viotti e Scuro, 2019). O foco da análise foi colocado principalmente no processo de neo-orientalização do Caminho Vermelho no Uruguai. Isso significa que, a partir dessa institucionalidade, surgiram importantes líderes, publicações, presença na mídia e um amplo dispositivo terapêutico espiritual, em que se faz uma forte referência a aspectos da

orientalidade da era artiguista e recorre-se a identificações com os mundos charrúa e guarani anteriores ao Estado-nação como projetos futuros, digamos, como utopia. A utopia é, então, direcionada para um retorno à terra, aos modos comunitários de produção e tomada de decisões, ao cuidado com os relacionamentos, à horizontalidade, à busca de consenso, à opção pelas formas de vida mais “naturais” possíveis.

Observei algo semelhante em outro grupo, com características muito mais modestas em termos de número de participantes e impacto público, mas que ativa no Uruguai uma forma muito particular de identificação com os Charrúa. Nesse caso, trata-se de um grupo fundado e liderado por uma pessoa que se identifica como Charrúa e usa a bandeira de Artigas, ou seja, da Orientalidade, como seu emblema.

Esses grupos que, digamos, expressam o que identifico como neo-orientalidade, são, portanto, constituídos como portais para a possibilidade de explorar novas formas de significar o passado, o presente e o futuro da nação. A participação em rituais neoxamânicos como a Dança do Sol, cerimônias de ayahuasca ou outras plantas sagradas, temazcales, retiros, orações com tabaco ou outros, permite, nesses contextos, a possibilidade de uma aproximação virtual a um mundo indígena imaginado. E é nesse ponto que sempre encontrei as maiores dificuldades analíticas.

O que fazer com o neoxamanismo?

Enquanto eu mergulhava na experiência etnográfica, na escrita e no intercâmbio acadêmico, a ansiedade analítica nunca deixou de me acompanhar. Já eram alguns anos de trabalho de campo ativo, com efeitos importantes sobre mim. Realizar o trabalho de campo e avançar no processo de pesquisa era sinônimo de ser completamente afetado. O processo reflexivo da etnografia implicava uma suspeita permanente de minhas próprias projeções e expectativas. Vi ao meu redor uma espécie de fascínio pelos mundos da ayahuasca, do xamanismo e da Amazônia, que tentei problematizar ao mesmo tempo em que o reproduzia. Fui atraído pela literatura que encontrei, mas

também percebi uma certa marginalidade do assunto em relação às discussões centrais da disciplina. Ou melhor, senti como se houvesse duas histórias da antropologia, ou duas maneiras de fazer antropologia. Por que eu sentia isso? Será que eu estava lendo a literatura errada ou não estava lendo o suficiente? Provavelmente, um pouco dos dois. Certamente, as histórias e os modos de fazer antropologia não são um ou dois, mas muitos. Quero chamar a atenção para o fato de que percebi uma ausência de perspectivas críticas sobre o mundo das plantas sagradas ou psicodélicas e sobre o neoxamanismo em geral. Minhas primeiras incursões na literatura sobre o assunto estavam intimamente ligadas à produção antropológica brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. O que li me pareceu muito interessante. Também achei tudo bastante descritivo, histórico e com um forte espírito benevolente em relação às práticas em geral. Percebi uma certa sobreposição entre a linguagem antropológica e a linguagem nativa. Na verdade, grande parte da literatura que eu estava acessando era produzida a partir de uma perspectiva que era, digamos, bastante condescendente em relação aos grupos de ayahuasca. Isso não significa que eu esperava uma literatura de denúncia, mas sim que era lógico abordar uma literatura que produzisse uma legitimação necessária para os grupos. Sinto que fui muito influenciado pela literatura antropológica brasileira produzida sobre o fenômeno no Brasil.

Por outro lado, havia outro tipo de análise do neoxamanismo que ressoava mais fortemente em mim. Como o neoxamanismo funcionava? Encontrei na leitura de Taussig (Taussig, 2012) o que eu não conseguia visualizar nas abordagens que conhecia do Brasil. Ou seja, faltava-me uma perspectiva crítica que enfocasse os mecanismos projetivos de poder e imaginários em jogo, que acabei identificando como dispositivo neoxamânico (Scuro, 2016). A leitura de autores ligados ao modelo de modernidade/colonialidade deu-me indícios de uma resposta ao que estava procurando. Eu não estava convencido de que a única abordagem possível das práticas neoxamânicas fosse uma descrição acrítica e romantizada das mesmas.

Tampouco consegui conciliar as visões mais radicalmente críticas a ponto de ignorar a especificidade das práticas em questão.

Está claro que, em grande parte, o neoxamanismo tem um histórico específico de classe média alta e que a busca por experiências exóticas não leva necessariamente a um caminho de transformação coletiva. Mas isso não se aplica da mesma forma às religiões brasileiras da ayahuasca. Também não é possível reduzir o fenômeno a uma questão de classe e descartar qualquer possibilidade que não nos leve a fixarmo-nos apenas nas modalidades de poder colonial implícitas no assunto. O que vi no campo foi um conjunto muito amplo e diversificado de formas de participação em redes internacionais de ayahuasca, usos psicodélicos ou neoxamânicos. Outras perspectivas analíticas (Caicedo, 2007; Fotiou, 2014; Losonczy e Mesturini, 2010) que enfatizaram mais as construções de imaginários e relações de poder foram mais relevantes para mim na formação do que eu estava tentando elaborar como uma reflexão sobre o que percebia.

Foi isso que me levou a pensar no neoxamanismo em termos de dispositivo produtor de subjetividades. Vi nos mundos neoxamânicos potenciais transformadores no sentido de que o neoxamanismo era um espaço de convergência de discursos que eram, até certo ponto, contra-hegemônicos. Alguns aspectos do espírito contracultural de um período inicial do surgimento do neoxamanismo na década de 1960 eram visíveis nas práticas e nos discursos que observei. Simultaneamente, uma nova forma de colonialidade ficou evidente para mim quando vi o entusiasmo comercial e a falta de perspectiva crítica no que observei. O que quero dizer é que vi no neoxamanismo um espaço de articulação, um espaço onde é possível acessar pistas epistemológicas e traços do pensamento indígena, tentativas de modelos de vida um tanto alternativos à lógica comercial e de poder predominante, mas, ao mesmo tempo, um espaço onde circulam reificações de alteridades indígenas e possíveis perpetuações de marginalizações. Pensar o neoxamanismo em termos de dispositivo permitiu-me ver essas nuances e aparentes contradições características dos mecanismos da modernidade/colonialidade.

O cenário é muito amplo. Há especificidades que separam e conectam em uma mesma teia de relações. Pensar o neoxamanismo em termos de um dispositivo implica seguir a trilha de uma matriz epistemológica veiculada pelo uso de psicodélicos, os quais permitem possibilidades de compreensão de novas relações entre categorias como “religião” e “saúde”, cujos significados estanques modernos impedem a sobreposição. Na época, afirmei que “o uso de plantas mestras é a prática sedutora e expansionista mais paradigmática e eficaz do neoxamanismo” (Scuro, 2018, p. 279). Mantenho essa ideia e identifico diferentes formas desses usos. Uma possibilidade de acessar o mundo dos psicodélicos ou das plantas mestras é por meio de contextos mais “tradicionais”, ou seja, recorrendo a práticas realizadas no âmbito de cerimônias indígenas. Outra forma é por meio da institucionalização do uso de plantas sagradas, como a ayahuasca ou o peiote, por meio de religiões, como as religiões ayahuasqueiras brasileiras ou as igrejas nativas americanas. Em terceiro lugar, há formas de “exportação” e adaptação do uso dessas substâncias em novos contextos metropolitanos na forma de novos grupos, centros holísticos etc. Por fim, a entrada de práticas associadas ao uso de psicodélicos no campo da saúde em sentido mais restrito está tornando-se cada vez mais notória. A estrela desse processo é a psilocibina. Por um lado, é notório o uso crescente da psilocibina na forma de “microdoses” em ambientes terapêuticos. Pequenas doses de psilocibina não devem ter efeitos perceptíveis e estão sendo cada vez mais usadas como substitutos dos antidepressivos clássicos. Ao mesmo tempo, como mencionado anteriormente, a agenda de pesquisa clínica em torno da psilocibina está mostrando resultados muito promissores. A psiquiatria está enfrentando uma mudança de paradigma impulsionada pelo renascimento psicodélico. Isso já está acontecendo à medida que a pesquisa e os modelos regulatórios avançam.

Manifestando a mente

Escolhi o termo “psicodélico” desde o título deste capítulo. Quando comecei meu caminho nesses assuntos, preferi noções como “plantas sagradas”,

“plantas mestras” ou “plantas de poder”. Essas opções faziam sentido na época, e isso foi desenvolvido em diferentes trabalhos ao longo dos anos. Mais recentemente, o termo “psicodélico” tornou-se o eixo sobre o qual estamos trabalhando. Isso tem algumas implicações. O termo “psicodélico” foi introduzido no mundo acadêmico em 1956 pelo psiquiatra Humphrey Osmond (Osmond, 1957). É um neologismo formado a partir das raízes *psyche* (mente) e *delein* (manifestar), o que implica que as substâncias psicodélicas são aquelas capazes de manifestar a mente. O termo é usado pelas ciências da saúde para se referir a um grupo de substâncias específicas, definidas por seu mecanismo de ação em um receptor serotoninérgico. O renascimento psicodélico ao qual me referi anteriormente tem o ímpeto da pesquisa médica como um de seus principais motores. A agenda de pesquisa nesse sentido tem como objetivo o desenvolvimento de medicamentos seguros para uma série de patologias.

Por que termino com esta breve seção? Até aqui, tentei resumir alguns aspectos etnográficos, teóricos e metodológicos do que tem sido meu trabalho de pesquisa sobre psicodélicos. O foco inicial estava nas práticas religiosas e neoxamânicas. Como disse anteriormente, essas, juntamente com as formas e usos mais estritamente “tradicionais” dos psicodélicos e os usos no campo da saúde, compõem um cenário neoxamânico em um sentido amplo, em um espectro de discursos e práticas que vão do mais tradicional/religioso ao mais secularizado/médico. Ou seja, por um lado, teríamos as práticas tradicionais de uso de psicodélicos em contextos indígenas. Isso talvez possa ser chamado de xamanismo. Por outro lado, temos as religiões, às quais podemos aplicar essa categoria. Depois, há o que identificamos como a transnacionalização da estética, dos discursos e das práticas fora dos contextos tradicionais, em centros holísticos. Restringimos a categoria neoxamanismo a esse grupo. Por fim, há a entrada dos psicodélicos no campo biomédico. Em todos esses campos, cada um deles impregnado de diferentes formas discursivas e argumentativas, circulam, de uma forma ou de outra, substâncias específicas (psicodélicas) que carregam consigo um complexo que remete a formas específicas de conceber as

relações entre as noções de indivíduo e grupo e entre humano e não humano. Independentemente de restringir o uso da categoria neo xamanismo ao terceiro dos quatro grupos mencionados, gostaria de chamar a atenção para o fato de que o campo dos psicodélicos é uma generalização que, de alguma forma, coloca em tensão um polo mais ligado ao tradicional/religioso/neoxamânico com o campo médico e farmacológico mais estritamente secularizado. Mesmo nesse último campo, os psicodélicos destacam-se não apenas como fármacos em potencial, mas também como questionadores dos paradigmas dominantes, pois, em grande parte, o efeito terapêutico dos psicodélicos está intimamente ligado à dimensão espiritual e aos estados modificados de consciência que eles produzem.

Os psicodélicos, nesse sentido, são um ponto de convergência entre os campos secularizados da religião e da saúde. São também um espaço de disputa epistemológica e metodológica entre os polos tradicional/religioso e secular/médico. A religião, a tradição, a espiritualidade e o campo médico-científico entrelaçam-se em torno de um conjunto de substâncias e experiências que, oriundas do conhecimento das populações indígenas, colocam novos desafios e, ao mesmo tempo, atualizam relações desiguais de produção e acesso ao conhecimento e ao valor que ele produz.

A tensão no campo dos psicodélicos a que me refiro pode ser exemplificada pelas diferentes trajetórias que a ayahuasca e a psilocibina vêm desenvolvendo. A primeira, muito fortemente associada ao polo tradição/religião, e a segunda, muito fortemente inserida no campo médico/secularizado. A psilocibina, representante de um processo weberiano de racionalização, está secularizando-se rapidamente, ao mesmo tempo em que se insere no campo médico. A ayahuasca, por outro lado, permanece em uma esfera de maior “resistência” promovida por seus “guardiões”, ou seja, aqueles sujeitos políticos que reivindicam e defendem um uso legítimo, formas específicas e práticas associadas. Esse não é o caso da psilocibina; no entanto, mesmo que seja secularizada, ela mantém uma certa abertura para uma ontoepistemologia diferente.

Quando, em 1965, Lévi-Strauss fez sua crítica ao conceito de totemismo, analisando a produção sobre o assunto até aquele momento, chamou a atenção para alguns aspectos interessantes. Primeiro, ele exorcizou o totemismo do campo religioso a fim de redefini-lo. Como corolário desse mesmo movimento, restringiu o uso do termo a um modo particular da lógica de estabelecer relações entre “natureza” e “cultura” e, assim, universalizou-o precisamente como o mecanismo pelo qual estabelecemos relações entre dimensões como indivíduo e grupo e entre humano e não humano (Lévi-Strauss, 1965). Ele levou o totemismo, como eu o interpreto, a um mecanismo lógico universal a partir do qual as formas e classificações começam a vir à tona, começam a manifestar-se. Ele levou o totemismo a uma expressão, a uma forma na qual a mente manifesta-se. Isso é o totemismo entendido como um *psyche delein*. Parece que o totemismo, assim como os psicodélicos, teria um lugar comparável como técnicas de manifestação da mente e, nesse movimento, eles unem essa tensão imaginada entre o tradicional/religioso e o médico/secular. Essa união, entretanto, ao contrário da metafísica de Lévi-Strauss, não está isenta, mas inscrita em mecanismos desiguais de relacionamento e produção de conhecimento.

A religião dos orixás em uma perspectiva transnacional¹

Stefania Capone²

Em um ensaio provocativo, Lorand Matory (2009, p. 240) perguntava como seria uma teoria do transnacionalismo e da globalização se fosse inspirada na “possessão espiritual e no politeísmo”, em vez de nas “ontologias e escatologias das religiões abraâmicas”. Antropóloga consagrada desde o início da década de 1980 ao estudo das então chamadas religiões afro-americanas,³ há muito tempo tenho me interessado por sua transnacionalização em um espaço de circulação que inclui três continentes: África, Américas e Europa. Essa difusão evoca o espaço do comércio triangular que marcou o nascimento do “Mundo Atlântico”, uma noção central na historiografia contemporânea a partir da qual surgiram outras metáforas poderosas, como o “Atlântico negro”, teorizado por Gilroy (1993) como uma formação intercultural e transnacional, um espaço de interação que possibilitou a formação das culturas e religiões afro-atlânticas.

Essa ideia de um espaço comum — geográfico, cultural e comercial — é produto de uma mudança de perspectiva que transformou profundamente a disciplina antropológica. Desde pelo menos a década de 1960, uma

1 Este artigo retoma a Keynote Lecture, proferida em 2021 no XXXVI Congresso da International Society for the Sociology of Religion (ISSR) (Capone, 2022).

2 Diretora de Pesquisa de primeira classe no Centro Nacional de Pesquisas Científicas da França (CNRS).

3 Na atualidade, o termo “religiões afro-atlânticas” enfatiza sua coconstrução em ambos os lados do oceano Atlântico.

nova abordagem tem desafiado a ideia de isolados “primitivos”, substituindo-a por uma abordagem dinâmica na qual são enfatizados os vínculos e as trocas entre diferentes culturas e sociedades. Os historiadores têm amplamente demonstrado a importância desses campos translocais. Curtin *et al.* (1978) falam de um “sistema do Atlântico Sul”, noção desenvolvida por Alencastro (2018), enquanto, em 1983, o historiador da arte Farris Thompson foi o primeiro a usar a expressão “Atlântico negro” em referência a uma suposta continuidade entre culturas africanas e afro-americanas. Muitos outros autores o seguiriam nesse caminho, tentando demonstrar a existência de uma base comum que ligaria as práticas culturais e religiosas afro-americanas às suas origens africanas. Nisso, a perspectiva de Gilroy é fundamentalmente diferente, pois não tenta destacar as continuidades entre “diáspora” e “terra-mãe”, mas sim a circulação de pessoas, coisas e ideias dentro do “Atlântico negro”, colocando em contato realidades que não são necessariamente as mesmas.

Ao expandir as análises de Gilroy para incluir o Atlântico Sul e, em particular, o Brasil e a Nigéria, que permaneceram fora da estrutura teórica proposta por ele, tenho me concentrado na análise da difusão dessas práticas religiosas em um espaço de circulação tricontinental. Essa difusão tem permitido a interconexão de uma grande diversidade de atores, envolvidos em “conversas” (Comaroff e Comaroff, 1991) diaspóricas sobre diferentes tradições locais da religião dos orixás, todas elas reivindicando uma origem cultural iorubá.⁴ Meu trabalho tem contribuído para mostrar como a comunidade transnacional “iorubá” é constituída em ambos os lados do Atlântico, graças às trocas contínuas entre esses dois territórios (Matory, 1999, 2005; Palmié, 2005; Capone, 1999a, 2004b, 2005). Se a identidade iorubá na Nigéria também precisa de seu “espelho” americano para existir,

4 Os iorubás são um grupo étnico, concentrado principalmente na Nigéria e no Benin, que pagou um alto preço no comércio de africanos escravizados e cuja cultura está na origem da formação de várias religiões afro-atlânticas.

a chamada “globalização da religião dos orixás”⁵ é, então, o produto dessa negociação incessante entre diferentes versões da tradição iorubá, na África e na diáspora.

Religiões afro-atlânticas e transnacionalismo

As religiões de matriz iorubá nas Américas têm sido mais ou menos transnacionais desde, pelo menos, a segunda metade do século XIX. Suas redes religiosas foram forjadas por meio de viagens de afrodescendentes e, mais recentemente, pela realização de conferências internacionais, pelo turismo religioso e trocas online entre iniciados dos dois lados do oceano Atlântico. Em um trabalho anterior (Capone, 2004a), destaquei o vínculo entre o campo de estudos afro-americanos e a abordagem transnacional, sugerindo que, desde o início, o universo afro-americano foi estruturado de acordo com uma lógica “transnacional”, e não simplesmente pelo deslocamento forçado de africanos escravizados. No caso das religiões afro-atlânticas, a abordagem transnacional é, de fato, imposta pelos materiais etnográficos. Hoje, seu estudo também deve considerar as redes rituais entre a África e o Brasil, ou entre diferentes centros que preservam as tradições africanas nas Américas, que têm um impacto direto nos contextos locais. Substituímos, portanto, a abordagem comparativa que ressaltava a continuidade cultural entre a África e as Américas por uma nova abordagem que leva em conta o espaço de circulação de atores sociais, práticas religiosas, símbolos e saberes.

Os pontos que levantarei neste texto são fruto de uma longa jornada pessoal que remonta ao início dos anos 2000, quando me dediquei ao estudo das redes transnacionais das religiões afro-atlânticas — particularmente entre Brasil, Cuba e Estados Unidos — graças à análise dos processos de reafrikanização no candomblé brasileiro e na santería cubana ou regla

5 Essa expressão, que se tornou uma metáfora poderosa no campo religioso afro-atlântico, refere-se a práticas religiosas que cultuam os orixás, deuses de origem iorubá.

de ocha.⁶ Desde a década de 1970, a disseminação da religião dos orixás obriga-nos a estudar esses fenômenos religiosos em uma rede, ligando diferentes localidades do Atlântico “afro-religioso”. Hoje não podemos mais entender um fenômeno “local” sem ter uma visão mais “global” de suas confrontações com outros contextos religiosos, em um diálogo muitas vezes tenso entre “diáspora” e “terra-mãe”. Isso me levou a criar, no início dos anos 2000, um grupo de pesquisa sobre as redes transnacionais das religiões afro-americanas (CERCAA) e a coordenar, de 2008 a 2011, uma equipe de pesquisa sobre a transnacionalização dessas religiões nas Américas e na Europa, dentro do projeto internacional RELITRANS, financiado pela Agência Nacional de Pesquisa da França (ANR).⁷ Minha reflexão foi, portanto, alimentada por um trabalho coletivo⁸ que contribuiu para o desenvolvimento das pesquisas sobre transnacionalismo na França, incluindo várias teses de doutorado sob minha direção que têm analisado a transnacionalização das religiões afro-brasileiras na Europa (Portugal, França, Itália, Suíça, Áustria e Alemanha). Hoje, reunimos um número suficiente de pesquisas, realizadas em diferentes contextos nacionais, que nos permitem identificar algumas dinâmicas recorrentes nesses processos.

Transnacionalismo ou globalização

Todos sabemos que no contexto da assim chamada “globalização cultural”, as religiões estão passando por transformações significativas. Por um lado, há uma intensificação da circulação translocal de seguidores, símbolos e crenças que antes pertenciam a uma prática religiosa vinculada a

6 Capone, 1999; 2001–2002; 2004b; 2005; 2016a; no prelo.

7 Esse projeto reuniu 21 pesquisadores da França, México, Brasil, Colômbia, Argentina e Gabão, e 7 instituições parceiras: IRD, CNRS/Universidade de Paris X e CEIFR/EHESS, na França; CIESAS–Occidente e El Colegio de Jalisco, no México; Universidade Omar Bongo, no Gabão; e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no Brasil.

8 Capone, 2004; Bava e Capone, 2010; Argyriadis e Capone, 2011; Argyriadis, Capone, De la Torre e Mary, 2012; Capone e Salzbruun, 2019.

um contexto histórico e geográfico específico. Por outro lado, os campos religiosos locais estão se abrindo para novas práticas e novas representações. A globalização teve um impacto, sem comparação, no deslocamento de práticas religiosas que, até então, permaneciam profundamente enraizadas em tradições, territórios e grupos sociais específicos. O uso do termo “globalização” reflete precisamente esse nível de interconexão, que se expressa na percepção empírica do indivíduo de pertencer a um “mundo global”. Assim, ser iniciado em uma das religiões afro-atlânticas implica a percepção de fazer parte de um todo que ultrapassa os limites da própria experiência cotidiana nas comunidades locais de culto, graças principalmente às redes sociais, que reúnem praticantes de, pelo menos, três continentes. Entretanto, essa globalização religiosa, baseada em redes transnacionais policêntricas e independentes das lógicas missionárias, implica também um processo inverso, do Sul para o Norte, das periferias para os centros metropolitanos, ou, em nosso caso, da “diáspora” à “terra-mãe”.

Em nossas pesquisas, optamos por privilegiar o conceito de transnacionalização, que consideramos mais relevante do que o de globalização. No início da década de 1990, em um trabalho pioneiro, Glick-Schiller, Basch e Szanton Blanc (1993, p. 6) propuseram a noção de transnacionalismo como um novo campo analítico para a compreensão da migração, enfatizando que “muitos imigrantes hoje constroem campos sociais que cruzam fronteiras geográficas, culturais e políticas”. Alguns anos mais tarde, Hannerz (1996, p. 6) enfatizou a importância do uso do termo “transnacional” no lugar de “globalização” para se referir a qualquer processo que ultrapasse as fronteiras nacionais.⁹

O mesmo desconforto com o uso desse termo também foi destacado por Csordas (2009), para quem a influência da globalização costuma ser considerada fundamentalmente unidirecional, indo de um centro globalizador para uma periferia que receberia passivamente os fluxos globais.

9 Em outro trabalho (Capone, 2004a), analisei a relação entre as noções de globalização e transnacionalização.

Os estudos que realizamos sobre a transnacionalização das religiões afro-atlânticas mostram uma realidade diametralmente oposta, pois, em sua maioria, essas práticas geram fluxos multidirecionais de pessoas, bens e valores religiosos. Esses fluxos — e as redes que eles geram — podem mudar, seu escopo de ação pode ampliar-se ou estreitar-se de acordo com os vários rearranjos das modalidades religiosas envolvidas. Assim, embora o termo “transnacionalismo” ocupe um lugar central na literatura anglo-saxônica, preferimos substituí-lo pela noção de “transnacionalização”, que nos permite enfatizar os processos, em vez de destacar uma espécie de qualidade intrínseca de certos fenômenos sociais.

Mas a “globalização cultural” não é um fenômeno novo. Sabemos que a história mundial já viu outras fases de globalização, impulsionadas pela expansão colonial. Vários autores enfatizaram a profundidade histórica desses fenômenos, uma vez que, mesmo entre os imigrantes nos Estados Unidos na virada do século XX, era possível observar vínculos transnacionais entre a sociedade de origem e a sociedade de recepção. Portanto, o transnacionalismo não é um fenômeno novo, mas uma nova perspectiva. A abordagem transnacional — “a lente transnacional” — ajuda-nos a captar fenômenos contemporâneos como a “sensação de simultaneidade” (Levitt e Glick-Schiller, 2004) dos mundos habitados ou a percepção de viver em um “mundo global”. No entanto, essa sensação de simultaneidade não se deve apenas ao que foi chamado de “morte da distância”, mas também — e acima de tudo — ao surgimento das redes sociais, entre elas Facebook e Instagram, e de novas ferramentas de comunicação, como o WhatsApp, que facilitam enormemente os contatos entre iniciados de diferentes nacionalidades com a ajuda do Google Translator. A multiplicação dessas interconexões globais permite aos iniciados na religião dos orixás desenvolver o sentimento de viver em mundos compartilhados que estão sendo construídos em ambos os lados do Atlântico.

Essa nova percepção traz várias mudanças na prática religiosa afro-atlântica. Em primeiro lugar, a multiplicação dos vínculos entre os vários centros que preservam as tradições africanas, que não estão apenas

na África, mas também nas Américas. Hoje, diferentes tradições da religião dos orixás estão presentes no campo religioso brasileiro, confrontando o candomblé brasileiro com práticas rituais importadas de Cuba ou da Nigéria. Isso contribui para a criação de um “ecumeno”, para usar a noção proposta por Hannerz (1989), para quem o termo grego *oikoumene* designa “uma região de interação e intercâmbio cultural”, noção que também evoca a do Atlântico negro, elaborada por Gilroy (1993). Esse espaço transnacional, esse “ecumeno iorubá” – sendo a cultura iorubá a origem reivindicada por muitas religiões afro-atlânticas – é, portanto, uma co-construção não apenas entre a África e as Américas, mas também entre os vários centros que produzem discursos e práticas “tradicionais” no continente americano, como Salvador, da Bahia, no Brasil, ou Havana e Matanzas, em Cuba.

O estudo das religiões afro-atlânticas questiona, assim, a oposição entre o vínculo com um território (o “local” ou o “nacional”), que produziria culturas “puras” e “autênticas”, e a desterritorialização associada ao transnacional, que, por sua vez, geraria culturas “híbridas” (Werbner, 1997). Na realidade, a transnacionalização dessas religiões não impede um discurso essencialista, no qual a cultura, apesar de sua óbvia transformação e adaptação, ainda é considerada “pura” e “tradicional”, como demonstrado pela reafricanização ritual do candomblé (Capone, 2016a).

Frequentemente, essas práticas transnacionalizadas reinvestem suas localidades de origem revivendo tradições culturais, promovidas a vetores de universalidade, como no caso do culto de Ifá, um sistema divinatório organizado em torno de duas tradições “nacionais”, a nigeriana e a cubana. Em meu trabalho, tenho desenvolvido a análise das novas configurações geradas pelo encontro entre diferentes modelos de tradição dentro da religião dos orixás. Mas, antes de apresentar alguns dados etnográficos, proponho examinar duas questões que estão no centro de minhas pesquisas: o peso da nação, que não é automaticamente apagado pelos processos transnacionais, e a possibilidade de ser transnacional “sem se mover”.

O peso da nação

Em nossas pesquisas para o projeto RELITRANS, temos trabalhado com dois conceitos diferentes: “transnacionalização” e “translocalização”. Entretanto, os termos “translocal” e “transnacional” não se referem aos mesmos processos ou às mesmas escalas de análise. Embora possa ser apropriado em determinadas situações, o termo “translocal” não contempla o peso da nação como receptora ou exportadora de práticas religiosas, que são muitas vezes concebidas como parte de um patrimônio cultural nacional, como no caso das religiões afro-cubanas, que trazem consigo um forte componente nacionalista. De fato, o peso dos “imaginários nacionais” faz com que as religiões afro-brasileiras e afro-cubanas – baseadas em tradições que enfatizam uma lógica de dupla filiação – sejam práticas religiosas ao mesmo tempo endógenas e exógenas. Elas são de origem africana, mas são também – e acima de tudo – brasileiras ou cubanas. Essas identidades “nacionais” estão inscritas no próprio cerne das identidades religiosas. Por exemplo, quando um adepto do candomblé é iniciado no Brasil no culto de Ifá de acordo com a tradição cubana, ele aprende espanhol “ao estilo cubano” para poder recitar os tratados de Ifá cubanos, busca contatos com iniciados cubanos ou cubano-americanos, enquanto negocia o lugar dessa nova identidade religiosa ao lado de suas afiliações rituais anteriores. Isso também envolve o uso de um idioma nacional que se torna o idioma ritual em processos de transnacionalização religiosa. Por exemplo, a manifestação dos orixás nos Estados Unidos está frequentemente sujeita a “regimes de verdade” originados de seu contexto de origem, ou seja, Cuba, de onde o culto aos orixás chegou na década de 1960. O uso do espanhol ao estilo cubano pelo orixá encarnado torna-se, então, a prova da veracidade da possessão.

Um “verdadeiro” orixá falará espanhol em cerimônias lucumí em Miami ou Nova York, assim como um “verdadeiro” espírito falará português em rituais de umbanda em Paris ou Roma. Na implantação das religiões afro-brasileiras e afro-cubanas nos Estados Unidos, na Argentina, no

Uruguai ou na Europa, a questão da língua adquire, portanto, um caráter “sagrado”. A comunicação em *portunhol*, uma mistura de português e espanhol, tornou-se, assim, o sinal de uma possessão “autêntica” nos países do Cone Sul da América Latina (Frigerio, 2011).

No entanto, o domínio da linguagem ritual também é acompanhado pela produção de múltiplas identidades, já que, nessas religiões, a noção de conversão não se aplica. De fato, quando um praticante passa por novas iniciações, ele não abandona suas práticas religiosas anteriores, mas as acumula com as novas. Às vezes, essas identidades religiosas estratificadas também geram mudanças rituais que podem levar a uma “etnização” ou até mesmo “racialização” das religiões afro-atlânticas, como no caso norte-americano de Oyotunji Village (Clarke, 2004; Capone, 2005). Isso reaviva as tensões entre uma origem africana idealizada e uma prática religiosa americana diversificada que há muito tempo inclui também os brancos em países que ainda sofrem com o racismo estrutural e as desigualdades sociais. Portanto, os rearranjos rituais dentro da religião dos orixás não abolem os diferentes *scripts* nacionais, mas permanecem ligados às histórias nacionais de cada país (Frigerio e Oro, 2005).

O termo “transnacional” não deveria, então, se referir automaticamente ao apagamento do Estado-nação, pois muitas vezes representa uma redistribuição de suas prerrogativas. Hoje, os atores sociais podem incorporar um certo “ethos nacional” em ambientes transnacionais. A presença duradoura do “nacional” no “transnacional” é certamente um dos desafios mais estimulantes dos estudos transnacionais.

(I)mobilidades transnacionais ou como ser transnacional “sem se mover”

O segundo ponto que gostaria de enfatizar é que a transnacionalização religiosa não está necessariamente ligada à migração. A temática da (i)mobilidade está chamando cada vez mais atenção no campo das migrações, destacando a mútua relação constitutiva entre mobilidade e imobilidade

(Rocha e Castro, 2021). Em um trabalho anterior (Capone, 2010), desenvolvi uma reflexão sobre mobilidade e imobilidade em contextos transnacionais.

Sabemos que foi no campo dos estudos da migração internacional que as estruturas teóricas do transnacionalismo foram elaboradas. Essa nova abordagem enfatiza um “território circulatório”, para usar a expressão imortalizada por Tarrius (1999), no qual os migrantes desenvolvem a consciência de pertencer a dois mundos ao mesmo tempo, tanto à sua terra de origem quanto ao seu país de recepção. No início da década de 1990, Basch, Glick-Schiller e Szanton Blanc (1994) propuseram o termo “transmigrante” para se referir à multiplicidade de laços que os imigrantes mantêm com seu país de origem.

No entanto, embora seja verdade que as atividades dos “transmigrantes” religiosos — os *pais* e *mães de santo* que cruzam as fronteiras para cuidar de seus iniciados estrangeiros — tenham sido fundamentais no processo de implantação das religiões afro-atlânticas, nossas pesquisas têm mostrado que os processos de expansão dessas práticas religiosas também podem ocorrer sem uma forte presença de imigrantes e além de qualquer empreendimento missionário. Na realidade, o movimento não é um pré-requisito para qualquer ação transnacional. Embora alguns migrantes cruzem as fronteiras periodicamente, há também um grande número de indivíduos, cujas vidas estão profundamente enraizadas na sociedade de recepção, que estão inscritos em redes que os conectam — por meio de fluxos de pessoas, mercadorias ou informações — ao seu país de origem. Eles podem não se deslocar fisicamente, mas vivem suas vidas em um contexto que se tornou “transnacional”, imaginando-se como membros de um grupo que se constitui através do espaço.

Os indivíduos que não se deslocam mantêm relações sociais além das fronteiras por meio de várias formas de comunicação. Como Levitt e Glick-Schiller (2004) destacam, as ações e identidades daqueles com conexões fracas com sua sociedade de origem não são menos influenciadas pela dinâmica transnacional. As redes transnacionais podem também ser integradas enquanto se permanece em casa, principalmente graças à internet.

O conceito de (i)mobilidade pode, então, ser uma ferramenta para entender como algumas pessoas conseguem explorar plenamente as redes transnacionais, enquanto outras continuam a praticar sua fé localmente em um mundo em que as tecnologias digitais tornaram-se cruciais para a construção das identidades religiosas.

Transolorisha: agência e poder nas redes transnacionais

Em um livro em preparação sobre as conexões religiosas diaspóricas entre o Brasil e a Nigéria, tenho proposto o termo “*transolorisha*” – *olorisha* designa um iniciado na religião dos orixás (*o* + *ní* + *òrìṣà* = aquele que possui o orixá) – para os iniciados que circulam entre os países americanos e africanos.¹⁰ Um *transolorisha* é, portanto, um iniciado em uma das variantes da religião dos orixás, no Brasil ou em outro lugar, que viaja para a Nigéria (ou para outro centro da tradição dos orixás nas Américas) para realizar novas iniciações que o integrarão a novas redes de relacionamentos sociais e espirituais. O termo “*transolorisha*” capta essa relação com um outro lugar que não implica necessariamente em um movimento contínuo entre duas localidades. Os *transolorishas* não são migrantes, mas viajantes entre duas culturas, sempre em busca de um contato mais direto com as raízes da “tradição africana” em um espaço que é construído em ambos os lados do Atlântico.

Em nossas pesquisas, nós o concebemos como um espaço de relacionamentos, como um espaço de circulação de pessoas, objetos, práticas, símbolos e saberes. Em outras palavras, além dos contextos nacionais e

10 Um grupo de pesquisa, ligado à equipe mexicana do projeto RELITRANS, sugeriu o termo *transaborisha* (ou *transaboricha*, para respeitar a ortografia espanhola) para designar os praticantes de religiões de matriz iorubá envolvidos em redes transnacionais. Entretanto, esse termo refere-se aos “adoradores dos orixás” (o verbo iorubá *bọ* significa “adorar”), enquanto a maioria das pessoas envolvidas em redes transnacionais já é iniciada nas religiões de matriz iorubá nas Américas. O termo “*transolorisha*” tenta, assim, capturar as múltiplas iniciações, realizadas na África e nas Américas, que produzem novas identidades religiosas.

regionais em que essas práticas são implantadas, há um espaço mais amplo que engloba as múltiplas conexões tecidas pelos atores religiosos e onde uma percepção particular de pertencimento é experimentada, o “sentimento de translocalidade” descrito por Falzon (2004) em sua etnografia das redes transnacionais de comerciantes hindus, ou a “sensação de pertencimento”, proposta por Levitt e Glick-Schiller (2004). Mas esse sentimento também pode ser produzido em um nível virtual. De fato, a internet e, especialmente, as redes sociais tornaram-se um campo de pesquisa complementar, mas indispensável, que nos ajuda a reconstruir as redes de indivíduos e grupos interconectados por links virtuais (Capone, 1999b).

Embora a transnacionalização das religiões afro-atlânticas seja possível graças a um processo de interação entre especialistas rituais e indivíduos de diferentes nacionalidades, que se deslocam entre diferentes países, também é possível ser transnacional sem se mover. De fato, muitos sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-atlânticas precisam lidar com conhecimentos religiosos e protocolos rituais que podem ser diferentes daqueles de seu contexto local. Sem viajar fisicamente, eles podem permanecer conectados a outros lugares (por meio de visitas, telefone, especialmente WhatsApp, e redes sociais), compartilhando códigos culturais, modos de pensar ou referências implícitas que permitem as trocas com seus “irmãos de religião”, na Nigéria ou em outro lugar.

O antropólogo pode até mesmo fazer uma “pesquisa multissituada” (Marcus, 1995) enquanto permanece em um único lugar, analisando as conexões, as trocas, os empréstimos e as tensões entre diferentes sistemas de crença ou diferentes tradições regionais. Esse é o caso, por exemplo, de minha pesquisa no Rio de Janeiro, onde tenho trabalhado com iniciados em Ifá, que seguem várias tradições: a nigeriana, a cubana, mas também a brasileira, espécie de síntese dessas duas tradições “nacionais”.

Os brasileiros iniciam-se com cubanos e nigerianos e precisam dominar os códigos rituais e culturais de cada tradição. Esse domínio, mais ou menos bem-sucedido, desempenha um papel central nos processos que estudamos. Os praticantes das religiões afro-atlânticas podem, assim,

desenvolver o sentimento de serem membros de redes rituais transnacionais, “habitantes” de um espaço multiterritorializado de relações. De fato, os iniciados enfatizam sua identificação com linhagens rituais ligadas à “terra das raízes”, uma relação que ganha nova força com a extensa trama de outros vínculos virtuais que conectam os iniciados na rede. Entretanto, dominar essa pluralidade de idiomas rituais implica também uma forma de reflexividade sobre a própria identidade, redefinindo os limites do grupo religioso, as diferentes “geografias de poder” que o ligam a outras tradições religiosas, bem como as possibilidades de uma relação dialógica com outras tradições nacionais. A relação entre agência e poder está, assim, no centro dos processos de transnacionalização religiosa. As implicações desses processos de reconfiguração do poder e do prestígio “tradicionais” dentro das práticas religiosas transnacionalizadas são, no entanto, questões que ainda não receberam a atenção que merecem nos estudos sobre transnacionalismo. Alguns exemplos de minha pesquisa sobre a transnacionalização de Ifá no Brasil mostrarão como o contexto transnacional pode alterar profundamente o delicado equilíbrio entre as religiões afro-atlânticas, modificando suas relações de poder e estruturas hierárquicas.

Poder, gênero e possessão

Uma das mudanças mais significativas no campo religioso afro-atlântico tem sido a difusão, desde as décadas de 1960–1970, de práticas religiosas de origem africana além das fronteiras étnicas e nacionais, com sua implantação em novos países que não tinham necessariamente uma longa tradição religiosa comparável à dos países que viram nascer as religiões afro-atlânticas (Brasil, Cuba e Haiti). Nas últimas décadas, essas religiões também modificaram profundamente sua imagem, ocupando o espaço público de forma inédita e reivindicando sua especificidade cultural. De religiões de “negros e pobres”, elas transformaram-se, especialmente no Brasil, em religiões cujos praticantes vêm de diferentes origens sociais, incluindo estrangeiros que importam essas religiões para seus próprios países. Hoje, a

circulação transnacional levou a um confronto sem precedentes entre diferentes modelos de tradição, que precisam lidar com um universo profundamente estratificado e fragmentado. De fato, embora certas modalidades religiosas, como o culto de Ifá e o candomblé, façam referência à mesma origem iorubá, essa identidade “pan-iorubá” nunca é única. Pelo contrário, ela é caracterizada por sua multiplicidade, por diferentes identidades religiosas nacionais e por sua interação, que muitas vezes é conflituosa.

Em outros trabalhos (Capone, 2014, 2016b), analisei a transnacionalização religiosa provocada pela reintrodução do culto de Ifá nos terreiros de candomblé. Retomarei apenas alguns pontos que revelam o impacto que esses processos estão tendo no campo religioso afro-atlântico por meio de mudanças estruturais na hierarquia religiosa. A difusão do culto de Ifá no mundo, e seu conhecimento inscrito no corpus dos *odù*, os signos divinatórios, tem oferecido, pela primeira vez aos iniciados nas religiões afro-brasileiras, o esboço de um livro sagrado que poderia ser a base de sua prática religiosa. Isso permitiu que o *babalawo* (sacerdote de Ifá) desenvolvesse aspirações hegemônicas sobre as outras variantes locais da religião dos orixás.

Recentemente, alguns líderes do culto começaram a reivindicar o status de World Religion para o que eles chamam de “Ifaísmo” — uma variante religiosa baseada na adoração de Ifá/Orunmilá e suas escrituras sagradas, muitas vezes apresentada como um tipo de monoteísmo. No Brasil, o culto de Ifá — que faz parte da religião dos orixás, pois é colocado sob a tutela do orixá Orunmilá — foi revitalizado na década de 1980, depois de ter caído no esquecimento após a morte do último *babalaô* brasileiro na década de 1940. Em um trabalho anterior (Capone, 1999a), mostrei como os cursos de língua iorubá, rapidamente transformados em aulas de adivinhação de acordo com o sistema de Ifá, prepararam a chegada de *babalawos* nigerianos ao Brasil e, a partir do início da década de 1990, de *babalaos* cubanos que defendem sua própria tradição de Ifá. Os iniciados no candomblé buscam aprofundar incansavelmente seus conhecimentos sobre a cultura iorubá, reclamando que “os mais velhos” não transmitiram todo o

conhecimento que tinham às novas gerações. É essa transmissão inacabada do saber sagrado que abriu as portas à transnacionalização de outras modalidades religiosas afro-atlânticas e à sua implantação no Brasil.

As questões de gênero e possessão estão no cerne dos rearranjos provocados por essa transnacionalização religiosa. Em meu trabalho, tenho mostrado como a presença de *babalaos* cubanos no Rio de Janeiro permitiu que os iniciados do candomblé se familiarizassem com novos modelos de tradição, onde os homens, e em particular os *ogãs* – cargo ritual reservado no Candomblé para homens heterossexuais que não entram em transe – encontraram na iniciação de Ifá uma nova forma de acesso aos cargos mais altos da hierarquia religiosa. De fato, o sacerdócio do *babalao*, de acordo com a tradição cubana, é restrito a homens heterossexuais que não podem incorporar os deuses. As mulheres podem ser iniciadas em Ifá, mas ocupam um lugar inferior na hierarquia, tornando-se *iyapetebís*, as assistentes do *babalao*. A única consagração possível para as mulheres no Ifá cubano é a cerimônia do *kofá* ou *ikofá*, que corresponde ao primeiro nível de iniciação para os homens, chamado *awo fakan*, um nível ao qual os homossexuais estão confinados.

Ao contrário, no candomblé brasileiro, o poder religioso está concentrado nas mãos das mulheres (*mães de santo*) e de homens (*pais de santo*) que geralmente são homossexuais. Todos eles incorporam suas divindades em cerimônias rituais. Os candidatos à iniciação que não entram em transe – ou seja, os *ogãs* – ocupam posições elevadas na hierarquia do candomblé, mas estarão sempre sujeitos à autoridade de seu iniciador. Assim, um *ogã* não pode iniciar outras pessoas, porque uma das condições necessárias para a reprodução das linhagens religiosas no candomblé é o desenvolvimento da capacidade de incorporar a divindade da qual o iniciado é considerado o filho espiritual. Sem experimentar e dominar o transe dos deuses, ninguém deveria iniciar um noviço nessa religião.

Nesse encontro entre as tradições afro-cubanas e afro-brasileiras, ligadas pelas mesmas origens iorubás, os principais pontos de tensão entre os *babalaos* e os iniciados no candomblé são, assim, a importância

atribuída ao poder feminino, o papel desempenhado pelos homossexuais e a centralidade da possessão. De fato, na santería cubana, assim como na Nigéria, a possessão não é um pré-requisito para a iniciação, como no caso dos *filhos de santo* no candomblé. Os *ogãs* tornam-se, então, os melhores candidatos para a iniciação em Ifá, já que escapam de qualquer suspeita de simulação que os *babalaos* cubanos fazem pesar sobre os iniciados no candomblé, acusados de não incarnar deuses, mas simples espíritos de mortos que podem, portanto, ser afastados. A centralidade da possessão como base da prática ritual no candomblé é, assim, profundamente questionada pelos iniciados em Ifá.

Além disso, a integração do culto de Ifá ao candomblé também implica uma verdadeira inversão na hierarquia religiosa, pois, de acordo com a tradição cubana, o *babalao* é considerado “superior” ao *olorisha*, assim como o Orunmilá (deus da adivinhação) seria “superior” aos outros orixás. Um *babalao*, que acaba de ser iniciado, tornaria-se, então, o “mais velho” de um *olorisha* com trinta anos de iniciação. Isso vai abertamente contra a organização hierárquica do candomblé, que se baseia em um princípio rigoroso de senioridade. Nos últimos anos, essa oposição entre o culto dos orixás e o culto de Ifá está virando no avesso o universo das religiões afro-atlânticas, desencadeando uma luta pela supremacia religiosa na qual os *babalawos* nigerianos desempenham um papel fundamental (Capone e Frigerio, 2012; Capone, no prelo). Ao enfatizar a onisciência de Orunmilá — Testemunha do Destino —, os *babalawos* usam seu conhecimento, supostamente mais “racional”, para impor sua supremacia sobre os iniciados na religião dos orixás, enviando os *olorishas* de volta a uma forma de conhecimento supostamente inferior ao *imò jinlè*, “a verdade profunda” transmitida por Ifá. Essa visão tem desencadeado uma forte oposição entre iniciados no culto aos orixás e *babalawos*, tanto no Brasil quanto na Nigéria. Os *babalawos* defendem a superioridade de seu culto, afirmando que todos os orixás reconheceram isso ao serem iniciados no culto de Ifá. No entanto, os *olorishas* estão longe de aceitar a tutela dos *babalawos*, e uma polêmica estourou antes da pandemia, em 2019, colocando as famílias tradicionais

de orixás e as associações de *babalawos* na Nigéria umas contra as outras. Essa controvérsia também tem efeitos diretos na “diáspora”, alimentando debates sobre qual tradição estaria mais próxima das “raízes africanas”.

As múltiplas diferenças entre o culto dos orixás no Brasil, em Cuba e na Nigéria são constantemente interpretadas pelos *babalawos* como a consequência de uma perda fundamental dos saberes religiosos, que teria produzido essas lacunas entre matrizes de significado. Para eles, as diferenças entre as práticas rituais nesse espaço transnacional não questionam a força da cultura iorubá, mas são o produto de “buracos” na memória coletiva africana (Bastide, 1970) que hoje podem ser preenchidos com a reinjeção de conteúdos e práticas culturais que caíram no esquecimento no Brasil (Capone, 2007). Os intercâmbios entre “religiões irmãs”, como o candomblé brasileiro e a santería cubana, visam, portanto, restabelecer um sistema de crença comum, no qual elementos de diferentes religiões afro-atlânticas, todas reivindicando a mesma origem iorubá, são combinados de distintas maneiras.

Mal-entendidos produtivos e imaginários transnacionais

A irrupção de Ifá no candomblé proporciona novas formas de legitimação da prática ritual. Assim, Ifá está tornando-se o principal local de produção de significado e articulação do conhecimento religioso, dando origem a novos imaginários transnacionais que estão sendo constantemente questionados, pois modificam, como vimos, as relações entre os gêneros na divisão do trabalho religioso, transformando-as em um verdadeiro campo de negociação entre as culturas “local” e “global”.

No entanto, a inscrição no local não é feita apenas por meio da congruência de práticas importadas ou de uma sintonia com estruturas cognitivas preexistentes. Nessas “conversas diaspóricas”, o discurso não precisa ser sempre coerente e estar em congruência com as crenças e os valores dos indivíduos visados. Na transnacionalização do culto de Ifá no Brasil, revelei também a importância de discursos difusos e ambíguos, pois eles

provocam uma multiplicidade de interpretações e apropriações. As estratégias de adaptação podem, portanto, depender tanto do que é dito quanto do que não é dito, tanto da negociação em nível ritual quanto dos mal-entendidos, que podem ser mais ou menos produtivos (Sahlins, 1985).

Assim, o mal-entendido torna-se uma forma de estratégia interpersonal e intercultural que prepara, produz e consente o encontro entre diferentes sistemas de crença (Capone, 2011). Sempre que um consenso tiver de ser encontrado nesse “diálogo” entre atores religiosos de diferentes tradições, recorrer-se-á ao que Bourdieu (2001, p. 64) chamou de “linguagem neutralizada”, em uma “zona de negociação” (Galison, 1997). Significantes consensuais serão, então, mobilizados – termos, imagens ou objetos cuja simplicidade parece ser consensual, mas por trás dos quais cada ator colocará um significado diferente. É nessas zonas de “*awkward engagement*” (Tsing, 2005) que a dinâmica da interação cultural em nível global torna-se inteligível. É nas tensões – Anne Tsing as chamaria de “fricções” – geradas pelo encontro entre diferentes modalidades de culto, todas elas parte da mesma “tradição iorubá”, que o “Atlântico negro” configura-se como uma comunidade de sensibilidades e de destinos. Cada atrito, cada choque no encontro cultural reconfigura essa comunidade imaginada.

O confronto entre as múltiplas visões da tradição e as polêmicas geradas constituem, portanto, momentos-chave que produzem configurações, sempre instáveis, da religião dos orixás no nível transnacional. Essas novas configurações são possibilitadas pelo trabalho do mal-entendido (Capone, 2011) ou por uma “confusão produtiva”, que, de acordo com Tsing (2005, p. 247), é “a forma mais criativa e eficaz” de colaboração cultural. Entretanto, se o mal-entendido estabelece as bases para o estabelecimento de um diálogo, ele também possibilita o gerenciamento das fronteiras entre sistemas de crença que são ao mesmo tempo próximos e opostos. De fato, a religião dos orixás, apesar de seu discurso unificador, mobiliza universos que nem sempre são compatíveis, como vimos na oposição entre o culto de Ifá e o candomblé. O espaço social transnacional, que conecta a África à diáspora, bem como os vários centros da tradição africana em solo americano,

opera um emaranhado de mundos imaginados que coloca em novos termos a questão dos limites entre as modalidades de culto.

Esse espaço social transnacional não é igualitário nem homogêneo, mas o resultado de estruturas de poder e fronteiras internas – históricas, políticas e rituais – que atravessam as redes de praticantes. As linhagens rituais constituem, portanto, fronteiras sociais e simbólicas que devem ser constantemente renegociadas quando novas práticas religiosas são enxertadas nas preexistentes. O conflito é, então, muitas vezes o resultado do rompimento das fronteiras entre essas “comunidades”; é o resultado de tensões ou “fricções” entre os diferentes cultos envolvidos. Esse encontro entre tradições, que reivindicam a mesma origem iorubá, prova que a globalização religiosa não pode ser considerada um fator de homogeneização. Pelo contrário, apesar dos apelos a um imaginário iorubá transnacional, elevado à categoria de matriz de significado pelas incessantes referências à literatura sagrada de Ifá, a religião dos orixás constitui hoje um espaço conflituoso, construído em torno de uma tensão estrutural entre homogeneização e heterogeneidade das práticas culturais. As análises dos processos de globalização religiosa devem, portanto, levar em conta também as tensões, os conflitos, os ajustes e os atritos entre os sistemas religiosos envolvidos, bem como as novas respostas que eles produzem nesse confronto entre um imaginário iorubá globalizado e as tradições afro-americanas localizadas. Embora haja uma “sensação de pertencimento” a uma comunidade imaginada, como a dos praticantes da religião dos orixás, há também a consciência das diferenças, às vezes intransponíveis, entre as múltiplas versões nacionais da “tradição iorubá”.

Na oposição entre variantes da tradição dos orixás consideradas “tradicionalistas”, como o culto de Ifá e o candomblé, é em torno da noção múltipla de tradição que ocorre a negociação ritual. O conhecimento religioso é, portanto, um recurso escasso, uma vez que o discurso dos membros do candomblé enfatiza incansavelmente a preservação de um patrimônio cultural e ritual ancestral que está incompleto devido à transmissão inacabada do conhecimento ritual de iniciador para iniciado. Na religião dos orixás,

o conhecimento é a base do poder religioso e, por essa mesma razão, deve permanecer limitado.

Além disso, o esforço para recuperar o saber ancestral deve ser inscrito em um território; deve ser “localizado”. Qualquer “desterritorialização” deve ser seguida por uma nova “reterritorialização”, seja ela real ou simbólica (Capone, 2004a). Entretanto, as antigas divisões entre tradições regionais ou nacionais nunca são apagadas, ressurgindo nos processos de memorialização de uma tradição que se quer milenar. O que muda hoje é que essa geografia da memória não tem mais um único referente, mas uma rede complexa que aponta para os muitos centros tradicionais da religião dos orixás: Ilé-Ifê ou Oyó na Nigéria, Havana ou Matanzas em Cuba, Salvador da Bahia no Brasil ou, mais recentemente, Oyotunji Village nos Estados Unidos. Todos esses lugares delimitam o perímetro de uma mesma comunidade simbólica que não exclui o conflito e a segmentação como forma de reprodução religiosa. Esse é o principal desafio que a religião dos orixás enfrenta atualmente, dividida entre as aspirações de tornar-se uma religião universal e os limites de sua inscrição em histórias nacionais específicas.

Tradução cultural: o aspecto negligenciado da transnacionalização religiosa

Alejandro Frigerio¹

Se as religiões afro-brasileiras estão presentes em muitos países, ao que sabemos, atualmente, é apenas no Uruguai e na Argentina que seus templos podem ser contados às centenas (no primeiro caso), ou talvez milhares (no segundo). Apesar de não existirem registros que possam fornecer um número preciso, são encontrados templos por toda a Grande Buenos Aires e também nas capitais de quase todas as províncias do país. A estimativa de 3 a 4 mil templos no país – situados, em sua maioria, na Grande Buenos Aires – provavelmente não é infundada.

Essas religiões chegaram à Argentina no final da década de 1960, tiveram um crescimento rápido na década de 1980, com a volta da democracia ao país, e estão, neste século, presenciando uma segunda fase de expansão. O artigo descreverá esse desenvolvimento e o analisará dentro de uma estrutura de referência transnacional. Nós o consideraremos um exemplo de transnacionalização “a partir de baixo” e, o que raramente acontece, algo que não é causado principalmente pela imigração, pois essas religiões não foram levadas para a Argentina ou para o Uruguai por migrantes brasileiros. As fronteiras foram cruzadas, mas apenas em curtas visitas para rituais de iniciação, tanto por argentinos que foram a Porto Alegre como por líderes gaúchos que foram à Argentina para visitar seus filhos de santo. Além disso, se algum crédito deve ser dado à imigração, é mais provável

¹ Professor na Universidade Católica Argentina.

que migrantes uruguaios para a Argentina tenham sido mais decisivos na propagação da religião do que os brasileiros.

Apesar do recente crescimento nos estudos transnacionais, ou talvez por causa deles, não há um modo definitivo de entender esse fenômeno. Parece haver duas maneiras principais de conceituar a transnacionalização a partir de baixo: como circulação ou fluxo de pessoas e/ou bens distintos de um país para o outro, ou então como o estabelecimento de um campo social formado por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais.² Essas maneiras de compreender a transnacionalização não são mutuamente excludentes, mas se uma ou outra é empregada, diferentes processos sociais e consequências destacam-se. Neste texto, me concentrarei na primeira, enfatizando que o processo de *tradução cultural* realizado pelos pais e mães de santo argentinos (e/ou uruguaios) foi vital para alcançar um bem-sucedido processo de transnacionalização religiosa — algo que os líderes religiosos de outra cultura (neste caso, brasileiros) talvez não pudessem ter realizado com tanto sucesso. Isso explica por que esses dois países são os únicos nos quais a quantidade de templos de religiões de origem afro-brasileira é realmente notável, chegando, como mencionei, a centenas, em um caso, e a milhares, em outro.

Estudos que consideram o transnacionalismo religioso principalmente como a circulação de pessoas, ideias e bens culturais pelas fronteiras nacionais normalmente ocupam-se do desalojamento de certas crenças e práticas religiosas do contexto nacional, histórico e geográfico em que se originaram — e onde elas têm certas implicações políticas, bem como da identidade de seus seguidores — e seu movimento ou a reaparição em outro contexto nacional (Argyriadis; De la Torre, 2008). Isso pode acontecer devido à migração de seus praticantes (em grandes números ou em números menores, como missionários) ou porque pessoas de outro país e/

2 Enquanto o primeiro ponto de vista é mais popular entre estudiosos europeus e latino-americanos, a segunda perspectiva é a preferida nos estudos sobre imigração na América do Norte (ver Levitt; Glick-Schiller, 2004; Glick Schiller, 2005).

ou cultura viajam para seu local de origem para aprendê-las, ou a combinação de ambos (Oro, 1999; Huet, 2004). Nessa perspectiva, as adaptações aos novos contextos da sociedade, a recepção social que eles encontram e as modificações/ressignificações que sofrem são cruciais (Argyriadis; Huet, 2008; Oro, 2004). Às vezes, as ideias de desterritorialização e reterritorialização (Capone, 2004; Dianteill, 2002) ou deslocalização e realocação (Vasquez; Marquardt, 2003; De la Torre, 2009) são usadas para resumir ou descrever esses processos. Igualmente, para explicar o sucesso diferencial na transnacionalização de algumas religiões sobre outras, análises podem apontar para as características que as ajudaram a “[...] ir tão longe [...]” (Csordas, 2007).

Em uma tentativa de estabelecer “um programa de pesquisa do transnacionalismo”, Mahler (1998) define o transnacionalismo *a partir de baixo* “[...] como a criação de um novo espaço social – abrangendo ao menos duas nações – fundamentalmente baseado na vida diária, nas atividades e relações sociais dos personagens cotidianos [...]” (1998, p. 67). Análises que enfatizam o transnacionalismo a partir de baixo mostram como as práticas cotidianas das pessoas comuns formam, mais do que simplesmente refletem, novas formas de cultura urbana (Guarnizo; Smith, 1998), enquanto o transnacionalismo *de cima* descreve os esforços das corporações multinacionais, da mídia e de outras elites sociais poderosas para estabelecer dominação política, econômica e social no mundo (Mahler, 1998, p. 67).

Em sua tentativa de resumir as principais características das religiões que “se adaptam bem” (isto é, são passíveis de transnacionalização), Thomas Csordas enfatizou a importância de terem uma “mensagem transponível”, de modo que “[...] seus princípios, suas premissas e promessas religiosas possam achar uma base através da diversidade do cenário linguístico e cultural [...]” (Csordas, 2007, p. 261). Até que grau uma mensagem religiosa é “transponível” depende, de acordo com este autor, da “[...] sua plasticidade (possibilidade de transformação) ou generalização (universalidade) [...]” (Csordas, 2007, p. 260).

Devido a suas origens marcadamente étnicas e nacionais, as religiões afro-brasileiras parecem ser mais “locais” do que “universais”, e, assim, poderíamos esperar que, para conseguir expandir-se além de seu lugar de origem, elas deveriam sofrer transformações significativas. Meu argumento é o de que, ao contrário, elas são passíveis de *tradução cultural* – uma possibilidade nem sempre considerada nos estudos transnacionais. Isso é especialmente verdadeiro no cenário latino-americano, graças à (pré) existência nesses países do catolicismo popular, cuja lógica no relacionamento com o sagrado é bastante semelhante à da Umbanda. A principal semelhança parece ser uma crença central na multiplicidade dos seres espirituais que, por meio de oferendas, orações e comunicação direta apropriadas, podem auxiliar os indivíduos a resolver problemas específicos em suas vidas diárias (Carozzi e Frigerio, 1992).

Esforços de tradução de crenças religiosas podem ser estudados produtivamente usando-se o conceito de Snow *et al.* (1986) de processos de *alinhamento de quadros interpretativos (frame alignment)*, isto é, a ligação das interpretações individuais e de grupos religiosos (sobrenaturais) de tal forma que o conjunto de valores e crenças individuais seja congruente e complementar ao do grupo.³ Seguindo o pensamento de Goffman (1974, p. 21), entendem quadros (*frames*) como um “esquema de interpretação” que permite aos indivíduos “localizar, perceber, identificar e rotular” ocorrências dentro de seu espaço de vida e no mundo como um todo. Dando significado aos eventos e ocorrências, os quadros funcionam para organizar experiências e guiar ações, tanto individuais como coletivas.

3 Snow *et al.* (1986, p. 464) referem-se a SMOs (organizações de movimentos sociais) em suas definições. Entretanto, dois dos quatro autores do artigo (Snow e Rochford) estudaram grupos religiosos e informações atualizadas desses estudos para ilustrar os processos de alinhamento de quadros (1986: 465). Acredito, seguindo Lofland e Richardson (1984) que muitas organizações religiosas podem ser consideradas RMOs (organizações de movimentos religiosos) e ser estudadas utilizando os conceitos e *insights* derivados da teoria de mobilização de recursos dos movimentos sociais (ver também Frigerio, 2003).

Conceituado desse modo, observa-se que o alinhamento de quadro é uma condição necessária para a participação no movimento, seja por sua natureza ou intensidade (Snow *et al.*, 1986, p. 464). Das quatro técnicas de alinhamento de quadro descritas por esses autores, três podem ser identificadas nos esforços de conversão dos líderes das religiões afro-brasileiras na Argentina. Serão descritas a seguir, relacionando-as aos processos de transnacionalização.

Translocalização – Difusão das religiões afro-brasileiras na Argentina

As religiões afro-brasileiras chegaram à Argentina na segunda metade dos anos de 1960, principalmente por meio de praticantes argentinos que foram iniciados na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, e por uruguaios que foram iniciados em Montevídeu (onde essas religiões estão presentes desde o final dos anos de 1950) (Frigerio, 2022; Hugarte, 1998; Oro, 1999). Essa dupla origem das religiões na Argentina fez surgir o que eu chamo uma “escola brasileira” e uma “escola uruguaia” de afro-religiosos. Os envolvidos na primeira têm Porto Alegre como sua Meca, enquanto para aqueles que fazem parte da escola uruguaia, é a cidade de Montevídeu. Enquanto todos concordam que a religião originou-se no sul do Brasil, os fundadores, pioneiros e templos tidos como as principais referências contemporâneas para as práticas religiosas diferem de acordo com a linhagem religiosa defendida (Frigerio 2022 para um relato detalhado). O fato de que o período de iniciação parece ser mais curto na escola uruguaia, junto com a situação econômica difícil que fez as viagens para o Brasil mais caras, ajudou a aumentar enormemente sua influência nas últimas décadas. Assim, se nos anos de 1980 havia um centro de gravitação mais importante para aqueles que frequentavam os templos de religiões afro-brasileiras em Buenos Aires situado em Porto Alegre, atualmente parece haver dois, sendo o segundo localizado em Montevídeu.

Portanto, no mais importante caso de transnacionalização de religiões afro-brasileiras, a migração não teve um papel importante, enquanto a mobilidade de curta duração entre as fronteiras nacionais teve. Poucos pais de santo brasileiros migraram para Montevidéu ou Buenos Aires, e as figuras mais importantes nesse processo de expansão são as que vivem em Porto Alegre e que costumavam ir e vir (Frigerio, 1998a; Oro, 1999). Estudos sobre o crescimento dessas religiões mostram que uruguaiois que as descobriram próximo à fronteira entre Brasil e Uruguai levaram-nas para Montevidéu, e argentinos que aprenderam a religião no sul do Brasil abriram os primeiros templos em Buenos Aires (Frigerio, 1998a e 2002; Hugarte, 1998; Oro, 1999). Pais de santo brasileiros eram trazidos com regularidade para realizar os ritos de iniciação necessários, mas eles não ficavam por muito tempo. Nos anos de 1990, essas visitas tornaram-se mais frequentes, graças à presença de uma grande massa de crentes, mas especialmente devido à taxa de câmbio (um peso argentino = um dólar norteamericano), que tornou mais lucrativo para eles irem a Buenos Aires, iniciar filhos e filhas de santo e oferecerem consultas divinatórias com búzios para uma clientela que ia muito além dos crentes religiosos (Oro, 1998). A migração tem um papel mais importante, se considerarmos a presença uruguaia em Buenos Aires. Talvez em torno de duas dúzias de pais de santo uruguaiois tenham se instalado na cidade ao longo dos anos e iniciado muitos moradores locais na religião. Eles participaram de todos os estágios de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras na cidade, desde seu começo, no final dos anos de 1960. Por essa razão, muitas famílias transnacionais agora veem Montevidéu, e não o Brasil, como seu ponto de origem — elas sabem que seus pais, ou mais frequentemente seus avós de santo, foram iniciados no Batuque por um lendário líder brasileiro, pai João do Bará, mas como ele morreu há muito tempo, considera-se que a origem de seu axé — e a Meca para suas viagens religiosas — é Montevidéu.

Assim, é principalmente a mobilidade entre as principais cidades do sul: Porto Alegre–Montevidéu–Buenos Aires — que explica o crescimento do movimento religioso. Viajar de Buenos Aires para Porto Alegre (vinte

horas de ônibus ou duas de avião) é muito mais barato do que para São Paulo, Rio ou Bahia e provavelmente explica por que foi o Batuque, e não o Candomblé, que cruzou as fronteiras. Não é uma viagem que qualquer pessoa possa fazer, mas está ao alcance de indivíduos da classe média (ou média baixa) que lideraram o processo. O transporte para Montevideu é mais barato, pois o rio da Prata pode ser cruzado por uma variedade de meios, e com preços bem diferentes. Isso, somado ao fato de que os migrantes uruguaios que foram essenciais no crescimento das religiões afro-brasileiras na Argentina viviam principalmente no (comparativamente mais pobre) segundo anel da Grande Buenos Aires, explica a predominância da “escola uruguaia” entre a classe média baixa e os setores mais populares da cidade. Já a primeira geração de pais e mães de santo, iniciada na “escola brasileira”, vivia na área mais classe média, nos municípios ao norte do primeiro anel (*primer cordón*) da Grande Buenos Aires. A classe social, portanto, junta-se à teologia e à história para auxiliar a explicar as diferenças entre os praticantes das duas “escolas” religiosas.

As pessoas que frequentam os templos de Umbanda são porteños (como os habitantes de Buenos Aires são conhecidos) brancos e das classes média e média baixa, que procuram respostas para problemas de saúde, trabalho e família (Carozzi e Frigerio, 1992, 1997).

Na Argentina, como no sul do Brasil e no Uruguai, a maioria dos templos pratica três variantes religiosas: Umbanda, Quimbanda e Batuque, pois elas constituem estágios diferentes do mesmo caminho religioso que os praticantes chamam de “a religião” (Frigerio, 2005a). Nesse caminho religioso, a Umbanda e a Quimbanda são vistas como os primeiros passos em direção ao Batuque, que é considerado o centro do sistema religioso. Pessoas que querem afiliar-se a um templo são primeiramente iniciadas na Umbanda (e de modo crescente na Quimbanda), onde são socializadas nas práticas e visões de mundo religiosos, e somente depois de um ou dois anos elas passam por rituais de iniciação no Batuque ou Nação (Frigerio, 2005a; Carozzi; Frigerio, 1992). A Umbanda, com o uso de imagens e conceitos católicos, funciona, assim, como uma “ponte cognitiva” entre o catolicismo

tradicional e o corpo de práticas e crenças mais distintas do africanismo, como veremos a seguir.

Relocalização — Expansão das religiões afro-brasileiras na Argentina

a) Tradução: Alinhamento de quadro com o catolicismo popular

Devido a suas origens marcadamente étnicas e nacionais, as religiões afro-brasileiras parecem ser mais “locais” do que “universais”, e, assim, poderíamos esperar que, para conseguir expandir-se além de seu lugar de origem, elas deveriam sofrer transformações significativas. Nos países latino-americanos, porém, à (pré)existência do catolicismo popular, cuja lógica no relacionamento com o sagrado é bastante semelhante à da Umbanda, faz com que as religiões afro-brasileiras sejam passíveis de *tradução* cultural — uma possibilidade sempre pouco considerada nos estudos transnacionais.

No catolicismo popular, esses seres espirituais são os santos (tanto os oficialmente sancionados como os folclóricos, como Gauchito Gil, Difunta Correa, San La Muerte e outros), que se acredita serem mais próximos dos humanos do que Deus ou Jesus. Nas religiões afro-brasileiras, há uma ordem espiritual abrangente que inclui os orixás do Batuque (em sincretismo com os santos católicos), guias espirituais da Umbanda e os Exus e as Pombagiras da Quimbanda.

Como já informei, esforços de tradução de crenças religiosas podem ser estudados produtivamente usando-se o conceito de Snow *et al.* (1986) de processos de alinhamento de quadros interpretativos (*frame alignment*), isto é, a ligação das interpretações individuais e de grupos religiosos (sobrenaturais) de tal forma que o conjunto de valores e crenças individuais seja congruente e complementar ao do grupo. Das quatro técnicas de alinhamento de quadro descritas por esses autores, três podem ser identificadas nos esforços de conversão dos líderes de religiões afro-brasileiras na Argentina: ligação de quadros (*frame bridging*); amplificação

de quadros (*frame amplification*) e transformação de quadros (*frame transformation*).

A maioria das crenças e práticas do catolicismo popular não é aprovada ou apreciada pelos padres católicos, que preferem enfatizar que os santos são modelos para uma vida cristã, e não apenas milagreiros, como muitos dos devotos os veem atualmente. Além do mais, os padres católicos não são contentes com a relação independente e idiossincrática que os seguidores estabelecem com eles. Assim, eles ou tentam mudar essas crenças e práticas, ou fingem que elas não existem. O catolicismo popular argentino pode, então, ser interpretado nos termos que Snow *et al.* (1986), de acordo com Mc Carthy e Zald (1977), chama de um “emaranhado de sentimentos” (*sentiment pool*). Ao traduzir a definição, inicialmente pensada para os movimentos sociais, para outra aplicável aos movimentos religiosos, podemos defini-la como um grupo de indivíduos que compartilham interpretações comuns em relação a possíveis interações entre os homens e os seres espirituais, mas aos quais falta uma base organizada para expressar suas visões de mundo e para agir em defesa de seus interesses.⁴

Quando os líderes religiosos da Umbanda entram em contato com esses católicos de cosmovisão encantada, que têm esquemas interpretativos não muito diferentes daqueles deles, eles realizam uma forma de *ponte cognitiva* (*frame bridging*); “[...] a união de duas ou mais estruturas ideologicamente congruentes, mas estruturalmente desconectadas em relação a um assunto ou problema específico [...]” (Snow *et al.*, 1986, p. 467). Essa estrutura é obtida principalmente por meio de redes de relacionamentos interpessoais, por meio das quais os indivíduos chegam aos templos para consultas privadas com o pai ou mãe de santo. Os procedimentos divinatórios em Buenos Aires variam: enquanto o jogo de búzios é considerado

4 Afirmo que a identidade social de ser “católico” que a maioria dos argentinos apresenta nas poucas vezes em que são perguntados sobre sua religião, é apenas uma identidade social fraca que diz pouco sobre suas identidades pessoais e suas crenças religiosas. Muitos estudos sociológicos e antropológicos supervalorizam a influência da Igreja Católica no país (Frigerio, 2007).

o método mais confiável, diversos líderes preferem reservar o jogo para rituais e usam as cartas de tarot ou espanholas para as consultas diárias. Nos anos de 1980, e talvez ainda hoje, isso tornou a experiência menos estranha para os clientes, pois a maioria deles teve experiências prévias com adivinhos (adivinhadores, parapsicólogos) ou sabem de alguém que as teve (Carozzi; Frigerio, 1992).⁵

A fórmula comum para as primeiras consultas nos templos parece ser a seguinte: adivinhação de algum aspecto da vida do cliente, diagnóstico da causa do problema que levou o cliente ao templo, decisão sobre qual a ajuda espiritual necessária, demonstração de afeto e preocupação pelos problemas do cliente e a garantia de que por meio da intervenção do templo os problemas serão resolvidos. Assim, o líder confirma que o indivíduo que o consultou está correto em ter (um grau variável de) fé na possibilidade de ajuda mágica ou sobrenatural para seus problemas diários. O cliente ainda não está familiarizado com os seres espirituais que intervirão, nem com os procedimentos a serem usados, mas, ao contrário do que teria acontecido no caso de uma visita a um psicólogo ou padre católico, ele tem confirmada sua fé na possibilidade de intervenção espiritual em sua vida diária e não é ridicularizado ou estigmatizado. Desse modo, quadros interpretativos similares de atribuição sobrenatural são colocados em contato por meio da consulta (como sugeriu Carozzi, 1993).

As ajudas espirituais, rituais de “auxílio espiritual” que normalmente seguem as consultas, são realizadas em frente ao altar da Umbanda, que é rico em santos católicos. Embora tambores e músicas em português sejam

5 Carozzi e Frigerio (1992, p. 78) observam que 80% de uma amostra de 96 clientes de um templo de Umbanda eram familiarizados com alguma tradição mágico-religiosa preexistente. Trinta e oito por cento deles havia consultado antes um curandeiro ou um vidente e eram devotos de algum santo católico; 35% deles havia consultado um ou mais desses especialistas, mas não declararam sua devoção por um santo específico; e 7% eram devotos de um santo, mas não tinham procurado antes um especialista mágico-religioso. Apenas 20% da amostra disse que era a primeira vez que visitava esse tipo de especialista e que não era devoto de nenhum santo.

geralmente usados, a experiência ainda está dentro do quadro da cultura popular argentina, pois é semelhante ao atendimento de um adivinho ou de um curandeiro. Apenas mais tarde, quando uma relação de confiança mútua com o sacerdote ou com outros membros do templo tenha sido estabelecida pela realização de consultas e ajudas espirituais, o devoto em potencial será convidado para as sessões de caridade da Umbanda, onde são vistos médiuns em transe com suas entidades espirituais. Se necessário, ele pode se submeter a trabalhos espirituais mais complexos, envolvendo o sacrifício de animais. Por fim, ele pode participar das festas dos orixás do Batuque.

Durante esse ciclo subsequente de consultas — trabalhos —, o comparecimento a sessões de Umbanda ou Quimbanda, os líderes completam uma *amplificação do quadro (frame amplification)*, “a clarificação e o fortalecimento de um quadro interpretativo que chega a um assunto, problema, ou conjunto de eventos específicos”. Por meio do estabelecimento de relações interpessoais, o líder e/ ou seus filhos que o ajudam amplificam, fortalecem e expressam mais claramente certos temas presentes nos quadros interpretativos de seus clientes, com respeito às causas de seus problemas e seus tratamentos que não são possíveis de desenvolver devido à estigmatização pela Igreja Católica. Em primeiro lugar, entre eles há a crença na existência e efetividade da mágica, nos danos ou prejuízos espirituais enviados ou causados por um terceiro, nos efeitos maléficos da inveja ou na possibilidade de mobilizar uma entidade espiritual protetora em favor do consultante — ou uma maligna contra ele. Nos templos da Umbanda, essas ideias não somente são bem-vindas, como há um grupo enorme de práticas mágico-religiosas que especificam e codificam os muitos rituais, oferendas e seres espirituais que podem ser convocados em benefício do consultante. Assim, o sistema de crenças das religiões afro-brasileiras amplifica e reforça ideias presentes naqueles que vêm para os seus templos considerando o sobrenatural a causa de seus problemas, os possíveis antagonistas que são responsáveis, e a eficácia da cura espiritual.

Se, por um lado, as estratégias de construção e amplificação de quadros permitem aos líderes religiosos alcançar aqueles que compartilham o mesmo quadro de atribuição de causalidade sobrenatural e que reforçam suas crenças, por outro, são apenas boas o suficiente para estabelecer um relacionamento que funciona — uma clientela que os consulta em relação a uma diversidade de problemas. Mas para recrutar membros que são comprometidos com a religião, uma tarefa mais aprofundada de *transformação de quadros* (*frame transformation*) é necessária, para que os indivíduos venham a interpretar o mundo — e seu lugar dentro dele — de acordo com os princípios teológicos da nova visão, o que implica um processo gradual de conversão.

A transformação dos quadros anteriores, implicando uma conversão real, é feita gradualmente, expondo, como vimos, o possível ou futuro membro a situações mais distantes de sua visão de mundo a partir de outras mais próximas, e usando ou explicando novos conceitos religiosos embasados naqueles que já lhe são familiares. Desse modo, especialmente nos primeiros estágios de seu relacionamento com o templo, e ainda em seus primeiros meses como membro, contínuas referências são feitas a conceitos familiares ao catolicismo popular, como “Deus”, “fé”, “religião”, “santos”, “anjo da guarda”, “templo”, “retiro espiritual” e “batismo”. Apenas depois de o indivíduo ser membro de um templo por um período ele aprenderá o correto uso dos equivalentes estrangeiros afro-brasileiros como olodumaré, orixá, terreiro, filho de santo, obrigação, borí ou assentamento. Termos familiares mais antigos são gradualmente redefinidos, e novas relações entre eles e outros princípios caros a essas religiões são estabelecidos.

Na prática, a transformação de quadro é alcançada com a utilização pela Umbanda de imagens e conceitos católicos, como um passo intermediário, uma “ponte cognitiva” entre o catolicismo popular e as mais desconhecidas práticas e crenças do Batuque ou africanismo. Na maioria das trajetórias religiosas que estudei, os indivíduos foram primeiro iniciados, socializados e suas habilidades mediúnicas na Umbanda desenvolvidas; sendo iniciados no Batuque somente mais tarde, quando estavam mais

versados na intrincada cosmologia afro-brasileira. O desenvolvimento da habilidade de efetivamente entrar em transe – que não tem equivalente no catolicismo popular – parece ser uma das principais marcas na transformação de quadro (para uma descrição detalhada desse processo, ver Carozzi e Frigerio, 1992).

Se, por meio da transformação do quadro, novas identidades pessoais como “filho de religião”, “filho de (um determinado orixá, como Xangô ou Iemanjá)” são adotadas pelos devotos, identidades sociais como “umbandista” não são necessariamente assumidas em muitas interações sociais, devido ao alto grau de estigmatização que essas religiões sofrem na Argentina.

b) Recepção Social – A imagem das religiões afro-brasileiras na Argentina
Depois de sua chegada do Brasil na metade da década de 1960, por aproximadamente vinte anos, a Umbanda e o Batuque não foram percebidos socialmente como um movimento religioso presente em Buenos Aires. Conflitos entre as novas religiões e a sociedade ocorreram principalmente em um nível individual, nas instâncias em que os líderes eram processados sob a acusação de “prática ilegal de medicina” – uma acusação que os colocou na mesma categoria de tradicionais curandeiros.

Com o retorno da democracia ao país em 1982, a prática de religiões afro-brasileiras estava entre os muitos comportamentos sociais que durante anos mantiveram-se escondidos e apenas então ganharam visibilidade. Em jornais e revistas da metade dos anos de 1980, a “Umbanda”, termo que acolhia essas religiões, era mencionada no contexto de desenvolvimento de seitas ou de novas crenças mágicas no país (Frigerio, 1991a; 1991b) e descrita normalmente como “uma seita que pratica magia branca e negra, bem como rituais exóticos”. Dessa maneira, a religião era duplamente estigmatizada: por ser uma seita e porque era considerada mágica. Os sacrifícios de animais já haviam se tornado a principal característica de estigmatização, especialmente devido às reclamações e aos esforços das sociedades protetoras dos animais que fizeram eco em jornais importantes (Frigerio, 1991b).

No início dos anos de 1990, a Umbanda — que até então não era um dos grupos mais estigmatizados — envolveu-se no primeiro de três pânico morais (Goode; Ben-Yehuda, 1994) sobre seitas que sacudiram a sociedade da Argentina (Frigerio, 1993; 1998b). Depois do assassinato ritual de uma criança no sul do Brasil, do qual foi acusado um grupo argentino de culto UFO, um padre católico denunciou que uma menina também havia sido assassinada em um templo de Umbanda em Buenos Aires. Devido a essa acusação, por dez dias, os princípios e as práticas da Umbanda foram duramente julgados na mídia. Em muitos programas de televisão, ex-membros descreveram cerimônias de iniciação que incluíam sangue e sacrifícios de animais e possessões em transe, dando credibilidade às acusações de que a Umbanda, como se acreditava que todas as “seitas” faziam, levava à divisão de famílias e poderia levar a assassinatos (Frigerio, 1998b; Frigerio; Oro, 1998).

Depois das acusações — que mais tarde foram provadas falsas —, o sacrifício de animais passou a ser considerado uma prática perigosa, que poderia levar a sacrifícios humanos. O grau de preocupação da sociedade foi expresso em uma coluna editorial do prestigiado jornal *Clarín* (um dos mais importantes jornais do país). Com o título “Superstições perigosas”, ele afirmava:

Mesmo sem considerar o assunto dos assassinatos, o sacrifício de animais já desagradava nossa consciência coletiva. A aparição de grupos ou pessoas que admitem estas práticas indica grandes alterações que, sem sombra de dúvida, pedem uma análise psicológica ou sociológica mais do que críticas teológicas. Superstição, magia, práticas divinatórias e outros comportamentos semelhantes são rejeitados e condenados pelas grandes religiões da humanidade. Eles não pertencem à mesma dimensão, mas a uma mais primitiva, obscura e irracional. [...] Fontes de comportamentos anormais e crimes, elas são um assunto de preocupação e pedem respostas adequadas da parte da sociedade que se considera civilizada. (*Clarín*, 3 de agosto de 1992)

Com esse escândalo, as atividades ameaçadoras das “seitas” tornaram-se assunto digno da atenção nacional, e especialistas locais do “movimento antisseitas” (Bromley; Shupe, 1995) apropriaram-se do problema social (Frigerio, 1998b). A imagem da Umbanda ficou irrevogavelmente ligada a essa controvérsia. A partir daquele momento, muitos artigos da mídia impressa tratando de “seitas” apresentavam fotos características de cerimônias de Umbanda como parte de suas ilustrações. Programas de televisão também frequentemente ilustravam notícias sobre “seitas” ou um grupo específico com imagens de possessões de transe e tambores da Umbanda, mesmo se essa religião não tivesse nada com o grupo ou evento que estivesse sendo exposto. A Umbanda, assim, tornou-se o exemplo visual de uma “seita”, um papel que grupos pentecostais tiveram previamente nos anos 1980 (Frigerio, 1998b).

No final dos anos de 1990, a controvérsia sobre as seitas diminuiu, mas a imagem da Umbanda estava irremediavelmente manchada. Regularmente, nos últimos dez anos, jornais e noticiários de televisão têm culpado “pais da Umbanda” específicos por assassinatos e atividades criminosas, expressando suas preocupações sobre os “rituais da Umbanda” que levavam aos crimes. A maioria dessas acusações era infundada e sugerem que a polícia estava satisfeita em culpar a religião por qualquer atividade criminosa que se achasse vinculada, muitas vezes tenuemente, com velas coloridas e certas imagens religiosas. Partilhando preconceitos semelhantes, os jornalistas estão inclinados a divulgar esses pontos de vista, que algumas vezes chegam aos processos judiciais. Apesar de na Argentina a valorização multicultural da diversidade étnica e cultural ter aumentado na última década, o número crescente de praticantes de religiões afro-brasileiras ainda é uma minoria invisível e estigmatizada.

c) Relocalização de religiões afro-brasileiras: desenvolvendo narrativas de pertencimento

A suspeita social gerada na Argentina pela transnacionalização das religiões afro-brasileiras não é, claro, algo novo ou um desenvolvimento local

singular. Praticantes dessas religiões no Brasil ou em Cuba tiveram de suportar as mesmas acusações no começo do século XX (Argyriadis, 1999; Capone, 1999). Como as culturas afro-brasileira e afro-cubana lentamente vieram a ser avaliadas de uma forma mais positiva e consideradas parte da herança nacional, e não um sintoma de doença mental ou desvio social, as religiões negras acharam um lugar nas narrativas dominantes da nação ou, pelo menos, em alguns estados dentro dela (Dantas, 1988). Entretanto, essa posição foi mais facilmente considerada como “herança cultural” ou “folclore” do que como uma religião ou busca espiritual legítima. Esse foi o caso tanto na Bahia como em Cuba, ao menos até recentemente. O fato de elas terem sido consideradas em sua maioria “folclore” ou “cultura” (negra) teve consequências em sua transnacionalização. Esse lugar precário, no qual foram colocadas dentro da nação ou região nas quais se originaram, perdeu-se quando se transnacionalizaram. Aqui, seus devotos devem tentar reconquistar um lugar na (nova) nação.

Esse é o caso quando, e é verdade tanto para a Argentina como para o Uruguai, as religiões afro-brasileiras alcançaram um número relevante de praticantes e templos; são praticados na maioria por nativos (não imigrantes), e em países onde a criação da nação é baseada em narrativas homogeneizantes — nas quais se espera que os indivíduos percam todos os traços étnicos para se tornarem cidadãos. Sob essas circunstâncias, seus praticantes têm que desenvolver estratégias de legitimação social e narrativas de pertencimento dentro da narrativa dominante da nação.

Na Argentina, desde que essas religiões tornaram-se visíveis sob o nome genérico de “Umbanda” na década de 1980, três principais estratégias de legitimação evoluíram: uma religiosa, uma cultural, e uma de direitos civis (Frigerio, 2002; 2003). A primeira, *religiosa*, mais popular na metade dos anos de 1980, enfatizava que a “Umbanda é uma religião”, e não uma “seita”, e destacava as qualidades formais que ela havia assimilado da religião Católica. A estratégia *cultural* desenvolveu-se no final dos anos de 1980 e tornou-se popular durante a década de 1990. Ela reivindicou a herança cultural africana e afro-americana, às quais essas religiões

pertenciam, e salientou a presença negra no passado da nação. A terceira estratégia, de luta pelos *direitos civis*, desenvolveu-se no final dos anos de 1990 e, percebendo a ineficácia das tentativas anteriores, encorajou umbandistas a aproximarem-se de políticos nacionais e locais, bem como de oficiais do governo, reivindicando seus direitos de igualdade religiosa. Essas estratégias não são excludentes, embora uma ou outra tenha sido a principal orientadora em tentativas de mobilização coletiva em períodos diferentes (Frigerio, 2003).

A *estratégia cultural*, que ainda é empregada por diferentes praticantes, pode ser vista como oferecendo uma *narrativa de pertencimento dentro da nação argentina*. Essa narrativa local de pertencimento nacional justifica a presença da religião no país por meio da reconstrução da história da população afro-argentina — e não graças à recente influência brasileira. Encontrar a cultura ou religião negra no passado do país dá aos devotos o direito à sua prática no presente. Essa estratégia foi impulsionada depois da visita de Oní (rei) de Ifé (cidade sagrada dos iorubás nigerianos) a um templo de Candomblé na cidade em 1991. Essa visita e o consequente apoio da embaixada nigeriana a diversos eventos públicos de Umbanda fizeram muitos líderes reconhecerem publicamente suas religiões como “africanas”. Assim, a origem brasileira que vinha sendo minimizada para evitar acusações de ser uma “seita estrangeira” foi ainda mais minimizada. Rotuladas como religiões “africanas”, elas foram desnacionalizadas, e podiam ser encontradas no passado nacional de qualquer sociedade das Américas onde existisse uma população negra. Argumentou-se que essas religiões não eram apenas patrimônio dos países onde suas variantes atuais originaram-se, mas constituíam uma herança comum aos países da América Latina, devido a suas populações negras — sem atentar ao quanto a narrativa dominante nacional tivesse subestimado essa herança, como acontece na Argentina (Frigerio, 2002b). Essa estratégia retórica teve um duplo propósito: mostrar à sociedade local que os umbandistas estavam praticando uma religião que tinha raízes próprias no país e afastar o

crescente movimento religioso para longe do domínio brasileiro (Frigerio, 2002, 2003).

Os resultados práticos dessas estratégias foram ambivalentes. Um grupo de cerca de uma dúzia de líderes da Umbanda que mais fortemente as defenderam, organizando diversos eventos públicos que eles esperavam que chamasse a atenção para a natureza de sua religião, tinha recursos limitados à sua disposição. A mídia nem sempre cobriu seus encontros, e suas vozes não foram ouvidas tão alto como eles esperavam que fossem. Entretanto, eles criaram consciência entre seus parceiros de que a legitimidade social era uma meta válida e conseguiram convencer alguns oficiais do governo que compareciam a suas reuniões de que a religião praticada por eles merecia tanto respeito quanto qualquer outra.⁶

Podemos dizer, então, que os esforços dos umbandistas argentinos para construir pontes cognitivas entre suas crenças e aquelas de seus devotos potenciais tiveram sua correspondência também em um nível macro, com as diversas estratégias de legitimação social que eles apresentaram. Em ambos os casos houve um astucioso uso de recursos culturais da sociedade e um alinhamento em níveis micro e macro, de quadros interpretativos preexistentes com aqueles de suas religiões. Em um nível individual, tentaram recrutar membros comprometidos, executando formas de alinhamento de quadro, tocando um conjunto de sentimentos de indivíduos que têm crenças mágico-religiosas que não são atendidas, ou apenas com restrições, pela Igreja Católica. Em um nível mais amplo, lutam para tornarem-se respeitados e legitimados na sociedade, primeiro assegurando sua conformidade com o modelo social sobre o que é uma religião, e mais tarde pela criação de narrativas de pertencimento à nação argentina. Executando

6 Nesses últimos anos, com a maior valorização da diversidade étnico-racial e cultural existente na Argentina e o surgimento de um movimento de reivindicação social afrodescendente no início do século XXI (Frigerio e Lamborghini, 2011), muitos funcionários governamentais superenfatizam a relação entre religião e raça, identificando em excesso as religiões de matriz afro com a comunidade afrodescendente, que na Argentina, em sua maioria, não pratica essas religiões.

estratégias de alinhamento de quadro micro e macro, tentam inserir suas crenças na sociedade argentina sem modificá-las ou mudá-las.

No entanto, foram mais bem-sucedidos em um nível individual do que em nível social; sua religião prospera, mas ainda é estigmatizada socialmente. Além de ir contra a narrativa nacional dominante, suas práticas também contradizem certos temas culturais (Gamson, 1988) caros à sociedade argentina: a ideia de que o país é não apenas branco, mas também moderno e racional (Frigerio, 2005b). Esses temas culturais são fortes, mesmo em setores da sociedade que se opõem à narrativa nacional dominante excludente, privando, assim, os praticantes de possíveis aliados. A comunicação com o mundo espiritual por meio de sacrifícios animais continua a criar uma distância cognitiva entre a religião e muitos setores da sociedade (progressivos ou conservadores) que nenhum esforço de trabalho interpretativo parece capaz de diminuir. A política de identidade contemporânea, na Argentina ou em qualquer parte, não tem lugar para mágicos.

Conclusões

Este texto argumentou que não interessa o quanto certas crenças possam ser consideradas “exóticas” ou “alheias” em certo contexto social, por meio dos processos de *tradução cultural* elas podem ser adaptadas ao novo local sem modificações maiores. As ideias de Snow *et al.* (1986) de alinhamento de quadro (*frame alignment*) foram extremamente úteis para entender como os praticantes interpretam suas próprias crenças, partindo de tradições mágico-religiosas preexistentes e evoluindo para um processo gradual de conversão que torna possível a expansão da religião sem que nela ocorram mudanças expressivas. Junto com os processos de alinhamento de quadros criados em nível micro para conseguir conversões individuais, os praticantes também o realizam em um nível macro, criando estratégias de acomodação que procuram a legitimação social.

A necessidade de sacrifícios animais, que é tão central a essas religiões, sempre foi entendida de forma insatisfatória na Argentina e permanece como seu principal traço de estigmatização. Depois dos desmerecidos escândalos midiáticos, a polícia e os jornalistas ficam suspeitos de crimes envolvendo qualquer coisa que possa sugerir a parafernália de um “ritual de Umbanda”. Pelas duas últimas décadas e meia, praticantes tentaram diversas estratégias de acomodação, que incluíram a formação de narrativas de pertencimento à nação Argentina, em um esforço para desnacionalizar e realocar essas religiões. Tirando o “Brasil” de “afro-brasileira”, e incluindo “afro” dentro da “Argentina”, eles tentaram refazer os entendimentos dominantes da nação argentina para que suas práticas pudessem ser consideradas parte da herança cultural negra do país. Estratégias de alinhamento de quadros foram mais bem-sucedidas em um nível micro do que em um macro; os templos cresceram rapidamente, mas a legitimação social não está aparecendo.

Orixás em terras lusas

Clara Saraiva¹

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

¹ 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 país²

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.³ 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*.⁴

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*⁵ 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).⁶

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.⁷ 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 transmuntanos.

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.

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 mediúnica 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.

Fluxos afroreligiosos entre Brasil e Cone Sul e evangélicos entre Brasil e Europa

Ari Pedro Oro¹⁶

Neste texto, recupero minha trajetória no tocante ao tema da transnacionalização religiosa, sobre o qual me ocupo há mais de duas décadas. Obedecendo a sequência cronológica, retomo, inicialmente, os principais tópicos investigados que envolveram atores sociais inseridos no campo afroreligioso que participaram de fluxos multidirecionais entre Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. Na sequência, mudam o perfil dos atores sociais e as territorialidades implicadas no processo de transnacionalização religiosa, posto que o foco é a análise de fluxos de indivíduos pertencentes ao campo evangélico do Rio Grande do Sul que se deslocam para países europeus. Em comum, nas religiosidades e territorialidades referidas, o mesmo processo de fluxos religiosos transnacionais que mantêm suas especificidades, mas que também são detentores de recorrências que serão evidenciadas ao longo do texto.

A transnacionalização religiosa apresentou-se a mim como um tema de interesse antropológico no final da década de 1980, quando realizava pesquisas nos terreiros de religiões de matriz africana do Rio Grande do

¹⁶ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Sul¹ para compreender os sentidos da presença e participação nestes de indivíduos de origem europeia – sobretudo italianos e alemães doutrinados majoritariamente no Catolicismo – e seus efeitos e significados para a constituição de um campo afro-religioso rio-grandense multiétnico. O interesse derivou da observação simultânea da circulação de argentinos e uruguaios em alguns terreiros de Porto Alegre e dos deslocamentos de alguns líderes afro-religiosos para os países do Cone Sul. Posteriormente, já na década de 1990, ao notar que frequentadores ativos dos terreiros, mesmo líderes religiosos, afastavam-se ou mesmo abandonavam a *religião*² para ingressar, convertidos ou não, nos templos da Igreja Universal do Reino de Deus³ de Porto Alegre, fui motivado para ingressar nos templos da Universal para compreender as motivações dessa mobilidade religiosa. Foi no recinto dessa igreja que me chamou a atenção a reprodução de um discurso por parte dos pastores enaltecendo a presença internacional de sua instituição, sobretudo na Europa.

Portanto, o tema da transnacionalização religiosa tornou-se objeto de meu interesse antropológico voltado, em um primeiro momento (a

-
- 1 Nesse estado mais meridional do Brasil, que faz fronteira com a Argentina e o Uruguai, três são as principais expressões afro-religiosas: Batuque, que cultua orixás; Linha Cruzada (ou Quimbanda), que privilegia cultuar exus e pombagiras; e Umbanda, que celebra rituais com a invocação de pretos-velhos, caboclos e “bejis”. Os dados estatísticos confiáveis sobre o pertencimento a essas religiões provêm do IBGE, de 2010, que apontou 1,47% da população identificando-se com elas, porcentagem que sobe para 3,35% em Porto Alegre, capital do estado. Lembremos que, segundo o mesmo levantamento de 2010, a média nacional de identificação com o segmento afro-religioso era de 0,3% da população.
 - 2 “Religião” é um termo êmico usado no Rio Grande do Sul pelos membros das religiões de matriz africana. Minha interpretação é a de que a origem do termo está associada a uma reação movida pelos participantes dos cultos afro-brasileiros contra a acusação que recebiam, sobretudo nas décadas de 1930, 1940 e 1950, de frequentarem uma seita ou bruxaria, mas não uma religião.
 - 3 Igreja fundada no Rio de Janeiro em 1977 por Edir Macedo, tornou-se, ao longo dos anos, ícone do Neopentecostalismo brasileiro, a maior *mega-church* desse segmento religioso, tida como um império midiático, econômico, político, empresarial, assim como a maior igreja evangélica brasileira transnacional (Corten, Dozon, Oro, 2003).

partir da década de 1980), para os fluxos afro-religiosos e, posteriormente (a partir da década de 1990), para os fluxos evangélicos. Evidentemente que esse duplo olhar permitiu-me captar especificidades de cada um dos universos etnográficos referidos, mas, também, recorrências existentes entre eles, como veremos ao longo do texto.

Fluxos afroreligiosos entre Rio Grande do Sul e países do Cone Sul

Antropólogos que estudaram a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para o Uruguai e a Argentina, especialmente Alejandro Frigerio e Renzo Pi Hugarte (de saudosa memória), lembram que o fluxo transnacional entre Rio Grande do Sul e aqueles países iniciou, embora em momentos diferentes, sobretudo, mas não só, nas cidades fronteiriças, alcançando seu apogeu nas décadas de 1980 — após o retorno da democracia naqueles países — e de 1990, tendo arrefecido na década seguinte devido, entre outras razões, às turbulências que afetaram a economia argentina (Frigerio, 1997, 1998; Pi Hugarte, 1995).⁴

Quando realizei a pesquisa de campo em Porto Alegre nas décadas de 1980 e 1990, os mais destacados babalorixás (pais de santo) e ialorixás (mães de santo) que interagem com argentinos e uruguaios eram: João Cleon (Melo Fonseca) de Oxalá, Jorge (Verardi) de Xangô, Ailton (Albuquerque) da Oxum, Sebastião (Madeira de Lima) de Oxalá, além das mães de santo Santinha (Clementina Alves Ignaci) de Ogum e Ieda (Maria Viana da Silva) de Ogum. Destes nomeados, hoje, unicamente esta última está viva, e os dois primeiros citados faleceram vítimas da covid-19.

4 Os dois autores referidos têm uma produção robusta e consistente sobre as religiões de matriz africana em seus países. Tenho a alegria de ter desfrutado da amizade de ambos. Minha pesquisa de campo em Buenos Aires e em Montevidéu não teria avançado se eu não tivesse tido o acolhimento, o apoio e a ajuda desses queridos amigos, que sempre foram muito gentis comigo e colocaram à minha disposição suas próprias pesquisas etnográficas e publicações.

Alguns anos antes, ou mesmo em décadas anteriores, outros agentes afro-religiosos, residentes em Porto Alegre, haviam destacado-se na mesma atividade transnacional. Refiro-me sobretudo a Wilson (Ávila) de Oxum e Pirica (Astrogildo Barcellos) de Xangô, cuja interação, especialmente com a Argentina, iniciou no final da década de 1960; Vinicius (Gallarmo Passos) de Oxalá, que iniciou o contato com argentinos e uruguaios em 1964; e Horacina (Pinto Cunha) de Oxalá, que diz ter iniciado em 1978 sua relação sócio-religiosa transfronteiriça.

Se recuarmos ainda mais no tempo, notaremos que nas décadas de 1940 e 1950 haviam relações transnacionais afro-religiosas ocorrendo sobretudo nas cidades fronteiriças entre Brasil e Uruguai, como Santana do Livramento e Rivera, onde atuavam mãe Maria das Matas (década de 1940) e mãe Teta Hipólita Osório Lima de Oxalá (década de 1950) (Pi Hugarte, 1993), estendendo-se dali para Montevidéu. Também, nas décadas de 1950 e 1960, encontramos, a partir de Porto Alegre, a importante atuação de Luiz (Antonio da Silva) do Bará Lanã e de João (Correia de Lima) de Bará Lodé, tendo este último notabilizado-se por levar o Batuque para o Uruguai (Acosta, 1996), e dali para a Argentina na década de 1960 (Frigerio, 1998).

Meu interesse em investigar os fluxos afrorreligiosos Rio Grande do Sul-países do Cone Sul visava, por um lado, compreender as motivações dos atores sociais (nacionais e estrangeiros) implicados no processo transnacional e, por outro lado, entender o lugar que as identidades nacionais ocupavam nos grupos sociais transnacionais que se reconheciam identitariamente não somente em uma mesma religião mas, além disso, em uma mesma linhagem religiosa.

MOTIVAÇÕES DOS ATORES SOCIAIS PARA INGRESSAR NOS FLUXOS AFORRELIGIOSOS

Sobre a primeira questão, transpareceu ao longo da pesquisa que parte importante de argentinos e uruguaios que se dirigiam aos terreiros de Porto Alegre assim procediam em busca de iniciação às religiões afro-brasileiras, ou, já sendo iniciados, em busca de “fortalecimento do axé”, segundo o

linguajar êmico, uma vez que consideravam o Rio Grande do Sul o “berço” do Batuque e, conseqüentemente, de prestígio e legitimação religiosa, visando, sobretudo, superar a forte intolerância religiosa, e até mesmo a perseguição policial, que enfrentavam em seus países, especialmente na Argentina. Essa situação, somada à rivalidade interna entre agentes religiosos no interior de cada um dos países, constituiu-se em variáveis significativas para manterem relações estreitas com líderes afroreligiosos do Rio Grande do Sul. Para tanto, o interesse não era o de se aliar a qualquer agente afroreligioso; ao contrário, àqueles tidos como os mais prestigiados e renomados representantes de importantes linhagens religiosas da cidade e do estado. Além disso, o interesse dos argentinos e uruguaios era retornar aos seus países com um diploma emitido por uma federação afro-religiosa, juridicamente reconhecida, que assegurasse, a uns, a condição de “prontos” na religião, garantindo-lhes a possibilidade de atuar religiosamente, e a outros, o fortalecimento simbólico de status em seus países de origem.

Alem disso, como informei, era uma constante entre os agentes afroreligiosos platinos o interesse em se filiar a uma linhagem religiosa, uma rede parentesco religioso, tida como prestigiada, que viesse a lhes garantir um *plus* de legitimidade.

De sua parte, os agentes afroreligiosos do Rio Grande do Sul que interagiam com argentinos e uruguaios, seja recebendo-os em seus terreiros, seja viajando para os países do Prata, onde se encontravam com seus filhos “prontos”, alguns deles sendo, inclusive, donos de terreiros, o faziam motivados por um interesse “missionário”, ou seja, declaravam ter o desejo de ampliar e expandir a “área do Batuque”. Mas, igualmente, não escondiam seu interesse econômico, pois buscavam ampliar a rede de clientes para aumentar a receita financeira. Enfim, destaco um componente significativo. A abertura transnacional aparecia como um dispositivo simbólico de elevação de status na relação concorrencial que mantinham com os demais agentes afro-religiosos locais, neste caso, de Porto Alegre e do estado. Isso significa que a busca de prestígio e de status fazia-se presente em todos os lados das fronteiras transnacionais.

No entanto, apesar das lógicas simbólicas e práticas associadas à transnacionalização afrorreligiosa envolvendo indivíduos dos três países referidos, as representações mútuas mostravam que tensões e mesmo conflitos acompanhavam todo o processo (Oro, 1999). Assim, enquanto parte dos agentes afro-religiosos brasileiros destacava aspectos que consideravam positivos da *religião* nos países platinos – como o fervor, a dedicação e a seriedade de seus praticantes –, outros reproduziam algumas históricas representações negativas essencializadas ao sublinharem que os “hablantes” eram demasiadamente arrogantes, vaidosos, orgulhosos e que, além disso, nem sempre se mostravam obedientes à autoridade religiosa local, a qual era detentora de capital simbólico e saber religioso.

TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA, IDENTIDADES NACIONAIS E RECEPTIVIDADE AFORRELIGIOSA NOS PAÍSES PLATINOS

Assim sendo, a resposta à segunda questão que eu me havia colocado apontava para o fato de que as identidades nacionais não eram apagadas ou ofuscadas no processo de transnacionalização religiosa. Ao contrário, mantinham-se ativas, apesar de todos considerarem-se vinculados a uma mesma expressão religiosa e, mais ainda, a uma mesma histórica linhagem do Batuque. Prova disso, como vimos, é a reprodução da histórica construção cultural, geralmente essencializada, acerca do modo de ser dos indivíduos pertencentes aos diferentes países da região, além da presença das bandeiras nacionais no interior dos terreiros transnacionais, localizados nos diferentes países e, sobretudo, do fato das expressões afrorreligiosas praticadas no Rio Grande do Sul, uma vez desterritorializadas para o Cone Sul, embora reproduzissem a estrutura organizacional ritualística que ocorria no Brasil, receberam adaptações e criações locais. Exemplo disso pôde ser visto na possessão (que tende a ser mais vigorosa do que no Rio Grande do Sul) e na criação de novas entidades espirituais (como Exu do Alto e a linha dos Africanos).

Já no tocante à receptividade das religiões afro-umbandistas, sobretudo na Argentina, reforço o que destaca Frigerio, ou seja, ela está relacionada às estratégias de seus agentes de partirem de marcos interpretativos presentes no universo simbólico de seus seguidores para, então, distanciar-se deles e transformá-los. Assim sendo, a proximidade entre crenças e práticas da Umbanda com aquelas do Catolicismo popular fez com que elas funcionassem “como uma ponte entre o marco interpretativo anterior dos possíveis membros e o novo marco a ser revelado paulatinamente (o do Batuque)” (Frigerio, 1997, p. 161).⁵ Por outro lado, para fortalecer sua imagem frente à sociedade argentina, líderes afro-religiosos locais empreenderam esforços narrativos no sentido de enfatizar que a Umbanda é uma religião, tal como o Catolicismo, e que o africanismo consiste no pertencimento “a um tronco cultural, étnico e religioso africano, mais especificamente nigeriano, importante no desenvolvimento em quase todos os países da América Latina” (*Id. Ibid.*, p. 167). Ademais, ao longo das décadas, tanto no Uruguai quanto na Argentina, observou-se um esforço dos afro-religiosos locais na promoção de eventos públicos (festivais, congressos e celebrações diversas) e no ingresso nos meios de comunicação de massa. Enfim, especialmente na Argentina, para fortalecer o prestígio da *religião* e, em certa medida, para se autonomizar dos agentes afro-religiosos do Batuque do Rio Grande do Sul, parcela de *babalaos* procedeu a um processo de reafricanização, ou seja, de retorno a *Ifá*, tendo, para tanto, implementado contatos com reis nigerianos e com a embaixada da Nigéria em Buenos Aires, entre outras práticas.

Tudo o que precede constitui uma resenha de um conjunto de pesquisas e publicações realizadas por mim e por um número significativo de colegas brasileiros, argentinos e uruguaios, cujo acesso é fácil de ser obtido, via internet, por quem se interessar pelo tema.

Isso dito, discorro agora sobre a transnacionalização evangélica Brasil Europa.

5 Sobre este tema, ver também Carozzi, 1991 e Carozzi e Frigerio, 1992.

Fluxos evangélicos transnacionais para a Europa

Como já mencionei, foi na década de 1990, em Porto Alegre, na Catedral da Fé da Igreja Universal, que me chamou a atenção a ênfase dada pelos bispos e pastores sobre a presença da igreja no exterior, sobretudo na Europa. Na sequência, nos anos 2000, iniciei pesquisa de campo em outras igrejas evangélicas de Porto Alegre, especialmente pentecostais, neopentecostais e renovadas, que também nutriam ações missionárias transnacionais. Refiro-me às igrejas Assembleia de Deus, Igreja Manaaim,⁶ Igreja Batista Brasa⁷ e Igreja Encontros de Fé.⁸ Assim, em um primeiro momento, e durante quase uma década, acompanhei cultos e realizei entrevistas nessas igrejas, procurando entender *aqui* os significados associados à transnacionalização religiosa. Posteriormente, a partir da metade da década de 2010, iniciei a pesquisa de campo na Itália, depois, na Espanha e em Portugal, para observar *lá* a transnacionalização religiosa em ato. Esta última etapa da pesquisa está ainda em andamento e foi prejudicada durante a pandemia do coronavírus.

Veremos, na sequência, duas dimensões associadas aos fluxos evangélicos envolvendo igrejas brasileiras e europeias, a saber: os principais sentidos atrelados a esse processo e uma proposta de tipologia dos fluxos evangélicos transnacionais.

6 Trata-se de uma igreja localizada em Porto Alegre, fundada no ano 2000 pelo pastor Josué Dilermando. Possui hoje cerca de trezentos fiéis e tem uma representação em Roma, para onde enviou um casal de missionários.

7 A Igreja Batista Brasa surgiu em Porto Alegre em 1986, como resultado de um processo de renovação ocorrido no interior da Primeira Igreja Batista Brasileira. Tem templos em várias cidades do sul do Brasil, mantém uma representação em Portugal e parcerias com igrejas inglesas.

8 A Igreja Encontros de Fé surgiu também em Porto Alegre, fundada, em 1992, pelo pastor Isaias Figueiró, que continua à sua frente. Tem hoje cerca de 30 mil fiéis e mais de uma dezena de igrejas espalhadas pelo estado do Rio Grande do Sul. A igreja manteve durante anos uma parceria com a igreja sueca Word of Life.

Destaco dois sentidos, sendo o primeiro prevalecente na perspectiva das igrejas e de agentes evangélicos brasileiros, e o segundo sendo relativamente compartilhado tanto pelas igrejas brasileiras quanto europeias que firmam entre si parcerias e ativam o circuito transnacional.

Missão invertida para recristianizar a Europa

Como mostrei em outros lugares (Oro, 2016; 2017; 2019), os relatos dos agentes evangélicos brasileiros – sejam eles responsáveis locais pelo setor de missões das igrejas mencionadas, ou missionários e pastores que atuam na linha de frente em países europeus – enalteciam a ideia de que estavam realizando uma “missão invertida” (Freston, 2010), ou, como dizem alguns autores, uma “evangelização ao contrário” (Mary, 2008), ou “evangelização de retorno” (Trombetta, 2013). Esse movimento transnacional foi assim definido por Carranza e Mariz (2013, p. 29): “aqueles que um dia foram objeto de missão, catequizados nas colônias, invertem o fluxo histórico, enviando missionários para as metrópoles, com a consigna de converter a seus cidadãos.”

De fato, a missão invertida consiste no elemento simbólico de motivação para a transnacionalização de igrejas evangélicas brasileiras para a Europa; mas não somente delas, como outros autores observaram, posto que ela figura também entre igrejas evangélicas latino-americanas e africanas, e até mesmo em parcela da Igreja Católica,⁹ que se expande para a

9 De fato, segundo Carranza e Mariz (2016), a missão invertida constitui uma prática também realizada pela parcela carismática da Igreja Católica do Brasil, sobretudo a comunidade Canção Nova, a qual tem enviado missionários para a Europa, além de para os Estados Unidos. Vale também recordar que, para além do campo cristão, países europeus, como Portugal, também têm recebido a atenção de agentes afro-religiosos que implantaram ou contribuíram para a instalação da Umbanda e de outras expressões afro-religiosas em território lusitano (Pordeus Junior, 2009; Saraiva, 2010; para uma análise da diáspora das religiões afro-brasileiras na Europa, ver Saraiva, 2017).

Europa (Argyriadis *et al.*, 2012; Oro, Steil e Rickli, 2012; Oro e Rodrigues, 2014; Castro e Dawson, 2017).

Em minha pesquisa de campo realizada com líderes e missionários de igrejas brasileiras que se transnacionalizaram para a Europa usando a narrativa da missão invertida, prevaleceu uma representação ao mesmo tempo genérica e específica desse continente. Por um lado, ele é contemplado como um todo, de forma homogênea e essencializada, como objeto de admiração e de modernidade; por outro lado, esse conjunto territorial e cultural é visto como despossuído de sua potência espiritual cristã, necessitando, conseqüentemente, ser recristianizado. É essa a missão que algumas igrejas brasileiras atribuem-se ao transnacionalizarem-se para a Europa.

A expressão êmica recorrente nos meios evangélicos é a de que na Europa está ocorrendo um grande “esfriamento espiritual”, resultante do apego ao materialismo, ao hedonismo e ao individualismo. Diante dessa situação, consideram os interlocutores que precisam agir, encetar esforços para “reconquistar espiritualmente a Europa”. Esse é o principal discurso que circula no meio evangélico brasileiro para firmar parcerias com igrejas europeias¹⁰ e enviar missionários para a Europa: haveria, nesse continente, uma falência espiritual que interpela moralmente as igrejas locais para investirem na prática missionária visando sua recristianização.

No entanto, digo *en passant* que, além desse significado, há outros menos explicitados para a condução da missão invertida para a Europa. Refiro-me especialmente à possibilidade de circulação internacional de indivíduos que, não sendo desta forma, dificilmente teriam oportunidade de viver, mesmo que temporariamente, naquele continente, e à possibilidade de obter benefícios financeiros para as igrejas brasileiras que firmam

10 As parcerias podem ocorrer entre instituições ou entre indivíduos, normalmente dirigentes institucionais, e podem ser firmadas formalmente ou resultantes de acordos e entendimentos informais. Obviamente que as parcerias, ou alianças, são sempre firmadas após visitas mútuas entre dirigentes europeus e brasileiros.

parcerias com igrejas europeias. Esta é, porém, uma dimensão muito pouco referida e mais difícil ainda de ser contabilizada em campo. Mas isso não significa que ela seja inexistente. Tanto assim, que o pastor Rodrigues Pereira, vice-presidente da Aliança Evangélica Portuguesa, referindo-se às igrejas brasileiras que atuam em Portugal, afirmou, em um tom crítico: “o espírito missionário é incompatível com o interesse econômico. Buscar autonomia econômica (aqui em Portugal) não é ser portador do coração missionário” (Oro, 2019, p. 10).

Porém, do ponto de vista antropológico, o significado mais interessante que aparece no conjunto das igrejas que participam dos circuitos transnacionais consiste na expectativa de obtenção de um *plus* de legitimidade no contexto religioso concorrencial local.

Recurso simbólico de fortalecimento da legitimidade local

Como se sabe, é comum as relações entre as igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais, independentemente de seu tamanho, serem não somente de aproximações e alianças, mas também de distanciamentos e mesmo de competição, aberta ou velada, pela conquista de fiéis. Nesse contexto, em ambos os lados do Atlântico, o investimento em parcerias interinstitucionais tornou-se um importante elemento simbólico de elevação de prestígio das igrejas locais para, assim, se destacarem em relação às demais.

Óbvio que essa dimensão não é diretamente verbalizada, mas ela aparece, por exemplo, em certas falas de pastores durante os cultos e em matérias veiculadas em jornais e páginas virtuais das igrejas, que enaltecem sua participação em parcerias transnacionais. Trata-se de uma maneira de insinuar aos fiéis que eles integram uma igreja de destaque, superior a outras que não têm parcerias globais.

Isso significa que as igrejas que integram circuitos transnacionais abrem-se para o “global” para se reforçarem no “local”. Nesse sentido, como frisei em outros lugares (Oro 2014a, 2014b), além da articulação entre o “local” e o “global”, pode-se considerar a possibilidade de algum grau de instrumentalização do “global” pelo “local”. Se assim for, no que concerne

às igrejas brasileiras, a expressão “conquistar espiritualmente a Europa”, referida, pode ser traduzida por outra expressão: “conquistar legitimidade local.”

UMA TIPOLOGIA DA TRANSNACIONALIZAÇÃO EVANGÉLICA

As pesquisas que realizei no Brasil e em três países europeus acerca dos fluxos evangélicos transnacionais permitiram-me propor uma tipologia de transnacionalização religiosa, baseada nas diferentes estratégias adotadas pelas igrejas e seus dirigentes implicados nesse processo, revelando, assim, existir uma diversidade de modelos possíveis de transnacionalização, alguns dos quais serão aqui evidenciados. Aliás, possivelmente as possibilidades aqui elencadas sejam recorrentes em outras expressões religiosas. A proposta fornece cinco diferentes modelos, que aqui apresento de forma ideal-típica, sem entrar em detalhes, uma vez que essa tarefa foi executada em outros trabalhos (Oro, 2014a, 2014b, 2016, 2017).

A primeira possibilidade de transnacionalização religiosa consiste em um movimento unidirecional e unilateral de igrejas brasileiras autosuficientes e exclusivistas que se exportam no exterior, também na Europa. Refiro-me às grandes igrejas neopentecostais brasileiras, como Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça e Deus é Amor. Essas igrejas são majoritariamente fechadas em si mesmas, ou seja, pouco abertas para efetuar parcerias ou participar de redes ou convenções religiosas, tanto no Brasil quanto no exterior. E, sobretudo, elas detêm um forte poder centralizador, de onde emanam as ordens para instalar “filiais” no exterior para ofertar seus serviços, isso tudo não sem antes executar um minucioso estudo de mercado religioso e de planejamento na consecução do projeto. O objetivo da transnacionalização dessas igrejas é, neste caso, conquistar fiéis nos países em que se instalam, aplicando neles todo o *know-how* de que são detentoras, sobretudo no tocante ao uso das mídias e de outras estratégias de marketing, além de especificidades ritualísticas.

A segunda possibilidade de transnacionalização corresponde a uma parceria inicial firmada entre igrejas ou dirigentes religiosos de ambos os lados do Atlântico, a qual, no entanto, após um período de colaboração mútua, é rompida, resultando na implantação em solo europeu da própria igreja brasileira, embora isso não figurasse no início como projeto eclesial. Foi o que ocorreu com as igrejas de Porto Alegre Batista Brasa em Portugal e Maanaim na Itália. Ambas as igrejas brasileiras firmaram parcerias com igrejas daqueles países, após seus dirigentes cruzarem o Atlântico nas duas direções, a Brasa, em 1993, com a Igreja de Cristo Evangélica Khárisma, localizada em Espinho, e a Maanaim, em 2011, com a “Assembleia di Dio Ministero Madureira”, de Roma. Porém, após um tempo médio de dois anos, as parcerias foram desfeitas, passando, então, as igrejas brasileiras a se instalarem institucionalmente na Europa.

A terceira possibilidade de transnacionalização consiste em uma parceria inicial firmada entre igrejas de ambos os lados do Atlântico, seguida de uma dupla ruptura por parte dos missionários brasileiros, ou seja, tanto com a igreja brasileira quanto com a igreja europeia, resultando na fundação de uma nova igreja em território europeu. Foi o que ocorreu em Lisboa com a Missão Cristã Internacional (MCI), fundada em 1997 por dois pastores brasileiros que ali chegaram três anos antes como missionários da igreja brasileira Luz para os Povos,¹¹ a qual havia firmado parceria com uma igreja portuguesa. Hoje, a MCI, segundo seu pastor fundador, Sidson Moraes, tem onze locais de culto em Portugal e detém uma membresia multiétnica, composta de “45% de brasileiros, 35% de portugueses e 20% de africanos”.

A quarta possibilidade de transnacionalização consiste em parcerias firmadas e que perduram ao longo do tempo. Tal é o caso, em Portugal, da Igreja Reviver,¹² cujos dirigentes, após circularem pelo Brasil, firmaram,

11 A igreja Luz Para os Povos é uma denominação pentecostal fundada em Goiania, Brasil, em 1987. Tem atualmente cerca de trezentas igrejas implantadas no Brasil e em outros países.

12 Fundada em 2002, está presente em menos de uma dezena de cidades portuguesas.

em 2003, parceria com a Igreja Sal da Terra,¹³ que se mantém na atualidade. Ambas as igrejas compartilham a vocação de evangelização dos jovens por meio da música e da dança. Cerca de 60% a 70% dos jovens e demais membros da Igreja Reviver são portugueses. Os demais provêm de outras nacionalidades, como angolanos, moçambicanos e caboverdianos. Duas seriam as famílias brasileiras que participam da igreja.

Enfim, a quinta possibilidade é oferecida pela circulação transnacional de agentes religiosos — sejam eles pastores, pregadores, missionários ou apóstolos — que integram redes personalizadas e que geralmente se deslocam internacionalmente para participar de grandes eventos religiosos. Nesse contexto, destacam-se alguns nomes latino-americanos, como o argentino Carlos Annacondia e o colombiano Cesar Castellanos, mas também os brasileiros de Porto Alegre Elias Figueiró, fundador da Igreja Encontros de Fé, e o músico gospel Asaph Borba.¹⁴ Embora por trás de cada um deles haja uma instituição, o que conta de fato para suas andanças internacionais é o carisma pessoal, seja o dom da música, da palavra, da cura ou outro. É nessa condição que são convidados a participar de conferências, cruzadas, campanhas, congressos, seminários, encontros de fé etc.

Como conclusão deste item, destaco dois aspectos. Em primeiro lugar, excetuando as igrejas brasileiras que integram o primeiro modelo de transnacionalização anunciado, as quais, como informei, se caracterizam por serem autônomas, autosuficientes e exclusivistas, todas as igrejas envolvidas nas demais possibilidades de transnacionalização são detentoras de um perfil de convivência interinstitucional, participando, assim, de convenções, alianças e organizações de igrejas.

13 Sal da Terra foi fundada em 1978, em Uberlândia, Minas Gerais, e hoje se afirma como uma organização que se quer plural, composta de três unidades: igreja, ministério e missão.

14 Asaph Borba é um dos mais conceituados cantores gospel brasileiros. É também compositor, instrumentista, arranjador e produtor, tendo iniciado sua carreira em 1978. Tem tido, ao longo dos anos, uma agenda repleta com participações em inúmeros eventos evangélicos no Brasil e no exterior.

Em segundo lugar, as cinco possibilidades, ou modelos, de fluxos transnacionais elencados, cobrem um arco que parte de um primeiro modelo de investimento transnacional fortemente apoiado na autoridade institucional e finaliza no quinto modelo, onde prevalece o poder de personagens carismáticos, figurando entre eles os demais modelos, que mantêm um certo equilíbrio entre ações de sujeitos e de instituições na busca de parcerias e alianças transnacionais.

Considerações finais

Uma visão do conjunto dos fluxos transnacionais que envolvem afroreligiosos do sul do Brasil e dos países do Prata e igrejas evangélicas brasileiras e europeias mostrou percursos e situações específicas, mas também recorrentes. Atenho-me rapidamente às últimas, destacando três aspectos.

Em primeiro lugar, tensões e desentendimentos fazem parte das parcerias e alianças religiosas, seja entre participantes de uma mesma expressão religiosa, ou linhagem religiosa, do campo afroreligioso, seja entre igrejas evangélicas brasileiras e europeias que selaram aliança entre si. Geralmente, as tensões, e até mesmo os conflitos, resultam de diferenças culturais e de concepções ritualísticas e teológicas. Isso significa, por outro lado, que em ambos os universos transnacionais focados, as alianças e parcerias que se mantêm, ou enquanto duram, supõem acomodações e adequações culturais e religiosas entre as instituições e os atores sociais implicados nos fluxos transnacionais.

Em segundo lugar, em ambos os universos ocorrem fluxos transnacionais não originados por migrações populacionais, mas por mobilidades sociais de duração relativa. Ou seja, por um lado, há deslocamentos multidirecionais, de agentes afro-religiosos de Porto Alegre para os países do Cone Sul e de indivíduos deles procedentes que chegam em seus terreiros da capital, e, por outro lado, missionários brasileiros que passam uma temporada atuando em igrejas europeias, que, por sua vez, também enviam seus representantes para visitarem igrejas brasileiras.

Enfim, em ambos os contextos etnográficos observados, além de razões e sentidos específicos que alavancam os fluxos religiosos transnacionais, sobressaiu a participação em circuitos transnacionais como um recurso simbólico de elevação de status e de fortalecimento de legitimidade para colher dividendos e na relação concorrencial local, seja dos atores sociais dos diferentes países que se inserem em linhagens afroreligiosas transnacionais, seja de igrejas e dirigentes evangélicos que firmam parcerias transnacionais de ambos os lados do Atlântico. Isso significa, em outras palavras, que a questão local tem um peso significativo na relação com o global, embora o discurso privilegiado nos dois universos analisados seja apontar não para o aqui e o eu, mas para o lá e eles.

Transnacionalização pentecostal brasileira: o caso da brasilianização de New York

Donizete Rodrigues¹⁵

Introdução

Considerando a vasta produção científica sobre o assunto, não é exagero considerar os Estados Unidos da América como o país com a maior diversidade étnica e religiosa do mundo (Warner; Wittner, 1998; Orsi, 1999; Eck, 2001; Haddad; Smith; Esposito, 2003; Huntington, 2004), e de acordo com Carnes e Karpathakis (2001, p. 3), “*New York City is the most ethnically diverse place on the world*”. Os autores destacam, ainda, que “*New York (...) is attracting one of the most diverse concentrations of religions that the world has ever seen*” e “*is increasingly being transformed into a city of faiths*”.

A partir dessa realidade étnica e religiosa, o objetivo do capítulo é analisar, em uma perspectiva antropológica e sociológica, o processo de “brasilianização”, causado pela significativa presença de imigrantes brasileiros e denominações religiosas de origem brasileira na pluralizada New

15 Pesquisador-sênior do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA — Universidade Nova de Lisboa).

York Metropolitan Area (NYMA).¹ O projeto de pesquisa, iniciado em 2008, e ainda em desenvolvimento, incide sobre o mapeamento dos enclaves étnicos (onde os brasileiros vivem, trabalham e oram) e a presença e atuação das igrejas evangélicas (Rodrigues, 2010, 2013).²

No que se refere à metodologia, dada a dimensão do fenômeno, foi adotada neste estudo a “etnografia multissituada” (Coleman; Hellermann, 2011), que privilegia os fenômenos translocais, como os fluxos migratórios transnacionais. A ênfase incide sobre a mobilidade geográfica, seguindo as dinâmicas, trajetórias e conexões de imigrantes e grupos religiosos. Nesse contexto, o pesquisador torna-se também ele um viajante, um “*traveler-ethnographer*” (Appadurai, 1996). Em uma primeira fase, o investigador é um “etnógrafo-viajante”, mapeando e conhecendo os imigrantes, as agências e denominações religiosas em um determinado país e/ou região. Após essa abordagem “macroetnográfica”, em uma segunda fase, a pesquisa privilegia as “*localized situations*”, com trabalho de campo no interior

1 A New York Metropolitan Area, com cerca de 20 milhões de habitantes (censo de 2020), é uma das mais populosas metrópoles do mundo. É composta por áreas urbanas localizadas principalmente no estado de New York: New York City (que engloba os cinco *boroughs* — Brooklyn, Queens, Manhattan, Staten Island e Bronx) e Long Island; Mid e Lower Hudson River Valley. Também abrange as principais cidades do estado de New Jersey — Newark, Jersey City, Paterson, Elizabeth, Lakewood e Edison; e as principais cidades do estado de Connecticut — Bridgeport, Stamford, New Haven, Waterbury, Norwalk e Danbury.

2 Este estudo faz parte de um projeto de pesquisa mais amplo sobre a presença e atuação do pentecostalismo brasileiro, na sua vertente protestante (evangélica) e católica (carismática), que venho desenvolvendo nos Estados Unidos, na Europa e na Ásia (Rodrigues, 2017, 2023). No entanto, em função da definição dos objetivos e limitação de espaço do texto, os resultados da pesquisa na Europa e na Ásia não serão aqui discutidos. No caso específico dos Estados Unidos, após uma breve etnografia prospectiva, realizada em 2008, comecei o denso trabalho de campo etnográfico (na lógica de Geertz, 1973) em 2009, como “visiting-fellow” no Departamento de Religião da Columbia University (New York). Ao longo dessa pesquisa (2009–2023), tenho tido valiosa ajuda e apoio de vários acadêmicos, colegas e amigos. Mesmo tendo a consciência de estar a ser injusto, por deixar de fora muitos nomes, gostaria de destacar: Paul Freston, Ari Pedro Oro, Courtney Bender, Maxine Margolis, Tony Carnes, Sidney Greenfield e Peggy Levitt, que me recebeu na Universidade de Harvard.

das denominações religiosas, utilizando o tradicional método antropológico da observação-participante, como “*insider-believer*” ou “*outsider*” (Rodrigues, 2023).

Do ponto de vista teórico e metodológico, para entender uma determinada sociedade, cultura e grupo religioso, neste caso, imigrantes brasileiros evangélicos nos Estados Unidos, são indispensáveis as chaves analíticas. Neste texto, as categorias conceituais que sustentam a análise do material etnográfico e a construção da narrativa antropológica (Geertz, 1988) são, principalmente, “enclave étnico” e “brasilianização”.

As categorias conceituais

a) *Enclave étnico*

Segundo Portes (1995), entendo enclave étnico como a significativa e predominante presença, histórica (tempo) e geográfica (espaço) de uma determinada comunidade de imigrantes, concentrada em uma área urbana específica. A sua presença/constituição é facilmente visível pela transformação que o grupo étnico promove na área urbana onde está inserido, que passa a apresentar características étnicas, econômicas, culturais, linguísticas e espaços religiosos distintos. Como afirmou Roberto Suro (1999, p. 5), “*in an era of immigration, the newcomers not only demand change: they create change*”.

No entanto, para que um novo grupo de imigrantes estabeleça um enclave étnico, geralmente ocorre um processo de “sucessão étnica”; ou seja, os recém-chegados substituem um outro grupo étnico já anteriormente estabelecido no mesmo espaço urbano (Herman, 2002).

b) *Brasilianização*

Conforme definição anterior (Rodrigues, 2013), “brasilianização”, cujo conceito está ligado ao de “enclave étnico”, significa a alteração do espaço urbano, do ponto de vista físico, étnico, econômico, social, cultural e

religioso, com o estabelecimento de micro e pequenos comércios e de prestação de serviços, provocando uma forte visibilidade e influência da comunidade brasileira nos Estados Unidos. No caso específico deste estudo, implica uma presença cada vez mais expressiva e visível de imigrantes brasileiros (mas também de turistas) e seus pequenos negócios na NYMA. Aplicado à prática religiosa, refere-se também à forte presença de igrejas evangélicas, cujas congregações e templos estão localizados em locais centrais e identificados pelas fachadas, com nomes brasileiros e a bandeira do país, contribuindo para a sucessão étnica e o consequente predomínio de seus templos religiosos dentro do enclave étnico.

No contexto da multicultural sociedade norte-americana, há uma significativa influência da cultura brasileira, incluindo música, livros, filmes, novelas, comida (picanha, pastel, coxinha, açaí), bebida (guaraná, água de coco) e chinelos havaianas. É pertinente destacar, por exemplo, a importância e grande visibilidade do Brazilian Day, que acontece, desde 1984, na primeira semana de setembro, no centro de Manhattan, e que atrai mais de um milhão de pessoas, evento que aumenta ainda mais a visibilidade da cultura brasileira nos Estados Unidos.

“*Religion on the move*” – a religião na diáspora

Na perspectiva antropológica, circulando pessoas, também circulam diferentes culturas, línguas, religiões, práticas religiosas e identidades (Sayad, 1998).

O processo de globalização e os diversificados fluxos migratórios transcontinentais provocam, nas sociedades de acolhimento (*host-society*), significativas mudanças econômicas, sociais, culturais, religiosas e identitárias (Yang; Ebaugh, 2001). E nessa nova cartografia mundial da religião, os movimentos religiosos de origem brasileira assumem um papel de relevo (Rocha; Vásquez, 2013; Oro e Rodrigues, 2015; Oosterbaan, Kamp, Bahia, 2020).

Os estudos sociológicos e antropológicos do fenômeno religioso, no contexto da globalização, corroboram a enorme importância que a religião, por meio da migração massiva de pessoas, ocupa nas sociedades atuais. Além disso, a religião torna-se particularmente importante quando as pessoas/grupos migram. As circunstâncias desfavoráveis da diáspora reforçam o sentimento de pertença e a religião desempenha, neste contexto, um relevante papel na manutenção da identidade étnica, cultural, linguística e religiosa dos imigrantes, enquanto se adaptam, quase sempre com enorme dificuldade, à nova cultura e sociedade onde agora vivem (Haddad, Smith, Esposito, 2003; Cadge e Ecklund, 2007).

No caso específico dos imigrantes evangélicos brasileiros, estes compartilham uma dupla identidade (Ebaugh, 2003; Kivisto, 2007): a identidade étnico-cultural com a sua “brasilidade” e a “identidade religiosa” como evangélicos. Considerando como “parte da família de Deus, irmão e irmã de Jesus Cristo” (notas do diário de campo, Rodrigues, 2010), eles compartilham um sentido específico de autoidentificação, como legítimos representantes eleitos, ou seja, escolhidos por Deus, para a salvação, a própria e a das pessoas ainda não convertidas. Segundo Martes (2011), essas visões reforçam a construção e reprodução de um “ethos comunitário” distinto.

Como a Caroline Pluss destacou, na diáspora, os

migrants may use their religion not only as a means to adapt to new surroundings, but also as a means to differentiate themselves from their surroundings through stressing what they understand to be ‘the essence’ of their religion. (Pluss, 2009, p. 494)

No contexto da diáspora, além do apoio espiritual, as igrejas evangélicas são um local onde os imigrantes se encontram, discutem suas necessidades e compartilham informações sobre bens e recursos disponíveis na comunidade; funcionam como pontos de encontro onde os fiéis encontram pessoas do mesmo país de origem e outros imigrantes em situação econômica e social semelhante; desenvolvem atividades pragmáticas de

solidariedade social, como ajuda na obtenção de habitação e emprego, apoio na educação e cuidados de saúde.

Os locais de culto também abrigam eventos sociais e comemorativos (batismo, casamento, aniversário, formatura), facilitando, dessa forma, uma maior interação social dentro da comunidade de fiéis. É um facto que os evangélicos tendem a socializar-se apenas com evangélicos. Na verdade, com as intensas atividades na igreja, esta torna-se o centro exclusivo da vida social dos membros.

Caroline Pluss reforçou afirmando que

often, religious organizations are the first associations that immigrants set up in a new place of residence. These organizations serve as networks from which the migrants can gain multiple forms of support and provide symbols of unification (p. 494) (...) by providing symbols of unification and support, immigrant religion also works as a conceptual and emotional resource to generate solidarity among co-religiosities. (Pluss, 2009, p. 495)

Portanto, e segundo John McClymer, a

religion was, and remains, a central dimension of the immigrant experience (...) it supplied a frame through which immigrants and their descendants made sense of their new world, it spoke to their need to find hope and solace ... it assisted their efforts to become citizens and to rise economically. (McClymer, 2006, p. 526)

Conforme verifiquei em minhas etnografias nos Estados Unidos (Rodrigues, 2010, 2013, 2014, 2016), os imigrantes brasileiros, quando chegavam a NYMA, procuravam uma área urbana com uma comunidade portuguesa já estabelecida, por causa da língua (português). Considerando que a grande maioria dos imigrantes brasileiros, de primeira geração, na altura falava pouco ou mesmo nada de inglês, essa estratégia os ajudou a encontrar empregos, trabalhos esporádicos e casas e quartos para alugar/morar.

No caso específico das igrejas evangélicas, estas se instalam nos locais onde estão concentrados seus conterrâneos. Por sua vez, os imigrantes de primeira geração sentem-se confortáveis nas igrejas evangélicas brasileiras, pois oferecem um ambiente favorável, onde podem compartilhar experiências com pessoas do mesmo país, da mesma cultura, que falam a mesma língua. Esse contacto funciona como uma forma de apoio e conforto, tanto em nível psicológico como espiritual. As mensagens religiosas que ouvem na igreja são de encorajamento, dando-lhes esperança de um futuro melhor.

Imigração e religião: os brasileiros nos Estados Unidos

Motivada por uma grave crise econômica no Brasil, a primeira vaga de emigração brasileira para os Estados Unidos ocorreu na segunda metade dos anos de 1980, sendo a grande maioria composta por imigrantes ilegais e originalmente membros das classes baixa e média (Margolis, 1994, 2009; Levitt, 2007; Freston, 2008).

A forma mais comum de os brasileiros entrarem nos Estados Unidos é com visto de turista e depois permanecem, de forma ilegal, a residir e trabalhar no país. No entanto, outros entram pela fronteira mexicana, mas esse caminho é extremamente perigoso e mais caro, como foi muito bem retratado na novela *América* (Rede Globo de Televisão, 2005).

Segundo estudos acadêmicos realizados sobre o tema e dados estatísticos de instituições oficiais (United States Census; Pew Research Center, Ministério das Relações Exteriores), os estados norte-americanos e as áreas urbanas com maior concentração de brasileiros são: Área Metropolitana de New York; Massachusetts-Boston; Flórida-Miami e Orlando; Califórnia-Los Angeles (Badgley, 1994; Jefferson, 1995; Beserra, 2003; Sales, 2003; Jouët-Pastre; Braga, 2008; Martes, 2011; Brum, 2018).

No contexto dos estudos sobre imigração, surge recorrentemente uma questão (e quase sempre sem uma resposta segura): é possível quantificar o número de imigrantes nos Estados Unidos ou na Europa?

Considerando o fenômeno da ilegalidade, é extremamente difícil (se não mesmo impossível) quantificar com precisão. No entanto, no caso de nossa pesquisa, estima-se que vivem atualmente nos Estados Unidos cerca de 2 milhões de brasileiros.

No que se refere à religião, nomeadamente o Pentecostalismo (Coleman, 2000), surgidas a partir do trabalho de evangelização do continente americano pelo Protestantismo europeu (no início do século XVI) e de seu reavivamento religioso materializado no Pentecostalismo norte-americano (no início do século XX), as igrejas protestantes pentecostais brasileiras, no seu amplo processo de expansão internacional, consideram-se responsáveis pela importante “missão divina” de (re)cristianizar os Estados Unidos, que se desviaram da “verdadeira” moral cristã e prática protestante (Rodrigues, 2010, 2013, 2014, 2016).

No contexto da diáspora evangélica brasileira, juntamente com o ramo brasileiro das Assembleias de Deus, a Igreja Universal do Reino de Deus desempenha um lugar de destaque. Para além de inúmeros outros autores (que podemos denominar de “iurdiólogos”), estudo esta denominação neopentecostal desde 1995 e em diferentes partes do mundo (Ruuth e Rodrigues, 1999; Rodrigues, 2006, 2017).

A IURD, em sua estratégia proselitista e de expansão, nacional e internacional, tem uma enorme capacidade de adaptação e de diálogo com grupos heterogêneos, em termos socioculturais, étnicos-raciais, de origens nacionais e de experiências religiosas prévias; neste caso, apresentando concepções do sagrado, de carácter sincrético, vinculadas a elementos do Catolicismo popular, da Santeria, de religiões animistas africanas, do Espiritismo, esoterismo, xamanismo, práticas que, parafraseando Lévi-Strauss (1962), podemos chamar de “bricolagens religiosas individuais”.

Portanto, com uma concepção sincrética e adaptativa, as igrejas neopentecostais dialogam proficuamente com a heterogeneidade religiosa dos novos convertidos. Essa especificidade torna-se um elemento de fundamental importância litúrgica e doutrinária; elas não só não desprezam as cosmologias e práticas religiosas anteriores dos fiéis, como também as

reinterpretam e as ressignificam, concedendo-lhes novos sentidos, religiosos e espirituais.

Conforme tenho constatado no terreno etnográfico (Rodrigues, 2010, 2013, 2014, 2016), para além do trabalho mais específico de apoio religioso aos brasileiros e conversão de nacionais e outros grupos de imigrantes, os líderes das igrejas evangélicas brasileiras justificam a “missão divina de salvar espiritualmente os Estados Unidos” por dois motivos principais: a) “a América é um país cristão e predominantemente protestante, mas há um excessivo apego às coisas materiais e ao dinheiro”; b) “milhões de americanos vivem na imoralidade, na promiscuidade sexual, por exemplo, nos direitos dos homossexuais, defendendo o casamento entre pessoas do mesmo sexo, e até a defesa e a prática do aborto”; “com tais coisas más, eles estão se afastando da palavra de Deus e dos verdadeiros valores cristãos” (notas do diário de campo, Rodrigues, 2010). Desta forma, o pentecostalismo brasileiro seria uma “onda espiritual de purificação” – como um “dossel sagrado” (no sentido preconizado por Peter Berger, 1969) – cobrindo, evangelizando e salvando espiritualmente a sociedade norte-americana.

Vejamos, então, o caso específico da presença de imigrantes e igrejas evangélicas brasileiras na Área Metropolitana de New York (NYMA), que denominei de “brasilianização de New York”. (Rodrigues, 2010).

A “brasilianização” da Área Metropolitana de New York

Meu primeiro trabalho de campo etnográfico na NYMA, com caráter exploratório, ocorreu em agosto de 2008 e foi realizado em Astoria, Queens, área urbana com grande concentração de imigrantes brasileiros, constituindo um verdadeiro enclave étnico (Portes, 1995). Passei vários dias caminhando pelas ruas do bairro, procurando e perguntando sobre a existência de restaurantes, lojas, pequenos negócios, serviços e, evidentemente, igrejas evangélicas.

Verifiquei que um dos pontos principais de encontro de brasileiros em Astoria é um restaurante (Copacabana, Pizza & Grill, 31-13, 36th Avenue), local onde imigrantes, evangélicos e não evangélicos, vão regularmente

comer, encontrar amigos, bater papo, trocar informações sobre emprego, casa e quarto para alugar e, os mais empreendedores, tentar iniciar um pequeno negócio.

Próximo a esse restaurante, fica o supermercado Rio Bonito (32-15, 36th Avenue), um minishopping, com diversos tipos de atividades comerciais: mercearia especializada em comidas e bebidas brasileiras; jornais e revistas; DVDs e CDs; uma agência de viagens que oferece também serviço de remessa de dólares para o Brasil; e uma pequena lanchonete. Considerando a expressiva concentração de igrejas na região, há também uma livraria evangélica.

Esses pontos comerciais, serviços e outros pequenos negócios no bairro ilustram bem as interações econômicas e sociais que existem entre os imigrantes e o meio onde estão inseridos e corroboram que os imigrantes e as organizações religiosas provocam renovações, substituições e significativas mudanças na paisagem urbana (Suro, 1999; Eiesland, 2000; Livezey, 2000; Fer, 2007).

O restaurante Copacabana e o supermercado Rio Bonito (próximo de três igrejas evangélicas) tornaram-se, metodologicamente, locais privilegiados para fazer contactos e obter mais informações sobre esse bairro étnico brasileiro. Foi em Copacabana que conheci Zeny Tinouco, fundador e líder de um movimento missionário pentecostal no Brasil. Como estratégia de expansão internacional, ele criou, em New York, a Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa (Rodrigues, 2014, 2016). No ano seguinte, na minha “localized ethnography”, o pastor Zeny tornaria-se o principal “gatekeeper” (Creswell, 1998), para ter acesso aos membros, e também onde obtive meus “key informants” (Creswell, 1998), na igreja e em seus vários locais de culto.

Como já referi, alguns meses após o trabalho de campo exploratório, em 2009 voltei a New York, agora para ficar um ano letivo como professor visitante no Departamento de Religião da Universidade de Columbia. Foi nesse contexto que retomei a pesquisa.

A primeira semana da etnografia coincidiu com o Brazilian Day, que comemora a independência do Brasil, realizado nesse ano no dia 6 de setembro. A atração principal era a dupla sertaneja Victor e Leo. Foi impactante ver a grande e dispersa população brasileira nos Estados Unidos, nesse dia especial, concentrada em New York, mais precisamente no denominado Little Brazil, em Manhattan (46th St., entre a Fifth Avenue e a Avenue of the Americas). Esse evento, que começou em 1984, com o apoio e a ampla cobertura da Rede Globo, atrai todos os anos cerca de um milhão de pessoas; os participantes vestem as cores verde e amarelo, dançam ao som de música brasileira e deliciam-se com comidas e bebidas típicas do país.

Embora o Brazilian Day seja uma festa secular, alguns pastores e algumas igrejas evangélicas tinham alugado barraquinhas (*stalls*) e estavam pregando na rua e distribuindo panfletos e outras literaturas sobre suas igrejas. Foi uma excelente oportunidade para fazer etnografia e obter mais informações sobre a presença e a atuação de igrejas evangélicas brasileiras na NYMA.

Depois de mais de um ano (de setembro de 2009 a dezembro de 2010), graças ao trabalho exaustivo no terreno, passando semanas, dias e horas caminhando pelas ruas, participando de cultos evangélicos e também obtendo informações por meio de jornais, revistas, rádio e internet, consegui concretizar o objetivo de fazer o mapeamento religioso. Vejamos então, em detalhes, a localização/distribuição das igrejas evangélicas brasileiras e de seus locais de cultos¹ encontrados, com evidente maior concentração nos bairros de Astoria (Queens, New York) e Ironbound (Newark, New Jersey).

1 Creio ser pertinente aqui uma nota metodológica sobre a estratégia de recolha de informação: no mapeamento religioso, registrei os endereços (e fotografei) as igrejas evangélicas — a sede exclusiva da denominação que, quase sempre, agrega um centro comunitário, para a realização de eventos sociais e de confraternização. A partir da informação obtida na sede da igreja, eu chegava aos seus locais de culto, que podem ser salas partilhadas com outras denominações, brasileiras e hispânicas, e até mesmo garagens.

1. *Queens*: somente neste “*borough*” existiam 86 locais de culto, com maior concentração em Astoria e Long Island City, dois importantes enclaves étnicos brasileiros. Segundo os testemunhos, os brasileiros preferem morar (e orar) em Astoria por vários motivos: grande presença de brasileiros; pela proximidade de Manhattan (onde muitos trabalham); aluguel mais barato; e fácil acesso aos transportes públicos.
2. *North New Jersey*: com 83 locais de culto, com maior concentração nos municípios de Newark e Elizabeth. Essas duas cidades têm uma expressiva concentração de imigrantes portugueses, formando dois verdadeiros enclaves étnicos, com importantes atividades empreendedoras e econômicas. O bairro Ironbound, em Newark, conhecido como Little Portugal, tem recebido uma enorme quantidade de imigrantes brasileiros (Ramos-Zayas, 2008). Como já foi realçado, os brasileiros, quando começaram a chegar em NYMA, buscaram refúgio em tradicionais enclaves étnicos portugueses. Essas duas comunidades têm laços históricos, compartilham muitas semelhanças culturais (falam a mesma língua) e algumas mantêm relações de parentesco e amizade. Por isso, em uma lógica de solidariedade cultural, no início,

a comunidade portuguesa ajudou os brasileiros a encontrarem emprego e moradia.⁴

3. *Long Island*: existiam 22 locais de culto, com maior concentração em Mineola e particularmente em Garden City, duas localidades também com expressiva presença de portugueses. Tradicionalmente, essa comunidade de imigrantes é católica, pelo que existiam pouquíssimas igrejas protestantes portuguesas na NYMA. No entanto, além das igrejas evangélicas brasileiras, também localizei a portuguesa Assembleia de Deus Emanuel. Esta igreja, fundada em 1979, tinha três locais de culto, em Brentwood, Farmingville e Mineola. Morando, trabalhando e rezando nos mesmos bairros, imigrantes brasileiros e portugueses, por meio de suas igrejas, participavam juntos de algumas actividades religiosas, como cultos especiais e vigílias, mas não compartilhavam locais de culto, estratégias proselitistas e recursos econômicos. No entanto, devido à proximidade cultural e linguística, havia entre essas duas comunidades muito mais cooperação do que competição religiosa.
4. *Manhattan*: com 8 locais de culto. Muitos brasileiros trabalham na rua 46 (Little Brazil Street), em restaurantes, agências de

4 Uma nota de esclarecimento: em 2023, voltei a colaborar com a Columbia University Seminars on Brazil and Studies in Religion. Nesse contexto, e em uma lógica de etnografia revisitada (Burawoy, 2003), retomei a pesquisa sobre imigrantes brasileiros e igrejas evangélicas na NYMA, agora com a colaboração do antropólogo Sidney Greenfield. Os nossos dados preliminares apontam que esses dois tradicionais enclaves étnicos portugueses estão passando por um significativo processo de brasilianização, ocorrendo um fenômeno de “*replacement*” étnico — sucessão étnica da (antiga) comunidade portuguesa pela (nova) comunidade brasileira. Nesse contexto urbano, há também uma evidente aproximação entre a comunidade brasileira, considerada latina, para o padrão étnico-racial norte-americano (Marrow, 2003; Martes, 2007) e a comunidade hispânica, com a predominância de equatorianos, salvadorenhos e mexicanos (Rodrigues e Greenfield, 2024).

viagens e lojas, mas, como mencionei, moram principalmente Astoria/Queens, Newark (New Jersey) e Long Island.

Após esse trabalho de mapeamento, foi escolhida, para estudo de caso, a Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa, uma denominação ligada a um movimento religioso fundado, em Brasília, pelo pastor negro Zeny Tinouco e introduzida nessa região dos Estados Unidos em 1991.⁵ A etnografia nessa denominação foi realizada como “*insider-believer*” – com a participação, durante dezoito meses, em (quase) todas as atividades sociais e religiosas dessa igreja (Rodrigues, 2014, 2016).

Após a apresentação das etnografias realizadas, é altura de tentar fazer uma caracterização sociológica desse grupo específico, ou seja, dos imigrantes brasileiros evangélicos que vivem, trabalham e oram na NYMA.

Considerando a localização geográfica-urbana, as igrejas evangélicas, por meio de sua forte vertente comunitária e estratégia proselitista, criaram um “enclave” religioso dentro dos “enclaves étnicos” brasileiros.

Quanto à sede da igreja, a congregação é, em parte, uma sala de culto e, em parte, um centro comunitário. Normalmente, são feitas apenas pequenas alterações estruturais no edifício. O transeunte pode identificá-lo como um local religioso apenas pela placa com o nome da igreja e a bandeira do Brasil, no topo do prédio.

Quase todos os membros da igreja participam regularmente de atividades religiosas e de lazer (eventos sociais). Cada congregação local é responsável pela manutenção de seu templo/espço físico; por isso, cada membro, para além do obrigatório pagamento do dízimo e ofertas no âmbito dos cultos, deve também assumir a responsabilidade pela manutenção da igreja, contribuindo com dinheiro e trabalho voluntário. Os membros

5 Seguindo o padrão de expansão pentecostal, esse movimento religioso foi introduzido em Portugal, em 2000, com o nome de Igreja Pentecostal Missão Cristã, por dois pastores de origem portuguesa, ex-imigrantes nos EUA e convertidos em Newark.

da congregação local pagam todas as despesas de funcionamento, inclusive o salário do pastor local.

Para além do apoio religioso e guia espiritual, a missão da igreja é acolher e ajudar os imigrantes. De facto, oferece vários tipos de apoio aos brasileiros, evangélicos ou não: o indispensável aconselhamento jurídico e documentação para imigrantes (é importante lembrar a alta percentagem de ilegais), aulas de inglês, creches e atividades para crianças, grupos de mulheres, informações sobre empregos e habitação, coleta e distribuição de alimentos e roupas, serviços de saúde e atividades recreativas. Essas ações e esses apoios da igreja são, para as pessoas ainda não convertidas, eficientes atrativos para visitarem a igreja, local onde são (quase sempre) convertidas.

A maioria da membresia é jovem e composta por mulheres, embora estas não ocupem cargos de liderança. Em muitos casos, são chamadas de “pastoras” apenas porque são esposas de pastores. Originalmente, são maioritariamente membros das classes baixa e média. Por norma, não têm diplomas universitários. Os homens trabalham principalmente na construção civil, em pequenas empresas e como jardineiros. Alguns têm pequenos negócios, que empregam irmãs e irmãos evangélicos. As mulheres aceitam empregos de baixa remuneração, trabalhando principalmente em serviços domésticos, limpeza de escritórios, salões de beleza e serviços de *baby sitter* (babá).

Considerações finais

No amplo e diversificado contexto de pluralismo étnico, cultural e religioso da NYMA, nos últimos trinta anos, os imigrantes brasileiros, bem como as igrejas evangélicas de origem brasileira, vêm ganhando claramente uma maior presença e visibilidade urbana. Imigrantes e congregações religiosas, com evidentes ações empreendedoras, criando pequenos negócios, têm provocado importantes mudanças na paisagem urbana, em específicos enclaves étnicos, nessa enorme e pluralizada metrópole.

Partindo da reflexão de Ebaugh (2003), e no caso específico do contexto da imigração brasileira, as igrejas neopentecostais têm desempenhado um duplo e importante papel: ajudam a manter a identidade brasileira na diáspora e tentam adaptar-se à cultura da sociedade onde agora estão instaladas. Neste último caso, mesmo utilizando um forte proselitismo religioso, a estratégia das igrejas é respeitar os traços culturais e identitários predominantes do país de acolhimento. Com exceção dos países lusófonos, essa estratégia passa também por utilizar não a língua portuguesa, mas a língua oficial do país para converter outros imigrantes, outras minorias étnicas e os nacionais.

Conforme muitos autores já realçaram — e comprovei em minhas etnografias nos Estados Unidos e na Europa — a religião desempenha um papel muito importante na vida dos imigrantes. No contexto da diáspora, além do apoio espiritual, a religião contribui para a manutenção da identidade, proporciona valores positivos, maior integração social, forte sentido de pertença e desenvolve a solidariedade pragmática, ou seja, atividades que ajudam os fiéis na consecução de moradia, emprego, educação formal e acesso à saúde. As instituições religiosas são lugares/pontos de encontro nos quais os imigrantes encontram conterrâneos e outros imigrantes na mesma situação econômica, social e jurídica. Os locais de culto não promovem apenas eventos litúrgicos, sendo também importantes espaços de sociabilidade, facilitam a integração e interação social dos recém-chegados e a difusão de informações, perspectivas e possibilidades nas mais diversas esferas sociais e econômicas.

Os dados etnográficos evidenciaram não apenas a heterogeneidade das estratégias de sobrevivência e integração social que grupos de imigrantes brasileiros estão a desenvolver nos Estados Unidos, mas, também, aspectos socioculturais e identitários que (re)produzem a imagem e a capacidade de “agência” (no sentido preconizado por Giddens, 1984) do “ser brasileiro” no exterior.

Segundo Portes e DeWind (2007), a esfera religiosa é um elemento determinante no contexto da migração e incorpora uma série de “efeitos

de interação” com outros fatores. Baseando-se em estudos realizados na Europa e na América do Norte (espaços também das minhas etnografias), os autores destacam os seguintes elementos: o movimento religioso raramente cria fluxos migratórios próprios, mas acompanha os emigrantes e, muitas vezes, atenua os impactos negativos do processo migratório sobre seus membros; não dita as políticas migratórias estatais, mas ajuda nas suas implementações ou, alternativamente, confronta-as quando percebe que elas podem ser prejudiciais aos seus interesses ou aos de seus membros; em uma lógica transnacional, cria eventos/atividades e reforça a união entre os seus membros, por meio das conexões e redes de igrejas, que se encontram em diversos pontos geográficos do mundo, tarefa agora facilitada pelas redes sociais (WhatsApp); inserido no contexto social, confrontada pela segunda geração de imigrantes, desempenha um papel primordial na formação social e religiosa dos jovens, facilitando, desta forma, uma melhor integração destes na sociedade de acolhimento (*host-society*).

Conforme tenho verificado em meus estudos sobre o tema, esses elementos relativos à esfera religiosa em contextos de migração, discutidos por Portes e DeWind (2007), estão presentes na realidade dos imigrantes brasileiros que vivem nos Estados Unidos e na Europa. O quarto elemento, em particular, que se refere à “segunda geração”, está em consonância com as estratégias dos jovens evangélicos que não querem o que classificam como “uma integração subalterna”, comum na vida dos descendentes de outros grupos de imigrantes. Os meus “*key-informants*” realizaram nas entrevistas que a participação em instituições religiosas os ajudou a desenvolver, juntamente com as suas famílias, uma rede evangélica de “bons contatos”, que foi e continuará a ser muito importante no futuro, para que consigam apoios e melhores condições no competitivo mercado de trabalho. Ou seja, os jovens de segunda geração perceberam que a esfera religiosa lhes pode proporcionar um maior “capital social” (Bourdieu; Wacquant, 1992) e consequente ascensão social na sociedade de acolhimento.

O presente trabalho foi feito no contexto da problemática da diáspora pentecostal brasileira e da “missionação invertida” (Freston, 2010),

dois fenômenos muito importantes e de grande interesse para os cientistas sociais. A “re Cristianização” dos Estados Unidos e o “reavivamento religioso” da Europa, desenvolvidos por agências, denominações religiosas e missionários pentecostais oriundos do Brasil, são um processo dinâmico e de forte expansão. Há, portanto, um enorme campo de interesse para sociólogos e antropólogos no estudo de diferentes grupos religiosos (evangélicos e católicos), de suas fortes estratégias proselitistas de evangelização e conversão e das dinâmicas e diferenciadas formas de adaptação cultural às sociedades de acolhimento.

Religião, migração e mobilidade no Brasil

Cristina Maria de Castro¹

Este texto discorre sobre a temática religião, migração e mobilidade, a princípio, a partir da transnacionalização islâmica para o Brasil. No início, será discutida a construção de identidades muçulmanas no estado de São Paulo, sob a leitura da Sociologia da Religião e da Economia Étnica. A seguir, serão analisadas as práticas religiosas islâmicas em Belo Horizonte. Bastião do tradicionalismo, o estado de Minas Gerais apresenta suas particularidades como sociedade hospedeira de religiões “estrangeiras”. Posteriormente, serão enfatizadas as transformações geradas no campo religioso brasileiro pelos fluxos transnacionais religiosos e pelos movimentos migratórios internos. Por fim, serão discutidas as novas perspectivas sobre a globalização do campo religioso brasileiro, tanto no sentido de complexificação das crenças e práticas locais quanto da diáspora das religiões brasileiras.

A construção de identidades muçulmanas em São Paulo

Minha incursão aos estudos dos fluxos religiosos transnacionais começou no doutorado com a análise da construção de identidades muçulmanas em duas comunidades paulistas. A tese foi publicada posteriormente como livro com o título *The construction of Muslim identities in contemporary Brazil* (2013). A coleta de dados empíricos deu-se por meio da técnica da observação participante durante todo o ano de 2004, no Centro Islâmico de

¹ Professora de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Campinas, e no primeiro semestre de 2006, na Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, situada no bairro paulistano do Brás.

Busquei apreender como se dá o processo de construção de identidades muçulmanas frente: 1) à negociação com a sociedade brasileira, caracterizada pela forte presença do catolicismo, do crescimento do protestantismo, da cultura basicamente ocidental, do estado secular, da dependência dos EUA e da tradição de acolher os imigrantes e absorvê-los em um processo de abrasileiramento; 2) ao impacto da globalização sobre esse grupo minoritário, tanto no sentido de propagação de estereótipos negativos a respeito do Islã e seus fiéis como consequência da influência da mídia e da academia orientalistas, quanto no sentido de fortalecimento dos vínculos da diáspora com o restante do mundo muçulmano; e 3) às negociações internas entre árabes e *convertidos* e entre homens e mulheres pela definição do que é ser muçulmano e muçulmana no Brasil. Por fim, o estudo comparativo de duas comunidades muçulmanas com perfis tão distintos quanto as comunidades sunitas de Campinas e do Brás permitiu-me analisar até que ponto ocupações, etnias e distribuições espaciais distintas podem gerar práticas e discursos islâmicos diferenciados, à luz dos campos delimitados previamente.

Apresento a partir de agora, de forma bastante resumida, dados sobre a construção de identidades muçulmanas em São Paulo, a começar pela influência do campo religioso brasileiro.

Durante minha pesquisa de campo, pude constatar relações do Islã com o catolicismo, religião majoritária, e com o pentecostalismo. Em Campinas, o discurso visando a aceitação da religião islâmica pela crença majoritária localmente constitui a principal estratégia empregada pelas lideranças. O Islã é apresentado como uma religião apreciada e *aceita* pelo papa, líder maior do Catolicismo. A tolerância do Islã, por sua vez, representada pela permissão do casamento com as mulheres dos chamados Povos do Livro, também é enfatizada. Na Liga da Juventude Islâmica, o Cristianismo assume um papel muito maior de fornecedor de elementos diacríticos para a minoria muçulmana em seu processo de construção

identitária. Enquanto em Campinas preocupam-se em mostrar que o Islã é aceito pelo Cristianismo, na Liga, enfatizam que o Cristianismo só predomina no Brasil graças à tolerância religiosa dos árabes, quando estes dominaram a Península Ibérica. A preocupação em mostrar o Islã como a religião derradeira, que veio para corrigir os erros do Judaísmo e do Cristianismo, é central na Liga, enquanto mal aparece no discurso oficial campineiro.

O “ataque” pentecostal também representa uma realidade enfrentada pela Liga e não conhecida por Campinas, devido à sua “invisibilidade” na disputa por clientela religiosa naquela cidade. A comunidade campineira é formada por um número reduzido de pessoas vivendo dispersas pela cidade, com sede em um bairro afastado do centro, com número muito baixo de convertidos e grande heterogeneidade étnica, um percentual quase nulo de mulheres usando o véu na esfera pública e falta de infraestrutura para atrair novos membros em maior quantidade, como estratégias de divulgação ou grandes eventos. Muitos muçulmanos campineiros trabalham com educação e pesquisa, fazendo parte do corpo docente e discente da Unicamp ou, ainda, trabalhando como professores de língua inglesa.

Foi possível notar uma forte presença de pentecostais (fundamentalmente da Assembleia de Deus) nas aulas destinadas aos curiosos e convertidos, na Liga, aos sábados. Apresentando-se como cristãos interessados no diálogo entre as religiões e na oportunidade de aprender a língua árabe de graça, sempre polemizavam nas aulas de religião fazendo perguntas em sintonia com a cobertura da mídia a respeito do Islã e dos muçulmanos. Certos evangélicos podem estar frequentando as aulas visando impedir novas conversões ao Islã, ou quem sabe, aproveitar aquela oportunidade como um treinamento para missões evangelizadoras no exterior, em países majoritariamente muçulmanos.

O perfil da comunidade da Liga da Juventude Islâmica, um grupo numericamente grande de comerciantes, concentrado no mesmo bairro, com alto capital econômico, composto majoritariamente por imigrantes libaneses recentes liderados por jovens, produz um discurso mais “combativo” e

“demarcador de território” do que o encontrado em comunidades como a do Centro Islâmico de Campinas.

O impacto da globalização no processo de construção identitária de imigrantes muçulmanos, por sua vez, pode ser visto de diversas maneiras. Ao mesmo tempo em que a globalização traz à tona o *Anti-Muslimism* difundido pela mídia ocidental, ela reafirma os laços da diáspora com os países de origem e o restante da comunidade muçulmana mundial. Nesse aspecto, é importante frisar que o perfil sócio-econômico privilegiado desenvolvido pelos muçulmanos no Brasil afeta não apenas a forma como veem sua própria religiosidade, como também o papel que desempenham tanto na sociedade hospedeira quanto na Ummah, a comunidade muçulmana mundial. Um bom exemplo é a questão Palestina, preocupação geral e constante dos muçulmanos, gerando respostas diferenciadas, de acordo com as possibilidades de cada um. Enquanto a comunidade campineira expressa seu repúdio à ocupação israelense tentando influenciar a opinião pública por meio de artigos, palestras e o apoio a políticos nacionais simpatizantes dessa causa, as lideranças da Liga incentivam seus membros a fazer a doação de 2,5% de seus lucros anuais (o *zakat*) a favor de seus irmãos de fé na Palestina.

O imperialismo ocidental, assim como o processo de “demonização” do Islã, produzido pela mídia a partir dos atos do Islã político, são respondidos de forma direta pelas comunidades no Brasil. A desconstrução de uma imagem atrelada ao terrorismo e à violência constitui elemento perene ao processo de construção identitária dos muçulmanos no país.

Com a globalização, há uma mudança das relações entre centro e periferia, que traz à tona a capacidade das periferias contatarem umas às outras, sem a necessidade da intermediação de um centro. Centros de produção de conhecimento muçulmano, centros simbólicos de oração e o próprio Hajj criam vínculos efetivos das minorias com o “mundo islâmico”. Para finalizar, a evolução tecnológica, com a internet assumindo um papel de destaque, aliada ao barateamento das passagens, diminuiu as distâncias com o país de origem e o resto da *Ummah*.

A construção de identidades muçulmanas ocorre, ainda, em outro nível: no interior das comunidades muçulmanas brasileiras. Pensando nos conflitos internos, foquei o conflito entre árabes e conversos pela definição da “identidade muçulmana local”. O Islã nasceu entre os árabes e no Brasil é seguido fundamentalmente por imigrantes e descendentes que se identificam com esta etnia, atrelando sua origem étnica à tradição da religião. Nesse contexto, “a identidade redesenhada e aceita através do comprometimento ao Islã difere dos nascidos muçulmanos árabes; o brasileiro será muçulmano, comprometido com a religião, porém será sempre convertido” (Marques, 2001, p. 162). O contato dos convertidos com a “comunidade árabe” não é contínuo, nem íntimo, sendo permeado por conflitos, o que também pode provocar uma assimilação deficitária do ethos religioso (Ramos, 2003, p. 186).

Os brasileiros convertidos reconhecem sua “subordinação” atual a uma estrutura religiosa marcada por aspectos culturais árabes bastante manifestos, mas não perdem as esperanças de ver a religião islâmica assumir uma face mais brasileira no país, com o aumento do número de conversões. Atacam os árabes e seus descendentes defendendo uma escolha identitária baseada na “islamização”, em contraposição ao que chamam de “arabismo”, uma espécie de viés que deturparia a verdadeira religião islâmica, tingindo-a com traços culturais que os desfavorecem. Além dos conflitos entre árabes e convertidos de ascendência não árabe no interior das comunidades muçulmanas, foi possível constatar disputas entre homens e mulheres pela definição de como devem agir e pensar muçulmanos e muçulmanas no Brasil. A questão da relação entre gêneros nas sociedades e comunidades muçulmanas é extremamente complexa e profundamente marcada por batalhas ideológicas e políticas.

A construção da identidade muçulmana dessas mulheres no Brasil é realizada em resposta à mídia e em negociação com a parcela masculina de sua própria comunidade religiosa, defendendo perante esta o direito a um maior poder e respeito, a partir da própria religião e suas leis ou, ainda, por meio de uma relativização da tradição.

O discurso oficial das jovens lideranças masculinas da Liga, no que se refere à mulher muçulmana e à relação entre gêneros, é marcado pelo rigor e perfeccionismo moral e religioso, com poucas e pequenas concessões ao contexto local. Em Campinas, o discurso das lideranças masculinas já é mais flexível. Enquanto na Liga os líderes alegam que a mulher tem o *direito* de estudar e trabalhar, desde que isso não atrapalhe suas obrigações para com a casa e a família, em Campinas, os líderes chamam a atenção para o *dever* de homens e mulheres buscarem o conhecimento. O diploma de ensino superior é um objetivo comum para rapazes e moças daquela comunidade. Em Campinas, as mulheres casam-se mais tarde e recebem um investimento maior em sua educação, em comparação ao que acontece na Liga. Porém, o papel de provedor da família ainda é visto por elas como inerentemente masculino, mesmo quando poderiam desempenhar essa tarefa, como mulheres educadas e empregadas que são.

Por fim, convém citar a questão do véu. Enquanto seu uso é fortemente recomendado pelas lideranças da Liga, para demonstrar modéstia e preservar a castidade, em Campinas ele é descrito como “meio de preservação da identidade muçulmana em contextos de perseguição política”, “forma de se adaptar ao clima”, no caso da Arábia Saudita, ou, ainda, “roupa de oração”, isto é, vestimenta a ser utilizada para se cobrir o corpo e o cabelo *no momento* da oração. Os discursos das lideranças dessas comunidades são bastante diferenciados, primeiro pela não obrigatoriedade do véu em Campinas, e o esforço de enfatizar seu uso na Liga; segundo, pelo “perfeccionismo religioso e moral” da Liga, em contraposição aos argumentos baseados em critérios culturais, políticos e até mesmo climáticos em Campinas.

A prática cotidiana, porém, no que toca à vestimenta islâmica e aos papéis sociais atribuídos às mulheres, mostra que, apesar do rigor eventual do discurso das lideranças da Liga, há um processo de individualização da religiosidade muçulmana, onde os fiéis negociam de forma relativamente autônoma com a sociedade hospedeira a prática de certos aspectos comportamentais. Por fim, é importante salientar que grau de instrução, grupo

étnico, faixa etária e classe social desempenham seu papel nesse processo de construção identitária, trazendo nuances que podem aproximar ou afastar essas mulheres no que toca a sua concepção de como deve pensar e agir uma mulher muçulmana no Brasil.

Uma releitura dos dados a partir da economia étnica

Uma diferença que salta aos olhos de quem estabelece uma comparação entre muçulmanos no Brasil e na Europa, mais especificamente na Holanda, onde realizei meu doutorado-sanduíche, diz respeito ao perfil econômico e ocupacional desses imigrantes. A percepção desse fato, somada às constantes conversas com o pesquisador Roberto Grün, levou-me a reinterpretar meus dados do campo coletados durante o doutorado, a partir de uma vertente da sociologia econômica chamada economia étnica.

A economia étnica descende dos estudos de minorias historicamente dedicadas ao comércio, como os judeus da Europa, por exemplo. Atualmente, porém, vem dedicando-se à análise mais ampla da independência econômica dos imigrantes e das minorias étnicas em geral como uma estratégia de autoajuda e defesa de seus membros. Por meio do estudo comparativo entre os dois grupos de imigrantes muçulmanos já mencionados, um profundamente marcado pela economia étnica e outro com seus membros atuando de forma relativamente independente na esfera econômica, tento analisar até que ponto a atividade econômica comum “solda” um grupo imigrante e o torna mais resistente às pressões de assimilação da sociedade hospedeira (Light, 2005). Para tanto, analisei com um novo olhar os papéis sociais de gênero prescritos e desempenhados nas duas comunidades pesquisadas (Castro, 2010), assim como a construção de identidades muçulmanas frente ao campo religioso brasileiro (Castro, 2011).

É importante perguntar-se sobre as razões da presença ou ausência da economia étnica em cada uma das comunidades. Os imigrantes muçulmanos da Liga seguiram os passos dos patrícios pioneiros dedicando-se ao comércio em um sistema de cooperação mútua, onde os mais antigos

oferecem ajuda aos mais recentes, seja no ensino do idioma, no fornecimento de mercadoria em consignação ou emprego. A região de origem encaminhou os muçulmanos para bairros ou cidades específicas no Brasil e a socialização oferecida aos recém-chegados fez com que se concentrassem em um mesmo ramo de atuação. Dessa forma, os imigrantes muçulmanos da Liga concentraram-se no comércio de jeans. A religião islâmica completou o elo, estimulando a solidariedade e a cooperação mútua.

A comunidade muçulmana de Campinas, por sua vez, é formada em boa medida por indivíduos voltados às atividades de educação e pesquisa. Egípcios deixaram seu país devido à perseguição política do ditador Nasser. Os poucos líbios que foram para Campinas o fizeram basicamente em virtude de cursos de pós-graduação ou para exercer uma função docente, também naquela instituição de ensino. Outros grupos, como os sul-africanos de origem indiana gujarati compõem a comunidade. Estes deixaram seu país fugindo do apartheid e aqui se estabeleceram trabalhando como empresários, fundamentalmente no setor de ensino do idioma inglês.

Vejo a baixa mobilização do capital social interno para o desenvolvimento de uma economia étnica no último grupo como decorrente não da heterogeneidade étnica, como alguns poderiam supor, mas sim do tipo de capital cultural de seus membros. Em Campinas, ainda mais do que em outros centros islâmicos do país, a identidade religiosa comum é vista como suficiente para justificar o casamento entre imigrantes de perfis étnicos distintos. E se a identidade religiosa é suficiente para promover esse tipo de ligação, não há motivo para imaginar que também não poderia articular aqueles indivíduos em torno de uma mesma atividade econômica. Acredito que a principal razão para a baixa importância do uso do capital social interno para fins econômicos naquele grupo seja o capital cultural diferenciado que seus membros ostentam, o que lhes possibilitou ingressar no corpo docente ou discente da pós-graduação, na Unicamp, e no ramo de ensino do idioma inglês. A heterogeneidade étnica presente em Campinas coloca o ideal da Ummah em destaque, uma vez que se torna fator quase

que exclusivo de formação de uma identidade coletiva para os membros daquele grupo.

A importância do desenvolvimento de uma economia étnica para a preservação de uma religiosidade minoritária deve-se principalmente ao fato de ela intensificar o contato entre os próprios membros da comunidade imigrante em detrimento da sociedade mais ampla. Anne Sofie Roald (2001) afirma que a intensidade de contato com as estruturas sociais ao redor influencia a interpretação islâmica de assuntos de cunho social, como as relações de gênero. No Brás, por exemplo, as moças são encorajadas a casar mais cedo e constituir uma família nos moldes tradicionais (Castro, 2010). Já em Campinas, as mulheres recebem um maior investimento em sua educação, além disso, o cuidado dos filhos é apresentado no discurso das lideranças como atributo dos dois genitores

De acordo com teóricos como Roberto Grün (1992), a presença de uma economia étnica bem sucedida torna mais vantajoso permanecer dentro das fronteiras da comunidade imigrante do que ser assimilado pela sociedade hospedeira. No caso da construção de identidades muçulmanas frente ao campo religioso brasileiro, vemos que os imigrantes do Brás apresentam não só um perfil de maior resistência à assimilação, como também uma postura mais combativa e ousada, em comparação aos seus irmãos de fé campineiros. Enquanto em Campinas preocupam-se em mostrar que o Islã e os muçulmanos são apreciados, aceitos pela Igreja Católica, na Liga, lembram que o Catolicismo só impera no Brasil graças à tolerância dos muçulmanos que deram liberdade de credo aos países ibéricos durante sua dominação (Castro, 2011).

Muçulmanos em Belo Horizonte

Em 2017, fui agraciada com uma bolsa de produtividade do CNPq para estudar práticas islâmicas em Belo Horizonte. Treinei o bolsista de iniciação científica da Fapemig Igor Caixeta para coletar dados sobre a parcela masculina da comunidade, enquanto eu me responsabilizava pela coleta

junto às mulheres. Escrevemos um artigo para a *Social Compass*, intitulado ‘Islamic practices in Belo Horizonte: Adaptations and choices in a bastion of Brazilian traditionalism’ (2021).

Procuramos analisar sociologicamente as adaptações e negociações envolvendo a expressão da religiosidade islâmica no contexto minoritário brasileiro, em particular no pouco explorado estado de Minas Gerais. Esse é um dos mais conservadores estados do país, um bastião do Catolicismo brasileiro e sede de importantes igrejas evangélicas com lideranças de expressão nacional. Dos cerca de 35 mil muçulmanos que habitam o país, segundo o Censo de 2010, apenas mil encontram-se em Minas Gerais. Belo Horizonte, a capital, tem cerca de 2,5 milhões de habitantes e conta com apenas uma mesquita, o Centro Islâmico de Minas Gerais. Com esse cenário em mente, surgiram os seguintes questionamentos: até que ponto o contexto mineiro dificulta ou facilita a prática islâmica? Até que ponto a expressão da religiosidade islâmica em Belo Horizonte advém da plasticidade das lideranças ou das decisões individuais dos crentes? Como se dá a vivência da religiosidade islâmica, em Belo Horizonte, por meio do viés de gênero? Para responder a essas questões, analisamos a prática de quatro importantes pontos da normatividade islâmica, a saber: vestimenta, orações, alimentação *halal* e casamento.

A metodologia de pesquisa baseou-se na técnica da observação participante e na realização de entrevistas semiestruturadas. Os autores realizaram observação participante junto ao Centro Islâmico de Minas Gerais entre agosto de 2018 e dezembro de 2019. Oito mulheres e oito homens frequentadores do Centro Islâmico de Minas Gerais foram entrevistados, além do Sheikh responsável pela instituição, um imigrante marroquino de 63 anos com formação teológica realizada na Arábia Saudita.

Apresentamos dados sobre a prática islâmica em Belo Horizonte, divididos por gênero. A princípio, focamos os homens praticantes comuns da comunidade, posteriormente, as mulheres e, por fim, o posicionamento do Sheikh para cada aspecto pesquisado da normatividade islâmica. Todas as entrevistadas, sem exceção, afirmaram utilizar o hijab para além do

momento da oração, apesar dos imensos desafios impostos pelo contexto mineiro. Agressões verbais, discriminação no mercado de trabalho e até mesmo agressões físicas foram mencionadas pelas informantes, ao trajarem o véu. O problema do desemprego entre as mulheres que trajam o véu e não são autônomas é universal entre nossa amostra. Ao fazerem entrevistas, são indagadas se usarão “aquilo” ao trabalhar. Ao afirmarem positivamente, perdem suas oportunidades de trabalho.

Ao ser entrevistado, o Sheikh, afirmou que a mulher pode deixar de usar o hijab no ambiente de trabalho porque dele advém seu sustento. Deus compreenderia, segundo ele. Tal postura é surpreendente, não tanto pela flexibilidade quanto ao uso do hijab nesse contexto, mas por conceber a mulher como responsável por seu sustento. Trata-se de uma possível influência do contexto local sobre o imigrante marroquino. Com relação à vestimenta masculina, chama a atenção para a taqiyah: “o padre, o papa, o rabino, tudo usa (...) a essência é a mesma”. Adiciona a barba: “(...) Você não viu que todos eles são barbudos? Até nos filmes, Moisés, Jesus (...) Salomão, todos eles, então é uma coisa natural no homem.” Mas deixa claro que mais importante do que a aparência é a retidão do e da fiel.

Ao enfatizar que a retidão do caráter é mais importante do que as normas de vestimenta, o discurso oficial do Sheikh acolhe a prática comedida relatada pelos crentes do segmento masculino, mas fica muito abaixo, em termos de rigidez, se comparado à prática feminina de convertidas e imigrantes. Adicionalmente, convém observar o cuidado do sacerdote em estabelecer paralelos com o Judaísmo e o Cristianismo, de forma a apresentar as normas islâmicas para a vestimenta como normas adequadas para todos os “povos do Livro”, e não como algo exótico ou peculiar... Uma clara tentativa de aproximação e integração ao contexto cristão no qual está inserido, algo encontrado também no discurso de diversos homens entrevistados.

Com relação às orações, convém esclarecer que os muçulmanos devem realizar cinco orações obrigatórias ao longo do dia. Ao analisarmos essa prática tocada pela normatividade islâmica, notamos mais uma vez as pressões exercidas pelo contexto minoritário mineiro e as tentativas de

negociação por parte dos crentes. Alguns entrevistados tiveram o pedido para atender às orações de sexta-feira na mesquita negados por seus empregadores. No entanto, a maioria foi contemplada, em troca de horas extras e trabalho no fim de semana.

Metade dos entrevistados homens alegou realizar não apenas as cinco orações diárias obrigatórias, como também orações voluntárias adicionais. Os crentes esforçam-se para realizar as orações em seus respectivos horários, mas quando não conseguem, agrupam-nas e “pagam a dívida” no próximo horário ou tão logo quanto possível.

Nenhuma das mulheres relatou praticar as orações intermediárias, um raro aspecto em que os homens mostraram-se mais devotos do que elas. Por outro lado, como se atêm à esfera doméstica em maior número do que eles, conseguem realizar as orações nos devidos horários com mais facilidade. Algumas entrevistadas afirmaram pedir licença para utilizar provadores de lojas para fazer suas orações quando se encontram fora de casa. Uma delas relatou, ainda, utilizar a capela da universidade cristã onde estuda.

Dificuldades encontradas no ambiente de trabalho foram relatadas por todas que tiveram a oportunidade de exercer uma atividade remunerada, mesmo autônomas. As mulheres parecem gozar de menos respeito do que os homens ao tentar colocar em prática sua religiosidade minoritária. Chefes, colegas, clientes parecem não compreender nem se importar com seus deveres religiosos. Talvez por isso, um grande número delas fez questão de dizer que é possível rezar sem que os outros percebam, apenas abaixando a cabeça, por exemplo, sentada no ônibus, de pé... O tradicionalismo mineiro, marcado pelo machismo e sua forte herança cristã, dificulta a prática de uma religião alienígena nesse contexto de forma ainda mais intensa para as mulheres.

Ao ser indagado sobre como orienta os fiéis a lidar com os obstáculos diários para realizar as orações, o líder religioso mostrou-se mais uma vez flexível e preocupado em não afrontar, não criar conflito. Compreende que o crente precisa sustentar-se e defende a ideia de primeiro mostrar ser um

profissional impecável, digno de concessões, como ir à mesquita às sextas-feiras. Também propõe que o muçulmano faça suas orações no momento em que for ao banheiro, para não comprometer o “tempo do patrão no serviço”.

A alimentação *halal*, por sua vez, é um dos preceitos da religião mais afetados pelo status minoritário da comunidade muçulmana mineira. O consumo de carne *halal*, isto é, lícita, abatida de acordo com os preceitos islâmicos, é duramente afetado pelo minúsculo mercado consumidor local. A oferta quase inexistente na região metropolitana belo-horizontina obriga os muçulmanos locais a adaptações.

Há duas posturas predominantes entre os homens entrevistados: a primeira é o próprio muçulmano abater o frango que comerá, quando encontra um criador que lhe permite fazê-lo; a outra é dizer “em nome de Deus” antes de comer uma carne abatida de forma comum. Apenas um dos entrevistados alegou abandonar o hábito de consumo da carne bovina, optando por peixes. Diversos deles afirmaram comer carne *halal* em dias de festa na mesquita, assim como as mulheres. Nessas ocasiões, ao menos sete membros da comunidade devem unir-se para abater um boi ou carneiro e dividi-lo com os demais, segundo o Sheikh. Para tanto, viajam até uma fazenda na cidade de Esmeralda, a 80 km de distância. A carne de porco é rejeitada por todos, homens e mulheres, como apregoa a religião.

Entre as entrevistadas, apenas uma disse comer carne comum frequentemente, devido à dificuldade de comer carne *halal*. Todas as outras tentam contornar o problema: comem frango abatido por muçulmanos (em geral, têm galinhas criadas no quintal e abatem as aves para comer) e peixe. Uma das entrevistadas afirmou ter se tornado vegetariana.

No caso da alimentação *halal*, o Sheikh se mostra mais flexível do que a comunidade de crentes:

O Islã, ele fala, todo alimento que você comer tem que ser lícito, permitido, e falou do muçulmano que vive num ambiente católico ou judaico, ele pode comer da comida dos judeus e dos

católicos, menos coisas que estão com certeza proibidas na sua religião: carne de porco, bebidas alcoólicas, e sangue. (...) Aqui em casa, eu como carne do mercado ... Sadia, carne bovina, porque eu estou num país católico. Mas tem gente que fala não, minhas filhas, minha esposa, não comem. Comiam antigamente, mas depende da interpretação da pessoa. Agora, para mim, eu tenho uma autorização do Alcorão e da Sunnah do profeta Muhammad Salah al Salam, que eu posso comer da comida dum católico e dum judeu, por que eu vou dificultar a minha vida?

O aspecto final da prática religiosa a ser analisado é a questão do casamento. A religião islâmica determina que muçulmanos não devem namorar, como fazem os ocidentais. Devem buscar sempre o casamento. Entre a amostra entrevistada, observamos que apenas um dos homens é casado com muçulmana. Há muitos casamentos interétnicos na comunidade muçulmana de Belo Horizonte que geram desafios peculiares à vivência cotidiana.

Quanto às mulheres entrevistadas e contatadas durante a observação participante, todas seguem a exigência de se unir matrimonialmente apenas com homens muçulmanos. Mais do que isso, a proibição de namorar é levada bastante a sério por elas. Um casal de convertidos foi advertido pelo Sheikh que namorar era pecado e casou-se em uma semana. Outra convertida foi pedida em casamento por seu pretendente paquistanês quinze dias após se conhecerem. Encantada com tal postura, afirmou: “Muçulmano é diferente, muçulmano casa.” O tradicionalismo mineiro enfatiza muito a importância da família e do casamento, uma afinidade eletiva existente em relação ao Islã.

A endogamia étnica não é solicitada pelo Islã, mas costuma ser um objetivo buscado com afinco entre minorias. Em Belo Horizonte, há um número muito pequeno de muçulmanos e de origens étnicas e nacionais muito variadas. Adicionalmente, 74% dos muçulmanos em Minas são homens. Já é difícil encontrar uma esposa muçulmana, que dirá da mesma etnia! Além disso, talvez não haja tantos recursos disponíveis ou incentivo

societal suficiente para promover uma busca por cônjuges da mesma nacionalidade e cultura, no Brasil ou no exterior... O Sheikh enfatiza a importância de se casar com alguém da mesma religião, independente da “cultura”.

Está havendo um incremento do conservadorismo religioso em nível global, cujos ecos atingem agora Belo Horizonte. O incremento do conservadorismo global, inclusive, aumenta a capacidade de atração de fiéis por religiões (ou suas vertentes) tidas como mais conservadoras, principalmente no que tocam as relações de gênero. Observando os dados dos Censos Nacionais de 2000 e 2010, verificamos um crescimento de 29% do número de muçulmanos no Brasil e de 78% no tradicional estado de Minas Gerais!

No Brasil, o Islã cresce principalmente entre mulheres, de acordo com informantes do campo. As mulheres de nossa amostra escolhem uma forma de viver que inclui a família em seus planos e responsabilidades prioritários e a dedicação e parceria de um companheiro caracterizado pelos mesmos ideais e propósitos. Esse caminho (ainda que idealizado) parece justificar suas escolhas por vivenciar uma religiosidade com tamanha devoção e rigidez, mesmo com tanta incompreensão e intolerância em seu entorno.

Religião, migração e mobilidade: a experiência brasileira

Em 2017, publiquei a coletânea *Religion, Migration and Mobility: The Brazilian Experience*, organizada por mim e por Andrew Dawson, professor da Lancaster University. O objetivo do livro foi examinar o campo religioso brasileiro como moldado e constituído por fluxos transnacionais e movimentos migratórios internos. O Brasil tem uma das paisagens religiosas mais diversas do mundo, com a esmagadora maioria dessa diversidade nascida de fluxos populacionais e mudanças demográficas engendradas ou aliadas a movimentos migratórios transfronteiriços e internos. A sociedade brasileira foi formada pela chegada e miscigenação de imigrantes da Europa, África, Japão, Oriente Médio e América Latina. Uma gama pluriforme de crenças e rituais os acompanharam, derivados de

religiões “mundiais” estabelecidas (por exemplo, Budismo, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo), cosmovisões religiosas tradicionais (por exemplo, Adventismo, Mormonismo e Yorubá) e repertórios religiosos-espirituais alternativos (exemplos, Esoterismo, Kardecismo e Consciência de Krishna). Mesmo religiões nascidas no Brasil só podem ser compreendidas em sua totalidade no contexto mais amplo da migração, como a Umbanda, o Vale do Amanhecer e o Santo Daime.

O objetivo principal do livro foi, portanto, explorar como a migração doméstica e internacional impacta o campo religioso brasileiro. Para tanto, *Religion, Migration and Mobility: The Brazilian Experience* aborda as seguintes questões: de que maneira e em que medida a migração definiu os conteúdos e contornos da paisagem religiosa do Brasil? Que tipos de migrações ocorreram e como elas impactaram o desenvolvimento histórico e o perfil contemporâneo da religiosidade brasileira? Como os processos e as forças de reterritorialização (por exemplo, adaptação, ressignificação e legitimação) desenrolam-se entre as comunidades pós-migratórias? De que maneiras a dinâmica pós-transicional da migração é encenada e reenquadrada por diferentes gerações de migrantes? Como os símbolos religiosos e as práticas rituais de visões de mundo e tradições particulares são apropriados e reinterpretados por comunidades migrantes no Brasil? Que papel a religião desempenha ao facilitar ou impedir o assentamento pós-migratório? Que tipos de estratégia e negociação são empregados pelos migrantes para explorar as oportunidades e enfrentar os desafios apresentados por seu novo contexto sociocultural? Como os processos e as forças de migração combinam-se com outras tendências nacionais tipicamente modernas e dinâmicas globais para influenciar a paisagem religiosa brasileira e seus ocupantes individuais?

O livro responde a essas questões envolvendo uma gama de diferentes tradições (Budismo, Candomblé, Cristianismo, Judaísmo, Islã, Pentecostalismo e Santo Daime) e empregando uma variedade de disciplinas complementares (antropologia, estudos culturais, estudos religiosos e

sociologia) e métodos (estudos de caso, etnografia, dados históricos e estatísticas). Ao fazê-lo, o livro proposto contribui para o campo ao unir o estudo da religião e da migração de uma forma não alcançada anteriormente. Por exemplo, a maior parte da literatura sobre religião no Brasil ignora o papel e a importância da imigração em povoar e moldar sua paisagem religiosa. Ao mesmo tempo, quase todos os estudos sobre imigração para o Brasil que oferecem algum tratamento da religião abordam uma única tradição, enquanto os estudos sobre a migração interna não envolvem o papel e o lugar da religião no contexto pós-migratório. Na mesma linha, e refletindo muito a maioria dos estudos de migração brasileiros, quase toda a literatura acadêmica que combina religião e migração emprega um foco de estudos da diáspora e, portanto, trata a religião brasileira no exterior.

Ao envolver uma variedade de comunidades religiosas, empregando uma abordagem multidisciplinar para seu assunto e focando principalmente na migração para o Brasil, *Religion, Migration and Mobility: The Brazilian Experience* oferece um tratamento distinto e original que complementa, mas vai além do que está atualmente disponível no campo.

A introdução da coletânea orienta o leitor examinando o desenvolvimento histórico e o perfil contemporâneo da paisagem religiosa do Brasil como algo moldado, em grande parte, pelos fluxos e refluxos da migração transnacional e doméstica. A introdução emprega uma estrutura informada pelo desdobramento cronológico de desenvolvimentos sucessivos e a exploração temática de questões-chave e tópicos associados a períodos históricos específicos. Assim, e com referência explícita à migração, a introdução trata do estabelecimento colonial e posterior trajetória do Catolicismo, o surgimento e posterior perfil da religião afro-brasileira, o surgimento, a expansão e diversificação do cristianismo protestante, a chegada e consolidação das religiões tradicionais, como o Budismo, o Judaísmo e o Islã, e as diversas experiências de religiosidades não tradicionais e novos movimentos religiosos.

Novas perspectivas sobre a globalização do campo religioso brasileiro

Em 2021, Cristina Rocha, da Western Sydney University, e eu publicamos um número temático na revista *Social Compass* intitulado “New perspectives on the globalization of the Brazilian religious field”. Abordamos a globalização de religiões brasileiras simultaneamente à complexificação do campo religioso nacional a partir da chegada de novas culturas religiosas. A justaposição de artigos que trabalham com os dois processos permite mostrar ao leitor como eles são interrelacionados.

Nenhuma cultura é pura ou atomizada (Rocha, 2006). As chamadas “religiões brasileiras” são o produto de encontros culturais anteriores, e quando viajam, tornam-se algo novo. Apresentamos agora uma breve explanação sobre os fluxos que chegam e deixam o Brasil, fluxos de pessoas, objetos e práticas religiosas.

Focamos aqui o período contemporâneo, mostrando como, no início do século XXI, o Brasil tornou-se mais proeminente internacionalmente, juntando-se aos BRICS e apresentando um cenário de prosperidade econômica. Nesse contexto, uma nova onda de migrantes e refugiados começa a chegar ao país. Principalmente do Sul Global, devido à intensificação das restrições de entrada no Norte Global. Houve um crescimento da migração de latino-americanos para o Brasil. A assinatura do Acordo sobre Residência para Nacionais do Mercosul em 7 de outubro de 2009 também contribuiu para o aumento da entrada de migrantes dos países parceiros comerciais do Brasil. O maior número de migrantes e refugiados no Brasil na última década é proveniente da Bolívia e do Haiti. Nos últimos anos, no entanto, a Venezuela vem disparando na frente. Outros países do Sul Global vêm enviando um grande contingente de imigrantes e refugiados para o Brasil, como Síria, Senegal, Guiné Bissau, Angola, Gana, Bangladesh e Paquistão. Esses migrantes aqui chegam com suas variadas bagagens culturais e religiosas.

As religiões dos deslocados servem como inspiração para narrativas de pertencimento e ação prática e precisam sobreviver aos desafios e pressões impostos pela nova sociedade hospedeira. Impera no país um modelo de assimilação que força os recém-chegados a conformarem-se aos costumes brasileiros, limitando a afirmação de suas identidades. Além disso, há dificuldades materiais e simbólicas como a falta de objetos e plantas específicos para rituais, locais apropriados, especialistas religiosos e capital simbólico para realizar cerimônias e apoiar a comunidade. Uma possível consequência desse quadro é a não preservação das crenças e práticas religiosas originais na paisagem brasileira.

Esse número temático tenta compreender como essa nova coorte de refugiados e imigrantes negocia suas religiões trazidas ao Brasil, superando ou sucumbindo aos fortes obstáculos aqui encontrados. Também observamos como brasileiros adotam novas identidades religiosas a partir do fluxo transnacional de práticas e crenças religiosas para nosso território.

Sabemos que a vitalidade e diversidade do campo religioso brasileiro não depende apenas da migração. Os fluxos transnacionais entre Brasil e Nigéria são um exemplo. Importante mudança no cenário das religiões de matriz africana no país teve início com o programa de intercâmbio universitário PEC-G estabelecido pelos militares no ano de 1967. Seguidores do Candomblé brasileiro procuraram os estudantes de graduação nigerianos para aprender o “autêntico” conjunto de crenças e práticas rituais do Candomblé africano (Talga, 2018). Percebidos como detentores de valiosos conhecimentos, alguns deles passaram a oferecer serviços religiosos e estabelecer parcerias entre os países. Brasileiros começaram a viajar para a Nigéria como turistas espirituais, enquanto os líderes Yorubá começaram a vir para o Brasil. A presença dos dirigentes do Candomblé brasileiro na Nigéria confere distinção e prestígio aos seus templos no Brasil. Por outro lado, os brasileiros investem financeiramente em templos nigerianos, contribuindo para o financiamento local e economia simbólica, uma vez que o dinheiro também é axé, como nos lembra Talga (2018).

Os fluxos de pessoas, religiões, objetos, práticas e ideias contribuem para a diversidade do campo religioso brasileiro, assim como para a exportação de religiões nascidas localmente. Rocha e Vásquez (2013) explicam que os brasileiros começam a deixar o país a partir da década de 1980 em grande quantidade, devido à recessão econômica e altos níveis de criminalidade e violência. Ao saírem, os migrantes continuaram em contato com famílias e amigos no Brasil, enviando remessas financeiras e estabelecendo novas discussões sociais e religiosas. Forma-se, assim, uma comunidade social e religiosa transnacional entre os países de acolhimento e de origem. O incremento do turismo espiritual no Brasil também aumentou nos últimos anos. Essa tendência tem a ver com um imaginário do Sul Global como pré-industrial e autêntico espiritualmente. O crescimento global da indústria de bem-estar, por sua vez, tem ampliado a busca por brasileiros pertencentes a religiões associadas à cura.

A partir de 2013, o Brasil passou a vivenciar uma profunda crise econômica e consequente aumento da pobreza, violência e criminalidade. Nesse contexto, elege-se em 2018 Jair Bolsonaro, candidato de extrema-direita que contou com apoio de um grande contingente de pastores de megagregas pentecostais. Militares e pentecostais passam a desempenhar um papel central na política, levantando bandeiras conservadoras e moralistas (Almeida, 2019; Burity, 2020). O meio ambiente e os povos indígenas tornam-se alvo de ataques, e imagens da Amazônia em chamas ganham o mundo. O imaginário global do Brasil como sensual e espiritual passa a ser substituído por um imaginário de país cristão conservador e violento. Não sabemos se essa mudança refletir-se-á na circulação e adoção de religiões brasileiras no exterior. Os artigos desse número temático não abordam essa mudança, mas refletem o aumento da importância do pentecostalismo no país.

Em um segundo momento, investigamos como se dá o transnacionalismo das culturas religiosas em uma época em que os corpos encontram-se presos, durante a pandemia da covid-19. Chamamos a atenção para a importância da mídia como força significativa na globalização do campo

religioso brasileiro. A mídia digital tem sido mais utilizada desde a pandemia para o compartilhamento de rituais e celebrações religiosas, atingindo pessoas que por uma razão ou outra não podem se deslocar. Por outro lado, o confinamento, o fechamento de fronteiras e a insegurança gerada pela perda de empregos, doenças e morte tornam a religião ainda mais atraente.

As novas mídias aceleram a transnacionalização religiosa ao mesmo tempo em que as pessoas mantêm-se imóveis. A midiaticização tem sido um meio para manter relações transnacionais de forma onipresente, tanto para os que se mudam quanto para os que ficam parados. O Brasil é um dos maiores usuários do WhatsApp do mundo. Segundo pesquisa realizada pela Câmara dos Deputados e Senado, em 2019, o aplicativo é a principal fonte de informação para os brasileiros (Valente, 2019). Ele tem sido vital para a chegada de ideias conservadoras sobre papéis de gênero, política e estilos de vida, gerando grande impacto no campo religioso brasileiro. Outras tendências conservadoras globais que vêm chegando ao Brasil são o sionismo cristão e a islamofobia, ambas adotadas por políticos pentecostais.

Por fim, analisamos a produção e circulação religiosa em um mundo assimétrico. Tanto a constituição do campo religioso brasileiro quanto a circulação de religiões brasileiras pelo mundo são afetadas por assimetrias de poder. Algumas pessoas e suas crenças e práticas religiosas conseguem circular e estabelecer-se mais livremente do que outras. Pessoas e ideias provenientes de um país em desenvolvimento como o Brasil podem ter mais dificuldades de dispersar-se pelo mundo, enquanto pessoas e tradições religiosas externas, do Norte Global, encontram facilidades para se estabelecer aqui.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Milton. **Contribución al estudio del batuque**. Montevideu: Ed. do Autor, 1996.

AGUIAR, Taylor. **A “cultura” para o reino: Materialidades e sentidos da adoção em uma juventude evangélica em Porto Alegre**. Tese de Mestrado. Departamento de Antropologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O comércio dos vivos: A formação do Brasil no Atlântico Sul, do século XVI ao XVII**. Albany: SUNY Press, 2018.

ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos do CEBRAP**, v. 38(1), p. 185–213, 2019.

AMMERMAN, Nancy. Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 52(2), p. 258–278, 2013.

_____. 2014. **Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life**. New York: Oxford University Press, 2014.

ANG, Ien; STRATTON, Jon. Asianising Australia: Notes Towards a Critical Transnationalism in Cultural Studies. **Cultural Studies Journal**, n. 10 (1), p. 16–36, 1996.

APARICIO, Frances; CHÁVEZ-SILVERMAN, Susana (Eds.). **Tropicalizations Transcultural Representations of Latinidad**. Hanover and London: University Press of New England, 1997.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Mineapolis: University of Minnesota Press, 1996.

_____. **Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias**. Lisboa: Teorema. 2004.

_____. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural.** Niterói: Eduff, 92, 2008.

APUD, I. Pharmacology of Consciousness or Pharmacology of Spirituality? A Historical Review of Psychedelic Clinical Studies. **Journal of Transpersonal Psychology**, 48(2), p. 150–167, 2016.

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, Andre. (Ed). **Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques.** Louvain-la-Neuve: Academia/L'Harmattan, 2012.

ARGYRIADIS, Kali. **La religión à La Havane.** Paris: Editions des Archives Contemporaines, 1999.

_____. Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería. **Desacatos**, n. 17, p. 85–106, 2005.

_____; CAPONE, Stefania. **La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition.** Paris: Hermann, 2011.

_____; _____. Los tiempos inestables de las neoreligiones. In: Odile Hoffmann y Teresa Rodríguez (Ed.). Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia, México, **CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA-CREDAL**, p. 471–507, 2007.

_____; _____. Introducción. In: **Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales**, ed. ARGYRIADIS, Kaly; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina; ROS, Alejandra. Zapopan: El Colegio de Jalisco, p. 11–43, 2008.

_____; _____. DE LA TORRE Renée; MARY, André (Ed.). **En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latino-americanas.** México: CIESAS/IRD, 2012.

_____; _____, Renée. Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad. In: Argyriadis, Kali; Capone, Stefania; De la Torre, Renée; Maryu, André (Ed.). **En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas.** México: CIESAS/IRD, p. 13–27, 2012.

_____; _____ GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina. Routes et sens postcoloniaux de la transnationalisation religieuse. **Tiers Monde**, Paris: IRD, p. 69–98, 2016.

-----; HUET, Nahayeilli Juárez. Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la Santería en el contexto mexicano. In: ARGYRIADIS, Kaly; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina; ROS, Alejandra (Eds.). **Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales**. Zapopan: El Colegio de Jalisco, p. 281–308. 2008.

BADGLEY, Ruey. **Brazucas in Beantown: The Dynamics of Brazilian Ethnicity in Boston**. Senior honours Thesis in Anthropology. Connecticut College: New London, 1994.

BAHIA, Joana. Under the Berlin sky: Candomblé on German shores. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 11 (2): 327–370. <http://www.vibrant.org.br/issues/v11n2/joana-bahia-under-the-berlin-sky-candomble-on-german-shores/>, 2014.

----- . E o preto velho fala alemão. Espíritos transnacionais e o campo religioso na Alemanha, **Revista del Cesla**, n. 18, p. 181–212, 2015.

----- . A descoberta de Putamagal pelo Caboclo Pena Dourada. In: ORO, Ari Pedro Oro; RODRIGUES, Donizete (Eds.). **A transnacionalização religiosa: Religiões em movimento**. Porto Alegre: Cirkula, p. 265–290, 2015.

----- . Dancing with the Orixás Music, Body and the Circulation of African Candomblé Symbols in Germany. Leiden, **African Diaspora**, Leiden, n. 9, p. 1–24, 2016.

----- . O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, Ano X, n. 30, 2018a.

----- . Umbanda. **Encyclopedia of Latin American Religions**. GOOREN, H. (Ed.), Springer International Publishing AG 2018b.

BARTEL, Bruno Ferraz. **A ambiguidade do sagrado: o culto a Aisha Qandisha na vila de Sidí'Ali, Marrocos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFF-PPGA, Niterói. 2013.

BASCH, L.; GLICK-SCHILLER, N.; SZANTON BLANC, C. **Nations Unbound, Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States**. Londres, Nova York: Routledge, 2000 (1994).

BASTIDE, Roger. *Mémoire collective et sociologie du bricolage*. **L'Année Sociologique** III série, XXI: 65–108, 1970.

BAVA, Sophie; CAPONE, Stefania (Eds.). Migrations et transformations des paysages religieux. **Autrepart**, n. 56, 2010.

BENDIX, Regina. Verbal Art and the Expression of the Inexpressible: Making Sense of Sensory Experience. **Etnográfica**, 25 (2), p. 513–538, 2021.

BENTZEN, Jeanet. **In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic**. London: Centre for Economic Policy, Research, 2020.

BERGER, Peter. **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**. New York: Anchor Book, 1969.

BESERRA, Bernadete. **Brazilian Immigrants in the United States: Cultural Imperialism and Social Class**. Los Angeles: Scholarly Publishing, 2003.

BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002.

BLOCH, Maurice. Les Usages De L'agent. **Terrain**, v. 23, Documentation Française (La), 1994.

BODDY, Janice. **Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan**. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

BOTTINO, Caroline; SCHELIGA, Eva; MENEZES, Renata. Experimentos etnográficos em redes e varandas: a religião em tempos de pandemia. **Cadernos de Campo**, 29, p. 289–301, 2020.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Löic. **An Invitation to Reflexive Sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

----- **La miseria del mundo**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.

----- **Langage et pouvoir symbolique**. Paris: Fayard, 2001.

BREEKSEMA, J. J.; NIEMEIJER, A. R.; KREDIET, E.; VERMETTEN, E.; SCHOEVERS, R. A. Psychedelic Treatments for Psychiatric Disorders: A Systematic Review and Thematic Synthesis of Patient Experiences in Qualitative Studies. **CNS Drugs**, 34(9), p. 925–946, 2020. <https://doi.org/10.1007/s40263-020-00748-y>

BRITO, Celso. **A regulação da instanciação religiosa na capoeira angola globalizada: A relação entre o Grupo Irmãos Guerreiros e o Ilê Obá Silekê**

de Berlim, Alemanha. Paper apresentado na 30^a Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Universidade Federal da Paraíba, 3-6 de agosto de 2016.

BROMLEY, David; SHUPE, Anson. Anti-Cultism in the United States: Origins, Ideology and Organizational Development. **Social Compass**, v. 42, n. 2, p. 221-236, 1995.

BRUM, Alex Guedes. **Brasileiros no exterior: o caso da Flórida.** Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2018.

BUCHHOLZ, K.; LATOCHA, R.; PECKMANN, H.; WOLBERT, K. (Eds.). **Die Lebenreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900.** Darmstadt: Katalog zur Ausstellung im Institut Mathildenhöhe Darmstadt, 2001.

BURAWOY, Michael. Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography. **American Sociological Review**, v. 68, p. 645-679, 2003.

BURITY, Joanildo. Conservative Wave: Religion and the Secular State in Post-impeachment Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, n. 4, p. 83-107, 2020.

CADGE, Wendy; ECKLUND, Elaine Howard. Immigration and Religion. **Annual Review of Sociology**, v. 33, p. 359-379, 2007.

CAICEDO, A. Neochamanismo y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. **Nómadas**, n. 26, p. 114-127, 2007.

CALLAWAY, J. C. Various Alkaloid Profiles in Decoctions of Banisteriopsis Caapi. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 37(2), p. 151-155, 2005.

CALVO, Daniela. Reflections on viruses, death, life and human-nature relationship in Candomblé. **Confluenze. Rivista Di Studi Iberoamericani**, 13(1), p. 299-320, 2021. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/13107>

CAPONE, Stefania. **La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil**, Paris: Karthala, 1999a (Edição brasileira, Pallas 2004, 2018).

_____. Les dieux sur le Net: l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis. **L'Homme** 151, p. 47-74, 1999b.

----- (Ed.). Les pratiques européennes des religions afro-américaines. **Psychopathologie africaine**, XXXI(1), 2001-2002.

----- A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. **Civilisations. Religions transnationales**. Institut de Sociologie Université Libre de Bruxelles, LI (1-2), n. 51, p. 9-21, 2004. 51(1-2), p. 9-22, 2004a.

----- (Ed.). Religions transnationales. **Civilisations**, 51(1-), 2004b.

----- **Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir**. Paris: Karthala, 2005.

----- Transatlantic Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions. **Journal of Religion in Africa**, 37(3), p. 1-35, 2007.

----- Religions "en migration": de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. **Autrepart**, 56, p. 235-259, 2010.

----- Le *pai-de-santo* et le *babalawo*. Interaction religieuse, malentendus et réarrangements rituels au sein de la religion des *orisha*. In: ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania (Eds.). **La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition**. Paris, Hermann Éditions, p. 51-95, 2011.

----- Les *babalawo* en quête d'une Afrique «universelle» ou le syncrétisme revisité. Em: Chanson Ph *et al.* (Eds.) **Mobilité religieuse: Retours croisés des Afriques aux Amériques**. Paris: Karthala, p. 95-114, 2014.

----- Reafricanização nas religiões afro-brasileiras. In: ENGLER, S.; SCHMIDT, Betina (Eds.). **The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil**. Leiden: Brill, p. 473-488, 2016a.

----- The *pai-de-santo* and the *babalawo*. Religious interaction and ritual rearrangements within *orisha* religion. In: Olupona, J. K.; Abiodun, R. O. (Orgs) **Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance**. Bloomington: Indiana University Press, p. 223-245, 2016b.

----- The Orisha Religion in a Transnational Perspective. **Social Compass**, 69(2), p. 35-152, 2022 (SISR Keynote Lecture 2021).

----- **Transolorishas: Religion, Heritage, and Politics in the South Atlantic (Brazil-Nigeria)**. (No prelo).

-----; FRIGERIO, Alejandro. Ifá reconquiert le monde ou les défis d'une «nation yoruba imaginée». In: ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S.; DE LA TORRE, R.; MARY, A. (Eds.). **Religions transnationales des Suds**. Louvain-la-Neuve: Academia/L'Harmattan, p. 171–191, 2012.

-----; SALZBRUNN Monika. À l'écoute des transnationalisations religieuses. **Civilisations**, n. 67, 2019.

-----; MARY, Andre. Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers. In: ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S.; DE LA TORRE, R.; MARY, A. (Eds.). **Religions transnationales des Suds**. Louvain-la-Neuve: Academia/L'Harmattan, p. 27–45, 2012.

CARHART-HARRIS, R.; GIRIBALDI, B.; WATTS, R.; BAKER-JONES, M.; MURPHY-BEINER, A.; MURPHY, R., NUTT, D. J. Trial of Psilocybin versus Escitalopram for Depression. **The New England Journal of Medicine**, v. 384(15), p. 1402–1411, 2021. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2032994>

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, n. 4(1), p. 7–23, 1998.

CARNES, Tony; KARPATHAKIS, Anna (Eds.). **New York Glory: Religions in the City**. New York: New York University Press, 2001.

CAROZZI, María J. Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. **Revista de Investigaciones Folklóricas**, n. 8, p. 68–79, 1993.

-----; FRIGERIO, Alejandro. Mamã Oxum y la Madre Maria: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Buenos Aires. **Afro-Asia**, v. 15, p. 71–85, 1992.

-----; -----. Não se nasce batuqueiro: a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. **Religião e Sociedade**, n. 30, p. 71–94, 1997.

----- . La autonomía como religión: la Nueva Era. **Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos**, n. 9 (18), p. 19–38, 1999.

----- . Religiones afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires. **Comunicações do ISER**, n. 41, p. 68–74, 1991.

CARPENEDO, Manoela. **Becoming Jewish, Believing in Jesus: Judaizing Evangelicals in Brazil**. New York: Oxford University Press, 2021.

CARRANZA, Brenda; Cecilia MARIZ. Canção Nova: catolicismo tipo exportação e missão reversa. **Revista Instituto Humanitas**, Unisinos, n. 424, 24/6/2013, 40 p.

CASTELLS, Manuel. En la Era de la información. V. I. **La sociedad red**. México: Siglo XXI, 1999.

CASTELO, Cláudia. **O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)**. Lisboa: Afrontamento, 1998.

CASTRO, Cristina; DAWSON, Andrew (Eds.). **Religion, Migration, and Mobility: The Brazilian Experience**. Abingdon: Routledge, 2017.

CASTRO, Cristina Maria de. Muslim Women in Brazil: Notes on Religion and Integration. In: Glenda T. Bonifacio; Vivienne S. M. Angeles. (Eds.). **Gender, Religion and Migration: Pathways of Integration**. Lanham: Lexington Books, p. 167-181, 2009.

----- . Islam in Brazil: Reflections on Economic Life and Religiosity in a Minority Context. In: Keskin, Tugrul; Wood, Gary (Orgs.). **The Sociology of Islam & Muslim Societies: Secularism, Economy and Politics**. Portland: Ithaca Press, p. 269-290, 2011.

----- . **The Construction of Muslim Identities in Contemporary Brazil**. Lanham: Lexington Books, 2013.

-----; CAIXETA, Igor Gonçalves. Islamic Practices in Belo Horizonte: Adaptations and Choices in a Bastion of Brazilian Traditionalism. **Social Compass**, v. 68, n. 2, p. 1-14, 2021.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CLAISSE-DAUCHY, Renée; FOUCAULT, Bruno. **Aspects des cultes féminins au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 2005.

CLARKE, Kamari. **Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities**. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

CLIFFORD, James. **Itinerarios transculturales**. Barcelona: Gedisa, 1999.

COLEMAN, Simon. **The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____; HELLERMANN, Pauline von (Eds.). **Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods**. New York: Routledge, 2011.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa**. V. 1, Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1991.

CORDOVIL, Daniela. The Cult of afro-Brazilian and Indigenous Gods in Brazilian Wicca: Symbols and Practices. **Pomegranate**, 16(2), 2014

CORRÊA, Roberta M. **O sagrado à porta fechada. (In)visibilidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo religioso português**. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

CRAPANZANO, Vicent. **The Hamadsha: A SWstudy in Moroccan Etnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.

CRESWELL, John. **Qualitative Inquiry and Research Design**. London: Sage, 1998.

CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. **Cultural Anthropology**, n. 8 (2), p. 135-156, 1993.

_____. Modalities of Transnational Transcendence. **Anthropological Theory**, v.7, n.3, p. 259-272. 2007.

_____. **Transnational Transcendence**. University of California Press, 2009.

CUNNINGHAM, Hilari. “Nations Rebound? Crossing Borders in a Gated Globe,” *Identities: Global Studies*. **Culture and Power**, 11:3, 329-350, 2004..

CURTIN, Philip *et al.* **African History**. Boston: Little, Brown. 1978.

DA SILVA MOREIRA, Alberto. The Aestheticization of Religion in Brazil (and Probably Elsewhere). **International Journal of Latin American Religion**, n. 2, p. 125-141, 2018.

DANTAS, Beatriz G. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da Africa no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAWSON, Andrew. **Santo Daime: A New World Religion**. London: Bloomsbury, 2013.

DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer**. México, Universidad Iberoamericana, 1996.

DE LA PEÑA, Francisco. **Los hijos del sexto sol**. México, INAH, 2002.

DE LA TORRE, Renée. La reconstrucción de las tradiciones de la danza conchero azteca, mediante el análisis de un álbum fotográfico. In: Genaro Zalpa; María Eugenia Patiño (Coords.). **La vida cotidiana. Prácticas, lugares y momentos**. Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes, p. 239-273, 2007.

----- . La Romería de la Virgen de Zapopan. In: Diego Petersen; Cecilia Palomar (Eds.). **Guadalajara en tres tiempos, Hoy. México: Milenio, p. 102-121**, 2008a.

----- . La estetización y los usos de las danzas concheras. In: Kali Argyriadis; Renée De la Torre; Cristina Gutiérrez Zúñiga; Alejandra Aguilar Ros (Eds.). **Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales**. México: El Colegio de Jalisco/CIESAS/IRD/CEMCA/ITESO, p. 73-110, 2008b.

----- . The Zapopan Dancers. In: Olga Nájera Ramírez; Norma Cantú; Brenda Romero (Eds.). **Dancing Across Borders: danzas y bailes mexicanos**. Urbana and Chicago: Illinois University Press, p. 19-47, 2009a.

----- . De la globalización a la transrelocalización de lo religioso. **Debates do NER, v. 16**, p. 9-34. 2009b.

----- . La fotografía y el imaginario de lo azteca: ¿Rescate de la tradición o ficcionalización imaginaria?. In: Sarah Corona Berkin (Ed.). **Pura Imagen**, México: CONACULTA, p. 265-305, 2011.

----- . Los hispanekas en Santiago de Compostela. Antecedentes: la reconquista espiritual de Europa. In: Renée de la Torre (Ed.). **El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados**. México: CIESAS, p. 122-145, 2012a.

----- . Las danzas aztecas en la Nueva Era. **Cuicuilco**, 19, (55), p. 145-170, 2012b.

_____. Introducción: Rituales étnicos multisituados. In: Renée de la Torre (Ed.). **El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados**. México: CIESAS, p. 9-19, 2012c.

_____. Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. **Religião e Sociedade**, n. 34 (2), p. 36-64, 2014.

_____. La antorcha guadalupana México-New York: el desplazamiento de un símbolo nacional que abraza una comunidad transnacional. In: Ari Pedro Oro; Marcelo Tadvald (Eds.). **Circuitos religiosos: pluralidade e interculturalidade**. Porto Alegre: Cirkula, p. 67-85, 2015.

_____. La elasticidad de la memoria de las danzas aztecas. In: MARCELLI Sánchez (Ed.). **Las manifestaciones artísticas en el ámbito prehispánico. Un recorrido por la imagen, el sonido y la memoria**. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Tonalá/Editorial Universitaria, p. 148-180, 2016.

_____. Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional. **Cultura y Representaciones**. 12 (24), p. 17-50, 2018a.

_____. Vectores de transnacionalización de la Neomexicanidad. In: Carlos Steil; Renée de la Torre; Rodrigo Toniol. **Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil**. CIESAS/ El Colegio de San Luis, p. 269-296, 2018b.

_____; CAMPECHANO, Lizette. La danza conchera y la conquista del ciberespacio. Renée De la Torre; Cristina Gutiérrez Zúñiga; Nahayeilly Juárez Huet (Eds.). **Variaciones latinoamericanas del New Age**. México: CIESAS, p. 355-384, 2013.

_____; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. La neomexicanidad y los circuitos *new age*: ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 153 (56), p. 183-206, 2011.

_____; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: Danza y construcción de una nación imaginada. In: ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S.; DE LA TORRE, R.; MARY, A. (Eds). **En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas**. México: CIESAS/IRD, p. 145-174, 2012.

-----; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, 18, (24), p. 153-172, 2016.

-----; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. **Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca**. Mexico: El Colejio de Jalisco; CIESAS, 2017.

-----; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Las ruinas arqueológicas de México: arenas donde se disputa el patrimonio. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, 23, p. 1-35, 2021.

-----; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; DABSAC, Yael. Los efectos culturales de la creatividad ritual del neopaganismo. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, n. 23, p. 1-21, 2021.

-----; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ-HUET, Nahayeilly (Eds.). **Variaciones latinoamericanas del New Age**. México: CIESAS, 2013.

DIANTEILL, Erwan. Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World. **International Journal of Urban and Regional Research**, v. 26, n.1, p. 121-37, 2002.

DIX, Stephen. As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. **Análise Social**, vol. XLV (194), p. 5-27, 2010.

DOMÍNGUEZ, M. E.; FRIGERIO, A. Entre a brasilidade e a afro-brasilidade. Trabalhadores culturais em Buenos Aires. FRIGERIO, A.; RIBEIRO, G. L (Eds.). **Argentinos e brasileiros. Encontros, imagens e estereótipos**. Petrópolis: Vozes 2002.

DOS SANTOS, R. G.; OSÓRIO, F. L.; CRIPPA, J. A. S.; RIBA, J.; ZUARDI, A. W.; HALLAK, J. E. C. Antidepressive, Anxiolytic, and Antiaddictive Effects of Ayahuasca, Psilocybin and Lysergic Acid Diethylamide (LSD): A Systematic Review of Clinical Trials Published in the Last 25 Years. **Therapeutic Advances in PSychopharmacology**, 6(3), p. 193-213, 2016.

EBAUGH, Helen Rose. Religion and the New Immigrants. In: M. Dillon (Ed.), **Handbook of the Sociology of Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 225-239, 2003.

ECK, Diana. **A New Religious America: How a “Christian Country” has Become the World’s Most Religiously Diverse Nation.** San Francisco, CA: Harper Collins, 2001.

EIESLAND, Nancy. **A Particular Place: Urban Restructuring and Religious Ecology in a Southern Exurb.** New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

EL-ZEIN, Amira. **Islam, Arabs and the Intelligent World of the Jinn.** New York, Syracuse University Press. 2009.

FALZON, Marc-Anrhone. **Cosmopolitan Connections. The Sindhi Diaspora, 1860–2000.** Leiden: Brill, 2004.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155–161, 2005.

FEDELE, Anna; Kim KNIBBE (Eds.). **Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality.** London: Routledge, 2020.

FEDELE, Anna. The Metamorphoses of Neopaganism in Traditionally Catholic Countries in Southern Europe. In: **Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe.** Ruy Blanes; José Mapril (Eds.). Leiden: Brill, p. 51–72, 2013.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Brazilians in Portugal, Portuguese in Brazil: Construction of Sameness and Difference. **Identities**, 2001.

FER, Yannick. Pentecôtisme et Modernité Urbaine: entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l’ espace urbain. **Social Compass**, v. 54, n. 2, p. 201–210, 2007.

FOTIOU, Eugenia. On the Uneasiness of Tourism: Considerations on Shamanic Tourism in Western Amazonia. In: **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond**, 2014.

_____. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. **Anthropology of Consciousness**, 27, p. 151–179, 2016.

FRESTON, Paul. Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality? **PentecoStudies**, n. 9 (2), p. 153–174, 2010.

FRESTON, Paul. The Religious Field among Brazilians in the United States. In: C. Jouët-Pastré; L. Braga (Eds.). **Becoming Brazuca: Brazilian Immigration to the United States — Impacts on Economies, Identities, and Cultural Practices**. Cambridge: MA, Harvard University Press, p. 255–268, 2008.

FRIGERIO, Alejandro. Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: La imagen de la Umbanda en Argentina. **Sociedad y Religión**, n. 8, p. 69–84, 1991a.

_____. “La Umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres”: La estigmatización de las religiones afro-brasileñas en Buenos Aires. **Revista de Antropología**, n. 10, p. 22–33, 1991b.

_____. “La invasión de las sectas”: El debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. **Sociedad y Religión**, v. 10/11, p. 24–51, 1993.

_____. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A (Eds.) **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, p. 153–178, 1997.

_____. El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina. In: PI HUGARTE, Renzo (Ed.). **Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e historia**. Montevideo: Banda Oriental, p. 75–98, 1998a.

_____. The Great Cult Scare in Argentina: Power, Politics and Religion. Paper Presented at the **Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion**. Montreal, Canadá, November 1998b.

_____. Outside the Nation, Outside the Diaspora: Accommodating Race and Religion in Argentina. **Sociology of Religion**, v. 63, n. 3, p. 291–315, 2002.

_____. “¡Por nuestros derechos ahora o nunca!”: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. **Civitas Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n.1, p. 35–68, 2003.

_____. Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. **Civilisations. Revue Internationale d’Anthropologie et de Sciences Humaines. Religions Transnationales**. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 2004.

_____. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. **Religião e Sociedade**, v. 25, n.2, p. 136-160, 2005.

_____. Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: Miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, n. 7, p. 223-237, 2005.

_____. L'umbanda et le batuque dans le Cône Sud: du flux religieux transfrontalier au champ social transnational. ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania (Ed.). **La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition**. Paris: Hermann Editions, p. 273-322, 2011.

_____. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na Argentina”. **Debates do NER**, n. 23, p. 15-57, 2013.

_____. Sobre historias contadas y no contadas: Naciones religiosas y construcción de memorias afroumbandistas en Argentina. **Perspectivas Afro**, v. 2, n. 1, p. 59-80, 2022.

_____; LAMBORGHINI, Eva. Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia “afro”. **Pós Ciências Sociais**, n. 16, p. 21-35, 2011.

_____; ORO, Ari Pedro. “Sectas satánicas” en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. **Horizontes Antropológicos**, n. 8, p. 114-150, 1998.

_____; ORO, Ari Pedro. Guerre sainte dans le Cône sud latino-américain: pentecôtistes *versus* umbandistes. *Journal de la société des américanistes*, 91(2), p. 185-218, 2005.

GALINIER, Jacques. Indio de estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna. In: Argyriadis, Kali *et al.* **Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos traslocales**. México: El Colegio de Jalisco/CEMCA/CIESAS/IRD/ITESO, p. 11-128, 2008.

GALISON, Peter. **Image and Logic: A Material Culture of Microphysics**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

GAMSON, William. Political Discourse and Collective Action. **International Social Movement Research**, n.1, p. 219-244, 1988.

GARCÍA CANCELINI, Néstor. **Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.

_____. **Works and Lives: The Anthropologist as Author**. Cambridge: Polity, 1988.

GIDDENS, Anthony. **The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration**. Cambridge: Polity Press, 1984.

GIL, José. Portugal hoje: **O medo de existir**. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2004.

GILROY, Paul. 2001. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GLICK-SCHILLER, Nina. Transnational Socialfields and Imperialism. **Anthropological Theory**, v. 5, n.4, p. 439–461, 2005.

GOFFMAN, Erving. **Frame Analysis**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GOLFETTO, Tatiana. Candomblé Ketu in Italy: Dialogues and Adaptations. **Studia Religiosa**, 51(4), p. 265–78, 2018.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. **Danza tu palabra. La danza de los concheros**. México, CONACULTA-INAH-Plaza y Valdés, 2005.

GONZÁLEZ, Anáhuac. Los concheros: la (re)conquista de México. In: Jesús Jauregui ; Carlo Bonfiglioli (Eds.). **Las danzas de conquista**. México: Fondo de Cultura Económica, p. 386–389, 1996.

GOODE, Erich; BEN-YEHUDA, Nachmann. **Moral Panics: The Social Construction of Deviance**. Oxford, UK: Blackwell, 1994.

GRACINO JUNIOR, Paulo. **A demanda por deuses. Globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico**. Rio de Janeiro: Eduerj/Faperj, 2016.

GRUN, Roberto. **Negócios e famílias: armênios em São Paulo**. São Paulo: Editora Sumaré, 1992.

GRUNER-DOMIC, S. **Die Migration Kubanischer Arbeitskräfte in die ddr 1978–1989**. Berlin: Humboldt-Universität (Magisterarbeit), 1996.

GUARNIZO, Luis; SMITH, Michael. The Locations of Transnationalism. In: **Transnationalism from Below**. Michael Smith ; Luis Guarnizo (Eds.). New Brunswick; London: Transaction Publishers, p. 3–33.1998.

GUILLOT, Maïa. Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes: réflexions sur l’adaptation du candomblé et de l’umbanda au champ religieux portugais. In: CAPONE, Setefania; ARGYRIADIS, Kali (Eds). **La religion des Orisha: un champ social transnational en pleine recomposition**. Paris: Hermann, 2011, p. 99–135, 2011.

GUILLOT, Maïa. Du mythe de l’Unité Luso-afro-Brésilienne. Le candomblé et l’Umbanda au Portugal. **Lusotopie**, XVI (2), p. 205–219, 2009.

HADDAD, Yvonne Yazbeck; SMITH, Jane; ESPOSITO, John. **Religion and Immigration: Christian, Jewish and Muslim Experiences in the United States**. Walmut Creek, CA: Altamira Press, 2003.

HALL, Stuart. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. **Matrizes**, 10(3), p. 47–58, 2016.

_____. The West and the Rest: Discourse and Power. In: **The Formations of Modernity: Understanding Modern Societies an Introduction**. Stuart Hall; Bram Gieben (Eds.). Cambridge: Polity Press, p. 225–320, 1992.

HANNERZ, Ulf. **Transnational Connections**. Londres: Routledge, 1996.

_____. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, 3(1), 1997.

_____. Notes on the Global Ecumene. **Public Culture**, 1(2), p. 66–75, 1989.

HARDING, Rachel. **A Refugee in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness**. Bloomington: Indiana Press. 2003.

HERMAN, Max. **Ethnic Succession and Urban Unrest in Newark and Detroit During the Summer of 1967**. Newark, NJ: Cornwall Center for Metropolitan Studies, 2002.

HUGARTE, Renzo Pi. **Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

HUNTINGTON, Samuel. **Who Are We? Challenges to America's Identity**. New York: Simon & Schuter, 2004.

IKEUCHI, Suma. **Jesus Loves Japan: Return Migration and Global Pentecostalism in a Brazilian Diaspora**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2019.

INGOLD, Tim. Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. **Etnografías Contemporáneas**, 2(2), p. 218–230, 2015.

JEFFERSON, Alphine. Brazilian Americans. In: Judy Galens *et al.* (Ed.). **Gale Encyclopedia of Multicultural America**. Detroit, MI: Gale Research, 1995.

JOUËT-PASTRÉ, Clémence; BRAGA, Letícia (Ed.). **Becoming Brazuca: Brazilian Immigration to the United States – Impacts on Economies, Identities, and Cultural Practices**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

JUÁREZ-HUET, Nahayeilly. **Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México**. México: CIESAS/EL COLMICH, 2014.

KIVISTO, Peter. Rethinking the Relationship between Ethnicity and Religion, In: J. Beckford; N. J. Demerath III (Eds.). **The Sage Handbook of the Sociology of Religion**. London: Sage, p. 490–510, 2007.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: Eduff, 92, 2008.

KRABBE, W.R. Lebensreform/Selbstreform. In: Kerbs, D.; Reulecke, J. (Eds.). **Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933**. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 74, 1998.

LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2014.

LAHON, Didier. **O negro no coração do Império: uma memória a resgatar, séculos XV-XIX**, Lisboa: ME/Casa do Brasil, 1999.

LANGDON, Esther J; SANTANA DE ROSE, Isabel. Diálogos (neo) xamánicos: enocontros entre os guarani e a ayahuasca. **Tellus**, 10 (18), p. 83–114, 2010.

LARKIN, Brian. The Politics and Poetics of Infrastructure. **Annual Review of Anthropology**, v. 42, p. 327–343, 2013.

LATOUR, Bruno. **Ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red**. Barcelona: Manantial, 2008.

LEAL, João. **Etnografias portuguesas: Cultura popular e identidade nacional**. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **La Pensée Sauvage**. Paris: Plon, 1962.

_____. **El totemismo en la actualidad**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1965.

LEVITT, Peggy. **God Needs no Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape**. New York: New Press, 2007.

_____. Social Remittances: Migration Driven Local Level Forms of Cultural Diffusion. **International Migration Review**, v. 32 (4), p. 926–948, 1998.

_____; GLICK-SCHILLER, Nina. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. **International Migration Review**, v. 38, n. 3, p. 1002–1039, 2004.

LIGHT, Ivan. The Ethnic Economy. In: Smelser, Neil; Swedberg, Richard. **The Handbook of Economic Sociology**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

LINSEN, Ulrich. Das “natürliche” Leben. Die Lebensreform. In: Dülmen R van (Ed.). **Die Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000**. Böhlau: Wien, 1998.

LINSEN, Ulrich. **Geisterseher und Wunderwirker: Heilssuche im Industriezeitalter**. Deutschland: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996.

LIVEZEY, Lowell W. (Ed.). **Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City**. New York: New York University Press, 2000.

LOFLAND, John; RICHARDSON, James. Religious Movement Organizations: Elemental Forms and Dynamics. **Research in Social Movements, Conflict and Change**, 7, p. 29–51. 1984.

LOSONCZY, A.-M.; MESTURINI, S. La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. **Religião e Sociedade**, 30(2), p. 164–183, 2010.

LUNA, Luiz Eduardo. **Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon. Studies in Comparative Religion**. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.

MACRAE, Edward. **Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MADIANOU, Mirca. Ambient Co-Presence: Transnational Family Practices in Polymedia Environments. **Global Networks**, 16(2), p. 183–201, 2016.

MADIANOU, Mirca; MILLER, Daniel. **Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia**. London: Routledge, 2012.

MAFRA, Clara. **Na Posse da Palavra**, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MAGNANI, José Guilherme. **Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAHLER, Sarah. Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism. In: **Transnationalism from Below**. Michael Smith; Luis Guarnizo (Eds.). New Brunswick, p. 64–100, 1998.

MAITLAND, Sarah. **What Is Cultural Translation?** Londres; Nova York: Bloomsbury Academic, 2017.

MALINOWSKI, Bronisław, **Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea**. New York: Routledge, 2002 [1922].

MAPRIL, José; SOARES, Pedro; CARVALHEIRA, Raquel. Muslims in Portugal. In: **Yearbook of Muslims in Europe**. Oliver Scharbrodt (Ed.). Leiden: Brill Publishers, p. 506–21, 2019.

MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography. **The Annual Review of Anthropology**, 24: 95–117, 1995.

MARGOLIS, Maxine. **An Invisible Minority: Brazilians in New York City**. Gainesville: University Press of Florida, 2009.

_____. **Little Brazil: An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

MARQUES, Vera. **Conversão ao Islã: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição**. Dissertação de Mestrado, PUC-São Paulo, 2001.

MARROW, Helen. To Be or Not to Be (Hispanic or Latino): Brazilian Racial and Ethnic Identity in the United States. **Ethnicity**, v. 3, n. 4, p. 427–464, 2003.

MARTES, Ana Cristina. Neither Hispanic, nor Black: We Are Brazilian. In: José Luis Falconi; José Antônio Mazzotti (Eds.). **The Other Latinos: Central and South Americans in the United States**. Cambridge, MA: David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, p. 231–256, 2007.

MARTES, Ana Cristina. **New Immigrants, New Land: A Study of Brazilians in Massachusetts**. Gainesville: University Press of Florida, 2011.

MARTÍN BARBERO, Jesús. La globalización en clave cultural. **Revista Renglones**, ITESO, n. 53, p. 18–33, 2003.

MARTIN, Ferrándiz. El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos. **Alteridades**, 9(18), p. 39–55, 1999.

MASSEY, Doreen. **Space, Place and Gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MATORY, Lorand. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation. **Comparative Studies in Society and History**, 41(1), p. 72–103, 1999.

_____. **Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

----- . The Many who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with “transnationalism”. In: CSORDAS, Thomas. **Transnational Transcendance**. University of California Press, p. 231–262, 2009.

----- . **The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the gods black people make**. EUA: Duke University Press Books, 2018.

MCCARTHY, John; ZALD, Mayer. Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. **American Journal of Sociology**, v. 82, p. 1212–1241, 1977.

----- . Religion and Ethnicity. In: Reed Veda (Ed.). **A Companion to American Immigration**. Oxford: Blackwell, p. 513–527, 2006.

MEYER, Birgit. Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms. **South Atlantic Quarterly**, 109(4), p. 741–763, 2010.

MEYER, Birgit. Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: B. Meyer (Ed.). **Aesthetic Formations: Media, Religion and the Senses**. New York: Palgrave Macmillan, p. 1–28, 2009.

----- . Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. **International Journal of Computer Vision**. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam, 2006.

-----; DEWITTE, Marleen. Heritage and the Sacred: Introduction. **Material Religion**, 9(3): 2013.

MITCHELL, J. M., BOGENSCHUTZ, M., LILIENSTEIN, A., HARRISON, C., KLEIMAN, S., PARKER-GUILBERT, K., DOBLIN, R. MDMA-assisted therapy for severe PTSD: a randomized, double-blind, placebo-controlled phase 3 study. **Nature Medicine**, 27(6), p. 1025–1033, 2021. <https://doi.org/10.1038/s41591-021-01336-3>

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem. A magia na Umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

NARAINDAS, Harish. Of Relics, Body Parts and Laser Beams: The German Heilpraktiker and his Ayurvedic spa. **Anthropology & Medicine**, 18(1), p. 67–86, 2011.

OOSTERBAAN, Martijn; KAMP, Linda van de; BAHIA, Joana (Eds.). **Global Trajectories of Brazilian Religion: Lusospheres**. New York: Bloomsbury, 2020.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. **Cadernos de Antropologia**, p. 7–38, 1993.

_____. **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1994.

_____. A desterritorialização das religiões Afro-Americanas. **Horizontes Antropológicos**, ano 1, n. 3, p. 69–79, 1995.

_____. Religião e mercado no Cone Sul: As religiões afrobrasileiras como negócio. Paper apresentado na **XXII Reunião Anual da ANPOCS**, Caxambu, MG, 27–31 de outubro de 1998.

_____. **Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. La transnationalisation du pentecotisme brésilien: le cas de l’Eglise Universelle du Royaume de Dieu. **Civilisations**, n. 51 (1-2), p. 155–170, 2004.

_____. South American Evangelicals Re-conquest of Europe. **Journal of Contemporary Religion**, v. 29, p. 219–232, 2014a.

_____. Igrejas evangélicas brasileiras na Itália. Recorrências e tensões. **Estudos de Religião**, v. 28, n. 2, p. 102–114, 2014b.

_____. Transnationalisation néo-pentecôtiste brésilienne vers l’Europe: partenariats et conflits. In: MICHEL, P.; RUIZ, J. G. (Eds.). **Néo-pentecôtisme**. Paris: Centre Maurice Halbswachs, EHESS, v. 1, p. 163–174, 2016.

_____. Transnacionalização evangélica brasileira para a Europa: significados, tipologia e acomodações. Lisboa, **Etnográfica**, v. 23 (1), p. 5–25, 2019.

_____; ALVES, Daniel. Encontros globais e confrontos culturais: O pentecostalismo brasileiro à conquista da Europa, **Dados**, v. 58, n. 4, p. 951–980, 2015.

_____; RODRIGUES, Donizete (Ed.). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Editora CirKula, 2015.

-----; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (Eds.). **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.** São Paulo: Paulinas, 2003.

-----; STEIL, C. A.; RICKLI, J. (Eds.). **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes.** São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

ORSI, Robert (Ed.). **Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape.** Bloomington: Indiana University Press, 1999.

ORTIZ, Renato. Popular Culture, Modernity and Nation. In: SCHELLING, Vivian (Ed.). **Through the Kaleidoscope: The Experience of Modernity in Latin America.** London: Verso, p. 127–147, 2000.

OSMOND, H. A Review of the Clinical Effects of Psychotomimetic Agents. **Annals of the New York Academy of Sciences**, 66, p. 418–434, 1957.

PALMIÉ, Stephan. The Cultural Work of Yoruba Globalization. Em: Falola T. (Org.). **Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honour of John Peel.** Chapel Hill: Carolina Academic Press, p. 43–81, 2005.

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios; ROUSSOU, Eugenia. We Have Always Been Transreligious. An Introduction to Transreligiosity. **Social Compass**, 69, p. 1–17, 2022.

PI HUGARTE, Renzo. Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales. In: FONSECA, C. (Ed.) **Fronteiras da Cultura.** Porto Alegre: Editora da Universidade, p. 122–131, 1993.

----- . Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay. **Horizontes Antropológicos**, n. 3. Porto Alegre, 1995.

PLACIDO, Barbara. It's All to do with Words: An Analysis of Spirit Possession in the Venezuelan Cult of Maria Lionza. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, 7(2), jun. 2001.

PLUSS, Caroline. Migration and the Globalization of Religion. In: Peter Clarke (Ed.). **The Oxford Handbook of the Sociology of Religion.** Oxford: Oxford University Press, p. 491–506, 2009.

PORDEUS JR., Ismael. **Portugal em transe.** Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2009.

_____. **Uma casa luso-afro-brasileira com certeza. Emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal.** São Paulo: Terceira Margem, 2000.

_____. **Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro brasileiras: conversão e performance.** Lisboa: Imprensa de Ciências, 2013.

PORTES, Alejandro (Ed.). **The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship.** New York: Russell Sage Foundation, 1995.

PORTES, Alejandro; DEWIND, Josh (Ed.). **Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives.** New York: Berghahn Books, 2007.

PRATT, Mary Louise. Modernidades, otredades, entre-lugares. **Desacatos**, 3, p. 21-38, 2000.

RAMOS, Vlademir L. **Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo, na região do Grande ABC.** Dissertação de Mestrado, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2003.

RAMOS-ZAYAS, Ana. Between “Cultural Excess” and Racial “Invisibility”: Brazilians and the Commercialization of Culture in Newark. In: Clémence Jouët-Pastré; Letícia Braga (Eds.). **Becoming Brazuca: Brazilian Immigration to the United States – Impacts on Economies, Identities, and Cultural Practices.** Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 271-286, 2008.

ROALD, Anne Sofie. **Women in Islam: The Western experience.** Londres, Routledge, 2001.

ROCHA, Cristina. **Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity.** Honolulu: University of Hawaii Press, 2006a.

_____. A Long and Winding Road: Cross-Cultural Connections between Brazil, Australia and Japan. **New Voices**, 1(1), p. 35-45, 2006b.

_____. Two Faces of God: Religion and Social Class in the Brazilian Diaspora in Sydney. in: **Religious Pluralism in the Diaspora.** Brill, p. 147-160, 2006c.

_____. **O zen no Brasil: Em busca da modernidade cosmopolita.** Tradução de: F. Wense. Campinas: Pontes, 2016.

_____. **John of God: The Globalization of Brazilian Faith Healing**. New York: Oxford University Press, 2017.

_____. How Religions Travel: Comparing the John of God Movement and a Brazilian Migrant Church. In: Oosterbaan M., L. van de Kamp; J. Bahia (Eds.). **Global Trajectories of Brazilian Religions: Lusospheres**. London: Bloomsbury, 2020.

_____. Global Religious Infrastructures: The Australian Hillsong Megachurch in Brazil. **Social Compass**, 68(2), p. 245–257, 2021.

_____. **Cool Christianity: Hillsong and the Fashioning of Cosmopolitan Identities**. New York: Oxford University Press. No prelo.

_____; CASTRO, Cristina M. Introduction: New Perspectives on the Globalization of the Brazilian Religious Field. **Social Compass**, 68(2), p. 151–175, 2021.

_____; MCPHILLIPS, K. #MeToo catches up with spiritual healers: the case of Brazil's John of God. **The Conversation**. February 22, 2019. <https://the-conversation.com/metoo-catches-up-with-spiritual-healers-the-case-of-brazils-john-of-god-112215>

_____; VÁSQUEZ, Manuel (Eds.). **The Diaspora of Brazilian Religions**. Leiden: Brill, 2013.

RODRIGUES, Donizete. Universal Church of the Kingdom of God. In: Peter Clarke (Ed.). **Encyclopedia of New Religious Movements**. New York: Routledge, p. 593–595, 2006.

_____. **Brazilians Immigrants and Pentecostalism in New York City**. New York: Columbia University (research report), 2010.

_____. The “Brazilianization” of New York City: Brazilian Immigrants and Evangelical Churches in a Pluralized Urban Landscape. In: Richard Cimino *et al.* (Eds.). **Ecologies of Faith in New York: The Evolution of Religious Institutions**. Bloomington: Indiana University Press, p. 120–142, 2013.

_____. **Jesus in Sacred Gotham: Brazilian Immigrants and Pentecostalism in New York City**. Seattle: Amazon Publishing, 2014.

_____. **O evangélico imigrante: O pentecostalismo brasileiro salvando a América**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

_____. Etnografias do pentecostalismo brasileiro: América, Europa e Ásia. In: Moreira, Alberto da Silva (Ed.). **Religião, migração e mobilidade humana**. Goiânia: Editora da PUC-Goiás, p. 93-107, 2017.

_____. How to Study Religion? Notes on Research Methodology in the Context of Latin American Religions. **International Journal of Latin American Religions**, v. 7, n.1, p. 1-19, 2023.

_____; GREENFIELD, Sidney. Live, Work and Pray in New York City: Brazilian Immigrants and Ethnic-Religious Entrepreneurship. In: Margaça, Clara *et al.* (Eds.). **Driving Local Economic Development: Immigrant and Entrepreneurs and the Role of Religion and Ethnicity**. London: Routledge, 2024 (No prelo).

_____; SILVA, Marcos. Imigração e pentecostalismo brasileiro na Europa: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Angolana de Sociologia**, Luanda, v. 13, p. 97-113, 2014.

RODRIGUEZ, M. Danzando lo múltiple. Acerca de cómo espejar a reapropiación religiosa y artística de una tradición de matriz africana. In: S. Citro; P. Aschieri(Eds.). **Cuerpos en Movimiento. Antropología de y desde las Danzas**. Buenos Aires: Biblos, p. 233-252, 2012.

ROSSBACH DE OLMOS, L. Santería Abroad: The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of its Priests. **Anthropos**, 104:p. 483-497, 2009.

ROUSSOU, Eugenia. The Syncretic Religious Landscape of Contemporary Greece and Portugal: A Comparative Approach on Creativity Through Spiritual Synthesis. In: **Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religions: Sacred Creativity**. Stefania Palmisano; Nicola Pannofino (Eds.). Cham: Springer International Publishing, p. 155-75, 2017.

RUUTH, Anders; RODRIGUES, Donizete. **Deus, o demónio e o homem: O fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus**. Lisboa: Colibri, 1999.

SAHLINS, Marshal. **Islands of History**, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SALES, Teresa. **Brazilians Away from Home**. New York: Center for Migration Studies, 2003.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, v. 51, n.1, p.123–153, 2008.

SANTO, Diana E. **Umbanda Has No History: Timelessness, Origin Myths and Spiritual Identity among Orthodox Umbanda Mediums in Rio de Janeiro**. Lisboa: Paper CIEA7, 2010.

SANTOS, Boaventura de. **Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social**. México, Consejo Latinoamericano de Ciencias, 2009.

SARAIVA, Clara. African and Brazilian Altars in Lisbon: Some Considerations on the Reconfigurations of the Portuguese Religious Field. In: Naro, N.; Sansi-Roca, R.; Treece, D. (Eds.) **Cultures of the Lusophone Black Atlantic**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

_____. Afro-Brazilian Religions in Portugal: Bruxos, Priests and *Pais de Santo*. **Etnográfica**, v. 14, 2, p. 265–288, 2010a.

SARAIVA, Clara. *Filhas de santo*: rituais, terapias e diálogos afro-brasileiros em Portugal. In: Philip Havik; Clara Saraiva C.; José A. Tavim (Orgs.). **Caminhos cruzados em História e Antropologia. Estudos de homenagem a Jill Dias**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, p. 341–365, 2010b.

_____. Energias e curas: a Umbanda em Portugal. **Revista Pós Ciências Sociais**, UFMA, v. 8, n.16, p. 55–76. 2011a.

_____. Les plantes et le feu des dieux: les végétaux dans les formes européennes récentes des religions afro-brésiliennes. **Les plantes et le feu**, p. 135–149, Forcalquier: C'est-à-dire éditions, 2011b.

_____. Blood, Sacrifices and Religious Freedom: Afro-Brazilian Associations in Portugal. In: José Mapril; Ruy Blanes (Eds.). **Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe. The Best of all Gods**, Leiden: Brill, p.129–154, 2013a.

_____. *Pretos Velhos* Across the Atlantic — Afro-Brazilian Cults in Portugal. In: Manuel Vasquez; Cristina Rocha (Eds.). **The Diaspora of Brazilian Religions**. London: Brill, p. 197–222, 2013b.

_____. Pretos Velhos atravessando o Atlântico. Religiões afro-brasileiras em Portugal. In: Manuel Vasquez; Cristina Rocha (Ed.). **A Diáspora das Religiões Brasileiras**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

_____. Emotions and Religion across the Atlantic: Senses and Lusophone Orixás. Dossiê "Displaying feelings and emotions in cultural settings". Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva (Ed.). **Etnográfica**, v. 25, n.2, p. 465– 492, 2021.

_____. A Sacred Place, an Enchanted Space: Crisis and Spiritual Elasticity in the Mountain of the Moon. **Religions**, v.14, n.1153, p. 2–17, 2023.

_____. Our Lady of Fatima in Brazil, and Iemanjá in Portugal. Afro-Brazilian Religions across the Atlantic. In: **Atlantic Perspectives. Places, Spirits, and Heritage**. Ramon Sarró; Ruy Blanes; Markus Balkenhol (Eds.). New York: Oxford, Berghahn, p. 129–151, 2020.

_____. Emotions and Religion across the Atlantic: Senses and Lusophone Orixás. Dossiê «Displaying feelings and emotions in cultural settings». Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva (Ed.). **Etnográfica**, v. 25, n.2, p. 465–492, 2021.

_____. A Sacred Place, an Enchanted Space: Crisis and Spiritual Elasticity in the Mountain of the Moon. *Religions*, v.14, n.1153, p. 2–17, 2023.

SASAKI, Elisa. Dekassegui: Um jogo identitário. In: **Anais do Simpósio 15 Anos do Movimento Dekassegui**. Ed. Celia Oi. São Paulo: Museu Histórico da Imigração Japonesa and Ciate, 2002.

SASSEN, Saskia. The Global City: Introducing a Concept. **Brown Journal of World Affairs**, 11 (2), p. 27–43, 2005.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração e os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

SHELLING, Vivian. Introduction: Reflections on the Experience of Modernity in Latin America. In: SCHELLING, Vivian (Ed.). **Through the Kaleidoscope: The Experience of Modernity in Latin America**. London: Verso, p. 1–33, 2000.

SCHULTES, R. E.; HOFMANN, A. **Plantas de los Dioses**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.

SCURO, Juan. **Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay**. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

SCURO, Juan. (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. **Horizontes Antropológicos**, 24 (51), p. 259–288, 2018.

_____. Nueva Era política en Uruguay. In R. De la Torre; P. Semán (Eds.). **Religiones y espacios públicos en América Latina**. Buenos Aires: CALAS-CLACSO, 2021.

_____; GIUCCI, G.; TORTEROLA, S. Camino Rojo from Mexico to Uruguay. Spiritual leaderships , trajectories and memory. **International Journal of Latin American Religions**, 2(2), p. 248–271, 2018. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s41603-018-0055-4>

SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad**. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SESSA, B. Shaping the Renaissance of Psychedelic Research. **Lancet**, 380(9838), p. 200–201, 2012.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, n. 52, p. 117–149, 2002.

SHADID, Wasif; KONINGSVELD, Sjoerd van. **Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union**. Leuven: Peeters Editors, 2002.

SILVA, Carlos Alberto B.; Vasconcellos, Maria da Penha. Saravá, opá: bruxaria, etiologias e um terreiro de Umbanda em Portugal. **Ponto Urbe** (online), n. 11, 2012.

SOARES, Edio. **Le butinage religieux. Practiques et practiquants au Brésil**. Paris, Karthala, 2009.

SOUZA MARTINS, José de. The Hesitations of the Modern and the Contradictions of Modernity in Brazil. In: SCHELLING, Vivian (Ed.). **Through the Kaleidoscope: The Experience of Modernity in Latin America**. London: Verso, p. 248–74, 2000.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx: roupas, memória e dor**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STEPHEN, Warner; WITTNER, Judith (Eds.). **Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration**. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1998.

STOLOW, Jeremy. Religion and/as Media. **Theory, Culture & Society**, 22(4), p. 119–145, 2005.

SURO, Roberto. **Strangers Among Us: Latino Lives in a Changing America**. New York: Vintage Books, 1999.

SWEET, James H. **Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441–1770**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

TALGA, Jaqueline. **Linhagens em movimento: Reflexões a partir das culturas Iorubás**. Tese de Doutorado, Unesp, Araraquara, 2018.

TARRIUS, Alain. **Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires**. La Tour d'Aigue: Edition de l'Aube, 1999.

TAUSSIG, Michael. **Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje**. Bogotá: UC, 2012.

TEISENHOFFER, Viola. Umbanda, New Age et psychothérapie: aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris. **Ateliers de Anthropologie, LESC 31, Religions afro-américaines: nouveaux terrains, nouveaux enjeux**, 2007.

----- . **Produire un soi spirituel: Pratiques et expériences rituelles dans l'umbanda du Temple Guaracy de Paris**. Ph.D. diss., Université Paris Nanterre, 2015.

----- . Assessing Ritual Experience in Contemporary Spiritualities. **Religion and Society**, 9(1), 131–144, 2018.

TEIXEIRA, Alfredo. **Identidades religiosas e dinâmica social na área metropolitana de Lisboa**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy**. Nova York: Random House, 1983.

TROMBETTA, Pino Lucà (Ed.). **Cristianesimi senza frontiere: le Chiese Pentecostali nel mondo**. Roma: Borla, 2013.

TSING, Anna. **Friction. An Ethnography of Global Connection**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

TSUDA, Takeyuki. **Strangers in the Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective**. New York: Columbia University Press, 2003.

VALENTE, J. WhatsApp é principal fonte de informação do brasileiro, diz pesquisa. **Agência Brasil**. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-12/whatsapp-e-principal-fonte-de-informacao-do-brasileiro-diz-pesquisa> (acessado em 21 de novembro de 2020).

VASQUEZ, Manuel; MARQUARDT, Marie F. **Globalizing the Sacred: Religion across the Americas**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.

VASSALO, S. **Anarquismo, igualitarismo e libertação: a apropriação do jogo da capoeira por praticantes parisienses**. Paper apresentado na ANPOCS, Caxambu, 2003.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às terras prometidas: Pluralismo religioso em Portugal**. Coimbra: Afrontamento, 2006.

_____. Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens. **Didaskalia**, v. LIII, 1.2, Porto, p. 81-114, 2013.

_____; PACE, E., FURSETH, I.; PETERSSON, P. (Eds.). **The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe**. London: Routledge, 2016.

_____; OLIVEIRA, Maria João. **A religião no espaço público português**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2019.

VIOTTI, Nicolas; SCURO, Juan. Hijos de desaparecidos, espiritualidad nueva era y literatura de autoayuda: Alejandro Corchs y el perdón como gestión de la tragedia colectiva. **Século XXI**, 9(2), p. 356-379, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio; BARROS, José Flávio. **A galinha-d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas/FLACSO; Niterói, EDUFF, 2012.

WARMAN, Arturo. **La danza de moros y cristianos**. México: Sepsetentas, 1972.

WEBER, Max. **Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism**. New York: Routledge, 1930.

----- . **The Sociology of Religion**. London: Methuen, 1922.

WERBNER, Pnina. Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity. In: WERBNER, Pnina; MODOOD, Tariq (Eds.), **Debating Cultural Hybridity**. Londres: ZED Books, 1997.

YANG, Fenggang; EBAUGH, Helen Rose. Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. **American Sociological Review**, v. 66, p. 269–288, 2001.

Sobre os autores

Alejandro Frigerio é doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, em Los Angeles. Atua como pesquisador principal do CONICET, com sede no Instituto de Pesquisas da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Católica Argentina, e como professor no Mestrado em Antropologia Social e Política da FLACSO. Coordena a rede DIVERSA (Diversidade Religiosa na Argentina) e foi presidente da Associação de Cientistas Sociais das Religiões no Mercosul.

Ari Pedro Oro é doutor em Antropologia pela Sorbonne Nouvelle, Paris, professor titular do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pesquisador 1A do CNPq. Suas pesquisas têm versado especialmente sobre pentecostalismo, religiões afro-brasileiras, religião e política e transnacionalização religiosa. É autor, entre outros livros, de *Axé Mercosul, as religiões afro-brasileiras nos países do Prata* (Vozes, 1999) e co-organizador de *Globalização e religião* (com Carlos Alberto Steil, Vozes, 1997); *Igreja Universal do Reino de Deus, os novos conquistadores da fé* (com Andre Corten e Jean Pierre Dozon, publicado em 2003 no Brasil e na França); *Transnacionalização religiosa, fluxos e redes* (com Carlos Alberto Steil e João Rickli, Terceiro Nome, 2012).

Clara Saraiva é investigadora e professora no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa. Foi professora convidada na Universidade Nova de Lisboa, na Brown University e University of California Berkeley. É vice-presidente da World Council of Anthropological Associations (WCAA), ex vice-presidente da International Society for Ethnology and Folklore e

ex- presidente da Associação Portuguesa de Antropologia. Pesquisa sobre religião e ritual, nomeadamente religiões afro-brasileiras.

Cristina Maria de Castro é professora associada da UFMG. Doutora em Ciências Sociais pela UFSCar e pós-doutora pelo CEBRAP e pela UFSCAR. É autora de artigos e capítulos de livro sobre religião, gênero e migração, com ênfase em minorias muçulmanas, publicados no Brasil, nos Estados Unidos e na Europa. Autora do livro *The Construction of Muslim Identities in Contemporary Brazil*, publicado pela Lexington Books, em 2013, e coorganizadora da coletânea *Religion Migration and Mobility: the Brazilian Experience*, publicada pela Routledge, em 2017.

Cristina Rocha é professora de Antropologia e diretora do Grupo de Pesquisas da Religião e Sociedade da Universidade de Western Sydney na Austrália. Foi presidente da Associação Australiana de Estudos da Religião (2018-2019) e fellow do Instituto de Estudos Avançados de Paris (2021-2022). É coeditora do *Journal of Global Buddhism* e da coleção *Religion in the Americas*, da Brill. Foi pesquisadora visitante das universidades de Utrecht, Kings College, Queen Mary College, CUNY Graduate Centre e Max Planck Institute for Religious and Ethnic Diversity. Sua pesquisa foca as intersecções entre globalização, mobilidade e religião. Seu último livro (*John of God: The Globalization of Brazilian Faith Healing*, Oxford University Press, 2017) ganhou o Prêmio Geertz da Sociedade pela Antropologia da Religião da American Anthropological Association.

Donizete Rodrigues é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Coimbra, livre-docente em Sociologia e pesquisador-sênior do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA –Universidade Nova de Lisboa). Foi professor visitante em várias universidades estrangeiras, nomeadamente, Salamanca, Bristol, Oxford, Uppsala, Tenri, York, Ben-Gurion e Columbia. É autor de várias obras na área da Antropologia/Sociologia da Religião.

Joana Bahia é professora titular em Sociologia e Antropologia do Departamento de Antropologia, do Programa de Pós-Graduação em História Social e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É coordenadora do LARM (Laboratório das religiões e movimentos migratórios/CNPQ). Juntamente com Linda Van de kamp e Martijn Oosterbahn, escreveu o livro *Global Trajectories of Brazilian Religions, Lusospheres*, pela editora Bloomsbury, e tem publicado artigos sobre religiões afro brasileiras no contexto nacional e transnacional.

Juan Scuro é doutor em Antropología Social e professor na Universidad de la República, Uruguai. É pesquisador Nivel I do Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (SNI-ANII). É coordenador de Arché, Núcleo Interdisciplinario de Estudios sobre Psicodélicos (arche.ei.udelar.edu.uy). Suas publicações focam principalmente os usos de psicodélicos em âmbitos neochamânicos.

Renée De la Torre é doutora em Antropología Social, pesquisadora do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, na sede Occidente, em Guadalajara, México. Foi admitida como membro da Academia Nacional de la Ciencia e é nivel III no Sistema Nacional de Investigadores. É cofundadora da Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Tem se especializado no estudo sobre recomposições contemporâneas do campo religioso no México e sobre a transnacionalização de rituais patrimoniais.

Stefania Capone é *Directrice de recherche* de primeira classe no CNRS (Centro Nacional de Pesquisas Científicas) francês e tem lecionado na Universidade de Paris X-Nanterre e na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), em Paris. Especialista das religiões afro-atlânticas, tem estudado os processos de transnacionalização afro-religiosa desde os anos 1990. É autora de *A busca da Africa no Candomblé* e de *Os Yoruba do Novo Mundo* (Pallas Editora).

Neste e-book dez antropólogos de sete países apresentam uma grande síntese reflexiva de suas trajetórias de pesquisa e contribuições analíticas sobre estudos de redes, trânsitos e circuitos que envolvem diferentes religiões transnacionais. Por figurarem entre os autores mais representativos no cenário mundial sobre o grande tema da transnacionalização religiosa, o leitor poderá encontrar neste e-book considerações teóricas instigantes e análises pertinentes acerca de uma significativa diversidade de conexões globais e de fluxos transnacionais multidirecionais e multiescalares de atores sociais, práticas, objetos, valores e crenças religiosas.

ABA PUBLICAÇÕES

ISBN: 978-65-87289-29-8



9 786587 289298 >