

Colecção Breve

Antropologia



*Ismael Pordueus Jr.*

## Portugal em Transe

Trasnacionalização das religiões afro-brasileiras:  
conversão e performances

ICS



Instituto de Ciências Sociais  
Av. Aníbal de Bettencourt, 9  
1600-189 Lisboa  
Tel. 21 780 4700 Fax. 21 794  
0274 www.ics.ul.pt/imprensa

Imprensa  
de Ciências  
Sociais

ICS

ICS

Imprensa  
de Ciências  
Sociais

Instituto de Ciências Sociais  
Av. Aníbal de Bettencourt, 9  
1600-189 Lisboa  
Tel. 21 780 4700 Fax 21 794 0274  
www.ics.ul.pt/imprensa

Título	Portugal em Transe. Transnacionalização das Regiões Afro-Brasileiras		
Autor	Ismael Prodeus Jr.		
Colecção	Breve	N.º	
ISBN	978-972-671-233-6	Preço	12,00 €

Distribuição: **HT**

Rua Rodrigues Sampaio, n.º 77 – 1150 Lisboa Tel. 21 352 9006/08 Fax 21 315 9259



Imprensa  
de Ciências  
Sociais







Imprensa de Ciências Sociais

Índice



Instituto de Ciências Sociais  
da Universidade de Lisboa

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 7  
1600-180 Lisboa - Portugal

Tel. 21 790 41 41 - Fax 21 794 02 74

*Ismael Pordueus Jr.*

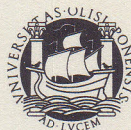
**Portugal em Transe**  
**Transnacionalização das Religiões**  
**Afro-Brasileiras**  
**Conversão e Performances**



**Imprensa**  
**de Ciências**  
**Sociais**



# Imprensa de Ciências Sociais



## Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 9  
1600-189 Lisboa – Portugal  
Telef. 21 780 47 00 – Fax 21 794 02 74

[www.ics.ul.pt/imprensa](http://www.ics.ul.pt/imprensa)  
E-mail: [imprensa@ics.ul.pt](mailto:imprensa@ics.ul.pt)

*Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação*

Pordeus Jr., Ismael

Transnacionalização das religiões afro-brasileiras:

conversão e *performances* / Ismael Pordeus Jr.,

– Lisboa : ICS.

Imprensa de Ciências Sociais, 2009

ISBN 978-972-671-233-6

CDU 2-4



*Capa:* João Segurado

*Paginação:* Imprensa de Ciências Sociais

*Revisão:* Levi Condinho

*Impressão e acabamento:* Tipografia Guerra – Viseu

*Depósito Legal:* 289 225/09

*1.ª edição:* Fevereiro de 2009



# Índice

1	A religião do transe urbano.....	9
2	Mães-de-santo em Lisboa: a tradição feminina.....	29
	Fernanda e Georgete: as irmã precursoras.....	32
	Virgínia Albuquerque: o primeiro terreiro português.....	35
	Mariazinha: a primeira iaô.....	41
	Ema Casimira: Portugal/Brasil.....	46
	Maria Armanda: trânsito entre fé e cultura.....	51
	Teresa de Goa: dialogismo de crenças.....	56
3	Além de Lisboa: os círculos concêntricos da irradiação.....	71
	Terreiro de Umbanda Caboclo Nharauê/Pai Cláudio de Obaluaiê – Maceira, Sintra.....	71
	Um pai-de-santo e três terreiros.....	71
	Terreiro Pai Oxalá e Mãe Iemanjá/Pai Fernando Soares – Cortesia, Sintra: um terreiro em expansão	74
	Casa de Caridade Maria de Nazaré/Mãe Virgínia, Mafra: circulação da cultura religiosa.....	83
	Jurema no Candomblé/Mãe Saçá, Pai Arnaldo, Cadaval: os orixás e a fumaça sagrada.....	86
	Juremeiro Josenildo: a transnacionalização da árvore sagrada para Portugal.....	90



4	Nas cercanias do Porto.....	93
	Templo de Umbanda Pai Oxalá e Mãe Iansã/Mãe Elsa, Maia: a prática da caridade.....	93
	Templo de Umbanda Pai Oxalá/Pai Cláudio, Braga: um grande terreiro.....	96
5	Inter-ritualidades.....	107
	Lava-pés na Umbanda.....	107
	Linha das capelas.....	112
	Contraponto, pai-de-santo Fernando Rio de Janeiro.....	135
6	Marinheiro Agostinho.....	141
7	Transnacionalização.....	147
	Glossário.....	155
	Bibliografia.....	163



# A religião do transe urbano

Este ensaio trata da expansão das religiões afro-brasileiras no seu processo de transnacionalização para a Europa e, mais particularmente, para Portugal, onde esse fenómeno se encontra intrinsecamente relacionado com a migração, sobretudo a migração feminina portuguesa. São as mulheres que se destacam como mães-de-santo, assim como as iaôs nos terreiros. As migrantes do início dos anos de 1950, ao retornarem às suas origens, trouxeram consigo, na sua bagagem, o imaginário da Umbanda, e, em seguida, o Candomblé.

As narrações apresentadas neste trabalho correspondem a uma dúzia de anos de pesquisas sobre o processo de transnacionalização das religiões luso-afro-brasileiras em Portugal. Essas pesquisas tiveram início em 1995, intercalando momentos distintos. Primeiramente, períodos de maiores intensidades, como o ano de 1998, quando realizei um estudo de caso a partir de uma permanência de três meses em Portugal, resultando na publicação de *Uma Casa Afro-Luso-Brasileira com Certeza*, no ano 2000. Em seguida, períodos menos demorados, mas não menos intensos. A cada estada em Portugal, mantinha contacto com a comunidade do Terreiro



Ogum Megê, situado na zona de Benfica, em Lisboa, e procurava sempre novas comunidades.

Vinculado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, como investigador visitante, nos anos 2005- 2007, contei com todo o apoio daquela instituição para a realização desse novo trabalho de campo. Ali passei um ano, em intensa actividade, palmilhando cada região portuguesa em busca de novas comunidades, ritualidades e *performances* correlatas. Dessa maneira, pude constatar a emergência de grupos praticantes da Umbanda.

Finalmente, em 2007, cumprindo nova temporada em Portugal, voltei a alguns terreiros, revendo os interlocutores e amigos que fiz ao longo dos anos, tendo a satisfação de assistir a duas novas *performances* a partir das quais penso ser possível apresentar algo de novo no processo de transnacionalização das religiões luso-afro-brasileiras em Portugal: o Tombo da Jurema e o encontro com uma personagem, o Marinheiro Agostinho, na Tenda de Umbanda Pai Oxalá, situada em Braga, e, assim, constatar a construção de um panteão português. Na medida em que o imaginário religioso se vai mestiçando com crenças e práticas existentes em Portugal, assim se vai concretizando o processo de transnacionalização efectiva das religiões luso-afro-brasileiras.

A releitura do material acumulado durante todo esse período permite uma avaliação do campo das religiões afro-brasileiras e sua instalação em todo o território português, o que me levou ao título escolhido para o trabalho que ora apresento, *Portugal em Transe*. Tal título remete para a permanência do fenómeno do transe e suas diversas *performances* na Umbanda, no Candomblé, e mesmo na fumaça da Jurema.

Na recomposição do campo religioso (Hervieu-Léger 1999; 2001) o pós-25 de Abril, com a chamada «Revolução dos Cravos», trouxe mudanças políticas e sociais profundas, e foram-se se criando condições para a instalação de novas religiões [Mafra 2002], solapando assim a hegemonia do Catolicismo construído a ferro e fogo. Contando com o apoio do regime salazarista



[Reis 2006], tal hegemonia tinha, no culto a Nossa Senhora de Fátima, um de seus mais importantes ícones.

Essa recomposição tornou possível a instalação de comunidades de terreiros onde são realizadas as *performances* religiosas, assim como também tornou possível os atendimentos privados a uma clientela em busca de decifrações mágico-religiosas para a solução das aflições do cotidiano em *performances* «*anti-communitas*», ao contrário da «*communitas*», tal como concebe Victor Turner, onde as crenças particulares entre crentes são menos importantes que a crença religiosa. Essa «*communitas*», efêmera, sob o plano temporal, estende-se às práticas do cotidiano e é exterior à actividade da vida comum, embora os inspire (Turner 1978).

Após um quarto de século, essas manifestações religiosas fazem parte do universo social local como uma religião da diáspora, e estão em vias de se construir no campo religioso português, ao mesmo tempo que este vai reconstruindo as suas próprias *performance* e tradição.

A minha narrativa organiza-se a partir do que vi e vivi nesses anos de pesquisas em Portugal, conforme os temas se foram ampliando num constante desabrochar de novas situações. Essas situações fazem parte daquele tipo de pesquisa de campo no qual o investigador se deixa convidar pela temática que o absorve. Mas, ao mesmo tempo, procurei, dentro das possibilidades inerentes ao diálogo das subjectividades, distanciar-me criticamente.

Penso, assim, ser importante, num primeiro momento, retomar a discussão em torno do processo de sistematização da Umbanda no Rio de Janeiro e sua difusão em todo o Brasil, para, posteriormente, tratar da sua transnacionalização para os países do Rio da Prata e, finalmente, a sua travessia do Atlântico e a instalação na Europa, particularmente em Portugal.

Em seguida, procuro discutir o lugar das mulheres nesse processo de transnacionalização e a multiplicação dessas religiões em outras comunidades em todo o País. Abro espaço para os dis-



curso dos próprios convertidos, com as transcrições aqui apresentadas, procurando encontrar nas conversões a explicação para a adopção de uma religião vinda de fora, a qual utiliza nas suas *performances* a técnica da possessão, desde sempre altamente estigmatizada pela Igreja Católica, para entrar em contacto com o sagrado; e que irá servir o transe às plausibilidades da vida quotidiana. Como diz Peter Berger, «Embora o êxtase das situações marginais seja um fenómeno da experiência individual, sociedades ou grupos sociais inteiros podem, em tempo de crise, passar colectivamente por tal situação. Em outras palavras, há acontecimentos que, afectando sociedades ou grupos sociais inteiros, proporcionam ameaças maciças à realidade previamente tomada como óbvia» (Berger 1988, 57).

Na perspectiva de Roger Bastide, o sagrado, fora do controlo das instituições, «o sagrado selvagem», vai, tal como a própria sociedade, em busca da criação de instituições onde possa reinstaurar o desregramento dessa manifestação (Bastide 1975). Como chamam a atenção Erwan Dianteill e Martha Swearingen, «A possessão é condicionada por desafios sociais de onde pode dar conta e tem sempre efeitos incontestáveis para os indivíduos e a colectividade onde se produz. Dito de outro modo, a possessão, o xamanismo, as artes divinatórias, não são *bouches d'ombre* pelas quais se exprimiria 'a potência do imaginário', são práticas sociais atravessadas pelo parentesco, pelo poder político, pelas relações entre sexos, pelos desafios económicos, pelas relações de dominação colonial, etc., de acordo com as sociedades. Isso não significa que o adivinho ou possuído seja apenas um agente passivo no espaço social. Bem pelo contrário, ele é um operador central, porque os seus actos e os seus discursos são recebidos como se fossem de natureza extra-social. Estes têm, de facto, uma influência muito maior daqueles percebidos como relativos, por um homem comum, na condição, certamente, de que sejam coerentes com o sistema de crenças onde ocorrem. Por outras palavras, a indeterminação que parece encontrar-se no fundamen-



to da possessão é a energia central da sua eficácia simbólica» (Dianteill e & Swearingen 2003).

Num terceiro momento, recorro à descrição etnográfica de *performances* rituais a fim de organizar uma tipologia dessas manifestações e suas «inter-ritualidades» (Kristeva 1969) com as práticas do catolicismo português. Os terreiros aqui relacionados foram todos visitados, tendo assistido às *performances* quando participei nos rituais fechados e nas giras públicas (Cazeneuve, 1978).

Esclareço que, a exemplo de Victor Turner, no ritual, uma *performance*, além de um acto performativo de linguagem (tal como pensa Austin 1991), actua também como um jogo. Frequentemente, o teatro foi estudado nessa perspectiva, como o fez Jean Duvignaud, ou seja, como uma *performance* ritual do actor, em que o jogo dos comediantes em cena corresponderia ao dos participantes no ritual e à acção dramatizada com o objectivo de ser mais significativa (Duvignaud 1976). Esses rituais visam muito mais exercer um trabalho sobre as representações sociais, com as quais o indivíduo interage com os outros. O autor de *The Anthropology of Performance*, refere-se a «géneros performativos» e a «géneros liminóides» quando aborda fenómenos como o Carnaval, o teatro, a Umbanda, o cinema. Trata-se de actividades que têm em comum o facto de oferecerem à sociedade um espaço e um tempo liminar e liminóide a fim de lhe permitir pôr em cena «dramas sociais» e efectuar um trabalho de reflexão (Turner 1987).

À margem da escrita de Turner, com a atenção voltada para os sons, John C. Dawsey faz uma exegese sobre a antropologia da *performance*, cujo campo pode ser lido como um manuscrito estranho e desbotado. Na compreensão de Victor Turner as sociedades brincam com o perigo, suscitando efeitos de paralisia em relação ao curso da vida quotidiana. E vai-se voltar, por momentos, a suspensão de papéis. Por outras palavras, e por efeito momentâneo de suspensão de papéis, assiste-se à interrup-



ção do teatro da vida cotidiana. É em momentos como este – *communitas* – que as pessoas se podem ver, frente a frente, como membros de um mesmo tecido social. Daí a importância dos dramas sociais e dos rituais que promovem, através de rupturas socialmente estabelecidas, ou delas despontam como expressões de uma acção reparadora. «As experiências de liminaridade podem suscitar efeitos de estranhamento em relação ao quotidiano. Enquanto expressões de experiências desse tipo, as *performances* rituais e estéticas provocam mais do que um simples espelhamento do real. Instaura-se, nesses momentos, um modo subjuntivo (‘como se’) de situar-se em relação ao mundo, provocando fissuras, iluminando as dimensões de ficção do real – f(r)iccionando-o, poder-se-ia dizer – revelando a sua inacababilidade e subvertendo os efeitos de realidade de um mundo visto no modo indicativo, não como paisagem movente, carregada de possibilidades, mas simplesmente como é. A *performance* não produz um mero espelhamento. A subjectividade, que caracteriza um estado performativo, surge como efeito de um espelho mágico» (Dawsey 2006, 136).

O teatro da possessão é, por excelência, o local da *performance*, como mostrou Michel Leiris em *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar* (1958). Através da *performance* revela-se o contido ou omitido. Turner (1982) descreve os momentos que constituem o processo de cada experiência vivida: a nível da percepção, algo pode ser sentido de forma mais intensa que nos comportamentos de rotina ou repetitivos; de maneira arguta, imagens da experiência do passado são evocadas e delineadas; emoções associadas aos eventos do passado são revividas; o passado articula-se com o presente, tornando possível desvendar a construção do significado. A *performance* é o momento da expressão e completa uma experiência.

Recordo a quantidade de nanquim gasto na discussão sobre o transe e a possessão, porém, vejo o transe como uma ruptura relacionada com a *performance* da possessão. A *performance* é sempre



constitutiva da forma. Ela rege, simultaneamente, o tempo, o lugar, a finalidade da transmissão, a acção do agente e a resposta do público – importando para a comunicação, engendra o contexto real, determinando o seu alcance. O transe e a possessão codificam formas não verbais da performance e promovem abertamente a sua eficácia. A *performance* implica competência, quer dizer, saber-ser, um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, «um *Dasein* comportando coordenadas espaciotemporais e fisiopsíquicas concretas, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo» (Zumthor 1987, 36). A *performance* revela as condições de expressão, de percepção e designa um acto de comunicação enquanto tal (Austin 1991; Zumthor 1987; Dupont 1998.; Chartier 1995; Turner 1978 e 1987; Dewey 1993; Dawsey 2006).

A palavra *performance*, derivada do francês arcaico *parfourmi*, que significa «realizar inteiramente», é constitutiva da forma. Uma manifestação cultural lúdica, não importando a ordem – rito, dança, canto –, é a competência, o saber ser. Neste trabalho, delego na escrita a oralidade performativa dos diálogos estabelecidos no campo, tal como a própria *performance* ritual. Do texto foram retiradas as repetições e introduzi alguns pronomes que a reprodução escrita torna necessários.

Então, toda essa escrita é uma narração cuja urdidura inclui várias vozes: a do autor, mas, principalmente, a voz de todos aqueles que dizem e fazem as religiões luso-afro-brasileiras em Portugal, aos quais este trabalho é dedicado, e cujo mérito lhes é devido, pela paciência e pela gentileza com que trataram o investigador, mesmo sendo minha a responsabilidade pela compreensão de que o texto faz aqui testemunho.

Tenho, assim, em conta a perspectiva das relações dialógicas, tal como as pensa Bakhtine. Essas relações manifestam-se no espaço da enunciação, uma vez que «todas as palavras e formas que povoam a linguagem são vozes sociais e históricas, que lhe dão determinadas significações concretas [...] em um sistema



estilístico harmonioso». Assim, para Bakhtine, a língua, não sendo um sistema abstracto de normas, harmoniza-se em conjunto, sendo, isso sim, uma opinião plurilingue concreta sobre o mundo. (Bakhtine 1988).

Analisando os procedimentos de criação da linguagem no romance, Bakhtine, além dos diálogos puros, aponta a inter-relação dialogizada e a hibridização. Esta última é considerada a amálgama de duas linguagens e uma das modalidades mais significativas no processo de transformação das linguagens. O seu objecto, a representação literária da linguagem, funde dois enunciados potenciais. A hibridização dialogizada aponta um sistema de fusão de horizontes que procura esclarecer uma linguagem com a ajuda de outra e, dessa forma, construir uma imagem viva dessa nova linguagem. Desse modo, a dialogia estabelecida entre o observado e o observador torna possível essa hibridização, permitindo, assim, uma amálgama das duas linguagens, revelando a rede de significações que lhe é constitutiva.

Quanto mais ampla e profundamente se aplicar na pesquisa de campo o procedimento da hibridização (Bhabha 2002), com várias linguagens e não apenas uma, ou seja, não apenas a monologia, tanto mais objectiva se torna a própria língua que representa, tanto mais se aclara e transforma a linguagem da pesquisa, construindo-se assim a estilização como a forma mais característica de dialogação interna. Bakhtine sublinha que a consciência linguística, iluminadora da recriação, estabelece, para o estilo recriado, importância e significação novas. A linguagem estilizada aparece com ressonâncias peculiares: alguns elementos são destacados, outros, deixados à sombra (Bakhtine 1988).

Assim, «lendo» as narrativas transculturais luso-afro-brasileiras a partir da óptica bakhtiniana, apresento a perspectiva da língua do observado e do observador como uma construção dialógica muito especial, em que o discurso que representa estabelece uma relação de desmascaramento em relação ao discurso representado. Entre as duas línguas, encontram-se as mais variadas formas



de linguagens determinadas por inter-relações, desejos verbais e discursivos que se encontram nos enunciados.

Como sublinha Bakhtine, o diálogo das linguagens não é somente o diálogo das forças sociais na estática das suas coexistências, mas é também o diálogo dos tempos, das épocas, dos dias, daquilo que morre, vive, nasce. Aqui a coexistência e o vir a ser fundem-se, conjuntamente, na unidade concreta e indissolúvel de uma diversidade contraditória e de linguagens diversas, hibridizadas. Nesta perspectiva são traduzidos os diversos diálogos que tecem as narrações aqui enunciadas.

As manifestações religiosas de matrizes africanas no Brasil, as quais atravessaram todo o longo processo da diáspora dos povos de África – embora utilizando a máscara do catolicismo senhorial, da coisificação da escravatura, dos quilombos e da outorga da sua liberdade, em 1888, da sua desclassificação social e concentração, principalmente, nos centros urbanos – mantêm-se até hoje nos terreiros de Candomblé da Bahia, do Rio de Janeiro, de São Paulo, do Recife, nos Batuques Gaúchos, nos Tambores de São Luís e de outras regiões do País. Teríamos, até ao final do século XIX, a memória social (Connerton 1993) negra, distinta da elite senhorial brasileira, como mostraram Nina Rodrigues (1976), Artur Ramos (1934), Gilberto Freyre (1974) e outros ainda, a exemplo de Roger Bastide (1975) e Pierre Verger (1997).

No momento em que ocorre o fim da escravatura e, por conseguinte, o processo de desclassificação dos negros, acelera-se o processo de mutação da memória social que hoje poderia ser chamada de luso-afro-brasileira. O elemento negro, então disperso na sociedade dos brancos, ou oficial, vai perder, principalmente, o seu panteão original e assimilar a cultura religiosa dos brancos pobres e dos caboclos. Morre, pelo branqueamento, o «feiticeiro negro», nas palavras de Renato Ortiz (1977).

Os que estudaram a Umbanda «estão de acordo em descrevê-la como uma nova religião surgida no começo do século XX, com a implantação e a consolidação de uma sociedade urbana



industrial e de classes». Alguns autores (Brown 1985) chegam a localizar, em Niterói, o primeiro terreiro – transferido, em 1927, para o centro do Rio de Janeiro – cujo objectivo era fundar uma religião chamada Umbanda. A partir daí, e até 1940, aparecerão outros dez terreiros que formarão o centro de irradiação da religião. Esta assume um carácter de movimento religioso, quando da realização do Primeiro Congresso «Umbandista», em 1941. Segundo Renato Ortiz, «do ponto de vista da organização, essa reunião de intelectuais é da maior importância, pois é desse núcleo que sairão as primeiras directrizes da sistematização e da instituição da religião» (1977, 44). Na mesma perspectiva, Brown sublinha a participação das camadas médias durante o período da formação, e o seu esforço organizado para criar uma nova religião, neste caso, uma modificação de formas religiosas já existentes, a macumba do Rio de Janeiro, o espiritismo de Allan Kardec e o catolicismo brasileiro (Brown 1985, 31-43, *passim*). Estudos mais recentes, como os de Liana Trindade (1986), Pordeus Jr. (1988), Giobalina Brumana e Gonzalez Martinez (1991), Reginaldo Prandi (1995), Wagner Gonçalves (2000), Erwan Dianteill (2008), convergem sobre essa mesma perspectiva da sistematização e instituição da religião.

Como chamam a atenção Roger Bastide (1975), Diana Brown (1985), Renato Ortiz (1977), a criação da Umbanda é um processo puramente sociológico, e obedece às mutações por que passa a sociedade brasileira, num contexto no qual classe média começa a tornar-se nítida, uma vez que o advento da República favorece uma maior urbanização e industrialização. A partir de 1930, tem-se como certo pela maioria dos estudiosos que essas aludidas transformações – urbanização/industrialização – passam a ser uma política deliberada do governo centralizador. E é nesse momento também que ocorre a cristalização dos novos cultos que se vinham desenvolvendo, lenta mas seguramente, em detrimento da anterior tradição negra. Esse período é fértil em apropriações das manifestações culturais das camadas subalternas por



parte da elite dominante, como no caso específico do samba e do futebol.

Em todo o Brasil, nesse período de codificação, a Umbanda e as outras religiões que utilizavam a possessão eram um caso de polícia. No Ceará, até meados de 1950, a Umbanda foi uma presença constante nos noticiários policiais. Obrigadas a registarem-se nas esquadras da polícia as suas praticantes ficavam à mercê do pagamento de «taxas de proteção» e de extorsões.

O facto mais marcante da transformação da consciência mítica na Umbanda é a transformação do Exu (Ortiz, Trindade, Pordeus Jr.), até então elemento mediador indispensável entre os homens e os orixás, fundido de uma vez por todas com o demónio do catolicismo da Contra-Reforma e a grande variedade de novos papéis que a ele passam a ser atribuídos. O Exu perde o seu carácter de divindade primordial – na cultura Fon e Yorubá, e ainda manifesta no Candomblé – enquanto regente das comunicações nos planos verticais e horizontais, portador das energias designadas de Axé, intercessor dos desejos do ser humano junto dos orixás, para se tornar então numa divindade diabólica, o senhor da magia negra. Exu perde assim a sua ambiguidade, múltipla e contraditória, que o torna impossível de adjectivação, de classificação, sem que se lhe contraponha exactamente uma outra. Uma vez colocada nesse registo «diabolizado», essa divindade perde a sua característica de ser peculiar, pendular, ao mesmo tempo capaz de provocar disputa entre os homens e agindo favoravelmente, servil e devoto, quando deles recebe as homenagens e as oferendas (Pordeus Jr. 1988).

Intercessor dos homens e dos orixás nas projecções míticas do imaginário e dos desejos dos grupos sociais, encarregando-se de operações violadoras por conta do grupo, ao qual fornece o conhecimento e os talismãs, objectos de culto e de ritos, o Exu é portador do Axé que assegura a dinâmica da própria existência. Em trabalhos anteriores, demonstrei possuir o Exu, na Umbanda no Brasil, o papel de um «herói civilizador», em resposta às de-



mandas das aflições do quotidiano, um «Prometeu mal acorrentado», e não mais o *trikster*, como é categorizado classicamente no Candomblé. Vejo como sendo esta a principal ressemantização sofrida na concepção desse mito realizado não somente quando da codificação da Umbanda, mas, principalmente, pela práxis (Pordeus Jr. 1988; 2000). E, torno a ressaltar, o papel agente do mágico.

No Espiritismo de Umbanda, Exu foi reduzido, como outrora o Negro no eito, à coisificação, uma divindade diabólica assumindo aspectos diferentes segundo os trabalhos a que preside: acorrentado, na hierarquia da senzala da Kimbanda, reflexo, no espelho da Umbanda, transformado em Exu Tranca-Ruas, para trancar/abrir os caminhos; Exu Sete Encruzilhadas, que exige dos pais-de-santo despachos nos cruzamentos das ruas; Exu Zé Pilintra, muita cachaça e palavrões do nosso malandro/Macunaíma (Pordeus Jr. 1988). Enfim, reduzido a manipulações individuais em detrimento de um empreendimento de cunho social, perde o seu carácter religioso e assume uma *persona* puramente mágica. Em Portugal, essas recorrências ao Exu são muito negadas pelas mãos e pais-de-santo e os rituais, na sua maioria, ficam restritos à comunidade, à participação da clientela, e ocorrem aquando de algum trabalho específico. Um olhar mais aguçado consegue identificar «ebós» em alguns locais ermos, como na mata de Sintra, na costa que conduz a Cascais, e mesmo por trás da Igreja do Senhor da Pedra, onde tive a oportunidade de assistir à distância a um trabalho à beira-mar, como relato mais adiante.

No processo histórico a que aludimos, não são somente a mitologia africana e o papel do Exu que sofrerão reinterpretações. É a própria religião que será reinterpretada, transformada em magia, contra a individuação da modernização e a magia curativa para cuidar dos males do quotidiano. O Negro assimilará nas suas práticas mágicas a concepção mítica dos brancos pobres, ou seja, o Catolicismo tal como é praticado fora dos cânones rígidos



da Igreja Católica, e assimilará ainda crenças e práticas dos caboclos, ou do Índio destribalizado, anômico. Porém, se num primeiro momento houve uma ruptura, a saber, a macumba carioca, num segundo momento, passa a haver um processo de reorganização promovido pelos grupos interessados na manipulação dessas crenças e, o que é mais importante em nosso entender, a manipulação dos grupos de culto, não somente no Rio de Janeiro, mas agora nacionalmente.

Os deuses reflectem o mundo do quotidiano e, se Durkheim está correcto ao dizer que Deus é a sociedade, as representações construídas na Umbanda, especialmente no que diz respeito ao Exu, vão estar associadas a categorias sociais que não encontravam espaço no mundo do trabalho, os desclassificados, com seus malandros e prostitutas.

Autonomizando-se «Umbanda Branca», «Linha Branca», «Umbanda Pura», «Espiritismo de Umbanda», o Branco encontra o seu espaço nesse panteão, colocando o Negro no seu devido lugar. O Preto-Velho, exaurido pela escravidão, é evocado para trabalhar na prática da caridade. E o Caboclo-Índio é a personagem da ideologia nacionalista: livre, guerreiro e nunca escravizado, representado assim nos nossos carnavais. Enquanto isso, o Branco segue a ideologia kardecista, a reencarnação e a evolução ascendente dos espíritos. Desse modo, temos a constituição de uma religião autenticamente brasileira, com as práticas religiosas das três bases culturais formadoras da nacionalidade: indígena, africana e aquela do Catolicismo, numa perspectiva espírita kardecista. Trata-se da própria ideologia da nacionalidade fundada no final do século XIX, como podemos acompanhar na literatura e na música.

Com o fim do Estado Novo e a redemocratização brasileira, a Umbanda toma, a partir de 1945, um impulso e desenvolve-se, rapidamente, com as características de um movimento religioso nacional. Os terreiros multiplicam-se em todo o País. As Federações são criadas para conferir protecção legal aos terreiros



afiliação e codificar a doutrina e o conjunto dos ritos, eliminar os traços «impuros» e pôr em relevo os aspectos filosóficos e místicos. Com essa finalidade são criados programas de rádio e publicados os primeiros jornais. Já em 1947, o *Jornal da Umbanda* circulava com o objetivo de divulgar a doutrina e os ritos, tentando uniformizá-los. Não bastava que os terreiros começassem a utilizar o nome da religião, como uma fachada, era preciso inscrevê-los na ordem e no progresso simbolizados pela nova religião.

Então a Umbanda passou a utilizar os meios massivos – jornais, livros, programas de rádio – e foi sendo divulgada por todo o Brasil, assumindo-se como a religião brasileira. Um aspecto importante na difusão dessa religião, no meu entender, é o de não possuir um carácter dogmático e não pretender instituir-se como Igreja. Outro aspecto relacionado com a não-dogmatização, o qual deve ser realçado, encontra-se na capacidade de a Umbanda antropofagizar as crenças e práticas religiosas existentes nos locais onde se instala, integrando-as nas suas *performances*, como veremos mais adiante. Vale ainda a pena ressaltar a publicação de milhares de livros, com doutrinas, pontos cantados, receitas de oferendas, vindo a tornar-se uma «religião de livro» (Pordeus Jr. 1988).

Se, na década de 1960, a Umbanda se consolida no seu processo de divulgação no território brasileiro, antropofagizando a diversidade das práticas e crenças onde se instala, passa então por um novo processo, o da transnacionalidade para a América Latina, mais especificamente, para os países do Rio da Prata: Argentina e Uruguai (Frigério 1999; Oro 1994). Na década de 70, essa religião atravessou o Atlântico, veio para Portugal (Pordeus Jr. 1997; 2000) e hoje encontra-se em Espanha, na Bélgica, na Itália, na França, na Alemanha e nos Estados Unidos. Uma das explicações para a expansão das religiões luso-afro-brasileiras é o facto de os seus rituais mágicos superarem, em muito, a dimensão religiosa, característica que, de uma certa forma, explicaria a sua



expansão e o seu sucesso no mercado religioso. Penso poder reflectir sobre o papel do transe e da possessão nessas religiões, como notei acima, pois a possessão seria condicionada pelos desafios sociais do contexto no qual esse fenómeno pode ocorrer (Bastide 1974).

Penso que a noção de transnacionalidade, compreendida em termos de produção e de representação, dá conta da questão relativa à presença das religiões afro-brasileiras em Portugal. Tomada em sentido estrito, a transnacionalidade designa a adopção generalizada de formas culturais em *mouvance*. O domínio religioso é, por excelência, adepto do transnacional. A transferência entre comunidades, seja qual for a relação de dominação, não ocorre num único sentido. As próprias relações sociais modificam-se pela acção da transnacionalidade. A sua particularidade é apontar para a relação entre territórios e os diferentes arranjos socioculturais que orientam as maneiras como as pessoas representam a sua pertença a essas unidades.

Neste sentido, os elementos passam de uma a outra cultura, logo, podem existir nas duas culturas simultaneamente. Esses elementos podem ainda estender-se num sentido bem mais amplo, como designando vias de passagem e permitindo o fenómeno de uma terceira via, ou seja, uma hibridização da produção de componentes culturais: uma terceira entidade, em constante recomposição. Essa deve, portanto, ser a via a seguir na leitura das narrativas aqui transcritas. Elas constituem essa constante recomposição, aparecendo, frequentemente, um «entre-dois» das culturas, interstícios presentes das sociedades coloniais e pós-coloniais (Bastos 2001; Bastos *et al.* 2002; Bhabha 2002; Nouss 2002).

A transnacionalização religiosa tem sido tratada na bibliografia muito mais pelo fenómeno em si do que pelas especificidades das práticas e técnicas de relação dos seus conversos com o sagrado, principalmente por serem as religiões de matrizes brasileiras que utilizam a técnica do transe pelos convertidos para entrar em



contacto com o numinoso aquelas que entraram nesse processo, como pode ser visto na Argentina, no Uruguai e em Portugal.

Vale a pena lembrar a Santeria e o Palo Monte (Cabrera 1995), tendo entrado em processo de transnacionalização, principalmente para os Estados Unidos após a revolução em Cuba, porém, nesse caso específico, entrando o factor do exílio de um número relevante da população. Penso na Igreja Universal do Reino de Deus, globalizada, inclusive em Portugal, ainda em outras igrejas neopentecostais, na América Latina, em África e na Europa. Entre outras questões relevantes, no meu entender, desse processo, estaria a busca dos seus convertidos pela própria vivência radical da possessão.

Uma perspectiva possível é pensar que essas religiões trazem na sua efervescência o carácter de festa, de ruptura com o quotidiano. As festas ocupam um espaço central no curso da vida social, onde operam como uma válvula de escape, onde os excessos são a regra principal, por oposição ao quotidiano. Há uma ruptura provocada pela festa como um espaço de dispêndio, do lúdico, da subversão, geradora de cortes, de subversão de códigos sociais, deixando as inquietações geradoras de mudanças sociais, tal como ensina Jean Duvignaud no livro *Fêtes et civilisations* (1973). Na festa do transe vamos encontrar o desregramento, o híbrido, um espaço outro, onde actores e espectadores representam papéis previamente definidos e sem consequências sociais posteriores. A festa provocada pelo transe envolve todos os participantes, confrontados com a potência destrutiva e criativa, situando-os num outro universo, onde a existência quotidiana é subvertida (*ibidem*). Então, por que razão essas religiões desabrocham no contexto de sociedades que se encontram em processo de mudança radical, de ruptura com um passado onde o novo ainda não se encontra plenamente estabelecido? As pessoas, não encontrando abrigo institucional para a sua visão de sagrado, peregrinam em busca de novas instituições que lhes ofereçam formas outras de entrar em contacto com o numinoso? Michel



De Certeau (1970) afirma que o fenómeno subjaz nas sociedades, e, em momentos de crise, a possessão emerge das profundezas.

Chamo a atenção para o facto de os praticantes dessas religiões serem, em sua maioria, autóctones desses países. Em Portugal, nos terreiros que frequentei, são raros os convertidos brasileiros, embora se saiba do aporte migratório dessa nacionalidade. Encontrei uma brasileira como mãe-de-santo e dois pais-de-santo brasileiros, um deles migrado de Madrid e no seu terreiro toda uma família angolana – mãe e duas filhas, iniciadas no Candomblé e na Jurema. Vale a pena destacar o facto de o Brasil se ter tornado a matriz onde se vão buscar as inspirações desse imaginário religioso. Assim um «transatlantismo» de interpretações e reivindicações é estabelecido. O Brasil será evocado como um pólo de peregrinação para aqueles que demandam a «pureza religiosa» (principalmente as cidades do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Salvador), da mesma maneira que, no Brasil, o pólo mítico é a África. Ao mesmo tempo, podem ser observados elementos que reivindicam a dimensão lusitana dessa religiosidade, como veremos ao tratar da descrição da *performance* e do diálogo estabelecido no momento da incorporação do «Marinheiro Agostinho», bem como em outros eventos localizados no trabalho de campo.

As mudanças por que passa Portugal, pós 25 de Abril, e o processo de transnacionalização das religiões luso-afro-brasileiras trouxeram, em suas práticas, as técnicas do transe e da possessão, proporcionando a domesticação do desejo ao «*sagrado selvagem*» (Bastide 1975). Instituiu-se uma nova forma de entrar em contacto com uma outra dimensão do sagrado, que as instituições religiosas existentes não mais tiveram a capacidade de domesticar, e de responder às necessidades individuais desabrochadas em todo o processo de urbanização pelo qual o País passou nos últimos trinta e cinco anos, com o corolário de pertença à Comunidade Europeia. De um modo geral, as questões relativas às identidades religiosas são bastante intrigantes e desafiadoras para os investigadores das



Ciências Sociais, pois delas emergem outras questões que afectam a política, a história, a filosofia, a sociologia e a antropologia.

A crise da modernidade dilui as fronteiras, abre os horizontes para repensar a tradição, a memória e a cultura. Procurei ouvir as vozes dessas mutações e as suas consequências sobre uma sociedade estruturada em classes, regida pela mestiçagem (Freyre 1974) e pelo hibridismo cultural (Bhabha 2002) manifestos na recomposição do campo religioso, mais especificamente, nas religiões afro-brasileiras que utilizam, por parte dos seus fiéis, como técnica de comunicação com o sagrado, a possessão das personagens que compõem o seu panteão.

A identidade é um sistema de representação, sentimentos e estratégias organizados para defesa conservadora do seu objecto, mas também para seu controlo e mobilização, a sua mobilidade idealizada. É um sistema estruturado, diferenciado, por um lado, ancorado ao mesmo tempo numa mobilidade passada, nas suas raízes, nas suas permanências. Por outro, ancorado em condutas actuais, em projectos ideais e em valores, como refere Stuart Hall (2003) na discussão da identidade cultural na pós-modernidade. A identidade actua na coordenação das multiplicidades associadas às pessoas ou aos grupos. Todas essas questões remetem para a dimensão individual dos actores sociais.

A migração, o deslocamento e a passagem desses actores sociais para os diferentes grupos religiosos e desses para o individual é por mim considerado o cerne das questões para as quais as Ciências Sociais têm procurado respostas ao longo do tempo. Penso ser necessário levar em conta a fluidez desses actores, os seus deslocamentos em direcção aos imaginários religiosos que assimilam novas adesões em busca de uma pertença outra, em busca de novos valores, nessa proliferação do religioso nas suas *performances* rituais, demonstrando uma necessidade ritualista não encontrada noutros campos sociais, como reclamam os meus informantes luso-afro-brasileiros.



Nesse sentido, diversas *performances* concorrem com as suas técnicas para a mobilização sensorial dos adeptos, encorajando a sua expressividade. A experiência religiosa e a efervescência preparam assim os seus membros para a recepção e a incorporação de um sistema de significados, catalisando a interação entre os adeptos de forma a construir e disciplinar uma identidade comunitária dentro dos valores dessas novas religiões.

Aquando da minha estada em Lisboa, em 1998, tornei-me um ávido leitor dos anúncios das rubricas «ciências ocultas» dos jornais, principalmente do *Correio da Manhã*, pois eram para mim veículos de representações de oferta de serviços mágicos e religiosos utilizados pela população. Continuei a fazê-lo, na minha segunda estada, e percebo que a oferta permanece a mesma para todo o País. Há uma constante presença de mães e pais-de-santo brasileiros que vêm a Portugal, por curta temporada, a fim de atender a uma clientela, oferecendo os seus serviços nesses anúncios, numa *performance* «*anticommunitas*». Sublinhe-se que essas *performances* individualizadas perdem o seu carácter social, assumindo uma perspectiva estritamente mágico-religiosa.

A oferta desses serviços mágico-religiosos na imprensa faz desmoronar a ideia de que teria havido, no meio urbano, um processo de abandono de práticas consideradas arcaicas e tradicionais da vida aldeã, de um mundo rural que já não existe. As ofertas desses serviços de mediação mágica cobrem um leque de necessidades do quotidiano, tais como a abertura de caminhos financeiros, negócios, política, trabalho, problemas sentimentais, atendimento a grupos homoeróticos e da diversidade sexual, amarações, problemas sexuais, impotência, entes falecidos, doenças espirituais, desfazimento de bruxedos da intrusa, inveja, mau-olhado, dependência do tabaco e do álcool. São serviços oferecidos por profissionais, como médiuns africanos, autoproclamados professores, videntes, astrólogos, cartomantes, bruxos, pais e mães-de-santo, recém-chegados do Brasil. Tudo isso teria levado o grupo sacerdotal e os padres do Santuário de Nossa Senhora



Aparecida, em Lisboa, a oferecer os seus serviços de exorcismo para a resolução de todos os problemas espirituais, disputando um mercado que eles, por experiência própria, sempre conheceram muito bem. Assim, todos assumem as *performances* «*anti-communitas*» de que venho falando. Seria então algo relacionado com a Nova Era, o individualismo religioso, como explica Moisés Espírito Santo? «Há uma mudança religiosa entre nós, portanto, que é a passagem da religião colectivista das aldeias para uma religião limitada, individual, entendida na consciência de cada um. Isso é muito visível nas práticas religiosas. Ninguém acredita ou muito pouca gente acredita que para se salvar tenha que se baptizar ou tenha de passar pelos sacramentos da Igreja Católica. As pessoas perderam essa ideia, mas não perderam a noção da religião com Deus. Isso é o que eu chamo de a 'Nova Era', uma relação perfeitamente individual criada por cada um em sua relação com Deus» (Espírito Santo 2006).

No entanto, essa questão sobre o individualismo religioso responde, no meu entender, às questões relativas às *performances* «*anticommunitas*», mas não às «*communitas*» dos terreiros luso-africano-brasileiros, que se encontram distribuídos em todo o território português e noutros países da Europa, como antecipei.



## Mães-de-santo em Lisboa: a tradição feminina

A hegemonia feminina na liderança nos terreiros das religiões afro-brasileiras tem sido largamente tratada pelas Ciências Sociais. As explicações são múltiplas e diversificadas. O género feminino ocupa uma posição de destaque entre o povo-de-santo, sendo as chefias de centro, na sua maioria, pertencentes às mulheres (27), ao contrário do que se observa nas religiões do Livro. Apesar de essa liderança ser pública e notória, durante quase todo o século XX essas mulheres e a religião foram estigmatizadas pelas elites e pelo mundo institucional brasileiro (Tramonte 2001).

As narrativas dos meus informantes e a produção antropológica portuguesa no que respeita às práticas tradicionais levam-me a perceber que existia – e ainda existe – todo um campo fértil nas práticas mágico-religiosas. Nas aldeias e no mundo rural, «curandeira e consoladora», a bruxa é um recurso contra as doenças dos seres humanos e dos animais domésticos e contra os infortúnios do amor. Historicamente estigmatizadas, despertam sentimentos ambíguos e são, as mais das vezes, discriminadas.



Pierre Sanchis explica essa ambivalência como sendo intrínseca do numinoso, simultaneamente temido e procurado, perigoso e protector, venerável e impuro (Sanchis 1992).

Segundo Moisés Espírito Santo, a crença nas «bruxas» é das mais comuns a norte do Tejo. As mulheres com esse estigma respondem a certos estereótipos. Vivem praticamente isoladas, têm mais de 50 anos, são solteiras e não gostam de crianças. A reputação de «bruxa» parece ser ganha a partir do «parece que...» e este, rapidamente, se transforma em crimes que, também rapidamente, vão sendo exagerados e dos quais a vítima nunca mais se liberta. Segundo o autor, a importância delas dá-se, sobretudo, pela função que desempenham nas comunidades rurais. Segundo Espírito Santo, é sobre a «bruxa» que recaem as frustrações do grupo, nomeadamente, a inveja, a avareza e a soberba (Espírito Santo 1999).

As práticas mágico-religiosas das feiticeiras e bruxas portuguesas são o que existe de mais próximo das práticas umbandistas que se propõem ser solução para as aflições, a inveja, o encosto de espírito e o feitiço dos seus consulentes. As bruxas e feiticeiras são designadas mulheres de «corpo aberto». Esta expressão servia para nomear a praticante que afirmava curar por meio dos ensinamentos que lhes eram transmitidos pelos espíritos com os quais elas mantinham contacto. Para Miguel Montenegro, «Le système thérapeutique des bruxos s'inscrit dans le contexte de la culture populaire portugaise et il est indissociable, aussi bien, dans ses pratiques que dans ses conceptions, de la religion populaire et du catholicisme portugais» (Montenegro 2005). As bruxas, através da sua prática, curavam as mais diversas doenças atribuídas à influência de alguém por meio de um mau-olhado. As crianças eram geralmente as mais vulneráveis. Homens e mulheres sofriam o enfeitiçamento em relação à fertilidade, prática designada de ligamento. Daí o atributo de estigma (Goffman 1973; 1975), provocando um profundo descrédito sobre a respeitabilidade da pessoa que utiliza essas artes (Paiva 1992). José Sobral, no seu



estudo sobre uma freguesia na Beira, conta como uma mulher na aldeia era identificada como «bruxa», termo conotado com o mal, traduzindo igualmente a própria depreciação oficial em que era tida. Conduzindo as pessoas que a buscavam a fazerem-no em segredo, a sua acção era reivindicada porém como sendo benéfica (Sobral 1999). Na minha pesquisa, o que encontrei de mais fascinante, como uma circularidade hermenêutica das práticas religiosas tradicionais, foi uma mãe-de-santo que hoje somente consulta através do jogo divinatório de búzios, e que afirma não mais trabalhar com o Exu e tê-lo substituído pelo mocho, o qual era mantido numa gaiola no quarto dedicado a essa entidade.

Vale a pena lembrar Massimo Introvigne quando este chama a atenção para essa questão da prática mágico-religiosa que, seguindo os contornos da religião, responde ao desafio da modernidade sob a forma de «novos movimentos religiosos». A feitiçaria desloca-se, actualmente, sob a forma de «novos movimentos mágicos» e a bruxaria permanece como uma referência no meio urbano contemporâneo (Introvigne 1994).

Essa questão da prática mágico-religiosa estigmatizada despertou-me desde logo a atenção quando entrei em contacto com os praticantes do Espiritismo de Umbanda no Brasil, no final dos anos de 1970. Como deixa perceber Virgínia Albuquerque, mãe-de-santo portuguesa, ao falar da prática da Umbanda, aquando do seu regresso do Brasil: «Fiquei muito feliz por não ter sido chamada de bruxa, entenderam que a Umbanda não era bruxaria, era outra prática.» Embora hoje a presença masculina (pais e filhos-de-santo) na Umbanda de Portugal tenha aumentado, o papel de dirigente e também de filhas-de-santo é preponderantemente feminino. As mulheres destacam-se na Umbanda portuguesa. O homem geralmente exerce o papel de ogan e toca os atabaques. Conheci somente quatro pais-de-santo entre os dezasseis terreiros portugueses com os quais mantive contacto durante a minha investigação. Pode chegar-se à conclusão das razões de Roger Bastide quando afirmava: «Pode dizer-se que



uma das funções da possessão é modificar o estatuto social das pessoas inferiorizadas pelas normas costumeiras» (Bastide 1972). Podemos perceber a inversão do papel da mulher nos terreiros portugueses, tal como se percebe no Brasil, onde elas assumem a liderança do casal, pelo menos nas práticas dos grupos religiosos. Por outro lado, as questões de género não foram a preocupação central desta pesquisa, e seria importante que viessem a ser estudadas posteriormente.

Com o objectivo de compreensão das peregrinações e conversões das pessoas que foram parte da pesquisa, passo agora a uma *etnografia dialógica* desse universo permeando-a com histórias de vida.

## Fernanda e Georgete: as irmã precursoras

A migração feminina portuguesa encontra-se intrinsecamente relacionada com o processo de transnacionalização da Umbanda em Portugal. As irmãs Fernanda e Georgete, portuguesas de Santarém, imigraram para o Brasil na década de 1950. De família católica, foram catequizadas, fizeram a primeira comunhão, mas, sempre que chegavam à igreja, sentiam dores de cabeça, desmaivam e a mãe mandava uma senhora, a madrinha, fazer nelas uma reza contra o quebranto, a inveja e os ciúmes. As duas irmãs ficavam sempre doentes ao mesmo tempo. Uma delas, aos 8 anos de idade, teve febre tifóide; a outra teve anginas. Recuperaram com uma promessa da mãe ao Senhor dos Passos. Andaram na escola até à 4.<sup>a</sup> classe e ainda estudaram um ano no «Ateneu» (curso de comércio). Georgete foi trabalhar numa firma de roupa, e a irmã, Fernanda, na «Casa Veloso».

Depois da doença começaram a «ouvir ruídos» e a ter visões relacionadas com o imaginário católico. Fernanda emigrou para o Brasil em 1957 e Georgete em 1958. A primeira a viajar recebeu da madrinha uma «carta de chamada», pois, no tempo de



Salazar, só era permitido sair com uma garantia de trabalho e residência. Foi trabalhar como ama de uma criança em Copacabana, no Rio de Janeiro. Depois conseguiu emprego no comércio, numa firma que tinha várias lojas, e foi trabalhar em Ipanema, onde conheceu o Sr. José, que havia chegado ao Brasil em 1952, e com quem se casou. Georgete casara-se, com 18 anos, ainda em Santarém. Foi Fernanda que escreveu a «carta de chamada» para o cunhado, que trabalhava na construção civil. Quando Georgete chegou ao Brasil, as duas instalaram-se num prédio, em Botafogo. Aí, encontravam-se com uma senhora que lhes dizia que elas eram médiuns e estavam a passar por dificuldades de saúde em consequência dos guias. Essa senhora tinha um centro no próprio apartamento, no andar superior. Às quartas-feiras e aos sábados havia sessão e elas ouviam os pontos cantados acompanhados por palmas. O marido, Francisco, chegava a casa do trabalho, sentia-se mal, e Georgete começou a receber entidades. Às vezes, quando estava a realizar algum trabalho doméstico, «saía do ar» e tinha depois conhecimento do que tinha feito por intermédio da irmã.

Um dia, estava a estender as fraldas do sobrinho no varal, sentiu um puxão muito forte na saia e deu um grito. Isso aconteceu no dia 27 de Setembro, dia de Cosme e Damião. Subiu as escadas e entrou no apartamento onde estava a decorrer uma sessão. Mal entrou, pediu uma prova e, então, caiu de imediato no chão. «Vó» Teresa estava com o caboclo incorporado e este disse que a deixasse no chão, que Georgete estava incorporada com um caboclo. Em seguida, ela recebeu uma criança, pois a festa era delas. Isso ocorreu por volta de 1963.

Fernanda trabalhava como empregada de caixa numa loja, e, no vidro que protegia o caixa do público, como se fosse uma televisão, via as entidades da Umbanda. No ano seguinte, no mesmo dia 27 de Setembro, Fernanda recebeu também uma criança. O filho Fernando também via e dizia: «Taí a avó a dar



adeus.» Estava a ver a preta-velha. Continuaram a frequentar o centro da «Vó» Teresa. Ficaram a trabalhar, dando consulta na Vó até 1968, altura em que voltaram a Portugal numa tentativa de adaptação. Os maridos ficaram no Rio de Janeiro. Permaneceram em Portugal três anos e depois regressaram ao Brasil.

Em Santarém, fizeram um trabalho de caridade num rapaz que estava com um obsessor: estiveram sete dias e sete noites a tratar dos espíritos zombeteiros e a tentar expulsá-los. Nesse período, Georgete ficou a trabalhar em Lisboa, na loja de uma senhora cujo marido era espírita, e participava nas sessões realizadas pelo casal. Quando Fernanda regressou, em 1975, instalou-se no endereço actual e fizeram a festa de Ogum. A irmã tinha-se divorciado e ficou a morar com ela. Passaram a receber os guias às quartas-feiras e aos sábados, e depois só aos sábados. Chegaram a receber trinta pessoas numa mesma sessão e as pessoas traziam flores para as entidades. Fernanda trabalhava com Vovô Ambrósio e Pai Embalê e Georgete com Vovó Cipriana e Pai Pena Vermelha. Explicaram que os pontos cantados se tinham ido adaptando ao próprio sotaque e à musicalidade da língua lusitana. Atenderam, de 1975 a 1998, com pequenas interrupções. Os vizinhos nunca vieram reclamar, embora vissem e ouvissem os movimentos. Com o tempo, acabaram por se decepcionar, pois a procura era mais para resolver problemas materiais.

Essas duas irmãs com seus pretos-velhos e caboclos tiveram, durante todo esse período, com as suas *performances* e os seus rituais, um papel importante na divulgação da Umbanda, embora nunca tivessem conseguido abrir um terreiro. No entanto, o filho biológico de uma delas, Fernando, o único que haviam iniciado, deu continuidade ao trabalho delas, abrindo um terreiro no Cacém, num apartamento, e, posteriormente, outro em Cortesia no concelho de Sintra, o terreiro Pai Oxalá/Mãe Iemanjá, ao qual farei referência mais adiante.



## Virgínia Albuquerque: o primeiro terreiro português

A primeira mãe-de-santo da Umbanda em Portugal, tendo em vista a iniciação de neófitos, a abertura de terreiros e a manutenção de giras regularmente, foi Virgínia Albuquerque. Tendo migrado com os pais para o Rio de Janeiro, em 1950, casou-se com um conterrâneo e começou a frequentar o Espiritismo de Umbanda, tendo-se iniciado e começado a trabalhar nas giras. Voltou a Portugal, em 1972, para visitar os parentes e resolveu ficar. Depois de procurar o Espiritismo Kardecista e a Rosa-Cruz, acabou por atender pessoas passando a receber pretos-velhos e exus. Até que resolveu abrir o primeiro terreiro, em 1974, na Calçada Salvador Correia de Sá, n.º 1, em Lisboa.

«Quando abri o meu terreiro e comecei a fazer sessão de Pretos-Velhos, todas as quartas-feiras, a notícia logo se espalhou e vinha gente de todos os lados para ver a novidade. Os interessados na religião também apareceram cedo e comecei a fazer bori e coroei o santo de alguns filhos.»

Virgínia Albuquerque diz que tinha a maior dificuldade em encontrar material para as práticas religiosas, como dendê e obi, tendo de as mandar vir de Angola. As folhas utilizadas nas *performances* eram procuradas nos parques, no Jardim Botânico e em Sintra. Fez a iniciação das quatro primeiras mulheres em Portugal: Mariazinha, Conceição, Mariana e Albertina. O percurso dessas filhas-de-santo é bastante peculiar e irá reproduzir-se ao longo dos anos. Conceição e Albertina abriram, depois das obrigações de sete anos, os seus próprios terreiros em Almada. Conceição começou a dar consultas, a atender uma clientela e a iniciar filhas e filhos-de-santo. Mariana foi para o Candomblé e abriu casa na Quinta do Brasileiro, na Trafaria.

Albertina foi em busca do Candomblé. Conheceu uma mãe-de-santo do Rio de Janeiro e fez a sua iniciação. Depois foi à



Bahia fazer as suas obrigações com Olga de Alaketu. Ao voltar a Portugal com o filho biológico de Olga, Nilson, instalou o primeiro terreiro de Candomblé, na década de 1990, tendo começado a recolher iaôs e a fazer iniciações. O terreiro situa-se no Monte da Caparica. Hoje, conhecida como Mãe Tina, anuncia em revistas, oferecendo os seus serviços mágico-religiosos: «São inúmeros os casos de pessoas que relatam verdadeiros 'milagres' ocorridos após a primeira consulta com esta Mãe-de-Santo... os orixás, com a sua energia, sempre me permitiram alcançar na vida tudo o que desejava. O meu terreiro e o espaço das consultas têm acolhido pessoas em situações de desespero, e sinto muito orgulho em dizer que a maior parte dos casos foram resolvidos, num curto espaço de tempo» (Tina 2006). Eu estive no terreiro da Tina, mas não a vi. Estava lá um pai-de-santo brasileiro, do Candomblé, chamado Nilson.

Mariazinha optou por ter o terreiro para si e para a mãe. Hoje, já não faz giras nem rituais de iniciação. Atende uma clientela de jogo de búzios realizando trabalhos de solução das aflições do quotidiano. Entra na categoria do que designo como «*anti-communitas*».

Virgínia resolveu também sair à procura de um novo espaço. Para isso, alugou uma cave em Benfica, na Rua Lucília Simões, inaugurado, em 1988, como Terreiro de Umbanda Ogum Megê (TUOM), e comprou um terreno em Polima, onde construiu um terreiro, numa área bastante ampla, para assentar o panteão da Umbanda de Omolocô: «Continuei a iniciar filhas e filhos-de-santo que depois saem do terreiro, vão para outros, ou vão trabalhar sozinhos dando consultas com o que aprenderam.» Em conjunto com a fundação do TUOM, Virgínia começou a pôr na escrita os fundamentos religiosos e suas práticas, em publicações que passaram a ser designadas como livros e vendidas entre a clientela e os neófitos (Pordeus Jr. 2000).

Chamei a atenção, num outro lugar, para a produção desses textos como uma forma de fundação da tradição pela mãe-de-



-santo. Mãe Virgínia alegou a necessidade de escrever para deixar assentadas as suas práticas e ministrava cursos dentro do próprio terreiro para os filhos e filhas-de-santo, como forma de suprir a dificuldade de acesso à literatura umbandista brasileira.

O fenómeno brasileiro repete-se: a memória é textualizada como prática de divulgação da religião. Embora os textos sejam impressos e reproduzidos de forma precária, por meio da impressora no próprio terreiro, ficando restritos a uma pequena circulação e recepção, o princípio que os norteia é o mesmo. Até 2002, era o único terreiro registado no Ministério da Justiça, pois foi organizado anteriormente à lei sobre religião em Portugal, a qual «não deixou espaço para novas religiões» que não fossem as do «Livro», digo eu, aquelas legitimadas pelo Pentateuco.

Lembro Peter Berger quando este afirma que «Toda a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. [...] Afinal, a construção social do mundo movimenta-se em direcção oposta ao caos, visando um sentido para o universo, ou seja, uma teodiceia. No limite, o que se deseja é uma estrutura de plausibilidade que seja capaz de resistir não apenas aos fenómenos anómicos [...] do sofrimento, do mal e, sobretudo, da morte» (Berger 1985, 65), mas a todo e qualquer tipo de ameaça à integridade da estrutura, como, por exemplo, um sentido de mundo alternativo oferecido por uma outra sociedade.

Tomando como referência o pensamento de Clifford Geertz para quem «Uma religião é um sistema de símbolos que actua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas» (Geertz 1996, 67), posso constatar, a partir do que foi narrado no universo da minha investigação, que a religião possibilitaria a construção de um mundo verosímil, de uma ordem plausível e aceitável, permitindo aos que nela parti-



cipam que o seu quotidiano tenha sentido, como pode ser lido nas histórias das conversões aqui transcritas. A religião deixa de ser vista como sistema defensivo ou alienação e passa a ser considerada como instituição social organizadora da experiência subjectiva.

A descrição etnográfica realiza uma selecção analítica, um ordenamento constituído e elaborado dos factos socioculturais. O investigador é levado a recolher informações para poder realizar uma descrição que se inscreve numa tradição de pesquisa, que faz da descrição o campo primeiro do percurso obrigatório para generalizações e explicações sistemáticas. Compreender a razão desses fenómenos passa, obrigatoriamente, pela descrição dos mesmos. A descrição é a tradução do olhar à escrita, pois o olhar etnográfico é uma construção. Ver é mostrar o mundo e transformá-lo em linguagem. A função visual da descrição, tornar visíveis os fenómenos e os objectos tal qual se apresentam para o investigador, constitui um saber. Assim a descrição é o produto de uma montagem que a escritura permite configurar, uma construção simbólica entre outras. E, ao mesmo tempo, atribui-se-lhe uma veracidade, pois significa o terreno que representa.

Observar e ver conduz à descentralização do investigador face ao seu objecto. A descrição é fonte de objectividade. Dessa maneira, a descrição é formada para conduzir o leitor a admitir o que lê como correspondente à realidade encontrada. Então a descrição é construída para que o seu significado seja referencial. Como diz Laplantine, descrever tal como é «seria reivindicar uma estabilidade ilusória no sentido de negar o visível. O seu carácter é inevitavelmente mutável. A descrição etnográfica não consiste apenas em ver, ou em ver e analisar, mas em mostrar, dizer ou descrever o que se vê» (Laplantine 1996, 151). A descrição configura-se de acordo com um campo de experiência já constituído.

Assumindo a etnografia como constituinte de um processo de interpretação, na tradição de Wilhelm Dilthey (1992), e não como



uma explicação, James Clifford introduz a noção de «*performance*» e adverte que a escrita etnográfica, «mesmo sendo imprevisível evitar o uso redutor das dicotomias e de essências, pode pelo menos especificar, e evitar, de forma consciente, a tendência para a representação dos 'outros' como entidades abstractas e a-históricas». A observação-participante obriga os seus participantes à experiência da tradução, remetendo, conseqüentemente, à escrita e à representação da alteridade: «a etnografia encontra-se implicada em práticas de escrita que comportam, no mínimo, uma tradução da experiência para a sua forma textual» (Clifford 1998).

Estão, pois, aqui as questões centrais da minha investigação: a transcrição textual e a tradução, onde se encontra a função dialógica desempenhada pelo intérprete e pelos «informantes privilegiados». No entanto, como a tradução de toda a experiência significativa em interpretação é uma tentação que se deve evitar, a «experiência» etnográfica pode ser compreendida como constituição de um mundo.

A minha proposta foi a realização de uma etnografia dialógica onde o informante e o investigador com um registo literal desse intercâmbio, na perspectiva de Vincent Crapanzano (1980), negociem activamente uma visão partilhada da realidade. O encontro etnográfico seria um processo de negociação e a sua dinâmica precisaria de ser considerada/explicitada para que o texto etnográfico não resulte numa pintura estática e homogénea da «cultura de um povo» ou mesmo da história de uma pessoa. Trata-se de uma narração, uma performance passível de invenção. A eficácia da voz que instaura o passado pode ser entendida como uma *performance* litúrgica, como manifestação de uma verdade.

Encontro etnográfico, a situação posta pela entrevista na perspectiva de Crapanzano distingue entre o que ele chama de *case history* e biografia, de um lado; e história de vida e autobiografia, de outro. Os dois primeiros teriam em comum o facto de apresentarem a história de um determinado sujeito a partir de uma perspectiva externa, um olhar de quem está de fora, e que per-



mitiria ao narrador a «objectividade» ao analisar e avaliar a vida de um determinado sujeito. Por sua vez, a história de vida, assim como a autobiografia, apresentariam um sujeito a partir da sua própria perspectiva.

A história de vida distingue-se, ainda, da autobiografia, por se tratar de uma espécie de resposta imediata a uma demanda posta por um Outro e que carrega nela mesma certas expectativas em relação a esse Outro que o/a interpela. Tanto a história de vida quanto a autobiografia, adverte Crapanzano, consistem numa auto-invenção que é feita, como já foi dito, pelo desejo de ser reconhecido pelo Outro para o qual se está narrando.

A partir dessa perspectiva realizou-se o que designo de «histórias de conversão», narradas pelos próprios informantes a partir de minha demanda em compreender os percursos religiosos dessas conversões e, ao mesmo tempo, deixar explícito o dialogismo que norteou a pesquisa.

Sabe-se que há mais de uma categoria de frequentadores das religiões luso-afro-brasileiras. Cândido P. F. Camargo classificou-os como: activos, aqueles que têm acesso livre a todo o terreiro e detêm conhecimento doutrinário; participantes, os frequentadores habituais que procuram as entidades para resolver dificuldades e possuem conhecimento precário da doutrina, além de estarem afastados da intimidade do ritual; eventuais, os interesseiros que só vão às reuniões quando em dificuldades; os que não conhecem a doutrina nem compreendem o ritual (Camargo 1961, 71). Os meus informantes sempre foram os que participavam activamente nas práticas religiosas dos terreiros com os quais entrei em contacto e se dispuseram a participar na pesquisa.

A história de vida, aplicada aos fenómenos da transnacionalidade, à migração e aos momentos de mudança social, permite perceber os processos de adaptação ao novo contexto, a redefinição de identidades e suas relações com outros grupos. Foi possível comparar o que era narrado durante a pesquisa, na



medida em que a minha proposta era perceber os diferentes géneros narrativos e as *performances* nelas implícitas nos processos de conversão. O estado de aflição por que passam as pessoas no seu quotidiano tem sido tido como um dos factores de adesão às religiões que utilizam as técnicas da possessão. Importante, penso ainda, através das narrações dos percursos, é perceber como a visão do mundo vai sendo modificada a partir da adesão às religiões luso-afro-brasileiras, conforme se pode depreender dessas narrações, independentemente da nacionalidade, classe social ou credos aos quais pertenceram.

## Mariazinha: a primeira iaô

Tradicionalmente, em Portugal, não existia Umbanda, o que existiam eram centros espíritas. Era preciso que as pessoas fossem à noite, e chamavam-nos de bruxas. Não sei, nessa altura não sei, se por causa do regime em que vivíamos, sei que não deixavam as pessoas atenderem em casa. Tinha que dizer-se que era da parte de não sei quem, só atendiam indo recomendado por outras pessoas. Porque ia gente chegar lá, bater na porta, e dizer: «Olha, eu preciso disto», ou «estou aflito», ou não sei quê. As pessoas recusavam-se a atender porque pensavam que era a polícia e não atendiam. Quando eu comecei, tinha certos problemas, comigo, problemas espirituais, e encontrei a Mãe Virgínia e ela disse: «Ah, mas há o centro para tratar», e mandou-me a vários centros espíritas. Só que nos centros espíritas eu não me dava bem; as pessoas descompunham-me, chamavam-me nomes, enfim, várias coisas... O meu santo não se dava com o santo delas.

Eu chegava perto dela muito triste e dizia: «Olha, eles disseram isto, isto e isto.» E ela dizia: «Ah, então o centro espírita, não pode ser.» Até que ela recomendou-me a outro e a outro, até que chegou um sábado e fomos as duas a um centro. Eu



levei a minha filhota, que era pequenininha. Fomos a um centro, chegámos, sentámos, e lá uma senhora levantou-se e começou lá da frente a dizer palavras e, quando eu levantei a cabeça, ela disse: «Sim, é contigo.» Mãe Virgínia, que estava ao meu lado, saltou, e depois nós fomos levadas pelo pastor que estava a consultar a uma sala. Ela disse que tinha estado no Brasil, que era mãe-de-santo, conversou, e depois ele perguntou se ela queria lá trabalhar; e ela disse que não. Nós viemos embora, e eu disse-lhe: «Olha, como a senhora vê, é sempre isto assim nos centros.» Depois eu disse: «Quando a senhora puder tratar de mim, a senhora diga.» Ela, nessa altura, tinha a vida um bocado ocupada, tinha a loja, tinha a casa dela, e um dia, conversámos e comecei o desenvolvimento na casa dela.

Nós, aqui, tínhamos uma fábrica de manequins. Depois, arranjámos a parte de cima, para funcionar como centro, e foi lá que começámos. O princípio foi um bocado difícil, porque eu era casada e o meu marido não aceitava que eu trabalhasse nisto, porque sair de empresária para trabalhar espiritualmente como macumbeira foi um bocado difícil. Não sei o ano, não sei... Eu tenho um caderninho, mas não sei se tem as datas todas. Mas a minha filha, na época, tinha 7 meses, portanto, ela hoje tem 21 anos. Quando comecei, as pessoas diziam que era bruxa. Porque toda a gente tem problemas espirituais, mas o engraçado é ouvir: «Ah, tu vais, tu acreditas?» Eu nunca tive preconceito, não, sempre assumi aquilo que eu fazia, porque os problemas espirituais que os tinha antes, deixei de os ter, e a Mãe Virgínia disse-me: «Daqui para a frente, segues o teu santo.» E é isso que eu tenho feito até hoje. Também tenho os meus erros, com certeza que os tenho, mas, evito bailes, evito tudo o que seja mundano, fumar, evito.

Foram acompanhantes da minha primeira obrigação: Aida, Maria do Carmo, Conceição, Selma, Natália, Luís e Manuela. Começámos no dia 19 de Agosto de 1985; dia 22, entraram a Nanda, o Vítor e a Selma, todos no mesmo barco.



Depois começámos a trabalhar. Eu tinha o meu dia e a minha cunhada tinha o dia dela. Depois, como começou a vir muita gente, e é claro, cada vez as pessoas tinham mais problemas, então a Mãe Virgínia vinha dar-nos assistência, porque aqui em Portugal não havia livros, não havia informação nenhuma, era só o que o santo ditava, era o que nós fazíamos. Então, a Mãe Virgínia começou a vir trabalhar também connosco, e assim fomos formando o terreiro. Depois o terreiro já era pequeno para tanta gente. Entretanto, eu fiz os sete anos de santo. A Mãe Virgínia disse para eu fazer o meu santo, que não poderia haver duas mães-de-santo no terreiro. Então, ela teria que fazer um terreiro para ela e foi assim que a Mãe Virgínia procurou o terreiro dela.

Comecei a desenvolver filhos-de-santo. É muito difícil, porque eu tive uma educação no santo diferente daquela que é hoje. Porque nós tínhamos que retirar tudo o que fosse mundano. A gente não se podia pintar. Ainda hoje, faço isso, embora eu veja mães-de-santo que já estão pintadas. Eu ainda hoje faço isso, porque a Mãe Virgínia foi muito rígida no nosso começo. Eu aprendi assim e ainda hoje continuo assim. As pessoas que chegam aqui têm vários vícios. É muito difícil a gente estar a pôr aquelas barreiras, quer dizer: «Não faças isto, não podes fazer aquilo, ou aquilo outro», porque as pessoas não fazem sacrifícios. Eu comecei a fazer filhos-de-santo, comecei a desenvolver, mas parei, ou seja, faço desenvolvimento para a pessoa preparar-se para saber dar um agrado, saber cuidar do santo, saber tratar do santo. Agora, preparar filhos-de-santo, para depois se tornarem pais ou mães-de-santo, não faço.

Sigo uma linha exclusivamente de caboclo. Não recebo a Pomba-Gira... É muito raro. Como eu disse, só se há um caso de morte, onde é realmente necessário, é que eu recebo Pomba-Gira da Praia. Porque eu tenho mais afinidade com o



caboclo, não sei... De maneira que podemos modelar as coisas um bocadinho. A pessoa recebe as coisas mais cautelosamente, enquanto o guia não está a pôr paninhos quentes no que a gente faz. A minha mãe ajuda nos trabalhos. Só eu é que consulto, de segunda a sexta, sem terça... De manhã e à tarde... De manhã, às nove e meia, até as seis da tarde; às vezes vai até às oito... Jogo. Faço limpeza aqui, depois vou despachar. Banhos de descarga, também faço, embora os casos que eu tenho não sejam casos para estar a fazer os banhos, de ebó e isto por aí fora. Há vendedores que vêm aqui e vendem-me perfumes e ervas. A gente vai às casas e compra as ervas, e há outras que vou ao campo e apanho. Essas ervas são compradas nos herbanários de Lisboa... Nós temos o defumador da casa, temos o chá da casa, que são composições que nós fazemos. Normalmente, as pessoas tomam o seu banho em casa, banho de descarga, é claro, e depois aqui é o banho de folhas... Aqui sempre fizeram as suas macumbinhas, só que era tudo escondido... A minha mãe também me disse – e ela sabe contar bem a história – que, quando eu era pequenina, também fizeram uma bruxaria contra ela. Eu era muito pequenina, estava a mamar e a minha mãe trazia-me sempre muito limpinha, e diz que eu era linda e que diziam assim: «Ah, mal empregada aquela menina na Albertina», que a minha mãe chamava-se Albertina. E dizia o marido de uma prima minha: «Se Deus a deu, é porque ela a merece.»

A minha mãe estava no parapeito à porta, passou uma outra vizinha e fez-me tamanha bruxaria que eu fiquei mal, fiquei mesmo muito mal. Tiveram que sair comigo e eu nunca mais mamei. Foram comigo a uma senhora, que também já faleceu, e lá a senhora fez uma reza, fez o que tinha que fazer, e eu melhorei. Mas o certo é que eu fiquei com a linha da sorte cortada, eu nunca mais tive sorte. Essa senhora de Espinho, quando eu lá cheguei, ela disse: «Já sei porque vocês vêm, e você sabe quem é que lhe fez o mal.» Essa senhora de Espi-



nho trabalhava com uma bacia com água, com um crucifixo grande e naquela bacia com água ela via as coisas.

Dizem, por exemplo, que no Brasil, não há problema nenhum de a gente ir numa mata despachar um trabalho ou ir no mar. Aqui, a gente tem sempre de ir escondida, ainda hoje. Acho que aqui ainda está um bocadinho difícil, embora já existam os terreiros. Há muita informação, muitos livros, muitos pais-de-santo brasileiros e mães-de-santo andam a espalhar os pintinhos por todo o lado, em qualquer porta do metro, que trabalha aqui, que trabalha ali, que trabalha aquilo outro. No Brasil, já fui a vários centros, no Rio de Janeiro, fui a São Paulo e visitei só um centro de Umbanda, em Santos. Tudo o que eu aprendi, tudo que eu sei, tudo o que eu faço hoje, foi aqui que aprendi. O santo também ensina.

As pessoas procuram-me com o todo tipo de problemas. Por exemplo, há pessoas que vêm aqui porque têm problemas espirituais, outras porque têm problemas com os maridos, também há maridos que têm problemas com as esposas. A questão sentimental já foi pior. Hoje, é mais a preocupação com o trabalho, a preocupação de manter a vida. Portanto, são mais os negócios, é mais o trabalho. Tenho também clientes com problemas afectivos, mas não é o maior número. De saúde também aparece alguém... Há pessoas que vêm e dizem que se sentem melhor a falar comigo, estar comigo, do que ir a um psiquiatra, a um psicólogo, porque aqui são esclarecidas espiritualmente, não tomam medicamentos, para estar a fazer-lhes mal.

Da minha família, fui eu que desenvolvi e a minha cunhada também tem terreiro. A minha mãe também desenvolveu. Hoje eu trabalho com a minha mãe. A minha cunhada abriu o terreiro dela, pois, na outra banda do rio. Portanto, tem o da Conceição e não sei se abriu mais algum, e tem um outro que virou de Candomblé, também, esse que é o da minha cunhada. Tem o da Tina, que foi minha irmã-de-santo.



Mariazinha traz o testemunho da conversão à Umbanda das primeiras filhas-de-santo, de como ela também se tornou mãe-de-santo, realizou sua carreira em Portugal e diz da fundação dos primeiros terreiros. Estive várias vezes no prédio próximo ao Elevador da Bica, e procurava imaginar as reacções das pessoas aos rituais estranhos, principalmente às *performances* do transe. O terreiro funcionava no último andar, pois no segundo estava o herbanário, onde havia cadeiras para as pessoas esperarem a sua vez para serem atendidas. A parte do terreiro onde era feito o jogo permanecia da mesma maneira como havia sido montado por Mãe Virgínia. Não havia mais giras, apenas o jogo de búzios e os trabalhos individuais. A comunidade já se encontrava desfeita e os seus antigos membros pertenciam a outros terreiros.

A fala da Mariazinha aponta para um hibridismo do fenómeno da bruxaria e do transe e, ao mesmo tempo, para um encobrimento cultural. Quero dizer com esta questão da negação da bruxa, nas falas e mesmo na literatura, como algo arcaico, pertença de um mundo rural desfeito, da permanência de fragmentos e do transe «*communitas*» no mundo urbano, que se trata de um fenómeno para não ser visto. Os convertidos às religiões luso-afro-brasileiras ainda hoje escamoteiam muitas práticas, negando muitas vezes a sua pertença. Durante todos esses anos, quando fazia referência às minhas pesquisas, havia um certo ar de incredulidade pelo meu interesse pelos «restos», pelos fragmentos de uma cultura arcaica que havia desaparecido, tal como a crença em feitiços, no mau-olhado e na bruxaria.

## Ema Casimira: Portugal/Brasil

Nascida em Lisboa, em 1953, de pais católicos, fez a primeira comunhão e estudou num colégio religioso. O pai, electricista, cantava o fado, a mãe trabalhou em limpezas durante muitos anos, na Embaixada de França. Os estudos não foram muito



longe, não indo além da 6.<sup>a</sup> classe (embora, mais à frente, fale na 2.<sup>a</sup>). Aos 18 anos foi trabalhar na costura, como aprendiz, e depois num laboratório como embaladora de produção. Nesse trabalho, do qual gostava muito, chegou a ascender a chefe e fez parte de comissão de trabalhadores.

Aos 22 anos casou-se com um soldador de Trás-os-Montes. O pai, com as amizades feitas enquanto fadista, conseguiu um trabalho para o genro num estaleiro da Marinha e este acabou por especializar-se em soldadura de submarinos. Acabou por falecer em 2007, de cancro de pulmão, pois fumava muito. O marido não quis casar-se pela Igreja Católica e resolveram fazê-lo somente pelo civil. Tiveram três filhas. Ema ia à igreja quando sentia vontade de conversar com Deus, fora dos officios religiosos. Desde pequena, gostava de conversar com o mar, da janela de sua casa, e falava muito enquanto dormia.

As avós, uma de Lisboa e outra de Alva, no Porto, eram vendedoras de peixe na praça, varinas, como lhes chamavam em tempos. Uma das avós dizia que ela era sua herdeira. Essa avó, materna, vestia os mortos, rezava com galhos de arruda contra o mau-olhado, a inveja, o quebranto e morava em Alcântara. Uma prima, também uma pessoa especial, chegou a levar choques no hospital. Algumas vezes, sem saber bem o que fazia, pegava nas pernas da prima desmaiada e dizia que ela, em nome de Deus, se levantasse e a prima levantava-se então.

Um dia caiu doente com febre, nada a fazia passar, e foi hospitalizada. Fizeram-lhe exames, disseram que tinha hepatite B e teria de ficar isolada para não contaminar os outros. Disseram que bebia muito e ela não bebia nem mesmo um cálice de Porto. Uma senhora de quem ela havia cuidado morrera de cirrose. Não conseguia dormir. Foram vinte e um dias andando de um lado para outro. Procurava ajudar as enfermeiras na assistência aos doentes, principalmente aos doentes terminais.

Viu uma imagem luminosa que lhe disse que ela não tinha nada e tratasse de sair dali se quisesse continuar viva. Pediu para fazer novo exame ao sangue, que não acusou mais nenhum sinal de



hepatite e deixaram-na ir para casa. Uma vizinha recomendou à mãe que a levasse a uma senhora que conhecia, para saber o que ela tinha realmente. A mãe recusou ir e levou-a a um psiquiatra, que, ao examiná-la, começou a colocar questões. Ela perdeu a consciência. Depois, a mãe contou que ela começou a conversar com o médico, com voz de homem, dizendo que também era médico, só que da mata, onde conhecia as plantas e tratava das pessoas, como lhe foi narrado quando ela voltou a si, pois não se lembrava de nada acerca do ocorrido. O psiquiatra disse que naquele caso não poderia ajudar e que a mãe a levasse a uma mulherzinha que cuidasse dessas coisas.

Voltaram para casa e ela foi procurar a mulher que se oferecera para levá-la a uma senhora para ver o que ela tinha. Foi na Calçada Salvador Correia de Sá, n.º 1, à qual já anteriormente me referi. Seu Exu Caveira estava incorporado em Virgínia. Chegou e ficou sentada olhando o atendimento. Então o Exu mandou chamá-la. Queria falar com ela. Pegou-lhe nas mãos e disse-lhe que não tivesse medo. Ela perdeu novamente a consciência e, ao voltar a si, recebeu incumbência de Exu Caveira.

Fui mandada ao cemitério, ao meio-dia, procurar a campa da mulher de quem eu tinha cuidado até à sua morte e enterrar lá um papelinho que me ele deu com umas coisas escritas. Era para eu ir com outra pessoa e lá ele iria chamar-nos, mas não era para eu olhar para trás. Assim foi feito. Levei a minha mãe, enterrei o papel e a mãe ouviu ser chamada pelo seu nome. Quando chegámos à porta do cemitério não havia viva alma e comecei a vomitar algo muito escuro. Apanhámos o eléctrico. Quando chegámos a casa disse que estava com muita fome. A minha mãe fez um bife bem grande e comi-o todinho, depois ainda comi fruta. Não me lembrava de ter algum dia comido tanto... Daí em diante, não senti mais nada.

Na segunda-feira, tornei a voltar ao terreiro. O Exu deu-me um fio (guia) cruzado e mandou-me ir para a cura de caboclo. Entrei, imediatamente, em transe. Comecei a trabalhar no



descarrego, no primeiro sábado de cada mês. Fiz um juramento que, daí em diante, ajudaria as pessoas necessitadas, pelo resto da sua vida.

Comecei a trabalhar na descarga das pessoas. Depois, Mãe Virgínia mudou-se para o terreiro de Benfica. Fiz a obrigação dos sete anos. Comecei a levar as minhas filhas, que assistiam às giras e ficavam a dormir, debaixo dos altares. Quando chegavam a casa, ficavam a brincar ao caboclo, preto-velho, como se estivessem a atender, enfim, repetiam o que viam nos rituais.

Houve uma disputa no terreiro e acabei por sair, juntamente com outras pessoas, só que muito tempo depois soube por uma filha-de-santo que tudo havia sido uma armação dessa moça que inclusive misturava os otar dos filhos-de-santo no assentamento de Mãe Virgínia para que se instalasse a confusão e todo o mundo largasse o terreiro. O que afinal acabou por acontecer, pois zanguiei-me com a Mãe Virgínia, disse que ela só queria era cuidar das coisas dela. Organizei o terreiro para a festa de Oxossi e voltei para casa. O meu marido e as filhas foram à festa e eu fiquei em casa. Não mais voltei ao terreiro por muitos anos. Conheci a Odete, por meio da Tina, que tinha saído da Umbanda e ido para o Candomblé.

Não me sentia bem porque tinha abandonado a Umbanda e aí resolvi ir ao Rio de Janeiro fazer a cabeça no Candomblé para Iemanjá. Quando cheguei ao terreiro, fiz os ebós, tomei os banhos, vesti-me de branco, começaram a dançar num barracão, caí em transe e quando acordei estava na camarinha. A Odete disse que eu tinha recebido Obaluaiê. Na camarinha eu era dofona (a primeira que cai em transe quando o barco vai ser recolhido com vários filhos-de-santo, na minha havia mais duas moças). Sempre que a mãe-de-santo (que era filha de Oxumaré e não podia tocar em Obaluaiê) passava a mão na minha cabeça ela passava mal. Então o pai-de-santo, ma-



rido de Mãe Odete, filho de Oxalá foi chamado e foi ele quem pôs a mão na minha cabeça. Fiz todo o ritual, rapei o cabelo e voltei para Portugal. Passados os preceitos, não encontrei ninguém para tirar o Quelê. Tive de voltar ao Rio de Janeiro outra vez. E, dessa vez, levei a minha filha (tinha 6 anos) que passava o tempo doente. Então, foi feito um bori para Iansã e Ogum. Fiquei muito aborrecida com tudo, e nunca mais voltei.

Passsei nove anos em casa, dando consultas, trabalhando com caboclo e preto-velho, com os búzios. Recebia o caboclo, que não gostava de ser consultado para outra questão que não fosse saúde. E também atendia com o preto-velho. Às vezes, o meu marido cambonava, outras vezes, as filhas. A Pomba-Gira, uma vez, foi fazer um despacho, a polícia chegou e ela disse ao meu marido que se fosse embora que ela ia para a polícia com os guardas, pois gostava muito de farda. Os guardas acharam muito engraçado e deixaram-nos em paz. Depois da morte do meu marido tive a visão de que estava no mar, Mãe Virgínia entregava-me a coroa da Diana (Lady Di, a princesa de Gales), cheia de diamantes, e ouvi uma voz dizendo que queria ser coroada, que era para eu fazer as obrigações, que ali era o caminho. Então, telefonei para a Mãe Virgínia a perguntar se poderia voltar. Foi dado o consentimento. E então fiz esse recolhimento em Maio.

Neste excerto pode perceber-se a crença difusa das práticas tradicionais, dos espíritos de mortos intervindo no mundo dos vivos, provocando a doença; mulheres de virtude praticando os seus saberes em Lisboa e a própria «possessão selvagem», sem o aparato da comunidade, num consultório psiquiátrico.

Além disso, esta narração demonstra os conflitos explícitos entre os saberes dos pais e mães-de-santo das comunidades religiosas portuguesas, pois a «pureza» seria encontrada somente no



Brasil, nos terreiros que guardariam os saberes designados de tradicionais. Tendo pertencido a um terreiro de Umbanda, Ema peregrina à procura do Candomblé em Portugal, desembarca num Candomblé no Rio de Janeiro, do qual depois se desligou retornando, por inspiração de um sonho, ao terreiro de Umbanda, onde havia começado a sua carreira. Ouvi e acompanhei relatos semelhantes no que se refere à conversão de umbandistas ao Candomblé e mesmo ao Pentecostalismo.

## Maria Armanda: trânsito entre fé e cultura

Sou portuguesa de origem irlandesa. O meu bisavô, irlandês, instalou-se em Portugal para construir uma ponte e nunca mais voltou à Irlanda. Entrei em contacto com a Umbanda por motivos de natureza familiar. Pessoas da minha família, que estão no Brasil, são praticantes da Umbanda. Os primos da minha mãe têm um terreiro em São Paulo e um sobrinho-neto da minha mãe é pai-de-santo na cidade de Santos. Foi assim que conheci a Umbanda. O do terreiro de São Paulo chama-se Sebastião Diniz; o de Santos, Manoel Maria Diniz. O mais velho, Sebastião, um homem para talvez 70 anos, está a trabalhar com a Federação Brasileira de Umbanda. Penso que já não se dedica ao trabalho prático, por conta da idade e de problemas de saúde. Veio a Portugal, há cerca de um ano, para visitar a família e quando regressou foi trabalhar para a Federação Brasileira de Umbanda, onde faz um trabalho de divulgação da Umbanda, uma coisa séria. O outro é um moço da minha idade, tem 35 para 36 anos, é um pai-de-santo, tem o seu terreiro. Fui criada num convento, aqui em Lisboa. Estive lá durante catorze anos. Passei um ano na Irlanda, licenciiei-me em Letras, mais tarde em Direito, e vivo aqui. O catolicismo irlandês, embora seja 100% tradicional,



preso às determinações do Vaticano, tem as suas crenças enraizadas no outro lado da vida, ou seja, há explicações nos deuses para muita coisa. Além disso, os irlandeses são, por convicção, praticantes da medicina natural, ligada à prática dos celtas, da cura pela natureza, pelos frutos, pelas plantas, etc. As pessoas têm uma crença muito enraizada nisso na Irlanda. Aliás, durante séculos, os irlandeses povoaram os castelos da Europa com o papel que hoje se chamaria de médicos da corte. Eram mulheres, senhoras, parteiras, profundamente temidas porque as associavam às práticas da bruxaria, porque os seus tratamentos estavam sempre ligados a rezas. Eu não sei como se diz em português, diz-se *spell*, em inglês; são dizeres que acompanham o tratamento, é o conclamar dos deuses curadores na hora em que se trata da doença. Isso aprendi muito mais tarde.

Licenciei-me em Língua e Literatura Inglesa e sou investigadora de Literatura Inglesa. Durante a minha estada na Irlanda, tomei gosto pelo conhecimento da cultura celta, da ciência, da medicina natural, da ligação com o outro lado da outra vida. Ou com o maravilhoso, como é chamado.

A Umbanda entra, mais tarde, durante a investigação que preparei para a graduação em Literatura Medieval. Nessa época conheci a Umbanda, ou seja, a ligação entre a Umbanda e a ciência celta data, naturalmente, dessa época. Mais tarde, vim a conhecer os escritos da Mãe Virgínia. Portanto, a leitura dos livros da Mãe Virgínia, a leitura dos livros que ela escreveu ao longo desses anos, foi determinante para eu ficar na Umbanda: os orixás, sobre a Umbanda em geral, sobre as práticas, sobre a origem do mundo, enfim, todo o conjunto dos livros, que é já bastante grande, que ela escreveu ao longo desses anos foi o que me fez nascer pra Umbanda.

A casa da Mariazinha foi o espaço físico onde eu fui. Depois, a literatura foi muito importante. Os livros de Jorge Amado tiveram um papel determinante para que eu mantives-



se um aprofundado interesse. *Mar Morto* e *Tenda dos Milagres* foram livros que influenciaram a minha estada na Umbanda durante cerca de seis anos. O resto dos rituais fi-los aqui, na casa da Mãe Virgínia. Pelas leis da Umbanda, eu estou numa fase avançada. Sou filha de Iemanjá e de pai Oxalá, «Oxabiã», e o meu «adjunto» é Xangô. A minha cabeça pertence à Mãe Iemanjá e todas as minhas obrigações têm sido feitas para ela. Nunca recebi santo, salvo quando fiz a grande obrigação, aqui no terreiro, em que eu senti a grande vibração do meu Oxalá. Fiquei no limiar da inconsciência. Ou seja, ainda tinha noção do espaço, já não a do tempo, não sei se o transe durou muito ou pouco tempo, mas do espaço tinha ainda alguma noção.

Os portugueses, como os brasileiros, os italianos e os espanhóis nunca fazem coisas muito sérias. Nós não olhamos a Umbanda com a seriedade que ela merece. A Mãe Virgínia é uma pessoa que se dedica à Umbanda científica e, mesmo do ponto de vista financeiro, é uma pessoa profundamente séria. Existem outras pessoas que praticam Umbanda aqui em Portugal e não a praticam seriamente. São pessoas que dão umas consultas, lêem cartas, jogam os búzios, esclarecem as pessoas, tratam, fazem as benzeduras, mas não fazem uma prática séria, científica, profunda e dedicada da Umbanda. Por isso, há uns búzios, umas benzeduras, umas coisas, uns tratamentos, umas explicações, mas não passa disso, ou seja, que eu saiba, que eu conheça, ninguém tem um terreiro desse género com uma casa pra cada Orixá, com uma festa pra cada Orixá, com tudo aquilo que cada um pede, conhece e aprecia no Orixá. Cada Orixá tem as suas comidas, os seus instrumentos, os seus gostos, os seus hábitos e até os seus vícios, como sabe, não é? E mais ninguém tem isso, só a Mãe Virgínia.

Por outro lado, ela tem um conhecimento profundo dos orixás. Há umas senhoras que vendem uns... não sei como se diz em português, uns amuletos, para chamar maridos, namorados, dinheiro, emprego, aquilo e aqueloutro, vendem umas



velas, uns defumadores para pôr em casa, para soluções imediatas. E sempre me perguntaram se eu acendo velas: acendo, sim senhora. «Ouvi dizer que os orixás comem.» Comem, sim senhora! Não passam disso. Aqui em Portugal não é uma coisa muito séria, à exceção dessa senhora que introduziu e ensinou. Eu presto a minha homenagem, pelos vinte anos de seriedade porque eu acho que ela merece, sinceramente, pelo modo científico, profundo e sentido com o qual ela vê e ensina.

Então a minha vida orienta-se através da Umbanda, sim. Eu não tomo nenhuma decisão importante na minha vida sem conversar com a Mãe Virgínia. Aliás, a Mariazinha, a mãe da Mariazinha e as filhas da Mariazinha não tratam nada das vidas delas sem consultar a Mãe Virgínia. Podem dizer o contrário... Mas nos terreiros existem os chamados «fuxicos» dos santos. Em Portugal, há muitas pessoas que no Brasil se chamam «maracuteiros» dos santos. Essas pessoas aprenderam. Há um bocadinho que elas leram, há um bocadinho que elas ouviram, há um bocadinho que elas viram. A imaginação, a carteira do cliente, essas coisas são importantes. A minha Iemanjá é a Sobá, o que faz com que eu tenha, goste de coisas muito sóbrias, discretas. Eu não gosto de entidades violentas. Às vezes até me impressiona um pouco a relação entre os orixás e os deuses celtas. Há uma diferença fundamental. Aqui na Umbanda, o rei dos orixás é o pai Oxalá, um Orixá masculino. Na celta, é a Grande Mãe Terra. Essa é uma diferença fundamental. Tirando essa diferença, há semelhanças, tais como a cultura, a concentração, o poder de fazermos escolhas, ou seja, de consultarmos a nós mesmos, por exemplo. Na Umbanda o culto das mães é presidido por Mãe Oxum, um dos grandes cultos dos celtas, dos mais antigos, praticado em Avalon, em que a Senhora do Lago consultava as águas do poço sagrado como um espelho natural. Durante as iniciações, nós não



podemos olhar-nos no espelho. Entre os celtas, entre as sacerdotisas de Avalon, não era consentido que antes de uma determinada fase do conhecimento se olhasse no poço das águas sagradas, ou seja, no espelho natural. Não sou muito conhecedora dessa área da Umbanda, que é a parte inicial, das pomba-giras, dos exus, que existe também entre os deuses celtas, consorciados às fogueiras de Beltane. Existem também os chamados deuses menores, ou seja, os deuses que presidem à vida. Eu não sou grande conhecedora nem de um lado nem de outro dessa parte, dessa área entre a Umbanda e os deuses celtas, que é o seguinte: a babá, a mãe-de-santo antiga, é pomba-gira, era também pretendida, a senhora do lago. Um dia só no ano, no dia das fogueiras de Beltane, escolhia também o companheiro de cama que achava mais bonito e interessante.

O percurso dessa senhora é muito complexo em relação à conversão e pertença à Umbanda, pois, além de vir de família católica, de ascendência irlandesa, com passagem pelo convento de freiras, o seu imaginário vai associar a Umbanda à religião celta. Isso deve-se, penso eu, também à mãe-de-santo Virgínia Albuquerque que, nos seus textos, faz muitas referências à Grande Deusa e a outras religiões anteriores ao Cristianismo. O seu discurso chama a atenção para os conflitos nas comunidades e, ao mesmo tempo, para a utilização da religião como meio de apropriação de uma «mais-valia do sagrado», manifesta em ganhos económicos, a qual não era isenta dessa apropriação.

Embora explique a sua conversão recorrendo a um aspecto de ordem intelectual, pude observar que a sua vivência no terreiro e as suas *performances* apontavam numa outra direcção dada a constante busca de soluções – como ela ressalta quando afirma nada fazer no trabalho profissional sem consultar a mãe-de-santo – de carácter mágico para questões da sua prática profissional, principalmente trabalhos feitos para neutralizar os conflitos presentes no seu



quotidiano. As plausibilidades mágico-religiosas procuradas na Umbanda não diferiam dos outros filhos-de-santo.

## Teresa de Goa: dialogismo de crenças

A minha iniciação foi católica, fui batizada, essa coisa toda, mas, independentemente disso, os meus pais eram católicos praticantes, mas eu sempre tive, desde menina, uma tendência para a parte oculta. Sempre gostei de saber coisas de espíritos, de alma. Nasci na Índia, em Goa; e lembro-me de assistir a sessões de espiritismo, que a minha avó e as minhas primas praticavam. Da mesa de pé-de-galo, entendia disso, trouxe uma imagem, que não entendia bem, mas depois em África comecei a entender melhor.

Fui para África, quando se deu a invasão de Goa. Nós começámos a viver numa casa muito grande, e, numa determinada altura da minha vida, aos 15 anos, comecei a ter visões. Estava a dormir, ali, eu e um empregado da casa, o nosso cozinheiro, e vimos, os dois, a mesma coisa. Então, às três da manhã, três e pouco, eu era acordada, por uma coisa fria na minha cara, uma mão, ou uma coisa assim. Estava deitada, cheia de medo e via, eu nem tive forças para gritar... Via, por exemplo, uma bola de pingue-pongue assim no chão: tac, tac, e a bola sumia. Depois aparecia a chama acesa de um fósforo, a chama ia crescendo até ao tecto e desaparecia. Ouvia o chuveiro a correr, e uma vez corri para a casa de banho e, quando cheguei, o chuveiro sequinho, mas a banheira estava com água a correr no ralo. Fiquei apavorada, emagreci muito nesse ano, e então começaram a dizer à minha mãe que deviam levar-me a uma senhora que era curandeira, para ela fechar o cofre, que eu era vidente, médium, e a minha mãe concordou: «Se é melhor para ela, então vamos.» O empregado da casa via caras mortas, cheias de sangue, que eu nunca vi. Fui a essa curandeira com a minha mãe e uma amiga nossa,



uma pessoa já de idade. Essa curandeira estava incorporada com um guia, que era o Papamussondi.

Assim que nós entramos lá na sala, onde ela estava incorporada, ele disse: «Olha, eu sei porque é que você vem, mas eu não tenho ordem para fechar o seu cofre; não posso, porque a sua missão é trabalhar, seja em que linha for, até você encontrar realmente a sua linha, o seu destino cármico...» Pronto, dentro das tribos de Moçambique, o Papamussondi era o chefe, o guerreiro mais corajoso, Papamussondi, era um espírito ancestral que incorporava naquela mulher, ela dava passagem. Bem, nesta altura, eu já estava casada, grávida de meu filho mais velho, morreu o meu sogro, enquanto eu estava no quarto mês de gravidez. No dia do funeral, tomei banho e, como estava grávida, enjoava muito, deitei-me na cama. O meu marido estava na casa de banho e eu ouvi chamarem por mim: «Teresa.» Eu disse: «Sim»; e, quando eu olhei para a porta, apavorei-me e fiquei estática e enjoada porque eu vi o meu sogro, todo vestido, como ele costumava andar, a sorrir, mas foi por uma fracção de segundo, não sei, porque a imagem desapareceu.

Quando vim para Portugal, em 1974, não mexia com nada, até aí... Mas sempre me fascinou, pois todos os meus amigos eram espíritas, e eu nunca quis abraçar essa parte, kardecista ou Rosa-Cruz, aqui em Portugal. Tive muitos amigos, inclusive o meu médico é adepto da Rosa-Cruz. Eu sempre tentei fugir desses contactos. Fascinava-me. Até que, passados alguns anos, divorciei-me, e depois conheci o meu actual marido, que ainda estava a divorciar-se da ex-mulher, e um amigo meu disse-me assim: «Olha, o Júlio está muito doente.» Ele andava muito esverdeado, mal disposto, com náuseas, uma barriga enorme, não queria comer, e então fomos a uma mãe-de-santo, a Albertina. Porque vi um anúncio numa revista. Fomos lá e ela disse que era magia negra que a ex-mulher dele tinha feito no cemitério, dentro das tradições portuguesas. O meu marido



conheceu uma senhora que, por sua vez, indicou outra, que era Aurora Verdade, que incorpora dois guias, o pai Francisco e irmã Isabel. Ele disse: vamos ver se coincide. Ela disse, rigorosamente, a mesma coisa, eu tinha de me tratar, desenvolver-me, porque eu captava tudo aquilo dele e andava sempre doente do estômago. Assim que nós fomos a essa senhora angolana, D. Aurora Verdade, ela incorporou, na hora, ou melhor, já estava incorporada e fez um trabalho, numa bacia, com folhas, acho que folhas de aroeira, à moda de África. Batia, evocava mais espíritos, o meu marido começou a vomitar. É que tinha uma mucosa que parecia bocados de carnes agarrados. Vomitou aquilo, e com os cabelos enrolados, porque eu vi, eu fui testemunha, ele saiu de lá novo, como se nada tivesse tido, sem ele ter bebido nada, rigorosamente nada... Só bateu uns paus em cima da cabeça dele, e do que eu consegui perceber, ela estava a invocar outros espíritos também. E teve ali uma altura em que eu também fiquei totalmente tonta, não me lembro bem do que se passou. Saiu novo, como se nada fosse; mas ficou sempre na ideia a Albertina. Voltámos lá uma segunda vez. Qual não foi o meu espanto, porque a Albertina estava a jogar búzios, e incorporou uma entidade que ela intitulava de Pedro, venezuelano, ou mexicano e ele dizia-se meu protector. Ele não baixou em mim, mas na Albertina. Isso fez-me um bocado de confusão, mas pronto, nos minutos seguintes, eu comecei a ficar dormente, tremia, era a minha cabeça completamente tonta, era um gelo no meu corpo, e eu disse: não, alguma coisa se está a passar, isto não é normal, é como uma sensação de desmaio, dormência em todo o lado, um gelo no corpo, o estômago gelado; e comecei a chorar com medo, é lógico, que eu não sabia o que é que era.

Depois a Albertina recuperou-se, saiu daquele transe e disse que eu era médium, e o meu pai também era médium espírita. Ele está mais ligado à Umbanda, mas frequentava. A avó espírita era por parte materna. Então eu comecei a frequentar o



terreiro da Albertina, era Umbanda. Fui batizada como filha de Xangô e Nanã. Quer dizer, eu começo a ter muito enjoo, primeiro, fico agoniada, naquela coisa que eu não sei. Pronto, eu, naquela altura, não sabia distinguir bem, tudo novidade.

Continuei na Albertina durante uns tempos e vi que aquilo, realmente, não me convinha. Sou como São Tomé, tenho de ver para crer, e havia para mim um bocado de folclore, e aqueles comentários normais, que qualquer pessoa que não sabe do assunto duvida, como eu duvido muito das coisas. Ela falou-me da Mãe Virgínia, mãe de santo da Albertina. Fui e conheci a Mãe Virgínia e gostei, acho que foi uma simpatia mútua, gostei e fiz questão de ir para o terreiro dela. Então ela disse: «Tudo bem, eu aceito, mas primeiro que tudo, vais falar com a Albertina para dizer que vens para o meu terreiro, porque eu não quero confusão.» Porque havia sempre aquelas confusões. Há outras filhas-de-santo que eram da Albertina e depois passaram para a Mãe Virgínia, e se ela (Albertina) batia no carro, porque não sabia dirigir, ela chegava e dizia: «Foi a Mãe Virgínia, vá buscar um galo preto, vou matar para ela.

Comecei a ficar com uma imagem da Mãe Virgínia que não era real, de uma pessoa diabólica. Quando a conheci, comecei a respeitá-la. Vim para a Mãe Virgínia, estive com ela muitos anos, fui borizada, ganhei o meu altar de Xangô. Depois, foi a vez da minha Pomba-Gira das Almas, Cigana, Tranca-Ruas das Almas também, da linha de Xangô, meu preto-velho, que é Sebastião da Bahia... Tudo brasileiro. No entanto, também me foi dito que há uma cabocla, que é da Areia Branca, por aí segui a minha viagem, depois tive um pequeno intervalo, deixei um pouco o terreiro porque tive um problema com uma irmã de santo.

Depois fui para Coimbra, mas ficou sempre o meu lugar. Em Coimbra, a macumba é mais portuguesa, essa aqui de «meia-tigela», como se diz. Tive uma oportunidade para ir ao Brasil, fui à Bahia, estive no Ilê Apô Afonjá, conheci a Mãe Estela, demorei duas horas para ser atendida, porque ela es-



tava a dormir, ela jogou, confirmou realmente os meus orixás, falou da minha mediunidade e disse que seria necessário passar um ebó para Oxalá. Como chovia muito, ela disse: «Ah, vocês ficam cá, podem cá ficar.» Fui eu e uma amiga portuguesa, a Manuela, que hoje é filha da Dan, no Brasil. Ela foi lá raspar; e então fomos lá, ela passou o ebó e então ficámos lá a dormir nesse dia, na casa de Xangô. No dia seguinte viemos embora e não tive mais contactos com ela.

No entanto, ao sair de Salvador, fui ao Pilão de Prata, do Pai Airton, de quem eu gostei imenso, e fui também a outro terreiro, de Jandira do Ogum, ou coisa assim, que também me disse muitas coisas certas. Estive no Engenho, também, falei com a Neusa, ou Creusa, como ela se chama, e também não me disse nada do que já me tivesse sido dito. Vim para Portugal, talvez com mais entusiasmo dentro dessa religião porque conheci o Candomblé.

Voltei ao Rio, em 1989, porque, através dessa amiga brasileira, conheci o pai-de-santo Célio de Omulu, que hoje é o meu pai-de-santo no Candomblé. Ficámos amigos e depois houve a proposta de eu ir conhecer um barracão, uma roça. Fui para a Piedade, depois para a Baixada, onde Célio de Omulu tem um terreiro, em Duque de Caxias, e uma casa, em Copacabana, onde ele atende as pessoas, mas os trabalhos são todos feitos na Roça. Surgiu a oportunidade de assentar o meu santo. Assentei Iemanjá e, quando me levantei, vim-me embora para Portugal, e ele já veio cá mais de uma vez, duas vezes, aliás.

Meu Xangô é coroadado, não posso raspar jamais. Minha Iemanjá não pediu raspagem, para já. Assentei, Iemanjá. E depois então, como nunca me desliguei da Mãe Virgínia, pedi licença para regressar, e ela deu-me, afinal de contas, as mãos servem para isso mesmo, como ela [*sic*] diz: «os filhos vão, vêm, vão, vêm, mas a casa da mãe está sempre». Regressei, e sei que é Umbanda, então continuei com a Mãe. O meu pai-de-santo veio cá este ano e completei as minhas obrigações.



Quando ele vem, trabalha e dá consultas. E, dessa vez, ele assentou-me. Ele, a Mãe Virgínia e o Pedro, o meu padrinho dentro do santo, assentaram. O meu Xangô mora na Roça da minha Mãe Virgínia. Agora estou com a minha mãe, com o meu pai, já não sou órfã, e tento seguir com lealdade e amizade, que ela e meu pai-de-santo merecem. Essa é a minha postura. Aliás, o meu pai hoje estaria morto se não fosse a Mãe Virgínia, porque ele tinha um problema muito grave de coração. Eu pedi, supliquei à Mãe Virgínia para ela fazer alguma coisa, e ela então estava incorporada com a vovó Maria Conga e a vovó ordenou que se fizesse rapidamente uma troca de cabeça. A Mãe Virgínia fez uma troca de cabeça de meu pai, mas a situação manteve-se. Nós sabíamos que ele não ia morrer; aliás, foi garantido pelo jogo da mãe que ele não ia morrer. Foi operado e lá vão dez anos. Ele então começou a frequentar também e a assistir aos caboclos e a isso tudo. No entanto, agora foram morar para mais longe e não têm tanto acesso para o lado de cá.

Uma vez, estávamos na mesma casa, ele estava sentado, encostado na cama, a ver televisão, e no canto do olho ele viu uma sombra, e, quando olhou, era um moço novo, vestido à moda antiga, levava um chapéu na mão, de bigodinho, um homem claro, passou por ele e seguiu caminho. Eu fiquei muito aflita, pois não sabia quem era, mas depois ficámos a saber que o filho do dono da casa que havia sido vendida ao meu pai tinha-se suicidado, porque não conseguiu tirar o curso de Direito. Era um rapaz novo, com bigode, essa coisa toda. Decidiram vender a casa porque muita coisa acontecia. Eles saíam de casa, e, quando chegavam, estavam as luzes todas acesas, as cadeiras trocadas, que dizer, isso não era normal. Saíram da casa, mas meu pai continuou a ter visões. Na minha terra, também se usa macumba, feita pelos indianos, também há matanças e há tudo, e meu pai comentava isso. Eu hoje distingo nossa macumba, porque nós mexemos mais com exus e eles não, eu não sei como é que é feita a macumba



deles, mas é mais com pozinhos e coisinhas que bebem, matam, acontecem, e não sei o que é que eles dão... terra de cemitério, quer dizer, não usam tanto a matança. Aliás, acho que nem usam a matança como nós usamos, usam mais essas mezinhas tradicionais, como eles chamam, e fazem efeito quando são em dosagens fortes. Isso é que eu chamo macumba portuguesa, porque já está na tradição portuguesa, a feitiçaria portuguesa.

Tenho levado gente para o terreiro. O meu pai, a minha mãe, o meu irmão, a minha cunhada, os meus primos, mas eles foram mais de passagem e resolveram uns problemas. Ficaram as minhas primas, que são filhas-de-santo da Mãe Virgínia. Levei também um amigo engenheiro, que também é filho-de-santo. Essas primas trabalham. Uma está na Faculdade e a outra está a trabalhar. Elas frequentam. Os pais delas também frequentam, não trocam de roupa, mas são filhos de fé. Duas tias minhas também frequentam e mais uma outra tia. Todos os meus amigos que eu posso, eu carrego, é uma maneira de divulgar a Umbanda, dar a conhecê-la às pessoas, porque nem imagina, doutor Ismael, como as pessoas falam aqui do espiritismo, do oculto, mas o português é assim, tem vergonha de falar porque dizem que é feitiçaria, bruxaria, eu não temo, eu assumo, eu digo: «Sou mesmo.» E, então, quando há oportunidade, é engraçado, alguém me diz: «Ó Teresa, porque é que eu estou a falar isto contigo?» É porque eu sou macumbeira, deve ser por isso. Numa certa altura, os meus filhos, um com 17 ou 18 anos e o outro com 19, levavam uma vida de drogas. Foi realmente uma época para eu esquecer. Eu sofri muito, sofremos muito, mas não conseguimos fazer nada porque eles não queriam saber. Eu disse: «Vamos ao terreiro, vamos?» E eles: «Não, não vamos.» Era droga dura, droga pesada, heroína. O mais novo injectava-se e o mais velho acabou por se injectar também. Então o meu filho mais novo chegou uma vez a minha casa a chorar e disse-me



que queria mudar de vida, não aguentava mais a procura, porque era uma procura diária. Ele queria continuar os estudos, quer dizer, ele próprio sofria. E então o meu pai-de-santo, nesse mesmo dia, disse: «Vais para a roça». Ele disse: «Ah, não sei, não acredito muito, mas eu vou. Vou porque quero afastar-me daqui, das pessoas, dos amigos, dessa gente toda.» E assim foi. «O pai-de-santo disse que me recebia e eu fico aqui.» Ele saiu daqui com 45 quilos. Nove meses depois, estava com quase setenta e tal. E regressou um ano e pouco depois com 82 quilos. Chegou lá, começou a entrar no conhecimento do Candomblé, mesmo que não quisesse, porque vivia numa roça, começou a compreender e a aceitar.

Passados uns três a quatro meses, disse-me que ia se fazer dentro do santo, que ele é do Omulu, e eu concordei plenamente. Ele tinha-se encontrado a si próprio dentro do Candomblé. Foi uma felicidade para mim, lógico, e ele assim fez. O meu pai-de-santo orientou a feitura dele dentro do santo, na altura, era Angola, agora é que ele foi para o Kêto. Ele voltou pra Portugal, porque se achou capaz, cumpre as suas obrigações, e recuperou totalmente. Hoje, ele não quer saber de droga para nada. O mais velho continuou a seguir as pisadas da droga. Em Agosto deste ano (2007), o meu pai veio por causa das minhas obrigações e conversou com ele. E ele, prontamente, disse que ia: «Se eu vou ficar como o meu irmão, eu vou.» Foi, está lá desde 23 de Agosto, já me comunicou que vai raspar, em março, para Oxalufã. Sim, eles têm interesse em raspar, é porque eles não pretendem abrir uma casa e eu vou lá. O Santo faz, mas não faz tudo. É preciso a força de vontade das pessoas. Acho que no Candomblé, na Umbanda, eu recuperei os filhos. Realmente pensava que estavam perdidos, porque, inclusive, o mais novo quando foi para lá levava uma hepatite B das piores e curou-se, tomou muito chá de picão. E o próprio santo também o ajudou muito porque ele diz que fedia muito. Hoje, ele não suporta



ver um drogado, um viciado ao lado dele. Quando eles deixam a droga, bebem muito. Diz: «Calma, Teresa, é próprio».

Eu depois fui falar com um psicólogo que me consultou, e ele disse: «É próprio. Mais vale beber, porque é um sintoma de que ele está deixando.» Agora vou baptizar a minha Marta, a minha mãe vai baptizá-la, na próxima oportunidade. Esse meu erê, que vai fazer agora 7 anos em Fevereiro, eu estava ainda grávida dela, quando a Vovó Maria Conga reclamou que era dela e a Pomba-Gira da minha mãe. E reclamou. Então disseram-me logo que era menina e ia ser como ela [sic] é rigorosamente. E eu já sabia que ela ia ser Iansan, porque a Pomba-Gira disse-me tudo. Portanto, é isso, eu não tenho «escape», eu não posso escapar, obrigação é obrigação.

Falam da Umbanda e do Candomblé, na própria televisão, mas não da maneira como nós, umbandistas ou do Candomblé, gostaríamos, mas sim sempre com aquelas dúvidas, com aquela chalaça. Porque os portugueses são assim, a mentalidade do português é assim: é um certo ar de deboche, camuflado. Porque o povo português é muito católico, é muito crente nisso, e não abre mão, mas quando precisa, correm todos lá para a Umbanda, lá para o terreiro.

A Aurora Verdade é de outra linha, é angolana. Essa tal Tia Fátima, que eu fui encontrar anos depois cá. Foi assim: uma amiga minha do meu serviço falou-me assim: «Ah!, eu estou a ter problemas com o meu marido. Ele tem outra mulher e mais não sei o quê e eu tenho medo de ir, não queres ir comigo, para eu não ir sozinha?» Eu disse: «Olha, eu vou. Quando será?» Enfiei-a no meu carro e fomos. Quando chegou à altura – é fantástico isto – quando chegou à altura de ela entrar, eu pensei que aquela mulher tivesse morrido ou tivesse ficado em África, porque ela era muito humilde.

Quando chegou a altura de essa minha amiga Carla ser atendida, ela falou: «Vem comigo, que eu tenho medo. Tu já conheces mais essas coisas.» Quando eu entrei, foi um choque



que eu levei. E o que mais me arrepiou foi ela, portanto, ele, incorporado na Tia Fátima, levantar os olhos e dizer: «Esta moça já foi vista por mim quando era nova.» Eu fiquei fascinada. Porque ele fala em dialecto. Então estava lá a moça a traduzir e até ficou sem olhar para mim. Eu disse assim: «Olha, eu não sei quem é. É o Papamussondi?» Até hoje me arrepio de contar. Então, anos depois, ele reconheceu-me, né? Eu disse que estava dentro de uma religião, e ele disse-me que – traduzido, porque não falo o dialecto deles – teria de ser este mesmo. Teria de ser, e jamais as pessoas me disseram isso: que eu irei ter o meu reino dentro do Candomblé ou da Umbanda...

Com a Mãe Virgínia também, no meu segundo dia de bori, assentado no domingo, deu-me a licença, portanto, para eu não ficar no terreiro, podia ir para casa, e ela disse: «Não saias, não apanhes sol» – aqueles conselhos, aqueles preceitos todos. Eu estava a fazer a mudança da casa, então fechei o meu quarto e disse: «Olha, mudem as casas, porque eu não vou sair aqui do quarto.» Eram dez e pouco da manhã, porque eu olhei para o relógio, e eu disse: eu vou adormecer um bocadinho. Eu pedia sempre: «Senhor meu Deus, todo o mundo diz que vê Pomba-Gira, vê Exu, e eu nunca vi coisa nenhuma, mas porque eu não vejo, e na minha cabeça, havia sempre aquela coisa: «Não chegou a hora...» Havia sempre aquela coisa... Senti-me dentro de uma força magnética, não podia abrir a boca. Estava acordada, consciente, mas eu via o quarto todo, eu tentava fazer um bocado de força a mais, mas eu estava consciente, mas numa sonolência... Comecei a ouvir uns roncões, parecia que vinham de uma caverna. Pensei: «Meu Deus, isso é o meu Exu, e eu não quero ver o senhor, porque vou ter medo.» Eu conversava mesmo e disse: «Pelo amor de Deus, afaste-se porque eu vou ter medo!» E, nesse preciso momento, ouvi as gargalhadas estridentes de uma mulher, aí sim, eu consegui abrir o olho e vi uma Pomba-Gira, que eu



penso seja a minha. Tinha muitas pulseiras. Tinha os seios muito de fora e era muito nova. Vestia vermelho e branco e balançava as saias de um modo sensual. E ria, ria, ria. «Eu estou aqui e chegou a hora.» Foi nessa altura que ela se mostrou.

Além do Candomblé da Albertina, existem outros em Sintra, embora não saiba onde é que ficam... Há um casal também que eu conheço, a Graça e o Erick, que têm um restaurante, Os orixás, em Sintra, ficámos amigos, e eles também recebem pretos-velhos, porque são da Umbanda.

Uma vez, fui lá e gostei, sinceramente, eu gostei, mas servem só para amigos, não há nada aberto. Não há brasileiro. Eles vêm para cá mais para trabalhar. O único pai-de-santo brasileiro era filho da casa de Alaketu. Ele diz cá que ele é filho carnal da Olga mas o que me disseram lá foi que não. Mas como as pessoas acreditam teimam cá que sim, foi o que eu disse à Mãe Virgínia, vamos dizer sim, mas é filho da roça. Ele não é filho carnal dela. Portanto, é a palavra deles contra a minha e depois pode até ser que seja e as pessoas não saibam...

A minha filha não tem nenhuma rejeição para ir para o santo. A Marta gosta muito do santo. E eu tenho um problema com a Marta, que agora, por acaso, está calma. Ela fala durante a noite em dialecto. O meu marido disse: «O que é isso? Leva a menina para ver o que está acontecendo.» Ela sempre foi, tinha 2 para 3 anos e conversava com uma preta-velha, que é a Vovó Conga, só pode ser madrinha dela, e ela conversava mesmo: «Não, agora vou brincar com aquela senhora, que é preta, mas é velha...» Eu fui perguntando como é que estava vestida: de roupa branca, lenço na cabeça e uma vez acabei por confirmar que ela tinha um cachimbo na mão. A partir daí, nunca mais aconteceu. Agora ela fala muitas vezes de madrugada, em dialecto. Conseguí apanhar uma palavra, que é «Ioruba» com essa Marta, e eu disse: «Mãe, o caso da



Marta, tens que ver bem isso, é grave, porque se ela tem realmente essas faculdades todas, ela tem que ser muito bem vista.» A minha mãe disse: «Vejam se vocês conseguem ouvir alguma coisa do que ela diz, pronto, aquela coisa de não termos um gravador ao pé para podermos gravar, não é assim, mas vou deixar um gravador; e os sonhos que ela tem.»

O discurso de Teresa é rico pelo percurso: Goa, Moçambique, Portugal, Brasil. De uma transnacionalidade a outra vai entrando em contacto com religiões e com práticas diversas; a feitiçaria, em Moçambique, as religiões luso-afro-brasileiras; a ida ao Brasil; o envio dos filhos para os tirar da toxicodependência e o retorno a Portugal e ao Terreiro de Umbanda Ogum Megê. Esse vaivém, essa deambulação por novas experiências, pode, com frequência, ser encontrado em muitos adeptos das religiões luso-afro-brasileiras, não somente em Portugal, mas também no Brasil.

Lembro, com Paul Connerton: «No que diz respeito, em particular, à memória social, constatamos que as imagens do passado legitimam geralmente uma ordem social presente. É uma regra implícita pressupor uma memória partilhada entre os participantes em qualquer ordem social. Se as memórias que têm do passado divergem, o seus membros não podem partilhar experiências ou opiniões» (Connerton 1993, 3).

Teresa de Goa, entre duas das minhas estadas em Lisboa, saiu do terreiro. Tempos depois, soube que fazia atendimento particular em sua casa a uma clientela em busca de soluções para as aflições do quotidiano, realizando as *performances* «*anticommunitas*». Segundo Raul, um filho-de-santo de Mãe Virgínia, que também saiu da casa, essa clientela tem poder aquisitivo alto e procura trabalhos privados para não ser vista entre mestres africanos, videntes e cartomantes que se encontram nos anúncios dos jornais e revistas do género.

Como destaca Danielle Hervieu-Léger, em *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*, as grandes religiões são cada



vez menos «códigos de significado» impostos aos indivíduos a partir de cima, e cada vez menos «comunidades naturais», no qual os indivíduos herdam sua identidade religiosa através de gerações. No seu trabalho sobre conversão, a religião em movimento mostra que nas sociedades modernas a identidade religiosa é muito mais uma escolha pessoal, particularmente na Europa. Os europeus estão a afastar-se do modelo que recebe a sua identidade religiosa da comunidade, à qual se pertence desde a infância, cumprindo as regras da observância religiosa fixada pela instituição responsável pela transmissão da fé.

De forma a tomar em conta os padrões contemporâneos de fé no mundo moderno, Hervieu-Léger elabora dois modelos descritivos ideais na sua análise. O que segue um caminho espiritual individual envolvendo uma série de etapas, o peregrino. E o que escolhe a família religiosa a que pertencer, o convertido (Hervieu-Léger 2005). Tomamos aqui essa perspectiva, mas pensaria num terceiro padrão mais amplo, nessa mesma perspectiva do tipo ideal, no que se refere ao campo luso-afro-brasileiro – o peregrino-convertido. Esse peregrino, originário de outras práticas religiosas, passa por experiências em outros credos, deambula no campo religioso e converte-se a uma religião onde encontraria uma resposta para os seus problemas, como se poderá observar pelas histórias de conversão aqui transcritas.

Lembro: o transe é um fenómeno universal, um fenómeno vivenciado em todas as épocas nos mais diversos contextos sociais e religiosos. A palavra é da mesma família de transir, verbo utilizado na Idade Média significando, em francês, *passer, s'écouler*. A procedência é do Latim: *transire*. A partir do século V da era cristã, o sentido é frequentemente de *passer de la vie à trépas*, dito de uma outra maneira, o transe é, antes de tudo, uma grande viagem. No sentido de um estado psicológico especial, a expressão «entrar em transe» aparece somente no século XIV.

Utilizo a noção de transe como instrumento operacional na tentativa de permitir pensar a conversão de portugueses e seus



deslocamentos em direcção aos imaginários de uma pertença outra. A conversão aos novos valores da Umbanda, nas suas *performances* rituais, manifesta o fervor das emoções nos cultos dessas comunidades. Além disso, o transe permite reflectir sobre o fenómeno da possessão no seu carácter social, da memória, em contraposição à sua variante individual, tal como a encontramos na feitiçaria. Ao mesmo tempo, essa noção dá conta das questões relativas tanto à voz quanto ao corpo nas religiões que utilizam essa técnica para entrar em contacto com o sagrado, com o numinoso de um modo geral.

O transe representa a ruptura com a sociedade mais ampla, momento principal num encadeamento seriado de operações distintas, no qual se ressalta a produção de movimentos, gestos, danças, cantos, palavras, possessões, transmissão, recepção, conservação e repetição, permitindo, assim, várias composições da prática da religião.

A noção de transe, no sentido de deslocamento, procura dar conta ainda de todo o meu ritual etnográfico, classicamente designado de trabalho de campo. Aí, estão incluídos os meus próprios trânsitos, andanças, olhares, observações e participações, entrevistas, narrações ouvidas e as reflexões emergentes da pesquisa aqui relatada e textualizada, ainda que permaneçam os seus princípios de oralidade.



The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions. It emphasizes that every entry should be supported by a valid receipt or invoice. This ensures transparency and allows for easy verification of the data. The text also mentions that regular audits are necessary to identify any discrepancies or errors in the accounting process.

Furthermore, it highlights the need for a clear and concise system of classification for all accounts. This helps in organizing the financial data and makes it easier to analyze and report on. The document suggests using a chart of accounts that is tailored to the specific needs of the organization.

In addition, the text discusses the importance of timely reporting. Financial statements should be prepared and reviewed on a regular basis to provide up-to-date information to management and stakeholders. This allows for better decision-making and helps in identifying any potential issues or risks early on.

Finally, the document stresses the importance of maintaining the confidentiality and security of all financial information. This includes implementing strong internal controls and access restrictions to ensure that only authorized personnel can view or modify the data. Regular backups and secure storage are also recommended to protect against data loss or theft.

The second part of the document provides a detailed overview of the accounting cycle. It outlines the ten steps involved in the process, from identifying the accounting event to closing the books. Each step is explained in detail, including the necessary journal entries and the impact on the financial statements.

Step 1: Identify the accounting event. This involves recognizing any transactions that affect the organization's financial position. Step 2: Record the event in the journal. This is done by debiting and crediting the appropriate accounts. Step 3: Post the journal entries to the ledger. This involves transferring the debits and credits to the respective T-accounts.

Step 4: Prepare a trial balance. This is a check to ensure that the debits equal the credits. Step 5: Adjust the accounts. This involves recording any adjusting entries, such as depreciation or accruals. Step 6: Prepare the financial statements. This includes the income statement, balance sheet, and cash flow statement.

Step 7: Close the books. This involves transferring the net income or loss to the retained earnings account. Step 8: Prepare a post-closing trial balance. This is another check to ensure that the debits equal the credits. Step 9: Reverse the adjusting entries. This is done to bring the accounts back to their original balances. Step 10: Prepare the financial statements for the next period.

The document also discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions. It emphasizes that every entry should be supported by a valid receipt or invoice. This ensures transparency and allows for easy verification of the data. The text also mentions that regular audits are necessary to identify any discrepancies or errors in the accounting process.



## Além de Lisboa: os círculos concêntricos da irradiação

Terreiro de Umbanda Caboclo Nharauê/Pai  
Cláudio de Obaluaiê – Maceira, Sintra

Um pai-de-santo e três terreiros

É um espaço bem amplo, em torno de duzentos metros quadrados, num terreno ao qual se tem acesso por um caminho de terra batida. Do lado esquerdo do terreiro, uma cascata em pedra com um pequeno lago com uns potes mais à frente, fica o local do Exu. O espaço visível interno é dividido conforme a tradição: o local da assistência com bancos e o espaço da prática religiosa, tendo na parede do fundo um altar e os três atabaques do lado direito. Na parte central posicionam-se vinte e poucos médiuns, as mulheres à direita e os homens à esquerda. Quando chegámos, a gira já havia começado e o Pai Cláudio estava incorporado, usava um chapéu de couro de vaqueiro do Nordeste brasileiro. Movimentava-se cantando e dançando



no espaço entre os médiuns. Começaram as consultas, disse à moça que tomava conta da assistência que desejava cumprimentar o Pai Cláudio. Cobraram-me dez euros, apesar de eu dizer que não ia fazer consulta. Apesar do argumento, fui levado a desembolsar a quantia requerida. Quando chegou a minha vez, fez as saudações da praxe e reparei como era um senhor alto, com os cabelos grandes, amarrados, com as feições muito parecidas com as das pessoas que encontramos no sertão. Depois, vim a saber que era do Ceará. Voltei ao meu lugar e pus-me a prestar atenção à assistência composta por cerca de setenta pessoas que iam sendo chamadas e atendidas pelos médiuns incorporados. Após o atendimento da plateia, os médiuns, dois a dois, dirigiam-se à parte central, dançavam, voltavam aos seus lugares, foram saindo da incorporação e o pai-de-santo emitiu uma informação sobre as giras dizendo que seriam realizadas em Coimbra e Vila Real de Santo António. Saímos e calculei mentalmente o que deveria ser auferido em termos de euros por semana, pois cada consulente pagava a mesma quantia que eu havia despendido.

Tentei marcar uma entrevista, posteriormente, por telefone, mas estava de viagem marcada para o Brasil. O texto que segue encontra-se no *site* do Terreiro.

O Terreiro de Umbanda Caboclo Nharauê foi fundado na Maceira, Conselho de Sintra, a 3 de Fevereiro de 2002. Passados oito meses, após um intenso trabalho de preparação com os médiuns, a casa abriu ao público com o desígnio de ajudar a todos os filhos e filhas de fé que nos procuram e se identificam com os nossos fundamentos. Com a bênção de Pai Oxalá e Nharauê, foram chegando até nós médiuns de outras cidades do País que, ao se reconhecerem nos princípios instituídos por mim e pelas minhas entidades, me pediram para os conduzir e auxiliar na sua caminhada espiritual. Deste modo, a 28 de Maio de 2004, os fundamentos do terreiro começaram a ser expandidos para Coimbra, através da cria-



ção de um T.E.U. na cidade banhada pelo rio Mondego, sendo que, a 13 de Novembro, a corrente se estendeu ao Sul, com a inauguração de um terreiro em Vila Real de Santo António. Actualmente, sou responsável por cerca de 60 médiuns, divididos pelos três terreiros, e perto de 200 filhos e filhas de fé que, todas as semanas, reportam a mim, às minhas entidades ou às de outros médiuns, em busca de conselhos e ajuda na sua jornada existencial.

Sob o lema da caridade e do amor ao próximo, o T.E.U. vai propagando os princípios umbandistas (ver reportagem). No pedido do meu preto-velho, Pai Joaquim de Nagô, a par dos trabalhos espirituais, vamos desenvolvendo acções de solidariedade, através de um banco de recolha, onde os filhos do terreiro, ou pessoas que queiram somente colaborar nesta causa, depositam os seus donativos que, posteriormente, são oferecidos a famílias ou instituições carenciadas. Neste sentido, nos passados meses de Maio e Junho, visitámos a Associação Clube Desportivo Alto da Cova da Moura, uma instituição onde para além das actividades recreativas se encontram, em regime de infantário e tempos livres, crianças de tenra idade e de extrema fragilidade, a quem entregámos brinquedos, roupas, sapatos, alimentos e um pouco do nosso amor (Provedor SAPO 10/10/2005).

A seguir, surge o mapa a indicar como chegar ao terreiro, uma parte de doutrinação explicativa em relação a caboclos, pretos-velhos e Espiritismo de Alan Kardec. Penso que neste texto se encontram as informações mais visíveis das práticas do Pai Cláudio realizadas nos três terreiros.

Por meio do acesso ao Provedor Sapo, podem encontrar-se variações do mesmo género. Em vários deles, foi colocada uma fotografia minha tirada durante as entrevistas. Fica a impressão de alguma forma de legitimação trazida pela presença do investigador.



## Terreiro Pai Oxalá e Mãe Iemanjá/Pai Fernando Soares – Cortesia, Sintra: um terreiro em expansão

Percorri Portugal em busca dos terreiros das religiões afro-brasileiras. Candomblé, Jurema e Umbanda começam a marcar todo o País: Braga, Maia, Porto, Caldas da Rainha, Coimbra, Póvoa, Sintra, Açafora, Pêro Pinheiro, Mafra, Póvoa de Santa Iria, Pontinha e Benfica (em Lisboa), Cacém, Quinta do Conde (Azeitão), Monte da Caparica e Vila Real de Santo António. É necessário esclarecer que, desses terreiros, três formam uma rede com o mesmo pai-de-santo que se desloca entre Pêro Pinheiro, Coimbra e Vila Real de Santo António, como desenvolverei posteriormente. O terreiro de Azeitão faz parte de uma outra rede cuja casa-mãe fica no Brasil, em São Paulo, e estende as suas malhas a França e a Itália.

Comecei no Cacém uma entrevista com Fernando Soares, pai-de-santo da Umbanda, que contactei pela internet. Já havia falado com ele pelo telefone, certa vez. Deu-se uma certa confusão e acabámos por nos desencontrar nessa altura. Comecei a explicar o que me tinha levado à investigação actual. Percebo que as pessoas procuram a religião como uma busca de soluções para estados de aflição do quotidiano, pela acção mágica que o sagra-do traz nas suas *performances*. A partir do convívio, em 1998, com a clientela no Terreiro de Umbanda Ogum Megê, observei que algumas pessoas ali iniciadas deixaram o terreiro e passaram a utilizar as práticas apreendidas sob a forma de consultas individuais. Tal como no Brasil, a religião constrói a comunidade imaginada. Aqui, em Portugal, essas comunidades imaginadas conseguem estabelecer-se, como se reconstituíssem, no individualismo hodierno, uma solidariedade que não é encontrada na sociedade portuguesa contemporânea.



Conversando com Fernanda, antiga filha-de-santo do Terreiro de Umbanda Ogum Megê, que teve a oportunidade de frequentar outros pais-de-santo brasileiros, aqui estabelecidos, esta diz-me que essas pessoas circulam muito de um terreiro para outro. Ela própria tentou abrir um terreiro trazendo um pai-de-santo brasileiro radicado em Espanha. Nesses anos, desde quando fui pela primeira vez ao Terreiro de Mãe Virgínia, pude observar, pelo menos umas quatro vezes, esse fenómeno de saída de grupos de filhos-de-santo por causa de querelas. Seria fácil ficar no clássico *Guerra de Orixás* (2001), de Yvonne Magui, mas não é somente isso. A individuação das práticas religiosas é hoje um fenómeno já constatado, para o que chama a atenção a sociologia das religiões. Mas, aqui, penso que se remete para as práticas culturais. Essas práticas assentam as suas bases na religião católica, tal como é praticada, com a sua bagagem performativa de promessas, crença nos espíritos dos mortos e suas intervenções na vida e outras tantas acções, como mostra Moisés Espírito Santo (1999). Práticas que poderiam ser alocadas nas categorias dos feitiços e bruxedos, designados vulgarmente como credices populares.

O indicador dessas práticas individualizantes, quer-me parecer, são os anúncios que venho acompanhando nos jornais, desde 1998, particularmente no *Correio da Manhã*, onde o item «Astrologia», integrado nas páginas dos «Classificados», faz diariamente a oferta de serviços mágicos por parte de uma gama de especialistas que propõem soluções para desemprego, infelicidade no amor, embaraços espirituais (sabe Deus o que é isso), inveja, entre outras. Mesmo na internet, os *sites* trazem implícitas essas ofertas de consultas, como já pude observar em trabalhos anteriores, como estratégia para a captação de clientela. A feiticeira explora o manancial da cultura. Os seus métodos apontam para a reintegração harmoniosa dos seus pacientes na cultura. O mundo das bruxas não só não se extinguiu como vai ganhando novo fôlego. A feitiçaria está a mudar como as ciências, as religiões e os próprios indivíduos. Os exorcismos, os feitiços, a mediunidade, a



astrologia, a adivinhação, tudo o que constitui meio de contactar o «desconhecido» e o espiritual, depois de ter sido relegado para a franja das superstições e dos obscurantismos, está a ser recuperado, ensinado com outras linguagens nas universidades e reutilizado no mundo pós-moderno.

Vejamos um exemplo dessa mudança. As «mulheres de virtude» portuguesas não aceitam os antigos nomes de «bruxas» ou «curandeiras» insistindo que querem ser tratadas como médiuns. Se os antigos saberes das bruxas estão em expansão e enriquecidos com os contributos da civilização moderna, não é, no entanto, por mera regressão ao passado. É um efeito do ciclo de continuidade cultural e mudança civilizacional. A feiticeira está então bem adaptada ao novo paradigma religioso que se desenha da primazia da experiência pessoal sobre a fé no dogma ou nas verdades reveladas. O antigo paradigma religioso dava primazia à fé na Revelação da qual as Igrejas eram depositárias. As novas religiões partem da experiência pessoal, no «sentir qualquer coisa», no accionar do psíquico. Assim, a bruxa não necessita de se fazer entender, nem de levar os clientes a aceitar os seus princípios religiosos (geralmente inclassificáveis), nem sequer de explicar o que faz. Na pós-modernidade, o critério de adopção de uma religião são os efeitos que ela provoca, não é a adesão à Verdade da religião». No entanto, Moisés Espírito Santo chama a atenção para o facto de que a feitiçaria hoje permanece em Portugal «como um fenómeno urbano», diferentemente do que foi outrora nas aldeias. Diria não só a feitiçaria, mas a própria permanência de uma visão de mundo (Espírito Santo 1997).

Retomando a narrativa: Fernando Soares pediu a uma filha-de-santo que me fosse buscar de carro, frente ao Hotel Mundial, perto do Martim Moniz. Cheguei com tempo para procurar calmamente o local, no Rossio. À hora prevista (13h), tocou o meu telemóvel. Era a moça que tinha ficado de me apanhar, cujo nome, até então, eu desconhecia. Chamava-se Carla e, muito afável, começou então a contar-me a sua vida. Eu pensava na



minha sorte de antropólogo, no facto de não ter sido necessário pedir entrevista, registar a história de vida, ou adoptar qualquer das técnicas consagradas da pesquisa de campo. Suficiente seria prestar atenção ao que me estava a ser contado, pois não estava a usar o gravador. Disse que tinha nascido no Brasil, de mãe brasileira e pai português, piloto da TAP. Desde pequena conhecia a Umbanda, por a mãe e a avó serem umbandistas. Tinha vindo pequena, mas o pai estabeleceu-se em vários lugares e somente quando tinha 14 anos fixaram residência definitiva em Portugal.

Evitei fazer perguntas de modo a deixar fluir a espontaneidade da narração. Ela demonstrava estar a par da minha pesquisa, através do pai-de-santo. A mãe e o pai já haviam falecido. Tinha ido diversas vezes ao Brasil, e no Rio de Janeiro tinha procurado a Umbanda. Carla era uma pessoa cuja mediunidade sempre agarrava as cargas negativas dos outros. Deu o exemplo de uma amiga que sempre que chegava perto dela lhe provocava dor de cabeça, sendo suficiente que se afastasse e se concentrasse para que tudo passasse. Em vão, havia procurado a Umbanda em Portugal. Voltando ao Rio de Janeiro, conheceu um terreiro no subúrbio. Informaram-na de que não daria para a desenvolver, pois voltaria para Lisboa, e não teria sentido, na medida em que não teria onde trabalhar na Europa. Não existia, a partir da sua procura, um terreiro de Umbanda realmente sério, no qual tivesse confiança. Eram, na sua opinião, fontes de explorações comerciais. Finalmente, um dia, foi com uma amiga ao terreiro Pai Oxalá e lá ficou até hoje.

Enquanto a narração decorria, tínhamos tomado a estrada de Sintra na direcção da localidade de nome Cortesia. Antes de entrarmos em Sintra, tomámos uma estrada à direita e contornámos toda a serra em direcção ao mar. Passámos por muitos vilarejos, interligados por casas, pequenas vivendas, construídas segundo modelos arquitectónicos recentes. Portugal mudou, e muito. Por causa da integração europeia, sofreu um choque de



modernidade, com efeitos muito visíveis na sua paisagem material e humana. Esse novo percurso, um tanto paradoxalmente, acabou por reforçar a aproximação do País com o imaginário do Brasil, como é o caso do que aqui venho estudando.

Quando entrámos em Cortesia, tomámos uma pequena estrada seguindo em direcção a uma destas novas vivendas. Entrámos à esquerda, por uma passagem no meio de uma cerca de vegetação, virámos à esquerda e parámos em frente de um barracão, com casinhas de madeira espalhadas pelo terreno e algumas peças de maquinarias dispersas a céu aberto.

Carla informou-me que havíamos chegado. Reparei num bambu seco enfiado no chão com diversas cabaças pequeninas amarradas com tiras de pano branco. Fiquei a pensar se aquilo não seria algo relacionado com o Tempo, o que seria confirmado, mais tarde, pelo Pai Fernando. Junto ao barracão, na entrada, havia mais duas casinhas, maiores que as duas primeiras. Percebi que, de um lado, era a cozinha, do outro, a casa de banho. Começaram, então, a chegar outros carros e senhoras desceram com braçadas de flores. O pai-de-santo Fernando ofereceu-me uma cadeira para que eu me sentasse, na calçada, do lado do barracão, e passou-me uma publicação brasileira *Revista das Religiões* (Editora Abril-Junho, 2005), onde havia um depoimento seu, ilustrado por uma foto: «Gosto de ajudar os brasileiros aqui em Portugal. Falamos com o coração. O europeu é mais racional. Quando um português conhece a Umbanda, a entidade tem que tratar de algo muito íntimo para que ele acredite» (p. 37). Ressalte-se que, nas minhas investigações, foram raros os brasileiros que encontrei em terreiros portugueses. Ao lado, podia ver-se o livro de Jorge Amado, *Bahia de Todos os Santos*, que faz referência a um terreiro de Candomblé localizado no Portão, e a cópia de uma foto sua, com crianças, numa festa de ibeje, num terreiro no Rio de Janeiro onde a mãe e a tia começaram a trabalhar com caboclos e pretos-velhos, na década de 1960.



Depois, voltou para me apresentar Francisco. Vem de Grândola, uma região, segundo ele, anticlerical, área onde os comunistas floresceram, pois os camponeses viam a Igreja como aliada dos grandes proprietários. O desconhecimento da Umbanda e de suas práticas acarreta, segundo ele, a abertura de Portugal para a religião. E um certo programa de televisão terá influenciado bastante a opinião pública. Um programa apresentado por Teresa Guilherme, intitulado *Programa do Além*, onde eram abordadas as mais diversas religiões, inclusive as religiões afro-americanas. No seu entender, esse programa teve um papel muito grande nessa abertura para as novas religiões. Referiu ainda que o Catolicismo já não respondia à necessidade das pessoas quanto aos rituais, que elas tinham necessidade das *performances* que as novas religiões ofereciam. Fui convidado a ver o terreiro, um espaço rectangular onde tinham sido dispostas cadeiras de plástico para a assistência. Do lado direito, estavam empilhados sacos grandes, de plástico, cheios, como me explicaram, de doações feitas no dia da criança para uma instituição comunitária. O barracão era coberto de telha de zincadas.

O altar segue a tradição da Umbanda, com três degraus. Na parte de cima, fixada à parede, uma pomba do Espírito Santo e, bem mais à esquerda, uma gravura representando Iemanjá. No primeiro degrau, uma imagem do Coração de Jesus, com cerca de trinta centímetros de altura, com um manto azul. Em frente, um Menino Jesus de Praga. No degrau seguinte, as imagens de São Jorge, São Sebastião, Santa Luzia, Nossa Senhora da Conceição e São Genaro. No terceiro e último degrau, Santo António, Santa Isabel, São Benedito, São Roque, Nossa Senhora Aparecida, Santa Joana D'Arc, Príncipe Danilo, Cosme, Damião e Doum. Nos dois altares, em cada canto do terreiro, paralelos ao altar central, imagens de índios e de pretos-velhos. No canto esquerdo, um altar com estátuas dos orixás, no género das que se encontram no Brasil. Em frente, no chão, um pilão. Desse mesmo lado, junto à parede lateral, uma imagem de São Jerónimo com



cerca de meio metro de altura e, ao lado dele, um banco onde se senta a preta-velha do Pai Fernando.

Penso em como a Umbanda é barroca e que isso se manifesta, materialmente, nos altares. Essa ascensão piramidal no espaço, nas linhas do panteão, assume a mesma configuração, com os espaços preenchidos, sem vazios, conciliando as oposições, como se tudo encaminhasse aos céus, morada de Deus, dos santos e das santas, em seus papéis de intermediações, de toda a corte de anjos, além das almas que alcançaram a graça da salvação.

Francisco ia-me explicando o altar, que fora enfeitado com a profusão de flores que eles haviam trazido, e depois foi chamado pelo pai-de-santo para conversar com outro visitante. Contando comigo, estava presente um total de quinze pessoas. O ritual teve início com o Pai Fernando, em pé, de frente para o altar, tendo Francisco, a seu lado, feito o sinal da cruz, saudando o Pai Oxalá. Começou a rezar um Pai-Nosso, em seguida, uma Ave-Maria. Depois começaram os pontos cantados, com a assistência acompanhando em coro, num ritmo que se aproximava muito dos cânticos da Igreja Católica. E eu que achava que a batida do atabaque na casa da Mãe Virgínia era lenta, no Terreiro Pai Oxalá/Mãe Iemanjá, mais parecia um cantochão. O pai-de-santo ia puxando os pontos, sem acompanhamento de atabaque, saudando as entidades. Ao fim de uns dez minutos, parou e, curvando-se sobre si mesmo, começou a tremer, ajoelhou-se e recebeu o caboclo. Francisco deu-lhe assistência, depois Carla saiu da plateia e começou a cambonar, entregando-lhe um charuto aceso. O caboclo saudou todos e continuou puxando os pontos. Francisco foi à frente do altar e também recebeu o seu caboclo quando outra moça foi camboná-lo.

Começaram as consultas atendendo um casal jovem que chegara do Brasil, dos arredores de Brasília, e morava no Algarve, onde frequentava o terreiro de um pai-de-santo brasileiro que possuía outros dois, inclusive um em Sintra. Pelas rápidas informações que me deram, o casal havia ido especificamente à pro-



cura de uma casa de Umbanda indicada por um brasileiro. Ela foi atendida, longamente, pelo caboclo.

Fernando riscou um ponto no chão, um círculo, no meio um arco com uma flecha que, no lado contrário da ponta, tinha uma bola. Do lado direito do arco, em baixo, umas ondas, e, acima uma meia-lua. Do lado esquerdo havia um machado. Chamou a moça com a questão na justiça, colocou-a no centro pedindo para ela pôr os pés dentro do círculo e colocou-lhe na mão um machado de Xangô em metal. E, segurando por cima da mão dela, balançava o braço com vigor.

Terminada essa *performance*, o caboclo chamou-me e disse que eu tinha muita protecção e a minha missão era a dos estudos. Depois dele, foi a vez de Francisco também me chamar. Abriu a minha mão, soprou o charuto e, olhando para a mão, como se estivesse lendo, disse que eu tinha protecção. Fernando, logo em seguida, deu passagem a uma preta-velha de nome Vovó Cambinda e pediu uma cadeira à cambono, que até então, também em transe, ficava por trás das pessoas que eram consultadas e, com as mãos espalmadas, fazia gestos de cima para baixo como se estivesse limpando. Pediu também um pedaço de tecido branco, estendeu-o no chão e a cadeira foi colocada em cima. Mandou uma senhora sentar-se, tinha à mão o bastão de peregrino de Compostela. Com a vieira e a cabaça, mandou cercar o tecido com sal grosso, depois agarrou numas pipocas e passou-as nos joelhos e nas pernas da senhora, repetindo a mesma operação com flores retiradas dos jarros do altar. Perguntou-lhe se ela já tinha melhorado e disse que ela deveria levantar a cadeira e fazer de tudo aquilo que estava no pano uma trouxa, que ele mesmo amarrou e mandou colocar na porta do quarto de Exu. Depois, ordenou-lhe que se erguesse da cadeira, e disse ao cambono que ela e a filha levassem para deitarem fora quando fossem na estrada. Depois disso, disse que ia encerrar a sessão e saiu do transe. Em seguida, Francisco fez o mesmo.



Fomos todos para fora, sendo servidos bolos e café. Alguns tinham levado os seus lanches. Voltámos para o interior do terreiro e repetiu-se o ritual do início, só que dessa vez foi a Gira de preto-velho. A preta-velha de Fernando esclareceu que havia vindo antes para aquele tratamento específico. Os dois começaram a trabalhar, seguindo a mesma *performance* dos caboclos, só que, como pretos-velhos, estavam sentados. Foi durante essa parte do ritual que colocou na mão de uma consulente uma cruz de dois braços, que calculei ser a Cruz de Caravaca, usada nas práticas da feitiçaria portuguesas e incorporada nas práticas umbandistas. Os pretos-velhos iam dando, a cada consulente, as flores retiradas dos jarros do altar. Vovó Cambinda pediu que passassem música para que a assistência não escutasse as consultas. O casal que fora ao Brasil foi atendido e a moça entrou em transe, mas ficou sentada. O ritual continuou e encerrou às 11 da noite. O que mais me chamou a atenção foram os tempos de consulta, sendo que a própria Vovó ressaltou que no Brasil não era assim. Também me foram entregues flores que levei para casa. Depois de tudo encerrado, tudo colocado para dentro, e depois de as pessoas se terem retirado, os dois pais-de-santo, a cambono Carla e uma outra moça começaram a discutir o comportamento de uma filha-de-santo por mais de uma hora e meia. Afastei-me, pois entendi que não estava ali para ouvir a narrativa de conflitos característicos de todo o terreiro, como tenho acompanhado ao longo do tempo. Terminada a discussão, despedimo-nos e Fernando disse-me que me telefonaria para eu ir-me encontrar com a tia e a mãe. Regressei a casa às 2 da manhã do domingo, a maratona deixara-me com uma ressaca mental como havia muito tempo não sentia.

Voltei ao terreiro outras vezes, inclusive, com a professora Clara Saraiva. O número de pessoas aumentara, tendo sido alugado um outro espaço, bem mais amplo, em Assafora, no concelho de Sintra. O espaço para os médiuns era agora maior, o altar duplicara, tanto em tamanho como em número de imagens



de santos católicos e de esculturas afro-brasileiras, de pretos-velhos e índios, ficando mais visível o aspecto barroco ao qual já fiz antes referência. O espaço para a assistência tinha-se também ampliado. Percebi também que as *performances* relativas ao início dos trabalhos tinham sido modificadas, tendo-se acrescentado uma preleção temática relativa às práticas da Umbanda. Reforcei as minhas impressões sobre a influência do Catolicismo, como se, ao aproximarem-se nas *performances* do ritual católico, encontrassem menos estranhamento dos novos convertidos.

## Casa de Caridade Maria de Nazaré/Mãe Virgínia, Mafra: circulação da cultura religiosa

Nasci em Vitória, Espírito Santo (Brasil), há 47 anos. Fiz Direito. Estudei em colégio de freira. Quando pequena, ia com a minha mãe a uma casa de Umbanda, por conta de alguns percalços da vida. Mais tarde, em Vitória, conheci uma casa cuja protecção era Clara de Assis, com médiuns todos vestidos com batas brancas. Lá tinha pretos-velhos, caboclos e fui apresentada à Umbanda. A vida passou. Fiz minha Faculdade no Rio de Janeiro, conheci um português, viemos para Portugal, voltámos para o Brasil, tivemos duas filhas e fiquei viúva.

Sempre intuí, principalmente, o desencarne dos familiares; mãe, pai e marido. Sempre percebi e senti, mas não dava bola. Quando pequena, uma senhora do terreiro dizia que eu era um óptimo aparelho. Somente adulta é que descobri que tinha de fazer caridade. Depois de viúva, com duas filhas pequenas, comecei a frequentar uma casa e sonhei com um índio, em um terreiro que tinha uma mata. Contei para uma amiga e ela me convidou para ir a um sítio com uns amigos. Quando chegámos lá, trocámos de roupa e todo mundo vestia branco. Quando passei por uma palhoça tinha uma estátua de índio, de



tamanho natural, e aí me espantei porque era o mesmo índio com o qual eu havia sonhado. Perguntei e ela me disse que era o Caboclo Pena Verde.

Começaram os trabalhos com a defumação. As pessoas entraram em transe. Depois de um intervalo, o seu Pena Verde começou a dar consultas. Fui falar com ele. Disse que eu tinha muita força e rolou uma conversa tão boa! Quinze dias depois, comecei a ir e abri minha cabeça. Passei a receber e comecei a trabalhar com caboclo, preto-velho e exu. Comecei de trás para a frente. A minha iniciação começou mesmo por amor. Depois conheci meu actual marido, brasileiro, baiano. Nossa vida é pautada pela nossa relação espiritual.

Voltei aqui, vinte e cinco anos depois, e encontrei um outro Portugal. Chegando aqui, abri uma loja em Mafra, onde me instalei, comecei a trabalhar e as pessoas passaram a me procurar. Recebia caboclo, preto-velho e exu. Com todo respeito, eu voltei como se tivesse regredido cem anos. As coisas aqui são diferentes, são muito materiais. Algumas vezes, chegava alguém perguntando por meu marido, meu casamento, meu trabalho, meu filho, essas coisas mais básicas, mais elementares. Eu atendia todos os dias nessa loja e comecei a desenvolver uma terapêutica psicológica. Então comecei também a atender, algumas vezes, em casa e a explicar o que eram as coisas.

Depois, comecei a jogar búzios e passei a atender. Comecei a trabalhar em uma loja. Nessa loja, chegavam pessoas e pediam para eu jogar. Acabei desenvolvendo um lado terapêutico. Em Pêro Pinheiro, perto de Mafra, existe o terreiro do Caboclo Nharauê, do Pai Cláudio de Obaluaiê. A consulta custa dez euros. São três terreiros abertos – Coimbra, Pêro Pinheiro, no concelho de Sintra, e Vila Real de Santo António. Nunca vi isso em lugar nenhum. Um pai-de-santo com três casas.

O rapaz de Colares disse-me que as pessoas são muito circulantes, e todas buscam solução para problemas materiais,



sentimentais e espirituais. Minhas filhas e eu viemos para Portugal por direito. Elas são portuguesas e têm uma vida muito melhor. Atendi muita gente, mas no momento que pensavam ter resolvido seus problemas, já não se interessavam mais. Não encontrei interesse em desenvolvimento espiritual. Tratava espiritualmente e as pessoas depois abandonavam. Cansavam. Minha vida espiritual, minhas buscas, sempre foram outras, desde que comecei na Umbanda. Observo uma constante mistura. Aqui, tem sempre alguém fazendo alguma coisa e as pessoas são capazes de misturar tudo. Vem muita gente do Brasil para ganhar dinheiro. Aqui, para trabalhar nessa parte material, é fantástico. Eu desconhecia essa espiritualidade daqui. Isso se deve à tradição da bruxaria: o lado materialista de querer resolver tudo mais rápido. Tem ainda muito atraso, mesmo pertencendo à CEE. Atendi muita gente de muito dinheiro e sei do que estou falando. Um povo altamente tradicional e de um falso moralismo, principalmente na parte sentimental.

É forte a crença de que todo mundo está contra todo mundo. As pessoas sempre dizem que tem alguém fazendo algo, tem inveja, tem olho grande e isso se deve à própria história. Um dia, fui trabalhar em uma loja e comecei a falar sobre o crescimento espiritual. Foi nessa loja que me indicaram o Fernando. Ele me disse que o centro era em Simpatia. Agora estou trabalhando no terreiro Pai Oxalá/Mãe Iemanjá. Fiz uma visita e fui muito bem recebida. Conversámos. Conhecia a Casa Peri, que eu frequentara, em Botafogo (bairro na zona sul do Rio de Janeiro). Meu marido foi também, observou. Comecei a frequentar a casa dele e gostei. Pedi para ele jogar para mim, ficou legal e nos entendemos muito bem. Falei que queria abrir uma casa em Portugal, tenho minhas economias. Fernando foi me puxando, convidando para trabalhar, com minha preta-velha. A casa do Fernando é maravilhosa, mas não vou ficar lá. Sei que tem uma casa no Cacém e dizem que do lado de Caparica existem outras, mas não



conheço. Sei que não vou ficar lá pois minha missão é abrir um terreiro para eu poder trabalhar tudo que eu aprendi.

Hoje [2007], tenho finalmente minha casa em Mafra, abrindo as giras aos sábados: Casa de Caridade Maria de Nazaré. Lá, tem sala de cura, onde dou atendimento, prosseguindo o trabalho que realizava no Rio de Janeiro. Abri em Agosto do ano passado e em Novembro já estava recolhendo filho de santo.

A sua mãe-de-santo, Nanci da Casa Pena Verde, no Rio de Janeiro, que conheci no lava-pés do Terreiro de Umbanda Ogum Megê, ajudou a instalar a nova Casa. Vinha sempre a Portugal, duas vezes por ano, para atender a sua clientela com jogos de búzios e sacudimentos que designo de «*anti-communitas*». A procura foi tanta que ela resolveu abrir uma casa, o Nicho Pena Verde, na Flor da Mata, perto de Sesimbra. Quando da sua ausência, respondem pelo local um pai-pequeno e uma mãe-pequena.

Virgínia de Mafra, a única mãe-de-santo de nacionalidade brasileira que encontrei com casa aberta em Portugal, traz a notícia da fundação de um novo terreiro, também sob a direcção de uma brasileira em Sesimbra, cujos motivos são as possibilidades oferecidas por esse espaço simbólico em expansão.

## Jurema no Candomblé/Mãe Saçá, Pai Arnaldo, Cadaval: os orixás e a fumaça sagrada

Saçá nasceu em Angola e migrou, juntamente com a irmã, para Portugal, na década de 1970. Tendo cursado Medicina, especializou-se em clínica geral, trabalhando num centro de saúde. Quando criança, em Angola, era possuída pelos espíritos, que não à deixavam em paz. A mãe levava-a constantemente a feiticeiros que as exploravam financeiramente. Estes faziam um trabalho para ela ficar calma, mas logo tudo voltava ao início. Esse ciclo continuou durante toda a infância. Na vinda para Lisboa, ficaram



algumas sequelas, como uma constante dor no corpo. Não procurou mais nenhum curandeiro.

Há cerca de cinco anos, foi levada por uma amiga a um terreiro e começou, daí em diante, a frequentá-lo. Fez algumas obrigações, mas acabou por não aceitar as imposições do pai-de-santo, tendo-se desentendido e desligando desse terreiro, levando consigo todo um grupo de amigos. Através de Nuno, que pertenceu ao Terreiro de Umbanda Ogum Megê, foi a Madrid, ao encontro do pai-de-santo Arnaldo, de Pernambuco, com quem mantivera contacto pela internet e que havia migrado para Espanha, onde abrira um terreiro de Candomblé, trabalhando, também, na Jurema, culto de matriz indígena. Convidou-o a vir a Lisboa, onde conheceu o seu grupo de amigos, jogou búzios, fez os trabalhos que achou necessários e, daí em diante, durante dois anos, o grupo passou a fazer o percurso Lisboa-Madrid ou a trazer o pai-de-santo a Lisboa.

Começou a procurar um local para abrir um terreiro, o que finalmente conseguiu e, com empréstimo bancário, comprou uma casa no concelho do Cadaval. Concomitantemente, veio para Lisboa um outro rapaz de Pernambuco, Josenildo, um amigo de Arnaldo, pai-de-santo cujo nome na religião é Obá Tòwgun, instalando a Jurema nesse mesmo espaço, no Cadaval, terreiro de Candomblé pernambucano e de tradição Keto. Tive a oportunidade de participar em vários rituais, entre os quais uma festa para Preto-Velho, na Jurema, e as obrigações de Saçá para Nanam, quando recebeu o Deká. Nessa festa, a médium angolana recebeu todos os instrumentos de uma mãe-de-santo para poder realizar a sua iniciação e dirigir o grupo. O terreiro é pequeno, actuam cerca de dez pessoas entre os seus membros. Além dos amigos, lá se encontram a irmã, a mãe e uma prima de Saçá.

A festa da entrega do Deká a Saçá foi dirigida por seu pai-de-santo brasileiro, Arnaldo, que veio com três filhas-de-santo madrilenas. A festa já havia começado e estavam tocando para os orixás as litanias do cerimonial. São sete toques para cada um dos



orixás. O pai-de-santo recebeu Iansã e dançou. Em seguida, foi a saída de Saçá, vestida de Nanam. Ela saiu da camarinha, trazida pelo pai-de-santo, sentaram-na numa cadeira e ele passou a entregar-lhe todos os apetrechos para que ela pudesse exercer o seu papel – a faca do sacrifício; a navalha para raspar o cabelo do filho-de-santo; os pós utilizados na feitura; assim como o jogo de búzios. Fez um discurso em relação ao seu Candomblé, explicando a sua filiação Keto e a sua ancestralidade. Passou, então, a explicar a cerimónia – enquanto ia depositando cada objecto na cabaça e no colo de Saçá, ia explicando a sua função. Depois de tudo entregue, todas as pessoas se prostraram e saudaram a nova mãe-de-santo.

Terminada essa parte, Nanam dançou, depois foi recolhida e a dança continuou durante um pouco mais. Enfim, o pai-de-santo deu por encerrado o cerimonial. Logo depois foi servido um banquete.

Tive a surpresa de ser convidado, em Dezembro de 2007, para a *performance* do Tombo da Jurema, onde Saçá, a mãe-de-santo angolana, passou a ser juremeira. O Tombo da Jurema foi-me explicado, posteriormente, pelo pai-de-santo Arnaldo, numa entrevista realizada no apartamento da Lapa, em Lisboa, durante um jantar, onde se encontrava Sassá. Foi filmado pelo professor Alexandre Vale, de cuja fita estas falas foram transcritas.

O Tombo de Jurema é o grande passo do adepto de Jurema, é como o Deká para o Orixá. Com o Tombo da Jurema, se deixa de ser um juremado e se passa a ser juremeiro, uma autoridade. O Tombo da Jurema consiste em uma cerimónia, em que se evoca o guia de direita, em geral um caboclo ou um cigano; o guia de esquerda, um mestre ou uma mestra, e, depois das cerimónias, vem a obrigação de levar o espírito da pessoa que está sendo iniciada, consagrada, para sua cidade de Jurema. Acreditam que os espíritos estão no limite, vivem em cidades espirituais e levam alguns neófitos àquelas cidades, para que eles tenham consciência do meio



espiritual de onde provém o seu guia. A cerimónia pública da Saçá foi a anunciação pública da passagem de um estado para outro e sua entronização na Jurema. Houve a presença dos seus guias de direita, a cabocla Jutiacy, e de esquerda, a mestra Maria Luziara, para que confirmassem que, de facto, o espírito foi tombado. Evoca-se o caboclo, que faz um juramento e risca o seu ponto. O ponto riscado, com a pomba, é a forma de comunicação directa que ela terá com seu caboclo. Tomba-se a mestra e ela vem dizer o seu nome verdadeiro, o ano em que nasceu, de que morreu, se tem parentes, onde estão localizados, quando e de que forma. Não é só um atestado, pois todos esses espíritos têm suas trajectórias muito conhecidas. Testa-se a incorporação. Caso ela me falasse que Maria Luziara é alemã, estaria fora de contexto.

Depois de juntado todo o Tombo da Jurema, existe o teste do juremeiro: é quando se entrega o cachimbo que passa a ser sua ferramenta maior. Ser padrinho de Jurema vai implicar em uma responsabilidade. Por exemplo: faz dois anos que não vejo a Saçá e quero que, daqui ao fim-de-semana, ela venha à minha casa, então, pego no cachimbo, é um sinal. Se ela não vier, algo está errado.

Durante a cerimónia, Arnaldo falou sobre a importância do culto da Jurema, apesar de estar sendo esquecido no Brasil, e nesta entrevista coloquei como ele o via, já tendo trazido para Madrid e agora para Portugal: Em Madrid levámos oito, nove anos e teve menor aceitação. O Português aceita melhor, talvez pelo contacto com a cultura negra, com a espiritualidade. Em Madrid, são muito descrentes, mas formei um grupo do qual tenho orgulho. Em Lisboa, a comunicação foi mais fácil, estão aprendendo com maior velocidade. Também a questão da língua é muito forte. Em Madrid, eu tinha de traduzir para o espanhol muita coisa que se utiliza dentro da Jurema e que estava no português, no nordestinês, no Tupi Guarani e tudo isso complicava.



Independentemente de para onde se leve, o pessoal de Jurema é um pessoal sério, não trabalha como forma de levantar dinheiro mais facilmente, mas pela comunicação com os espíritos. Agora há pouco, quando estive no Brasil, encontrei muito folclore, em uma cidade como Recife, que é a capital da Jurema.

São dois mundos totalmente diferentes (Candomblé e Umbanda) e não se conciliam, não existe nada que se faça para o santo (Orixá) associado ou ao contrário. Ensino dessa forma. É dessa forma que eu ensino. Na Espanha, trouxe tanto o Candomblé quanto a Jurema. O pessoal da Espanha que estava na festa, a Aurora, a Cármen, as outras que lá estavam, a Maria Cármen, a José, a Bárbara, são do Candomblé e são da Jurema, dois mundos totalmente separados e trabalham os dois sem juntarem. E quando trabalhamos para o Orixá está totalmente separado.

## Juremeiro Josenildo: a transnacionalização da árvore sagrada para Portugal

Sou pernambucano, minha Jurema é em Goiana, Pernambuco, e minha matriz é de Alhandra, na Paraíba. Existia Maria do Acaio, a fundadora da primeira Jurema de Pernambuco. Hoje existem os sete pés de Jurema, a pedra da Jurema e ela vem como espírito, vem como mestra Maria do Acaio. O nome do meu mestre é Zé da Risada, é de lá. Não tem nada de risada, ele é muito sério. Cada mestre tem seu local. Minha vinda para a Europa não teve nada a ver com o Candomblé. Trabalhava em uma empresa, era gerente, tinha uma vida estável, mas me cansei, queria mudar. Tinha minha casa e o meu amigo, na Espanha, tinha já a casa dele de Candomblé (Xangô) e oito anos de Europa, o que facilitava muito.

«Vim com o intuito de trabalhar, de conhecer o País, a cultura, e vi a necessidade das pessoas. A carência é muito



grande, tanto na Espanha como em Portugal. Na Espanha, eu tinha mais dificuldade, por causa da língua. Em Portugal, as pessoas acreditam em tudo, e eu fui me integrando muito mais. Aqui em Portugal, já tinha reunião de Jurema, mas era de mesa, com copo-d'água e orações. Fiz uma reunião de Jurema, trouxe o Maracá e comecei a puxar os mestres. Já conheciam, porque o pai-de-santo Arnaldo, meu amigo, fazia reuniões com eles. Embora se dedique mais ao Candomblé, ele também é da Jurema. Quando ele não está aqui, eu tomo de conta dos trabalhos. Porém, eu me dedico mais à Jurema e ele ao Candomblé. Vejo a alegria das pessoas quando comecei a dar a Jurema, pelo facto de poderem participar, dançar, conhecer as coisas. Estou, inclusive, abrindo uma casa só de Jurema. As pessoas têm carência de informação, de saber como é um padê para Exu, por exemplo, o porquê da farofa, o porquê do azeite de dendê. Querem saber, têm sede de informação e isso me entusiasma.

Hoje, quando mando fazer alguma coisa, um banho, uma comida de obrigação, muitos sabem. Na Espanha, todo mundo que está no Candomblé sabe fazer um bori, como se prepara em Pernambuco, em Salvador. Em Portugal eles já sabiam alguma coisa, circularam em muitas casas. Aprenderam e vão se adaptando ao nosso sistema. A gente está sempre aprendendo e vai utilizando aquele aprendizado na nossa maneira de fazer. Sempre digo para os meus filhos-de-santo que a Jurema é uma só, é a fumaça. Tem várias formas de fazer a fumaça, mas ela lá em cima é uma só. Jurema é o dia-a-dia. Com a essência da terra, da água, do fogo, da erva, é a que cheira mais, pois a gente trabalha com isso.

Passsei quatro meses na Espanha. Participei de um ritual em Madrid, conheci o pessoal que me convidou para vir aqui e fui padrinho de Saçá para ser zeladora da casa. Foi assim que vim aqui e casei. A necessidade das pessoas daqui é material e espiritual. Quem é médium, quem necessita trabalhar, precisa



ter a casa para frequentar. Procuram para resolver problemas financeiros, de casamento e mesmo de bruxaria. Aqui em Portugal, tem muito trabalho de bruxaria, muita gente que veio de África, que veio de Angola. Não só de portugueses. Um tipo de feitiçaria que eles praticam em Angola é diferente do Candomblé.

A narração de Josenildo mostra a migração de uma pessoa cuja especialização é a religião na busca de um espaço nos mercados religiosos em Portugal. A informação de que «procuram por questão material, para resolver problemas financeiros, de casamento e mesmo de bruxaria», transita no meio religioso brasileiro pelo constante fluxo de portugueses que vão ao Brasil à procura de uma iniciação mais «verdadeira». Mães e pais-de-santo atravessam o Atlântico em busca dessa clientela. Uma mãe-de-santo brasileira, depois de trabalhar em vários terreiros, abriu o seu em Mafra. Existe outro pai-de-santo em Sintra que, tendo vindo de São Paulo, da casa matriz, para trabalhar num terreiro já existente, ao desligar-se abriu a sua própria casa. Diversos investigadores têm chamado a atenção para essa circulação de pais e mães-de-santo, em processo de transnacionalização, em relação ao Sul e Sudeste brasileiros para a Argentina e o Uruguai (Oro 1998; Prandi 1991, entre outros). Pedro Oro, inclusive, escreveu um artigo com um título bastante sugestivo: «Religião e mercado no Cone-Sul: as religiões Afro-brasileiras como negócio.

Josenildo desligou-se do terreiro depois da migração do Pai-de-Santo Arnaldo de Espanha para Portugal, que já liderava o grupo e assumiu a casa do Cadaval, tanto no Candomblé como na Jurema.



## Nas cercanias do Porto

### Templo de Umbanda Pai Oxalá e Mãe Iansã/ Mãe Elsa, Maia: a prática da caridade

Localizei o Terreiro Templo de Umbanda Pai Oxalá e Mãe Iansã, na Maia, perto do Porto, através de consulta ao Provedor Sapo. É dirigido pela Mãe Elsa, que fala da sua vivência na religião e em Portugal:

O terreiro começou há vinte anos, no Brasil. Quando tive necessidade de começar, uma amiga me chamou, comecei na Umbanda e foi uma dedicação total. Aqui, quando voltei, foi uma dificuldade, em decorrência do que eu estava fazendo no Brasil, para ser uma Ialorixá. Fomos para o Brasil. Um dia, eu estava viajando para o Paraguai e, num final de semana, uma brasileira me perguntou se eu havia chorado naquele fim-de-semana. Eu confirmei. Então ela falou que um senhor de Umbanda, que não me conhecia, lhe havia dito. Então, fui lá, fiquei à vontade, contei a minha história e a história do Artur. Fiquei completamente apaixonada, com uma vontade de ficar para sempre. Houve uma gira, uma corrente de médiuns, ele



explicou o que era, e, quando entrei, fui tomar um passe, fiquei completamente em transe e recebi um baiano, isso foi em 1988.

Comecei a minha vida espiritual, frequentando essa casa, Pai Oxalá, Caboclo Lírio Branco, Pai Joaquim de Angola. E sempre fiquei aí, pelas minhas condições. Fui a outros terreiros, mas sempre na mesma casa: o Pai António, União Tendas de Umbanda e Candomblé no Brasil. Fui sendo iniciada em vários rituais, os que os orixás pediram, fazendo os fundamentos necessários. Quando recebi o deká, já foi nessa casa. O jogo foi feito aqui nessa casa. Os rituais são feitos no Candomblé e na Umbanda. Nunca tirei minhas entidades dos candomblés. Trabalhámos com as giras de caboclos, pretos-velhos, marinheiros, crianças, baianos e as linhas de esquerda. Já iniciámos vinte e dois fiéis. Temos as giras semanais e uma reunião por mês para conversar, colocar as dúvidas. Uma semana para cada gira. Começámos com crianças, pretos-velhos, baianos e exus. Trabalhámos uma gira de esquerda, uma passagem para marinheiro e, depois, os baianos. Quando é esquerda, é só esquerda: Pomba-Gira e Exu. Na abertura, temos uma oração para os pretos-velhos e depois saudamos todos os orixás. Depois, o toque e os cânticos são voltados para a gira. Na sexta-feira, começa uma limpeza, para a gira do sábado. Além das vinte e cinco pessoas da casa, vêm pessoas de fora, uma assistência de umas cinquenta pessoas para tomar passe e fazer consultas com minhas entidades. Quando as pessoas perguntam pelo jogo, explico que é somente quando a entidade pede.

Antes de abriremos aqui, íamos ao Templo Guaracy, no Linhó, em Sintra. Tem a casa-mãe em São Paulo, tem em Paris, na Suíça, na Alemanha. O pai-de-santo se chama Ricardo Buby. Participamos de uma camarinha com ele. Tem Cláudio de Obaluaiê, em Maceira, concelho de Sintra, que tem terreiro também em Vila Real de Santo António e Coimbra. Não conheço outro terreiro no Porto, tem lojas que vendem material esotérico. Fazemos parte da Federação de Umbanda no



Brasil. Instalámos esta casa em 2002, fomos ampliando, a casa foi crescendo e, conforme tínhamos dinheiro, íamos aumentando. O percentual feminino é muito maior, em torno de 80%. As pessoas buscam a religião, mas 99% vêm por interesses materiais. Depois da terceira vez que vêm é que começa a nascer o interesse pela religião.

Os problemas passam pela dor, saúde, vão prò médico e vêm aqui. Falta de emprego, falta de dinheiro, abandono. Sempre. Espiritualmente, não estão bem, de alguma forma procuram, não encontram respostas e aí vêm que é espiritual. Não estamos aqui para fazer milagres, mas ajudamos. Vêm pessoas por curiosidade, olham e às vezes ficam. Muitos dizem que vieram porque a entidade falou, aconteceu, e passaram a acreditar. Com o trabalho que faço, o crescimento tem se expandido, tem trazido tantas coisas e a tendência é crescer. A Umbanda é o meu equilíbrio, cresci quando conheci a Umbanda. Quando eu era criança esses assuntos de espiritismo eram proibidos. Todas as meninas que aparecem aqui querem Iemanjá, nas casas de artigos místicos tem Iemanjá. Teve muita influência da telenovela *Porto dos Milagres*, tinha uma imagem, tinham umas passagens no fundo do mar, Iemanjá e tudo isso tem influência.

Anualmente, voltam a São Paulo, em Abril, para a festa de Ogum, como se pode consultar no *site* do terreiro. O Templo de Umbanda Pai Oxalá e Mãe Iansã desenvolve um trabalho de solidariedade no Porto. O grupo autodenominou-se Exército de Oxalá. Todas as semanas recolhem alimentos no comércio e na própria cozinha do terreiro e fazem uma sopa que é depois distribuída nas ruas aos sem-abrigo. Passaram a editar um jornal mensal, *Exército de Oxalá*, com diversos assuntos sobre o Terreiro e as actividades relativas à distribuição de alimentos.

Em todas essas narrações é de destacar a presença maciça de portugueses praticando as religiões luso-afro-brasileiras. A conversão deve-se aos mais diversos aspectos dos estados de aflição



do quotidiano, como se pode perceber pelas falas preponderantemente femininas. Assim, destaca-se a importância do espaço religioso luso-afro-brasileiro representando um importante canal de comunicação social para a condição social da mulher, na medida em que assume o *status* de mediadora entre o quotidiano e o numinoso. Elas constituem a maioria dos adeptos das religiões luso-afro-brasileiras.

## Templo de Umbanda Pai Oxalá/Pai Cláudio, Braga: um grande terreiro

Nasci aqui em Portugal, mas eu sinto-me totalmente brasileiro. Ninguém me vê como um português: «É o Cláudio brasileiro. Fui para lá com um ano de idade. Os meus pais foram pra lá de barco, em 1971. Meu pai é de Leiria, minha mãe de Coimbra, e tenho um irmão brasileiro que já nasceu lá. O meu pai foi, com emprego certo, trabalhar numa empresa de moldes plásticos, em São Paulo. Eu costumo dizer que o meu sangue tem muito arroz e feijão e pouca batata e bacalhau. Estudei num colégio público lá e fiz até ao terceiro colegial. Depois vim para cá, para Portugal, para fazer algumas especialidades dentro da área de serviço em que eu trabalhava. Eu trabalhava lá como desenhista projectista de móveis plásticos, na mesma indústria em que meu pai trabalhava.

Vim para cá para fazer um curso técnico de «autocad», para depois voltar para o Brasil e acabei por ficar aqui. E uma das coisas que me fizeram ficar aqui foi a Umbanda. Eu mal cheguei, comecei a trazer os meus guias para ajudar esse, ajudar aquele, e acabei vendo a necessidade de algumas pessoas começarem a desenvolver e aí eu não pude abandonar o povo, tinha que ficar aqui.

A minha mãe já frequentava a mesa espírita nas Caldas da Rainha, aqui em Portugal. Foi para lá e começou a trabalhar



com Umbanda em algumas casas em São Paulo. Aqui, ela frequentava mesa espírita, nas Caldas da Rainha, onde viveu bastante tempo. Ela encontrou a Umbanda por causa dos ciúmes do meu pai. Ele trabalhava numa empresa que tinha mais ou menos 700 mulheres e tinha uma posição alta lá, e não era aquele «santo» em relação às mulheres. Ela era muito ciumenta e procurava tudo o que era casa de Umbanda. Eu sempre ia com ela, pra fazer companhia, só que eu não acreditava muito, não.

Lembro-me que com 6, 7 anos, já frequentava a Umbanda. O meu pai uma vez virou-se pra mim e disse que Deus não existia. O meu herói, o meu pai, dizendo que Deus não existia. E aqueles anjos para quem eu rezo? Mesmo com 6, 7 anos, eu comecei a pensar na morte e na vida e fiquei em depressão por causa disso. Senti uma sensação de morte. Pensei, pra quê viver, se a gente vai morrer? Pra quê amar as pessoas, viver tanta coisa e de repente tudo acabar? Então, a partir daí, procurei estudar tudo. Li a Enciclopédia Barsa do meu pai, li tudo ligado à vida, à morte e ao espiritismo. Li sobre Umbanda, sobre Alan Kardec, sempre procurando, e foi uma busca constante. Sempre procurando alguma coisa, todas as situações que o homem não sabia explicar ou se não tinha certeza se existia ou se não existia sobrenatural, observava tudo, atentamente, tentando descobrir alguma coisa.

Eu, com 8 anos, lembro-me de um Zé Pulintra, em São Paulo, numa sessão meio pesada. Ele virava-se para mim e dizia: «moleque você não acredita em mim não...» Mostrou-me uma imagem dele, disse que ele existia e me apareceria à noite. Eu estava a dormir, sonhei com a imagem dele, comecei a lembrar-me de uma música de defumação, via a imagem dele, a cabeça dele e uma imagem dentro da cabeça. Pensei pra mim, isso não vale, eu estou sonhando. Acordei e disse, desculpa, mas você não me provou nada. Daí a pouco, vi as cortinas do meu quarto abrirem e fecharem. Tapei-me e disse, pronto, tá prova-



do. Mesmo assim, fiquei meio descrente de tudo, mas sempre acompanhando a minha mãe em todos os templos.

Lembro-me de falar com o Caboclo Sete-Estrelas. Ele disse-me: «quando você precisar de alguma coisa, chama por mim que eu venho te ajudar». Quando o meu pai dizia não a alguma coisa, eu ia prò quarto e começava a chamar por ele.

Entreí no centro de Umbanda de um amigo meu, lá em São Paulo, com 16 anos. Eu frequentava-o, tentando encontrar alguma prova que testemunhasse a existência do mundo espiritual, sabendo que, existindo um espírito, existiria também um Deus e haveria a esperança da vida após a morte. Acho que essa foi a minha procura. Perto dos 16 anos, eu estava no Brasil e tinha um amigo que era o Marco Antônio. Vim a Portugal e fiquei aqui dois anos, porque a minha mãe se separou do meu pai, e eu vim e passei aqui dois anos. A minha mãe aqui trabalhava com a parte de mesa branca, juntamente com uma tia minha, das Caldas da Rainha. Só que elas fechavam-se muito, não deixavam a gente ir. Então, dei uma pausa entre 1982 e 1984. Eu nasci em Leiria, ela trabalhava nas Caldas, com essa tia e uma senhora, mas era tudo muito escondido, elas não deixavam a gente ter acesso.

Quando voltei para o Brasil, foi na adolescência e tive que me integrar de novo. Fui morar noutras lugares, estudar noutras escolas e fui morar com o meu pai. A minha mãe ficou cá, e depois foi para a Holanda trabalhar. Ela tinha perdido o restaurante que tinha. Nesses dois anos, vivi em Peniche, no meio de pescadores, e sobrevivi daquilo que eles pescavam e me davam e, outras vezes, ia eu pescar. Passei um momento difícil e a minha mãe não sabia o que acontecia, pois ela estava na Holanda. Foram dois anos, dois anos e meio.

Quando voltei para o Brasil, dei por falta de alguns amigos e quando os reencontrei, perguntei: «você andavam onde?» Ficaram meio retraídos, mas, depois acabaram dizendo que estavam a fazer Umbanda. Explicaram-me que era uma religião ligada à natureza, deram-me um livro pra ler e eu apai-



xonei-me. Não me lembro do autor do livro, mas falava muito dos orixás, do mar, dos pontos, da natureza. Eu fazia *surf* e adorava o mar. Comecei a fazer *surf* em Peniche. Eles convidaram-me para ir num sítio dos pais deles, onde faziam as giras de Umbanda, na Grande São Paulo.

Só que a primeira vez que eu fui achei tudo muito esquisito, um pouco folclórico. Eu tinha outra mentalidade e aquilo não me despertou muita firmeza. Eu estava muito céptico em relação a muita coisa do espiritismo. Por um lado, eu queria acreditar, mas, por outro lado, aqui dentro, não existia uma verdade, algo que completasse algumas lacunas vazias que existiam aqui dentro. Lembro-me de um dia, foi no segundo trabalho que eu fui a esse sítio, o filho do caseiro de um sítio ali perto sentiu-se mal, começou a vomitar, fez chichi nas calças, e eles resolveram chamar Ogum. Começaram a cantar pontos de Ogum e eu pensei: «O menino tem de ser levado prò hospital e não cantar-se pra Ogum.» Comecei a ficar tenso com aquilo, comecei a sentir uma pontada na cabeça, virei-me para um senhor que tava lá, vestido de branco, e disse-lhe que estava sentindo uma pontada na cabeça e se não era melhor levar o menino que passava mal para um hospital, pois ele estava passando mesmo mal. Eu vi as pessoas ali a chamarem Ogum, comecei a cantar também, a tentar acompanhar, e senti aquela pontada na cabeça e comecei a sentir falta de ar, e comecei a sentir aquilo que na Umbanda eles chamam de irradiação e vibração, a sentir os músculos prenderem um pouco, o rosto ficar transfigurado e comecei a perguntar-me o que era isso que estava acontecendo.

Lembro-me de ter ficado assim um pouco agachado, com as pernas um pouco tortas, a boca de lado, os olhos eu não conseguia abrir. Comecei a sentir: meu Deus, isso existe, eu estou tentando abrir os olhos e não consigo, abrir a boca e não consigo, eu ria, eu dava risadas dentro de mim. Na altura, fiquei um pouco sem entender, mas posso dizer que, até aquela data, aquele tinha sido o dia mais feliz da minha vida.



Comecei a ler tudo sobre a Umbanda. Depois, comecei a procurar cada vez mais, a interessar-me mais, a perguntar tudo, e eles chamavam-me no terreiro de «perguntinha». Frequentei esse terreiro durante um tempo, sob o comando da Mãe Nancy. Eles faziam trabalhos, todos os sábados, durante a semana era em São Paulo, na casa da dona desse sítio que era a Lúcia, depois, minha madrinha de casamento. A Mãe Nancy começou a ter alguns problemas de ordem emocional, não estava preparada para dar continuidade ao meu desenvolvimento e eu fiquei com o pai dela, o João Carlos. Foi aí que eu comecei um verdadeiro trabalho de Umbanda, em 1987, mais ou menos. Eu já tinha sido batizado no outro terreiro, com a Mãe Nancy. Tinha feito a minha iniciação ali, tinha feito as minhas obrigações e fui batizado na cachoeira dentro do culto da Umbanda. Fiquei no João Carlos, dando consulta e tudo, de 1987 até vir para Portugal.

Quando estava com o João Carlos, ele fez o santo dele, Oxum, no Candomblé. João Carlos tinha muitos filhos antigos na casa e uma personalidade um bocado forte. Os orixás dele, os guias dele, diziam que eu tinha uma coroa que tinha de ser trabalhada o mais rapidamente possível e eu acabei sendo o pai pequeno da casa. O meu pai-de-santo foi um excelente pai, ensinou-me muita coisa, passou muita coisa e hoje é o único pai que eu tenho, é ele. Ele morreu, mais ou menos, quando eu vim para Portugal, em 1992 ou 1993.

A minha cabeça é de Oxáguian. Meu Ogum da Umbanda ficou meio de lado. Acabei por trabalhar ainda um ano no Candomblé, o que também me serviu para ficar com a certeza de que a Umbanda era aquilo que realmente queria fazer. O Candomblé era um mundo bonito, muito giro, muita luz, muita cor, muita dança, uma cultura espetacular, mas eu tinha necessidade de ver um sorriso sincero, um agradecimento sincero, onde eu dei alguma coisa e não pedi nada em troca.



Eu acho o Candomblé bonito, mas tive uma decepção com o Candomblé. Não gosto da imposição disso e daquilo, de chegarem a determinados fins, através do medo, e eu via um pouco disso no Candomblé. Às vezes, não propriamente com meu pai-de-santo, pois eu via-o muito prestativo, em determinadas coisas, ajudando noutras, que também não casavam muito com a minha ideia.

A minha mãe estava na Holanda, entretanto, veio para Portugal com um senhor que ela conheceu, e casou-se com ele. Eu estava no Brasil e convidaram-me para marujo. Estava a trabalhar na fábrica, das sete às cinco, ia começar a fazer Engenharia Mecânica, mas seria uma oportunidade de conhecer Amesterdão. Eu só conhecia o Brasil. Não conheci Portugal, a fundo, naqueles dois anos em que estive aqui. Aquilo seduziu-me um pouco porque me apaixonei pelo mar, por trabalhar no meio do mar.

Durante dois anos, de 1992 a 1994, fiz a Holanda, Escócia, Inglaterra e Noruega. Depois, vim pra Portugal de novo. Trabalhava quinze dias na Holanda e ficava quinze dias em Portugal. Quando vinha, trabalhava com Umbanda, no fundo do quintal da casa da minha mãe, aqui em Braga. Quando ela veio da Holanda, ela veio para Braga. Era só eu. Ela não chegou a desenvolver-se. Eu não queria desenvolver ninguém nem queria criar um trabalho, eu queria só prestar alguma ajuda enquanto estivesse aqui em Portugal. E o que me fez ficar em Portugal, em parte, foi a Umbanda, a procura do povo pela espiritualidade. Eu conversava com essas pessoas e elas queriam mais alguma coisa. Elas acabavam por ver que a caridade tinha de ser 24 horas, a ajuda tinha de ser 24 horas, havia uma carência das pessoas por espiritualidade e sentirem realmente essa espiritualidade dentro delas. Às vezes, as dificuldades encontravam-se dentro da igreja, na casa de Deus.

A minha mãe era uma ótima publicitária. Contava para todo o mundo que o filho dela era médium de Umbanda, que



era a religião com a qual ela tinha tido um grande contacto no Brasil e com que tinha trabalhado algum tempo. Eu já recebia praticamente as mesmas entidades com as quais trabalho hoje: Seu Sete Flechas, Pai Tomás, Preto-Velho, Baiano Pé-de-Vento, o Martin Pescador, Marujo e dois exus. O Martin Pescador é um pássaro e eu soube disso há pouco tempo. Esse marujo é uma entidade muito conhecida no panteão da Umbanda. Os exus são Meia-Noite e Gato Preto. Comecei a trabalhar com essas entidades, larguei a Marinha, a parte das plataformas de petróleo, vim para cá e comecei a trabalhar logo como corretor de imóveis e a fazer Umbanda duas vezes por semana. Eu abria a casa da minha mãe para todo o mundo que precisasse. Aconteceu que uma das pessoas que vinham a minha casa conheceu uma outra, na Universidade, perto de Valença. Conheceram-se, começaram a falar de Umbanda e eu acabei por conhecer um grupo grande, aqui em Braga, que estava começando um trabalho de Umbanda. Tinha vindo um senhor do Rio de Janeiro, chamado Pai José das Flores, que trabalhava com um preto-velho. Ele não tinha uma formação de dirigente. O Pai José das Flores acabou por falecer, mas estava continuando o trabalho, aqui em Braga. Nós conhecemo-nos, éramos pessoas mais ou menos da mesma idade, com o mesmo ideal, o mesmo pensamento em relação à Umbanda e, principalmente, em relação aos princípios básicos. Gostei de assumir essa liderança pela humildade e pela entrega que houve, sem vaidade, desse médium que estava à frente dos trabalhos. Aquilo que ele me tinha dado eu tentei dar da mesma forma – carinho, afecto, entrega, ajuda e explicar tudo, ensinar tudo, mostrar tudo o que eu sei e o que eu não sei, estudar para poder dar. Eu, cada vez, acho que sei menos, infelizmente ou felizmente, é isso. Tudo parece muito complicado, muito difícil. Começo a simplificar e essa simplificação é uma multiplicação de coisas, eu não sei explicar. Nesse momento, o grupo era maior e nós procurámos um lugar no



centro histórico de Braga. Foi o nosso primeiro espaço, chamado Campo Novo. Não o registámos, abrimos as portas e começámos a trabalhar com Umbanda. Eu disse: «uma casa de Umbanda tem que ter as portas abertas e não convidados. Se alguém passar na rua e perguntar o que é, dizemos que pode entrar pra conhecer, ficar à vontade.»

Estamos abertos há mais ou menos onze anos, com esse grupo. Eu comecei um pouquinho antes, na casa da minha mãe. Nós registámos isso como Associação Templo de Umbanda Pai Oxalá, devo ter a escritura aqui. Está registada num cartório do Porto e publicada no *Diário da República*. Ali há 170 metros quadrados e esta é a parte do gongá, assistência, cantina, quarto dos exus, quarto de Oxalá, que é o quarto da iniciação.

As nossas iniciações são duas noites e três dias, mas o médium só faz essa iniciação depois de um ano. De resto, faz só o baptismo, algo mais simples, e depois, ao fim de um ano, se ele quiser assumir o seu compromisso com a Umbanda, deve saber que não é só um mar de rosas. Não rapa o cabelo nem faz escarificação. Eu tenho as curas de quando fui iniciado, mas os meus filhos têm de estudar bastante, para serem melhores dirigentes do que eu. Qualquer coisa que eles perguntem, eu não digo «é porque é assim», eu tenho de conversar, explicar, ou para o guia ficar mais forte. Muita gente vai dizer: «isso é para fortalecer o teu guia, para ele ficar mais firme».

A Umbanda funciona com energia da natureza. Há dirigentes do Candomblé que dizem que os orixás são antepassados, outros dizem que são forças da natureza. Há diversas colocações, não é verdade? Inhame é o elemento terra, você põe a vela, é o elemento fogo, as bebidas ou água são o elemento água e o ar está ali. Possivelmente, o que se fazia ontem com o inhame hoje é feito com flores, amanhã, quem sabe, só com terra de algum lugar que tenha uma vibração de Ogum. E, se antigamente se usava o vinho de palma, hoje utiliza-se a cerveja. Amanhã, quem sabe, só a água.



Eu vou explicando isso que eu absorvi, estudei e utilizo na casa. Procuram explicação também nos livros dos umbandistas. Nós tivemos aqui uma invasão de livros e romances e eu incentivo a leitura. Todos os filhos da casa agora lêem bem mais do que eu. Eu leio um por ano, eles lêem vinte ou trinta. Todos esses médiuns chegavam em busca de algo espiritual. Outros, por carinho, outros, através da capoeira e quiseram conhecer um pouquinho da religião afro-brasileira. Algumas músicas brasileiras que falam de Xangô, das terras da Bahia, de algumas personalidades de lá ligadas à capoeira, aos orixás, caboclos e pretos-velhos. Muitas músicas de capoeira falam do panteão afro-brasileiro. Chegou gente via literatura também, via televisão também, as novelas ajudaram muito. Conheceram Iemanjá pela televisão ou pela literatura do Jorge Amado. O pessoal já ouviu falar dos orixás e depois faz pesquisa, uns pela internet. Eu tenho pessoas que já procuraram a Umbanda através da ABRATUR, em São Paulo, que é a Associação Brasileira dos Templos de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros. O Pai Elso de Oxalá é um amigão nosso, já esteve aqui na minha casa, ele e o Pai Guimarães. Ele gravou um monte de discos de vinil e agora grava CD. As pessoas vão lá consultar-se e buscam saúde, trabalho, força espiritual, resolver problemas financeiros, amor. Das vinte e cinco pessoas que tinham ali, umas dezassete são capazes de vir em busca de apoio espiritual. Nós entregamos cartões, porque é assim quando eles sabem que é trabalho. Nós atendemos oito vezes por mês, às segundas-feiras e aos sábados. Na segunda, é trabalho de cura. Essas pessoas são enviadas do sábado para a segunda. No sábado, a média é cento e vinte pessoas, mais ou menos, no atendimento. É complicado lidar com aquelas pessoas e dia de sábado tem umas quarenta crianças filhos de pessoas daquela corrente, de 10 anos pra baixo.

As pessoas estão carentes de espiritualidade e querem resolver os seus problemas da maneira mais fácil. Acham que,



pagando, vão resolver os seus problemas. O povo brasileiro tem de se virar pra vencer na vida, pra «vingar na vida», como costumam dizer aqui em Portugal. Lá, tem de começar com 14 anos. Aqui eles começam depois da universidade, aí é que vão pensar em começar a trabalhar. Às vezes, há pouca formação dessas pessoas em suas casas. Falta formação religiosa, onde elas possam encontrar melhores meios para chegar aos seus fins. Eu vejo aqui é que as pessoas vão procurando, procurando, não conseguem encontrar felicidade e querem as coisas fáceis. Quantas e quantas vezes não entra alguém dentro do templo e diz: eu preciso de dinheiro, eu preciso que o meu negócio vá em frente... Elas procuram os meios mais fáceis, professor Ismael.

O discurso de Pai Cláudio vem reforçar como ocorreu a divulgação das religiões luso-afro-brasileiras em todo o território português, relacionada, quase exclusivamente, com o retorno de migrantes do Brasil trazendo, na bagagem, o imaginário da Umbanda ou do Candomblé. E sempre com uma visão missionária, de portadores de uma nova mensagem espiritual, capaz de ser partilhada na sua terra natal, com a compreensão de ser possível, no imaginário do Catolicismo, uma mestiçagem com as novas religiões. Nessa visão missionária é que vai ser encontrada a justificação para reunir, em torno de si, uma comunidade e liderar como mentor religioso. E o mais importante é o facto de ser no terreiro organizado por ele que surge a primeira entidade da Umbanda portuguesa, o Marinheiro Agostinho, a concretização da transnacionalização do panteão.







## Inter-ritualidades

### Lava-pés na Umbanda

Participei, pela primeira vez, numa cerimónia na Sexta-Feira Santa, no Terreiro de Umbanda Ogum Megê, em Benfica, em Lisboa. Perguntei à Mãe Virgínia como havia surgido essa tradição e ela falou vagamente da existência desse ritual no Rio de Janeiro. Partindo da ideia de toda a religião ser uma «bricolagem de crenças» preexistentes, o mesmo vale para o processo ritual, por mim designado de inter-ritualidade. Procuo realizar uma descrição etnográfica e reflectir sobre o processo ritual.

O lava-pés encontra-se relacionado, no imaginário cristão, com a Última Ceia, quando Cristo lavou e enxugou os pés dos seus apóstolos. Geralmente, a cena é relacionada como um acto de humildade de Jesus. Encontrar esse ritual fora do Catolicismo é realmente importante, não fora essa *performance* realizada em Portugal, onde já pude detectar vários fragmentos de práticas dessa religião incorporados nas práticas umbandistas. É sabido que, no seu processo de constante sistematização, a Umbanda vai incorporar, entre outras, crenças do Catolicismo tal como este é



praticado. Não é de meu conhecimento a identificação desses elementos na bibliografia analítica e, além da relação estabelecida entre orixás e santos do Catolicismo, a análise finda nessa questão.

Tenho chamado insistentemente a atenção sobre esse aspecto de «invenção da tradição» da Umbanda em Portugal. Isso parece-me uma forma de fazer que as novas práticas e crenças não venham a entrar em contradição com o que já é conhecido, como se a Umbanda, para se legitimar, precisasse de absorver as crenças e práticas existentes. Uma informante argumenta ser muito fácil a associação de Santo António, muito venerado em Portugal, a Ogum, Orixá guerreiro. Assim irá passar a ideia de que tais crenças e práticas em essência não vão diferir das tradicionais. Inventar uma tradição na Umbanda é um passo. Propus-me aprofundar esse ritual numa tentativa de compreender as bricolagens das práticas umbandistas portuguesas.

Penso ainda vir a ter a oportunidade, dentro desse processo de diáspora das religiões afro-americanas na Europa e, particularmente, em Portugal, para acompanhar não somente a implantação e difusão dessas religiões, assim como essas ressemantizações que vão sofrendo em decorrência da cultura religiosa existente, como também acompanhar todo o movimento caracterizado como mutação social e cultural por que passam essas sociedades no mundo e as invenções das tradições.

Chamo a atenção para a palavra «ritual» que, como sabemos, é polissêmica. Quando empregamos esse termo devemos levar em conta uma actividade orientada por normas, com um carácter simbólico que chama a atenção dos seus participantes para todas as formas de pensamento e de sentimento que são considerados pelo grupo como possuidoras de um significado.

Para esse ritual de lava-pés, Virgínia Albuquerque, titular do primeiro terreiro em Portugal, havia convidado duas mães-de-santo brasileiras do Rio de Janeiro: Virgínia de Mafra, e Nanci, a sua mãe no santo, que veio a Portugal realizar trabalhos espirituais



e trouxe consigo o ogan de sua casa. Veio para a realização das *performances* mágicas junto da sua clientela. Chegaram, como normalmente acontece no Brasil, com um séquito de cinco pessoas. As três foram convidadas a sentarem-se do lado esquerdo do altar, onde fica sempre Mãe Virgínia Albuquerque. Eu fiquei ao lado do Pai Pedro Albuquerque, herdeiro da Casa, de sua filha Gina e de Ema Casimira, que tem muitos anos de santo e recebe um preto-velho que dá consultas no terreiro às quartas-feiras.

Os trabalhos foram abertos, como é de praxe nos terreiros, cantando para Exu, depois para Pomba-Gira e, em seguida, para todos os orixás: Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã. Dessa vez, não houve toque de atabaques, substituídos pelas palmas, enquanto as filhas-de-santo dançavam aos pares.

Defuma com as ervas da jurema

Defuma com arruda e guiné

Com alecrim, benjoim e alfazema

Vamos defumar filhos de fé.

No chão, estavam depositados um prato com farofa de dendê, outro com farofa d'água, uma pequena jarra com água e uma vela acesa. A litania foi-se repetindo a cada novo canto, que se sucedeu por sete vezes. Ali estava a memória incorporada, no movimento do corpo, dos pés, das mãos que acompanhavam o ritmo de uma narração mítica que se manifestava nessa *performance*, a qual foi sendo captada pelo corpo ao longo do processo de aprendizagem na comunidade durante os rituais.

Em seguida, vieram os pontos dos pretos-velhos, os quais iriam baixar e presidir à *performance* do lava-pés. O que houve de novo, até esse momento da cerimónia, foi o convite para as mães-de-santo também puxarem pontos conhecidos por elas e desconhecidos pela comunidade do terreiro. Como esses pontos cantados se caracterizam pela repetição do ritmo e dos versos,



facilitando a rápida aprendizagem, logo pela terceira repetição todos já acompanhavam em uníssono:

Meu Santo António de Lisboa  
Olha esse mundo como está  
Quem me abraçava antigamente  
Agora quer me apunhalar  
Saravá seu cordão bento  
Oh! Meu Santo António eu sou filho seu  
Afastai os inimigos  
Oh! Meu Santo António, pelo amor de Deus.

Logo duas filhas-de-santo foram possuídas por seus pretos-velhos, com seus passos claudicantes, enfatizando assim, pela *performance*, a idade avançada. Os banquinhos foram-lhes dados para se sentarem, após terem riscado os seus pontos, acendido a sua vela e posto ao lado um copo-d'água e a cabaça com a sua bebida. Os cambonos acenderam e passaram os cachimbos, de onde tiraram grandes baforadas. Então começou a parte da *performance* específica do lava-pés.

O preto-velho lava cada pé da pessoa, enxuga-o e faz uma cruz na parte de cima do pé com pemba branca. Depois, a pessoa, ainda com os pés descalços, sai e ajoelha-se em frente do Pai Pedro Albuquerque, que lhe faz na testa a cruz com o mesmo tipo de pemba. Quando cada etapa dessa *performance* é concluída, é cantado um ponto para a partida do preto-velho, encerrando a possessão. Então o Babá Pedro e algumas filhas-de-santo dirigem-se à parte do terreiro que é reservada, onde se localiza o assentamento de exu e dos pretos-velhos.

Sai, então, o Babá Pedro, trazendo nas mãos uma sopeira branca, debaixo de um pálio branco, onde quatro filhas-de-santo seguram os cabos que sustentam o tecido. Dão a volta ao terreiro, sempre dois passos à frente e um atrás até se posicionarem frente ao altar. A sopeira é depositada em cima de uma toalha



branca estendida. Com todos os fiéis ajoelhados, uma filha-de-santo entrega ao pai-de-santo um pombo enrolado numa toalha branca. Ele cobre os olhos do pombo com uma massa, retira algumas plumas e, dando um pequeno golpe, faz o sangue jorrar dentro da sopeira. Depois separa a cabeça, coloca-a também dentro do recipiente e cobre-o com a tampa. O corpo da ave é arrumado num prato e uma vela é acesa.

São trazidas duas travessas brancas com arroz de coco, que é distribuído a todos os presentes, que retiram um pouco comendo-o com a mão, que deve ser limpa depois no próprio corpo para conservar o Axé. O que sobrou nas travessas é disposto na mesa de oferendas. O ritual é concluído por uma salva de palmas, a pedido da mãe-de-santo Nanci, em homenagem à Mãe Virgínia. Dá para sentir que o ritual deixa bastante energia entre os participantes. Ouvi, vagamente, alguém dizer que parte dessa energia se deve à presença dos brasileiros.

Esse ritual, registado pelos escritos de Virgínia, faz que a religião, assentada na voz e no corpo, se vá aos poucos transformando numa religião onde o texto se torna paradigmático. Isso auxiliado, mais uma vez, pela academia, como é o caso de um número relevante de livros publicados por antropólogos e sociólogos, com uma linguagem acessível ao grande público. Penso que aqui há a destacar uma memória centrada na oralidade, que passa a outros patamares, intertextualizada, tecnologizada, digitalizada e hipertextualizada.

Vale a pena lembrar que o processo de textualização das religiões afro-americanas vem de longa data. São famosos os cadernos de anotações das mães-de-santo dos terreiros mais tradicionais da Bahia, embora sem grande circulação, restrito aos herdeiros do terreiro quando do falecimento delas. Em Cuba, os Cadernos de Santeria Palo Monte, principalmente os livros referentes ao culto de Ifá, onde está contida toda a mitologia do Odu, transformaram-se em mercadoria e podem ser adquiridos tanto na Ilha como nos Estados Unidos da América do Norte.



No Brasil, essa textualização, como chamei a atenção anteriormente, toma uma dimensão massiva com a Umbanda.

## Linha das capelas

Fui com a professora Maria Lina Leão Teixeira à procura de João Paulo, dono de uma loja de material esotérico localizada na Rua de Santa Helena, perto da Praça do Marquês, no Porto. Este disse-me que seria importante para a minha investigação o estudo da linha das capelas. Eram pessoas que trabalhavam nas capelas, fazendo também trabalhos de Umbanda. E propôs-se apresentar-me uma pessoa que realizava esses tipos de trabalhos. Telefonou e esse senhor, José Manuel, que se dispôs a vir ao nosso encontro. Falei-lhe das pesquisas realizadas no Brasil e em Portugal, ele fez-me muitas perguntas a respeito de quem eu conhecia em Lisboa. Falei-lhe de Mãe Virgínia Albuquerque e do livro que havia escrito.

Começou por dizer-me que as suas buscas começaram a partir de um período de grande sofrimento, quando pagou muito caro para aprender, pois as pessoas não ensinam, ante a possibilidade de vir a ganhar mais um concorrente. Foi aprendendo na prática essas orações que estão aí, nos livros, nos santinhos, e, com o tempo, foi desenvolvendo também as suas orações, ainda que existam orações universais muito conhecidas e fortes, como a Ave-Maria, o Pai-Nosso e o Credo. Foi com os próprios praticantes das capelas que aprendeu, embora aqueles não ensinem, por medo da concorrência.

Criticou a utilização das religiões para ganho material, principalmente por parte de pais e mães-de-santo. «Aqui em Portugal, existe um comércio imenso dessas práticas, pessoas prometendo resolver todos os problemas e explorando os incrédulos.» As formas como realizava as suas práticas eram superiores a outras práticas religiosas no género.



Em momento algum fez referência à palavra «religião». Nas práticas, não utilizava nada material, como folhas, galhos de plantas, tudo isso havia sido ultrapassado e tudo era resolvido através da concentração, dos pedidos que eram feitos e das invocações. Não praticava o transe, chamava os espíritos ancestrais ou perturbadores, sentia as vibrações e expulsava-os, retirando das pessoas os males causados e fazendo conjurações. Não tocava no corpo das pessoas em quem realizava esses trabalhos, pois tal não era necessário e a descarga de tudo isso era feita mentalmente, sem a utilização de qualquer material. O que conseguia era por meio da força da sua mente, das suas orações, e não tinha diferença das oferendas realizadas nas religiões afro-brasileiras, pois nenhuma outra entidade aparecia para comer e beber, pois tudo se dava no campo do simbólico.

A eficácia do seu trabalho é comprovada através de um pai-de-santo no Rio de Janeiro, que mora em Itaboraí, próximo a Niterói. Esteve pessoalmente com ele e discutiui muito em relação às oferendas e aos trabalhos materiais *versus* o trabalho mental que desenvolve. Concluiu da eficácia do seu trabalho. «Ninguém come, ninguém bebe», tudo é simbólico, tudo é energia mental que é utilizada nos seus trabalhos. A esposa, Helena, trabalha com Reiki e ele pensa que poderá desenvolver algo que venha a juntar as duas abordagens. Percebi que me estava a deparar com outras práticas que já não eram religião afro-brasileira, mas se recompunham com práticas religiosas do Catolicismo de Portugal, embora não soubesse exatamente o quê, mas era algo novo ainda não constante da bibliografia a que tive acesso. Isso foi no final de Novembro. Fiquei de enviar um exemplar do meu livro *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza*. Voltei a manter contacto com ele, por telefone, a partir de Lisboa, para perguntar se poderia receber-me, pois gostaria de conversar mais em pormenor sobre os trabalhos espirituais que desenvolve nas capelas, e ele acedeu.



Quando cheguei ao Porto, telefonei João Paulo, dizendo que passaria pela sua loja. Fiz o mesmo para o Sr. José Manuel, que ficou de me encontrar lá, ao fim da tarde. Conversei um pouco com João Paulo sobre Umbanda.

O Sr. José Manuel chegou e começámos a conversar. No princípio, foi muito provocativo em relação aos comentários que fazia em relação ao livro que eu lhe havia enviado. Perguntou-me qual o mérito de Mãe Virgínia para ter merecido um livro e «ser eternizada». Expliquei-lhe qual a importância intelectual de uma pessoa com poucos estudos formais, autodidacta, ter-se proposto ser teóloga da Umbanda. No Brasil, eram poucas as mulheres que escreviam sobre as religiões afro-brasileiras, isto é, com uma visão de praticante da religião. E, ao mesmo tempo, o facto de ter sido a fundadora do primeiro terreiro em Portugal, no final da década de 70.

Finalmente, a conversa começa a fluir. Atende com o tarô, e, concomitantemente, trabalha com o Pai Fernando, o brasileiro ao qual havia feito referência, a quem consulta, constantemente, pelo telemóvel, como tive oportunidade de presenciar. Faz trabalhos aqui e pede para ele verificar: «Ele é os meus olhos e eu sou os pés dele.» E vice-versa. Vive disso. Já trabalhou com «mestre africano» e depois largou. Explicou que os africanos atendem os clientes aqui, mandam o nome e a data do nascimento para a terra deles. E, enquanto os de lá trabalham, levam os clientes a abrir a «bolsa». Conhece gente que levanta por mês uma fortuna, segundo as suas palavras. Recebia o pagamento de acordo com o que as cartas autorizavam. Saiu perdendo quando se deixou levar pela ambição, até que aprendeu a só cobrar o que era autorizado pelo jogo. As especialidades dele são as almas e as capelas.

Quando saímos, foi levar-me ao hotel no seu carro. Acabou dizendo que havia mandado o meu nome para um pai-de-santo no Rio de Janeiro, pois uma força muito grande emanava de mim e ele queria saber quem eu era. Disse que, enquanto conversávamos no café, havia sentido essa força em mim. Respondi que



deveria ser algo relativo ao grande interesse que sentia pelas informações de suas práticas para o meu estudo.

Quando fiquei sozinho, a primeira questão que me surgiu era como poderiam ser realizadas tais *performances* nas capelas e, ao mesmo tempo, fugir do olhar inquisidor do pároco. Como ficavam as hierarquias imediatas da Igreja Católica, pois deviam saber dessas práticas, não só dele, mas de uma gama de pessoas, pelo que eu pude entender, a trabalhar nesses rituais. Como classificaria a sua prática, religião ou magia? Teria sentido tal polarização ainda hoje? Qual a designação religiosa que se atribuía? Como realizar a *performance* sem chamar atenção das outras pessoas presentes nesses espaços? Uma invenção da tradição, de que nos falam Hobsbawm e Ranger, ressemantizada com conhecimentos afro-brasileiros?

Porém, a minha curiosidade aumentava à medida que pensava na conversa em relação a essa intervocalidade umbanda (pai de santo)/prática do Catolicismo (almas e capelas ou linha das capelas)/Espiritismo. Percebia que estava diante de um outro fenómeno, de um espaço outro. Não era a cultura portuguesa sendo ressemantizada pela cultura brasileira, seria o próprio processo de transnacionalização, seria a mestiçagem do Gilberto Freyre, sem conflitos, harmónica. Estaria Portugal a viver uma mestiçagem não concluída, e o que a caracterizaria?

Uma mestiçagem sem fronteiras – o que é de uma cultura ou da outra, entre dois, além da polarização que implica essas linhas de demarcação? Homi Bhabha (2002) ressalta que a fronteira se torna o lugar a «partir do qual algo começa a fazer-se presente em movimentos ambivalentes, que não é nem um novo horizonte nem um abandono do passado». Ao reencenar o passado, trará este à tona outras temporalidades culturais, na invenção da tradição, como seria o caso do Sr. José Manuel e a sua linha das capelas?

O Sr. José Manuel confirmou comigo na quarta-feira, como já antes havíamos combinado por telefone. Na véspera, telefo-



nou-me e convidou-me a encontrá-lo no escritório, ao final da tarde. Era um edifício moderno, com lojas no rés-do-chão, muito comum em Portugal. Subi ao 4.º andar, fui recebido por ele à porta e um gato preto simpático veio enroscar-se nas minhas pernas. Soube que era filho de um outro gato que havia morrido em consequência da «energia de cliente». Na entrada, em cima de uma consola, uma cobra naja pintada de verde dando a impressão de bronze velho e uma cesta com paus de canela amarrados por um cipó. Uma porta à direita dava para um pequeno corredor com duas portas, uma das quais aberta, e ele convidou-me a entrar.

Na mesa do centro havia caixas de madeira indiana. De um lado, uma pequena Bíblia aberta nos Salmos (verifiquei que era o Salmo 90) e um tarô, com aspecto de ser muito manuseado. O livro *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza* estava sobre a mesa. Do lado direito da sala, uma estante com várias imagens, de tamanhos diversos. Chamou-me a atenção uma imagem de Jesus Cristo com um manto branco e uma corda amarrada ao pescoço, que descia amarrando-lhe também a cintura. Vim a saber que era o Senhor Amarrado dos Milagres. O panteão incluía ainda São Jorge, São Sebastião, São Bartolomeu, São Tiago, São João Baptista e imagens de Nossas Senhoras da Guia, da Saúde, da Conceição e de Fátima, além de São Miguel e São Domingos. Desse mesmo lado, uma fotografia de uma capela que me explicou ser a do Senhor da Pedra, em Miramar – Vila Nova de Gaia.

Trabalhava nas duas capelas, que eram para ele uma só. Desamarrava no Senhor do Amarrado e enviava ao Senhor da Pedra onde as entregava a «São João Baptista que as lavava com as águas do Rio Jordão que haviam baptizado Jesus». Uma cópia dessa fotografia estava no Brasil, com o Pai-de-Santo Fernando. Era a capela de onde enviava as almas para serem dali entregues a São João Baptista. E o pai-de-santo também fazia a mesma coisa, concentrava-se na capela e enviava pra lá e, quando o Sr. José Manuel lá chegava, sentia a sua presença e libertava-as.



Nas prateleiras existiam livros de diversos autores relativos ao esoterismo, velas coloridas e incensos. Em baixo, junto ao chão, um diploma de curso de Umbanda, realizado na Cabana Preto Velho. Junto à janela, uma outra estante, onde estavam as imagens de Santo António, Iemanjá e Ogum da Lua. Uma estrela de Salomão, em metal, descansava dentro de um prato de porcelana. Num canto da sala, um vaso de cerâmica com carvão dentro. Juntando toda a estatuária e arrumada numa só estante, isso formaria um altar, barroco, cheio de imagens e figurações, tão característico das igrejas portuguesas, fonte de inspiração dos altares umbandistas.

Sentados, continuámos a nossa conversa. Interrompeu para ligar para o Pai Fernando e saber o que este havia visto no jogo sobre mim. Disse que a minha busca pela religião poderia levar-me à loucura. Expliquei que me voltava para as pesquisas e não para a busca de uma religião na qual eu poderia encontrar a verdade. «Tenho necessidade de estar sempre viajando, o vento muda e muda a minha direcção. E sou médium de transporte, capto as energias dos outros.» Fiquei pensando como, ao longo desses anos, tenho ouvido histórias, as mais diversas, ditas por pais e mães-de-santo a meu respeito. Não estendi a conversa para não me desviar daquilo a que me propunha.

Perguntei-lhe se tinha livro de orações e ele ofereceu-me dois que geralmente recomenda aos clientes. Fiz questão de pagá-los. Conversámos mais um pouco, e depois conduziu-me à Avenida da Liberdade, onde fui jantar. Marcámos encontro para a manhã do dia seguinte.

Apanhou-me na esquina do hotel e dirigimo-nos directamente para o seu escritório. Sentámo-nos na mesma sala. O gato veio novamente aconchegar-se no meu colo. Fiquei a pensar no meu gato preto que havia desaparecido. Devia ser porque eu não era bruxo e tive de me contentar com um gato branco. Começou então a contar-me que tinha começado o contacto com esses fenómenos ainda em Angola, onde havia morado por duas vezes.



Retornara a Portugal, depois do 25 de Abril de 1974. Nascera no Algarve, o pai era construtor de barragens e tinham morado nos mais diversos lugares. Aos 13 anos tinha ficado muito curioso sobre esses assuntos, pois um colega havia chegado à escola com o braço partido, contando que pisara sal grosso e depois tinha caído. Não entendia, pois o sal não escorrega. Depois, o facto de ter sido consequência de ter pisado o sal. Fez perguntas à mãe a esse respeito, mas não obteve respostas satisfatórias. O pai era mulherego e a mãe, às vezes, fazia defumações em casa, inclusive nele. Quando tinha 22 anos viu um anúncio de jornal e foi procurar um astrólogo para saber até que idade ia viver e disseram-lhe que viveria até aos 40. Não explicou porquê, mas disse que não chegaria aos 80. Começou a fazer os trabalhos que esse senhor mandava.

Falou da terceira mulher com quem viveu, possuidora de uma vidência muito grande, a qual se encaminhou para ganhar dinheiro com esse dom. Recusou-se a segui-la nessa direção. Nesse período conheceu um africano (não especificou qual a nacionalidade) com quem manteve contacto durante muitos anos, mas não ficou claro se trabalhou com ele, somente que vinham receitas de África e produtos para os trabalhos.

Contou que tinha negócios, antes de entrar nessa área, definitivamente, mas não especificou de que género. Falou da sua viagem ao Brasil, da ideia de ficar por lá e abrir um negócio com o pai-de-santo Fernando. Agarrou numa vela comercializada pela Cabana do Preto-Velho, dizendo que essas velas são preparadas pela dona da loja, e dali emanava a energia do Orixá a quem a vela era atribuída. Pensou em montar um negócio no Brasil, porém, preferiu retornar a Portugal.

Parou e disse que estava a sentir a influência de uma energia, uma presença, não sabia de quem era. Agarrou nas cartas e começou a baralhá-las durante algum tempo, com os olhos fechados e a balbuciar o que supus ser uma prece. Benzeu-se com o baralho e distribuiu-o por um círculo de doze cartas. Esclareceu



que aquela energia que estava sentindo era relativa a Mãe Virgínia, que forças negativas estavam em torno dela e que poderia resolver o problema com um trabalho de capela, com um punhal de cozinha ou uma faca. Invocou aquilo que viu nas cartas, confirmado pelo pai-de-santo e sentiu uma presença, uma forma e atingiu-a com a faca. Explicou que não usa a faca de dois gumes, mas a faca de cozinha. Tem muitas, compradas para esse fim. Esses trabalhos funcionam, concomitantemente com o tratamento espiritual ou, conforme a situação, não utiliza a faca, somente a capela. Outras vezes, só a faca. Depois de utilizadas são limpas com água e sal.

Perguntou se era possível que eu comunicasse com Mãe Virgínia. Disse-lhe que podia telefonar, agarrei no telemóvel, relatei o que estava acontecendo e perguntei se ela falaria com ele. Concordou e ele passou a explicar o que havia dito e se seria autorizado a realizar o seu «trabalho» de descarrego. Mãe Virgínia pediu para ele esperar, pois iria consultar os búzios e no dia seguinte falaria comigo.

De súbito, senti-me no meio de visões de mundo distintas e aparentemente opostas. O lado das práticas de Umbanda de Omolocô, transculturadas para a Europa, e, do outro, práticas ressemantizadas pelo Sr. José Manuel. Já lá estava eu a lidar com um terceiro espaço.

Agarrou no telemóvel e ligou para o Pai Fernando. O que eu pude ouvir: «Fernando, estou aqui com o professor de que te falei e senti uma presença. Resolvi abrir as cartas e não era com ele e sim com a mãe-de-santo sobre a qual ele escreveu o livro. Há alguma coisa errada, as coisas pra ela não estão bem materialmente. Tem um espírito negativo encostado. Queria que tu olhasses, o nome dela é, vou olhar aqui no livro, é Maria Virgínia de Oliveira Santana e nasceu em 8 de Março de 1935. Interessante que essa senhora dá o nome e a data do nascimento. Aproveite e olhe também pra mim, que fiz um trabalho de faca e fiquei com dores nas costas, deve ter ficado alguma coisa, penso que foi



um Exu, qualquer coisa de ossos. E, quando apunhalei (ritual da faca), o Exu só tinha pegado no manto e ele fugiu com mais dois companheiros menos poderosos deixando essa mazela nas minhas costas. Volto a telefonar-te.»

Toda essa fala deixava as práticas do Sr. José Manuel bem claras e mostrava como ocorria a articulação feita por ele entre visões de mundo, aparentemente distintas, tendo, porém, como campo comum uma percepção mágica do mundo. Talvez seja prematuro dizer que uma parte bastante relevante da população brasileira e portuguesa partilha essa visão – de as práticas mágicas poderem interagir com o quotidiano, como vinha percebendo pelas minhas pesquisas. Seriam essas intercessões as práticas mágicas que viriam explicar a expansão das religiões afro-brasileiras em Portugal?

Deslocou-se a Porto Alegre, no Brasil, com a mulher com quem foi casado à época e com a filha. Lá, encontrou uma senhora, muito complicada, que recebia uma pomba-gira, uma médium de incorporação. Trabalhou com ela algum tempo. Essa senhora recebeu uma Cigana Saulo, que falava um espanhol arcaico. Teve várias sessões de incorporação, que duraram em média cinco horas, e foi então confirmado o dom da faca e a autorização para trabalhar com ela. O Sr. José Manuel sentia os «bichos», seres monstruosos que iam aparecendo, direccionava a faca, dava o golpe, destruindo-os, e relatava tudo à Cigana. Quando essa senhora veio a Portugal acabaram rompendo a relação de trabalho. Depois falou na incorporação e que, na sua concepção, quando o médium se encontra em transe, permanece algo do inconsciente da pessoa. Então, a essa senhora brasileira, com quem havia trabalhado algum tempo, quando incorporava, vinham à tona algumas marcas da sua personalidade com as quais ele não estava de acordo. Chegou a fazer trabalhos essencialmente para bens materiais. Aparecem entidades, com as quais trabalha, que se voltam para o amor, a caridade e o processo de evolução. E, assim, vai passando informação para as pessoas. Às vezes, aparecem freguesas com problemas no casamento, querem que o marido retorne, largue a amante e querem que a amante (do



marido) seja morta. Não concorda com esse género de trabalho e, portanto, não faz.

Havia um pai-de-santo que trabalhava no Porto e recebia Zé Pilintra. Um dia, Lúcifer baixou nele e disse que ele era seu filho e havia vivido no século XIX. Propôs que trabalhasse para ele e que o faria muito rico, sendo suficiente o Zé Pilintra bater o pé e invocá-lo, que ele, Lúcifer, viria. Uma vez, chamou-o para um trabalho, mas somente uma vez, pois sabia que o custo seria elevado. Trabalha com as almas e com Nossa Senhora de Fátima. É interessante que não haja referência ao Espiritismo de Alan Kardec. Diz que todas as suas práticas espíritas são fora do Espiritismo.

Assim, no seu relato, o Pai Fernando seria o segundo brasileiro com que trabalhou e veio a conhecê-lo por meio de um Sr. Joaquim que, antigamente, trabalhava como «endireita» (o que coloca ossos no lugar) e hoje atende a clientela usando cartas ciganas na loja de João Paulo, onde o conheci. Continuámos a nossa conversa e explicou-me que entrou em contacto com o Pai Fernando e foi então que começaram a trabalhar em conjunto. Fazia os trabalhos de capela e ele verificava em Itaboraá. A vidência dele permitia ver os problemas dos clientes do Sr. José Manuel.

Resolveu, então, ir ao Rio de Janeiro com a actual esposa, D. Helena. Viu o estado de pobreza em que vivia o Pai Fernando e a família, comprou-lhe roupa, óculos, o telemóvel, por meio do qual se comunicam, ofereceu-lhe uma boa quantia em dinheiro e passou a ajudá-lo materialmente. Não disse quanto remete em dinheiro das consultas feitas em parceria. Cheguei a ouvir o pedido de jogo de búzios umas três vezes durante o tempo de nossa conversa.

Nunca quis ser iniciado em nenhuma religião, pois não queria submeter-se a ninguém e foi aprendendo com a prática. Durante mais de dois anos acompanhou uma senhora que trabalhava em capelas e pagava vinte e cinco euros de cada vez. Na aprendizagem, depois de um certo tempo, era mandado para fazer um trabalho numa capela, fazia-o e, quando voltava, mandavam que o fizesse de novo porque se tinha desconcentrado e errava o



número de voltas que deveriam ser dadas na capela. É necessária a reza e a concentração. Ao rezar o terço, passava-lhe alguma coisa pela cabeça e desconcentrava-se: «Uma energia interferia e aí eu tinha que fazer o trabalho outra vez. Foi dessa forma que aprendi a concentrar-me na oração, pois, se não há essa preparação, essa concentração não é eficaz, não traz resultados.» Empregou muito dinheiro, pois, em algumas semanas, eram quatro vezes e, de cada vez, pagava essa quantia. Mas foi por meio das orações que aprendeu a utilizar a força que emana dessas capelas.

Telefonou para D. Helena convidando-a a vir almoçar connosco. É na sala ao lado que ela recebe os seus pacientes. Quando chegou, fomos almoçar num restaurante próximo, do qual me pareceram ser frequentadores assíduos. A conversa girou em torno do trabalho que ela desenvolve e da relação que tem com a Umbanda. Depois do almoço, voltámos ao escritório e ela foi para a sala dela onde iria atender um paciente.

Voltámos à nossa conversa. Todas as imagens que ele tem no gabinete de consulta (descritas acima) estão directamente relacionadas com os trabalhos que realiza através das orações nas capelas, conforme o estado do cliente. Às vezes, desloca-se mesmo a Compostela e realiza o trabalho na própria catedral, porém, isso é somente quando a situação necessita de um grande perdão. São Bento, São Domingos e Santo António são evocados para abertura de caminhos. São Bartolomeu e São Miguel, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora de Fátima, para esconjuro dos males em geral.

Em Fátima, o único trabalho que realiza é o da via-sacra na Capela dos Húngaros. A cada capela vai rezando um terço, ao abrigo da força de Nossa Senhora de Fátima e, ao mesmo tempo, lendo um livrinho que é vendido para essa devoção. Quando termina esse ritual acende uma vela para os guias e para as almas no local perto da igreja destinado a esse fim.

Aqui em cima são sete capelas – São Bartolomeu dos Carvalhos; Igreja de Nossa Senhora da Saúde; Capela Igreja de Nossa



Senhora do Perpétuo Socorro, em Albergaria, a caminho de Viseu; São Domingos da Serra é patrono de Castelo de Paiva; Santo António, de Givas Escuras; São Miguel, de Alfena, Ermesinde. Seja por onde for que comece a terapia que faço, termina sempre no Senhor dos Amarrados e Senhor das Pedras, que formam uma capela só. Foi o que me ensinaram, respeito. Em todas essas capelas tem de se começar os trabalhos ao nascer do dia e terminá-los antes do anoitecer, na força do dia. As capelas são sempre em número ímpar, uma capela, ou três, ou cinco ou sete. Quando só é uma, é em São Bento, no Gerês, acima de Braga. Também o Senhor dos Amarrados e o Senhor das Pedras, que formam uma.

Indaguei sobre a realização de práticas outras que não se encontram nos cânones da Igreja, se eram censuradas, enfim, qual a reacção dos párocos. «Não é autorizada, mas ela [a Igreja] fecha os olhos, ganha com os trabalhos nas capelas, vende velas e as esmolas são deixadas nos cofres. Uma vez disseram que o bispo viria à capela do Senhor da Pedra e eu disse que ele não podia reclamar, pois só tinha lucro.»

A mediunidade possui um papel preponderante no seu trabalho. As capelas são escolhidas pelo que se sente e é-se levado pela intuição. Às vezes, o trabalho é igual, mas a capela é diferente e, aí, recorre-se ao tarô e confirma-se. Outras vezes, abre-se o tarô e vem à cabeça: faça isso e fica-se falando frente ao tarô, mas nem sempre se vêem os arcanos (joga com os 22 arcanos maiores). Não larga o tarô para evitar ser induzido a cometer erros pela vidência. As cartas servem para confirmar. Pensa, no entanto, que lá para a frente não será mais necessário utilizar a intermediação do jogo. Mesmo as pessoas que têm a vidência muito desenvolvida cometem erros, não interpretam corretamente o que vêem. E entra o papel do pai-de-santo brasileiro para lhe dar segurança e confirmar os trabalhos realizados.

Os trabalhos espirituais estão relacionados com a concentração; estou aqui com um cliente, concentro-me e, mentalmente,



dou a volta sete vezes e mando o espírito para a Capela do Senhor das Pedras, nem me mexo... E aí liberto. Depois vou lá e, quando chego, sinto as presenças e mando-os embora. Não utilizo velas para os santos, pois os santos já têm luz suficiente. Para o Anjo-da-Guarda, sim, acendo velas. E para aquelas almas que estão muito necessitadas, gosto de ajudá-las pois precisam de luz. Gosto de realizar trabalhos nas horas abertas (6, 12, 18 e 24h) para as pessoas daqui. Quando vou a algum local para fazer uma defumação é necessário que os restos sejam despachados até vinte e quatro horas. Despacho as almas com os santos e depois encaminho-as, então é que vem a defumação, pois ficam restos de energia nos cantos e com a defumação a negatividade acaba por ir embora. O que alimenta as almas, de maneira negativa ou positiva, são os pensamentos. No entanto, as pessoas abusam e excedem-se, deixam restos de velas vermelhas e pretas em pratos, roupas rasgadas, roupas íntimas, entram em transe. Há um abuso.

É necessário cuidado espiritual consigo próprio, por conta dos trabalhos que desenvolve. Apanha muita carga. Para isso é necessário realizar uma limpeza, como o banho de Ogum (comprado na casa esotérica), o banho das águas, e utiliza também o banho de água e sal grosso. Não o contradigo, pois, anteriormente, havia dito que não utilizava qualquer material, sendo tudo realizado espiritualmente.

Fica muito satisfeito quando alguém telefona e diz que, depois dos trabalhos realizados, a vida melhorou e a situação foi resolvida. Isso proporciona-lhe uma grande alegria, embora sejam raras as pessoas a agradecerem. «Só se lembram de Santa Bárbara quando faz trovão» (ditado). O que acontece com toda gente e comigo também.

Certa vez, pediu ao Pai Fernando para consultar as cartas porque não conseguia trabalhar num determinado galpão em sua casa. Então, tornou a abrir as cartas, procedendo da mesma maneira anterior, o que me leva a pensar que se trate do ritual: olhos fechados enquanto baralha as cartas, o balbucio de uma



oração inaudível, grande aspiração de ar, benzer-se com as cartas, depois abrir o baralho, retirar quatro cartas, dispô-las em cruz, somar os números que cada arcano traz, considerar essa soma a síntese, fechar as cartas, proceder da mesma maneira e, então, dizer que está havendo realmente um problema para que naquele local não seja desenvolvido nenhum trabalho. No entanto, não diz do que se trata.

Tive a oportunidade de presenciar o movimento contrário: até aqui, a realização de consultas havia sido de Portugal para o Brasil. Agora, estava a ver o caminho inverso, do Brasil para Portugal, confirmando assim o que me havia informado quanto a também fazer consultas para o pai-de-santo. Penso estar perante uma oportunidade para presenciar esse vaivém que acabava por se tornar um terceiro espaço, uma não-fronteira.

Pediu licença para abrir um baralho para mim. Mesmo que eu não o tivesse pedido, ele pretendia-o. Seguiu o mesmo procedimento das vezes em que havia aberto as cartas. Fez um círculo com 12 cartas. Achou estranho não ter conseguido ver a parte espiritual, mas disse-me para eu ter cuidado com a saúde, havia um dinheiro para eu receber, mas estava empacado, caminho fechado, perguntou se eu estava esperando esse dinheiro que estava vendo. E tornou a telefonar ao pai-de-santo, disse-lhe mais ou menos a mesma coisa e pediu a data do meu nascimento, o meu nome completo e que voltaria a telefonar-lhe.

Reconhece que o que faz é diferente da Umbanda e do Candomblé. Diz ser necessário fazer sempre uma tradução do que faz o pai-de-santo Fernando para realizar o transporte de uma linha para outra. Afinal, ele trabalha na linha das capelas, então é necessário realizar essa transposição, essa tradução.

O Sr. José Manuel telefonou novamente para o pai-de-santo para saber do jogo sobre Mãe Virgínia e pôs o telemóvel em alta voz de maneira que eu pudesse escutar a conversa: «Tem uma pomba-gira que passou à frente dos guias dela. Houve uma disputa com uma pessoa que fez um trabalho contra ela. Um Tran-



ca-Ruas das Almas está alojado nos rins dela para destruí-la». Dialogaram um pouco mais sobre essas questões e o Sr. José Manuel disse que seria necessário um trabalho de faca e de capela para eliminar tudo aquilo. Faria o trabalho, mesmo que ela não o autorizasse pois era uma caridade que tinha de realizar.

Perguntou então o que aparecia nos búzios a meu respeito. A minha energia era de Xangô e Iemanjá e a minha mediunidade era de transporte, absorvendo a energia aonde ia. Na Igreja Católica, o meu protector era São Jerónimo. Iria participar num congresso e ganhar algum dinheiro. Levava nos pés Oxossi e tinha os quatro elementos da natureza – Oxum, Oxossi, Iemanjá e Oxalá. Tinha Exu Ogi e, ainda, Nanam. Tinha uma cigana, muito antiga, do Oriente, herança de minha avó materna, mas havia um espírito que não deixava que ela se aproximasse. Então o Sr. José Manuel disse que, quando fosse fazer o trabalho de Mãe Virgínia, nas capelas, faria também o meu para o Senhor dos Amarrados, para retirar esse espírito, que seria de minha mãe, que havia visto nas cartas e na capela do Senhor da Pedra, e mandá-lo embora. Achei bastante interessante, parecia que de repente eu me tinha transformado num altar cheio de imagens/personagens.

Estava desfrutando da oportunidade única de assistir a toda a *performance*, tanto no consultório quanto, no dia seguinte, nas capelas. E, dessa maneira, teria a oportunidade de participar em todo o processo ritual da linha das capelas, não como observador, mas, ao submeter-me às *performances* propostas, estava a vivenciar uma antropologia de dentro, e a fugir ao papel que nos legou a tradição académica de fazermos da realidade um texto e traduzi-la para uma outra linguagem. Sei que olhar o mundo como um texto traz em si um significado, podendo então ser resgatado pela interpretação, onde tudo é passível de leitura, sem perder de vista a perspectiva das intertextualidades, os entretextos, uma variação possível de outro texto que impregne o texto no sentido de uma memória social «comum» e, no sentido mais amplo, dentro do processo de transformação de um texto em outro, na perspectiva de Bakhtine e Todorov, onde o passado



nunca está jamais acabado, encontrando-se sempre em construção. E, assim, fazer emergir a hibridização dialogizada, um sistema de fusão procurando esclarecer uma linguagem com a ajuda de outra linguagem e, dessa forma, construir uma imagem viva dessa terceira linguagem. Sei ainda que é uma tentativa de captar uma visão de mundo, que não é a minha, pois não trabalho na linha das capelas, não estou à procura de resolver nenhum estado de aflição, mas por que não tentar estabelecer novos aspectos inexplorados no campo?

Perguntei ao Sr. José Manuel como definiria a sua religião. Respondeu-me que, se fosse perguntar a um padre, este diria que ele era louco, mas considerava-se católico: «No trabalho apanho elementos de várias religiões, do que tenho lido e aprendido, do Catolicismo, do Candomblé, da Umbanda. A minha prática é uma mistura; pego também em elementos do Oriente e também trabalho com Buda. Utilizo, às vezes, nalgum ritual, água benta.»

Quando vejo essas bricolagens do sagrado, de fragmentos de religião de matrizes diversas, reparo que a noção de sincretismo não dá conta dessa bricolagem. Reflecto então se não seria adequado falar-se mesmo de bricolagem religiosa? A bricolagem seria característica da religião? O sentido de bricolagem seria pensado, descarregado do aspecto negativo atribuído a fragmentos díspares. Seriam muito mais práticas diversas, ressistemizadas, aquilo que não seria considerado como religião, mas a busca de contacto com o tremendo, o sagrado, no seu sentido pleno. Práticas e crenças prontas para usar, não apropriadas pelas religiões hegemónicas. Gabriel le Brás dizia que as grandes religiões seriam como uma laca que, raspada, revelaria outras manifestações daquilo que existia anteriormente. Penso serem essas bricolagens performáticas o que, na falta de uma melhor classificação, são alocadas na categoria de «religiosidade popular». Concordo com Paul Zumthor (1987) quando este diz, em relação à poesia, que o popular mais confunde que esclarece, o que poderia ser transposto para o campo do religioso.



Já era noite quando o Sr. José Manuel me levou ao hotel e marcámos para o dia seguinte a nossa ida às capelas. O dia fora exaustivo, mais de seis horas de conversas ininterruptas, requerendo toda a minha atenção, pois, como não utilizo gravador, vou anotando para depois reconstituir o texto – e a concentração, nesses casos, é fundamental.

No dia seguinte, à hora marcada, apanhou-me, atravessámos o Douro e fomos para Vila Nova de Gaia. Apanhámos uma estrada à beira-mar, bem urbanizada, com casas e mais casas, como em todas as praias urbanas, fugindo às praias desertas e selvagens que a minha imaginação havia construído. Percorremos um bom caminho até chegarmos a Miramar, onde se encontra um rochedo encimado pela Capela do Senhor da Pedra. Estacionou o carro e dirigimo-nos a uma pequena capela pintada de branco, com o telhado novo, dando a impressão de ter sido recentemente restaurada, junto a uma praça bem cuidada, de acordo com os cânones da estética urbana europeia, que faz de qualquer lugar o mesmo lugar. Dava para imaginar aquela pequena capela, há não muito tempo, perdida no meio do areal.

Aproximámo-nos da Capela do Senhor dos Amarrados e havia um fosso raso com água e uma passagem da largura da porta, tudo em pedra. Percebi na água, do lado direito, uma porção de grãos brancos, que não deixei de supor que fosse sal grosso, material utilizado para descarrego nas práticas luso-afró-brasileiras, que o Sr. José Manuel dissera que usava para limpar a faca depois de a utilizar no ritual.

A porta encontrava-se entreaberta e não havia ninguém. Fiquei espantado com o retábulo, pois a capela por fora não dava essa impressão de luxo. Era pintado imitando mármore, com frisos em ouro.

Um neoclassicismo bem ao gosto do século XIX, com paredes forradas de azulejos, sem nenhuma característica especial. As imagens dos santos eram mais recentes e pareciam ser em gesso, com excepção do Senhor dos Amarrados, este vestido com um



hábito branco em seda, tendo um torçal da mesma cor envolvendo o pescoço e que se ia ligar à cintura, amarrada pelo mesmo torçal, descendo e terminando em nós, com franjas. A imagem, em madeira, era inclinada para trás, um pouco para a esquerda, assim como a cabeça, com a coroa de espinhos, que se via quase de perfil, o braço direito dobrado para cima, com a palma da mão voltada como se acenasse, enquanto o outro braço se estendia para baixo e ficava escondido por uma coluna.

Aos pés d'Ele encontrava-se uma *Pietá* em gesso. Velas não acesas tinham sido ali deixadas em oferenda; do lado direito, um Santo António, sobre uma consola, com a mesma pintura do retábulo, pregado à parede. Do lado esquerdo, uma imagem de um santo vestido com um manto, com os paramentos em vermelho, trazendo, na cabeça, uma mitra da mesma cor. E, colocadas aos pés da imagem, cabeças em cera, utilizadas como ex-votos.

Além das velas apagadas, junto ao altar, e das cabeças em cera, nada levava a pensar que se estivesse perante um espaço utilizado em rituais de outros cânones que não os da Igreja Católica. Por outro lado, a profusão de arranjos florais naturais, aos pés dos santos, demonstrava ser um local bem cuidado e cultuado. Na parede do lado direito, um aviso dava conta da proibição de acender velas, embora num nicho com porta de vidro ardesse um lume. Na parede contrária, meio escondida entre as flores, uma pequena imagem de Nossa Senhora da Guia, numa pequena prateleira de madeira. E, num pequeno altar, na parede ao lado da porta, a imagem de Nossa Senhora de Fátima.

Ficámos em frente ao altar do Senhor dos Amarrados e o Sr. José Manuel pediu-me: «Reze um Padre-Nosso e três Ave-Marias, invocando todos os espíritos que estejam com o senhor, as entidades com que teve contacto nos seus trabalhos de pesquisa nos terreiros, e envie-os ao Senhor da Pedra. Depois, encoste a mão no vidro do Senhor dos Amarrados, peça para que sejam desamarrados os guias de trabalho, antepassados, espíritos perturbadores e



sejam mandados todos ao Senhor das Pedras. Depois, vá à imagem de Santo António, peça a abertura dos caminhos, do trabalho e do amor. Depois disso feito, vá à imagem da Nossa Senhora da Guia e peça para que o manto dela cubra o senhor e vos guie. Por último, dirija-se a Nossa Senhora de Fátima, também pedindo protecção pra si. Aqui está um terço e depois o senhor pode ficar com ele para si. Eu vou rezar em torno do senhor nove vezes.»

O terço de contas verdes, encadeadas numa corrente de metal, parecia ser para crianças. Permaneceu ao meu lado direito rezando ao contrário dos ponteiros do relógio (da direita para a esquerda) e começou a andar à minha roda, concentrado na sua reza. Terminou a sequência e mandou-me que fizesse o que havia sido previamente sugerido – a mão no vidro do altar do Senhor dos Amarrados, depois, sucessivamente, Santo António, Nossa Senhora da Guia e Nossa Senhora de Fátima.

Quando terminou, declarou que seria a vez do ritual de Mãe Virgínia. Rezou, repetindo a mesma circulação, em torno de mim, foi ao altar e aos santos como me havia sugerido que fizesse. Depois, saiu sozinho da capela e ordenou-me que o aguardasse. Enquanto esperava, peguei na minha câmara fotográfica e comecei a tirar fotografias. Quando voltou, reclamou por eu estar a tirar fotografias durante o ritual, expliquei que não sabia que o ritual continuava e pedi desculpa. Nesse momento, entrou uma senhora dos seus 30 e poucos anos, acompanhada de mais duas outras e de um senhor. Notei que o Sr. José Manuel os observava com curiosidade, tanto quanto eu. Essa senhora destacou-se do grupo, tirou uns panos enrolados de dentro de uma sacola, que me pareceram roupas, e ajoelhou-se defronte do altar do Senhor dos Amarrados, enquanto as outras três pessoas se mantinham em pé com a atenção voltada para ela. O Sr. José Manuel fez-me sinal, disse-me em voz baixa para que eu me aproximasse da porta e ficasse de frente para o altar, desse um passo atrás, me voltasse e saísse da capela.



Sáimos e fomos andando em direcção à outra capela, a do Senhor da Pedra, junto ao mar, seguindo um caminho calçado por dormentes de madeira. Enquanto caminhava em direcção à capela ia pensando numa maneira de compreender o ritual pelo qual acabara de passar e cuja *performance* se centrava na prece.

A prece constitui-se em caminho para atingir um fenómeno social central do universo religioso, em qualquer cultura. Caracteriza uma religião, uma época, o homem religioso; permite acompanhar o ritmo do diálogo que se instaura entre o homem e Deus, conduzindo a relação com o sagrado, no qual o indivíduo sente no seu próprio ser as energias que o envolvem, em face dessas forças, como é perceptível na fala do Sr. José Manuel. A prece é o instrumento de sua *performance* ritual, na qual pude participar, na Capela do Senhor dos Amarrados. Tal como o grupo que chego quando nos encontrávamos ainda lá. A prece é acção. Na nossa conversa tinha-me falado da força que tinham para ele orações como a Ave-Maria e o Pai-Nosso, utilizadas nos dois rituais que eu havia presenciado e nos quais participara. A percepção do sagrado parece conter, em germe, toda a experiência religiosa e encontra em todas as culturas a sua expressão histórica na prece. A prece é o próprio acto, tal como o ritual é a *performance* do religioso.

De longe, a capela é uma jóia, tendo como cenário a imensidão do horizonte. Quanto mais nos aproximamos, mais percebemos os pormenores de seu estilo barroco. Subimos as escadas, que a cercam como um colar, e encontramos na frente uma cobertura sustentada por duas colunas. Ao lado dessa porta central, dois painéis de azulejos com uma inscrição que não cheguei a ler. Entrámos por uma porta lateral, sobre a qual se encontrava uma inscrição no azulejo: construída em 1686 e restaurada em 1936.

Num altar central encontra-se Cristo na cruz (o Senhor da Pedra) e dois retábulos laterais, o da direita com uma imagem grande de Santa Helena, tendo aos pés a cabeça de São João



Baptista, e duas bem menores, em gesso, de Santa Teresinha e de Nossa Senhora da Conceição. No retábulo da esquerda, as imagens, todas em gesso, de São José, Coração de Jesus, São João Baptista e Nossa Senhora de Fátima.

Estávamos posicionados em frente ao altar do Cristo Crucificado quando teve início o ritual, com o Sinal da Cruz, o Pai-Nosso e três Ave-Marias. Em seguida, o pedido para que as almas partissem e para que Santa Helena, guardiã da cabeça decapada de São João Baptista, tomasse conta delas. O Sr. José Manuel dirigiu-se ao retábulo do lado direito, dedicado a São João Baptista que, com a água do rio Jordão, havia batizado Jesus, para que lavasse essas almas e as libertasse. Começou, novamente, a circular, da esquerda para a direita da capela, por nove vezes, rezando com o terço na mão o Pai-Nosso e a Ave-Maria. Concluída a minha parte, repetiu o ritual, dessa vez em intenção da Mãe Virgínia.

Enquanto executava novamente o percurso circular, chegou o grupo que conosco se cruzara na Capela do Senhor dos Amarados. O Sr. José Manuel continuou o seu circuito, enquanto a senhora se colocou diante do altar principal, de joelhos, e tendo na mão os mesmos panos enrolados, como se os mostrasse à imagem do santo, enquanto os seus acompanhantes se colocavam imediatamente por detrás dela.

Foi muito interessante perceber os espaços dos dois rezadores de capelas e verificar que, quer o Sr. José Manuel, quer a senhora se ignoravam reciprocamente, como se estivessem em espaços dimensionais diferentes.

Concluída essa parte do ritual, saímos da capela e subimos a escada que circunda o templo e dirigimo-nos para a parte de trás da balaustrada, onde se vêem os rochedos em baixo e onde as ondas vêm rebentar. Confidenciou-me então que era ali que se dava a despedida dos espíritos.

Ficámos um pouco a contemplar a imensidão do mar, o céu azul de Inverno e aquele espaço sem fim à nossa frente. O ce-



nário era perfeito para o final do processo ritual. Saí dali pensando como tudo era realmente convincente para uma cultura religiosa cuja base era o Catolicismo.

Descemos as escadas, pelo outro lado, e fomos para uma sala fechada, à qual se tem acesso por uma única porta, abaixo do nível da capela, onde são acesas as velas. O Sr. José Manuel ordenou-me que segurasse as nove velas e disse que seriam acesas para iluminar as almas que tinham acabado de ser mandadas embora. Riscou um fósforo e acendeu todas as velas, agrupando-as num canto longe da porta de entrada, num recipiente de ferro, onde estavam a arder velas brancas e vermelhas de diversos tamanhos. Apanhou novamente nove velas e repetiu o procedimento. Quando estávamos a concluir essa parte do ritual, chegou a senhora que havíamos encontrado, pediu fósforos e procedeu da mesma maneira.

O Sr. José Manuel perguntou então se eu queria tirar fotografias, pois ele recomençaria o ritual, desta vez para si próprio, por conta de uns trabalhos que havia realizado, sendo necessário retirar uns espíritos que estavam em sua companhia. Começaria pelo Senhor dos Amarrados e depois voltaria ali. Disse-lhe que não se preocupasse, que eu tiraria as minhas fotografias e depois nos encontraríamos.

Fiquei. Comecei a fotografar a fachada da capela, cuja história era contada por um painel de azulejos, na parte externa, dando conta de que, antes de ser um lugar dedicado à celebração de Cristo, havia sido um altar pagão. Como poderia eu classificar todo o ritual no qual havia acabado de participar? Voltei à capela e fui observar, demoradamente, as imagens, o altar e os retábulos, enquanto fazia o registo fotográfico. Com a capela vazia, estava bastante à vontade, com a certeza de que não incomodaria qualquer fiel.

Saí novamente e, quando cheguei ao átrio, olhei para o mar e vi um grupo perto da rebentação das ondas. Como a distância era grande, não conseguia ver com nitidez de quem se tratava.



O meu equipamento fotográfico possui uma teleobjectiva bem potente e fiz dele o meu binóculo. As pessoas que lá estavam eram as mesmas com que nos havíamos cruzado nas duas capelas e agora estavam a realizar um ritual no mar.

Procurei tirar fotografias, desejando que não vissem que o meu foco estava direccionado para elas e não se sentissem incomodadas. Estavam à beira do mar. A senhora que rezou nas duas capelas passava algo na sua acompanhante e no rapaz, que tinha os braços estendidos, com alguma coisa na mão e as pernas das calças molhadas pela água. Eu poderia categorizar aquele ritual, com minha longa experiência de campo, como fazendo parte de um dos elementos que compõem o complexo culto afro-brasileiro. O grupo estava a despachar para o mar as energias negativas, concentrando-as em algum objecto material, como forma de descarregar o neófito dessas energias.

Foi a primeira vez que presenciei esse ritual em Portugal, à luz do dia, ainda que a praia estivesse deserta e no local se encontrasse apenas aquele grupo de pessoas que não percebia que estava sendo observado através da minha câmara. Eles tinham realizado o ritual da «linha das capelas», agora realizavam outro, que poderia ser classificado de «linha do mar», mas eu não tinha elementos para ir além na minha análise, que partia de uma observação estritamente visual. Lembrei-me então de uma frase que tinha sido dita, em tom de crítica, no dia anterior, pelo Sr. José Manuel: «É um local onde as pessoas mudam de religião, rapidamente, ao descer a escadaria do Senhor das Pedras, e vão às praias fazer despacho.»

Penso ser inútil encontrar a causalidade na eficácia simbólica procurando no senso científico explicações da acção mágico-religiosa. A eficácia simbólica não teria nada de específico enquanto causa eficiente, no entanto, guarda a sua originalidade como eficácia significante, na noção de François Isambert (1979), quer dizer, a eficácia representada que se torna conteúdo de uma mensagem.



Depois, saí e tomei a direcção da outra capela e encontrei, ao lado do caminho de dormentes, uma loja de lembranças, com estatuetas de santos, pratos pintados com a imagem da capela e uma quantidade de pequenos objectos, de variados preços, daqueles que se encontram em locais de peregrinação. E, ao lado de uma imagem do Senhor dos Amarrados, uma imagem dela, da rainha das águas: Iemanjá. Odoíá!

## Contraponto, pai-de-santo Fernando do Rio de Janeiro

Desloquei-me ao Rio de Janeiro onde entrevistei o pai-de-santo Fernando, que verifica no jogo de búzios a eficácia dos trabalhos realizados nas capelas.

Tenho 49 anos, sou do Rio de Janeiro mesmo. Sou bisneto, no santo, de Valdimiro Baiano, um pai-de-santo famoso, da Bahia, da linha de Keto. Eu fui preparado com a entidade Oxossi. O Candomblé é o elemento da natureza, Oxum é o rio de água doce, Oxossi é as matas. Minha casa é de Oxum, de minha mulher. Nós fazemos mais a linha da Umbanda. O despacho é bom, ele dá a luz às almas, tem o poder de conversar com elas, na capela, para que as almas recebam o alimento delas que é a luz. Eu acredito que, quando ele bota aquela força de pensamento e pede para que elas se retirem e sejam iluminadas, acontece. O senhor veja bem. Está fora do meu controle, por exemplo, encaminhar almas. Ele vai acompanhando a pessoa, vai para o local na capela, tem também um outro local, outra capela, e lá oferece a luz. Eu já vi, pelo jogo de búzios, que esse trabalho dá certo, resolve muitos problemas. Eu realmente vi que não é uma fantasia, uma utopia, é uma realidade. Agora, como funciona, sou honesto, eu não sei como funciona, mas funciona, entendeu? Para fazer uma experiência, a gente gosta muito de desafio, eu dei o nome de uma pessoa para que ele fizesse esse trabalho nela.



Tenho testemunha: fulano está bem, está tranquilo, resolveu o problema, agradeço o seu poder, sua gentileza, mas resolveu. Ouvei dizer que a Dona Maria Brito também tem entrado em contacto com o senhor. Ela é uma pessoa muito boa. Ela é do Porto, está sempre com o Zé Manuel. Ela vê a alma das pessoas. Ela pede auxílio, sim, nos búzios. O senhor fez essa experiência, mas pelo relato do «seu» Manuel, o senhor tem enviado, mentalmente, os espíritos para a Capela do Senhor dos Amarrados. Quando tem pessoa com encosto, acompanhado com a alma, com espírito, o que é que acontece? Vão para a capela receber a luz para libertar o espírito. Tive muitas vitórias nesse campo. Afastei-me durante quarenta e cinco dias. Agora é que eu estou voltando. Tenho enviado também para lá, dentro da linha que ele trabalha, a luz. Quer dizer, na realidade, vamos ver pela Igreja Católica. Vi que ele trabalha mandando para o purgatório, é o que vem na minha mente. Tenho um amigo, o Paulo Roberto, que gosta muito do esoterismo, que é cliente meu aqui, que gostou muito. Enfim, todos os portugueses, os espanhóis, todo o pessoal da Europa que eu conheço, quando eles chegam aqui, ficam apaixonados pelo folclore, pela Umbanda, pelo Candomblé. Aqui é meio afastado, fica na periferia, em Itaboraí. Então, eu toco o meu trabalho na seguradora e atendo a algumas pessoas, tenho um barracão que está em obras e está parado porque tem a Quaresma. Vai voltar a funcionar. Segundo o que eu entendo, ele pede forças a Ogum, o Orixá do metal, da lâmina. Ele, simbolicamente, pede para aquelas coisas que estão atrapalhando a criatura saíam. Senão ele manda para o inferno, seja lá para onde for. O sentido é respeitar a lâmina, ou seja, ou eles saem da vida da criatura ou vão ter uma morte simbólica. O Ogum é que manda na lâmina, certo? Ele me explicou que ele espeta, destrói com a faca. É isso, e depois ele vai para o «habitat» dele. Uma experiência muito bonita, eu vi isso aí. No jogo e na vidência. E teve a saída desse zombeteiro que foi para o «habitat».



Ele passa os nomes dos clientes, eu consulto a cabala. Trabalho com Ogum. Pelo Ogum da pessoa vejo o tipo de problema que está surgindo. Pelo nome tem coisa que ele não consegue ver. Ele liga para mim, pede meu apoio, pede que eu veja para ele. De acordo com o que eu vejo, eu repasso para ele o que está acontecendo. Quando está com algum encosto, ele vê na carta e faz alguma coisa de oração, mas eu mesmo nunca pedi para ele ver alguma coisa assim directamente, não. Às vezes, nós não temos condições financeiras de fazer um trabalho para a pessoa se ver livre de um encosto. Eu peço para ele encaminhar para mim através daquele processo dele lá, que ele sabe, e manda para o Senhor das Pedras. Ele me ajuda dessa maneira, ao enviar lá para a capela, para mim. Houve uma situação dessas, um período atrás, que ele pediu para eu ver uma coisa, uma situação de um cliente. E uma sessão do búzio não bateu muito bem. Não estava de acordo com o problema que ele estava passando. Ele descobriu lá no tarô dele que o ambiente não estava bom, estava pesado, estava carregado. Ele fez umas orações lá dele, foi o que ele falou, o ambiente não estava bom, ele mesmo mostrou. E depois se ajitou.

Dona Maria Preta também é cliente, faço trabalho para ela também. Na realidade, não sei como funciona isso. Eu não sei como isso funciona, mas dá certo... É difícil dar uma opinião porque a gente não conhece o maquinismo da coisa, não. É complicado. Não sei se teve uma origem, por exemplo, se tem um mestre ou alguém que foi ligado a isso. A linha das capelas, segundo ele, é uma linha que existe há muito tempo. São práticas do Catolicismo não controladas pela Igreja Católica, que não estão dentro dos cânones da Igreja. Quer dizer, o que se chamaria Catolicismo popular, que nós temos aqui no Brasil. Todas essas práticas de reza forte, mezinhas, de simpatias, só que lá instituíram fazer isso dentro das capelas.



Porque, vamos supor, está com a alma muito pesada, o que é que acontece? Dentro do Candomblé, tem de passar por um descarrego, fazer aquele ritual, uma cesta básica. O senhor sabe que no Brasil 40% da população não têm condição de gastar dois mil, mil, quinhentos reais numa cesta básica. Um trabalho desse é por aí. Muitas vezes eu passo para o Zé Manuel porque ele, com as orações, encaminha os custos para o Senhor das Pedras, para ficar livre dos problemas. É bom até numa questão que eu faço, que é uma caridade. Hoje, eu não tinha condições de fazer os atendimentos, então eu passo para Zé Manuel e ele lá com as rezas dele resolve. Pelo menos de Ogum, ele está servido. Não passo para o Zé Manuel problema de Orixá, porquê? Ele não passou por isso para fazer, não é iniciado. Aí, já é do meu lado. Algum tipo de problema com relação ao Orixá. Se não tem condições... Ele tinha de vir ao Brasil ou eu teria de ir lá também. É assim que funciona mais ou menos. Mas essa ponte espiritual luso-brasileira tem dado certo, tem ajudado muitas pessoas lá em Portugal.

A gente procura fazer da melhor maneira possível. Eu moro numa casinha humilde, na periferia do Rio, em Itaboraí, entendeu? Então, eu não estou condenando. Cada um com sua cartilha. Eu caminho mais com a caridade. É a minha. Eu tenho meu trabalho próprio, trabalho numa seguradora também. Não estou conduzindo, sou o carona.

Como podemos ver, a pessoa constrói, ela própria, de modo autônomo, o dispositivo de sentido que lhe permite orientar a sua vida e responder às suas necessidades espirituais, concentradas numa relação privada com o numinoso. Dizendo de outra maneira, observamos a mutação do individualismo religioso, onde o sujeito realiza a sua bricolagem místico-esotérica.

A função do rito é complexa e mesmo contraditória, e, segundo Jean Cazeneuve (1965), serve para cercar o universo humano



permitindo estabelecer uma ligação com a potência inquietante do numinoso. Para ele, os ritos podem ser classificados em três grandes categorias: o rito-tabu, que visa a protecção do homem em relação ao perigo representado pelo numinoso; o rito mágico, que permite ao homem entrar em contacto com a potência do numinoso e então adquirir essa potência; o rito religioso, no qual o homem tenta estabelecer uma síntese entre o mundo profano e o mundo sagrado.

Vimos, nesses três exemplos, os ritos que designo de mágico-religiosos, neste caso, da linha da capela, o realizado à beira do mar e o rito religioso do terreiro. Penso que seria importante ultrapassar o debate dicotómico religião-magia, sagrado-profano tentando entrever uma outra via fundada menos no que separa essas direcções do que sobre o que as une. Esses ritos que tentamos narrar mostram a plasticidade e as recomposições simbólicas em prática no campo religioso da sociedade portuguesa.

Assim, proponho pensar esses ritos como inter-ritualidades, inspirando-me na noção de intertextualidade, tal como a constrói Julia Kristeva nos seus comentários sobre a obra de Bakhtine, estabelecendo um paralelo entre o estatuto da palavra, dialógica, e dos textos, isto é, tal como uma palavra que pertence ao mesmo tempo ao sujeito e ao destinatário e se orienta em enunciados anteriores e contemporâneos, o texto é sempre o cruzamento de outros textos. «Tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte» (Kristeva 1967). O texto é um combinatório, o local de uma constante troca entre fragmentos, que a escrita redistribui, construindo um novo texto a partir de novos textos mais ou menos reconhecíveis de fórmulas anónimas, de citações inconscientes ou automáticas, conferindo, assim, à intertextualidade um aprofundamento da memória social e anónima. Então, todo o rito se constitui como um mosaico de *performances*, sendo absorção e transformação de um outro rito. Nesse sentido, a inter-ritualidade ultrapassa o paradigma da escrita, é a *performance* em sua plenitude,



pois repõe no centro da cultura a corporeidade do gesto, um aprofundamento da memória social e anónima. São esses géneros de *performances* que fomos observando – nas capelas, no lava-pés, as orações católicas no começo das giras e tantos outros exemplos que fui encontrando no campo, principalmente, nas *performances* «*anticommunitas*», onde as inter-ritualidades são mais visíveis, na medida em que a fragmentação dos gestos e dos actos atinge o seu absoluto em temas da eficácia do dizer-fazer.



## Marinheiro Agostinho

Quando da minha entrevista com o Pai Cláudio, tinha-me sido feita referência a uma entidade portuguesa, um marinheiro de Peniche, uma zona de pesca tradicional. Coloquei então como meta retornar ao campo e construir a possibilidade de participar de uma gira e assim poder encontrar o Marinheiro Agostinho.

A insistência da minha parte para esse encontro tomou o significado de ter contacto pela primeira vez, em todos esses anos de pesquisa, com uma entidade genuinamente portuguesa, confirmando, assim, que o processo de transnacionalização permitia a criação e não simplesmente a repetição. Torno a lembrar que o domínio religioso é, por excelência, apto ao processo transnacional, principalmente na contemporaneidade. A transferência entre comunidades, seja qual for a relação de dominação, não ocorre num único sentido, e as próprias relações sociais modificam-se pela acção da transnacionalidade. Os elementos passam de uma a outra cultura, logo, podem existir nas duas. Podendo estender-se, num sentido bem mais amplo, como designando as vias de passagem, permitindo o fenómeno de uma terceira via, uma hibridização da produção de componentes culturais – uma terceira entidade, em constante recomposição, aparecendo, frequente-



mente, um «entre-dois» das culturas presentes nas sociedades coloniais e pós-coloniais. Para mim, a emergência deste Marinheiro Agostinho no panteão do Templo de Umbanda Pai Oxalá, em Braga, significa exactamente essa perspectiva da transnacionalidade.

Convidei para ir comigo o professor Alexandre Vale, meu colega de departamento, com o objectivo de filmar a entrevista. Ao chegarmos a Braga, fomos recebidos na estação, depositámos as nossas bagagens no hotel e dirigimo-nos ao centro comercial para lanchar e depois rumarmos para o terreiro.

No terreiro, sentámo-nos primeiro num banco da assistência, ao lado do Pai Cláudio, e, como preâmbulo, conversei com o médium Paulo Jorge: «Nasci em Braga e fui criança morar para Lisboa, com meu tio, onde cresci. Esse meu tio frequentava ‘mesa branca’ e, ao longo do tempo, fui recebendo orientação relacionada com o Espiritismo, mas sem ser imposto. Servi na tropa e, quando saí, voltei para Braga. Aí comecei a receber um preto-velho, Pai Chiquinho de Angola, que dava consultas no grupo. Até que um dia o preto-velho disse que não viria mais. Foi aí que encontrei o Pai Cláudio, que tinha também o seu grupo e sugeriu que formássemos um único terreiro. Isso foi em 1992. O meu preto-velho então voltou e explicou que tudo aquilo havia sido decidido no astral para que fosse realizada essa união dos dois grupos. Com o tempo fui recebendo outras entidades. Quando apareceu o Agostinho pescador, que trabalhava na pesca do bacalhau, bebia muito e trabalhou também no Brasil. Uma das especialidades do Agostinho é ‘endireita’, colocar os ossos no lugar e é muito procurado por isso. Recebo Caboclo Pena Branca, Boiadeiro Juvêncio, que é gaúcho, Mané do Cangaço, que é baiano, Ogum Megê, Sete Encruzilhada, Peito de Aço e Iemanjá.»

Dei por encerrada essa parte e sugeri que conversássemos com o Marinheiro Agostinho. Passou-se para a parte reservada às *performances* das entidades. Pai Cláudio colocou-se em frente ao altar e pediu licença ao Pai Oxalá para abrir aquele trabalho, que



seria para a pesquisa que eu vinha desenvolvendo sobre a Umbanda em Portugal, conducente ao esclarecimento da religião. Respon-di com um *oriki*: «Que o axé da casa cada vez aumente mais, principalmente nesse momento de mudança para as novas instala-ções.» Começou a rezar um Pai-Nosso e, em seguida, sugeriu à mulher de Paulo Jorge que tocasse o atabaque para auxiliar a descida da entidade: «Oh! Marinheiro, marinheiro, marinheiro só / Quem te ensinou a navegar / Marinheiro só, foi o tombo do navio / Foi o balanço do mar / Marinheiro só.» O ponto foi cantado, repetitivamente, durante uns cinco minutos, com aceleração do compasso.

Enquanto isso, Paulo Jorge balançava o corpo num processo de pré-transe em que as feições se foram modificando até que caiu em estado de possessão. A *performance* era a de uma pessoa num tombadilho em busca de equilíbrio, jogando o corpo de um lado para o outro. Aproximou-se, cambaleando, do altar, fez saudações, depois foi para o lado contrário, saudou o Exu da casa, e foi então, muito risonho cumprimentar o Pai Cláudio, o outro rapaz, e pediu às duas moças um beijo. Em seguida, cumprimentou-me e ao Alexandre. Rindo sempre, pediu o «líquido de ouro» (bagaceira), um cigarro, passou a bebida a todos os presentes e sentou-se junto à parede onde começámos a conversar. A voz rouca e meio embriagada dificultava um pouco a compreensão. Perguntei se era de Peniche, disse que sim, mas tinha nascido «numa localidade próxima, uma aldeia chamada Consolação, em 1874, e muito cedo fui para Peniche onde trabalhava; até quando embarquei na pesca, num primeiro momento na costa portuguesa e, depois, em mar alto, para os mares do Norte na pesca do bacalhau». Depois disse que havia pescado na costa brasileira, transportando peixe do Norte para o lado do Sudeste, mas não era nem para o Rio de Janeiro, nem para a Bahia; falei em Sergipe, o que confirmou. Disse que por lá tinha tido contacto com índios. No Norte havia conhecido uma cidade de nome Bragança (Pará). Cada frase arrastada era entrecortada por um riso.



«E lá tem um cabo com o meu nome, Agostinho.» Não se casou com nenhuma brasileira, pois já havia uma história de amor em Portugal e deixou dois filhos. Morreu no mar, naufragou no álcool. Foi contramestre. «Vim trabalhar no astral, pois antes de subir tive contacto com casa no Brasil, no Norte, no Pará, e depois com o Catimbó em Sergipe. Depois tive contacto com casa de Umbanda, nesses três locais, e, quando passei, comecei a ser o rapaz dos pregos, rapaz para toda a obra, até que do lado de lá eu não sabia o que era, até que me mandaram trabalhar por baixo mesmo e aí fui criando tarimba no astral e começaram a posicionar-me. Até que fui sendo doutrinado como pescador, então fui tendo mais responsabilidades e situações que eu ia enfrentando, e sendo levado à responsabilidade. E deram-me a missão de ficar encarregado desse meu cavalo, que era muito trabalhoso, e fui enviado para guiá-lo, o meu cavalo estava avariado e precisava de levá-lo para outro caminho. Venho na linha de minha Mãe Iemanjá. Comecei então a atender, fiquei como ‘endireita’. Hoje sou procurado por muitas pessoas que são viciadas e vêm aqui (ao terreiro) em busca de auxílio espiritual.»

Foi uma entrevista longa, com repetições, entrecortada de risos. Encerrei porque começava a se repetir e não traria mais informações ao que planeava, isto é, conhecer e registar uma personagem espiritual que estivesse relacionada com Portugal. A personagem Agostinho responde a esta ideia – traz na sua história a própria saga que se faz geralmente de um género de português histórico, pescador, aventureiro, onde a vida se resume ao mar. Poderei dizer, então, que começo a entrever um panteão na Umbanda de Portugal, tal como no Brasil, criado a partir de personagens comuns, das camadas subalternas, embora a adesão à religião seja de pessoas de classes médias e/ou de profissionais liberais.

François Isambert explica que «a *performance*, como instituição, tem um significado na medida em que se toma o termo no sentido activo da acção de instituir. Não se trata, de facto, somente de constatar o ‘nós’ como existência, mas de constituí-lo co-



lectivamente. Essa colectividade tem por princípio de consistência não apenas um vago sentimento de 'nós', mas as regras precisas no desenrolar da celebração não dependem do arbítrio de cada locutor. Essas regras são assumidas em comum na anunciação do 'nós'» (Isambert 1979; tradução minha).

Isso faz-me pensar na predisposição social do transe e na construção de mitos heréticos na cultura portuguesa como no Brasil, levando-me a supor que em Portugal a emergência dessas práticas, como fenómeno social, foi possível após o 25 de Abril, por meio da perda da hegemonia do Catolicismo aliado ao Estado. Não posso deixar de me lembrar de Michel de Certeau (1990) quando este diz que a possessão subjaz nas sociedades e emerge em períodos de crises radicais, de mudança social. Vale lembrar ter Portugal emergido da ditadura como um país predominantemente rural e que, em pouco mais de uma geração, dois terços da população passaram a viver no meio urbano, além de hoje fazer parte da União Europeia. Penso ser notória a mudança radical por que vem passando essa sociedade situada até bem pouco na periferia da UE.

Como chama a atenção José Machado Pais (1994), num país predominantemente católico, é compreensível que os poderes eclesiásticos impusessem movimentos de interiorização religiosa, controlando os processos de exteriorização. Embora esse aspecto seja perceptível, o «povo», pelas suas próprias necessidades, busca maneiras adequadas de exprimir a simbologia dos seus modos de vida. Nesse sentido, o fenómeno restrito da possessão, individual, percebido de maneira negativa, posto na categoria de bruxedos, encontra um novo espaço onde pode desabrochar, nos terreiros das religiões afro-brasileiras, o que irá, ao longo dos anos, tornar-se uma instância social onde as pessoas passam a ter contacto com o sagrado de maneira directa, sem intermediação outra que o seu próprio corpo.







## Transnacionalização

Penso ser importante apreender, como venho chamando a atenção em diversos artigos e livros (Pordeus Jr 1995; 1998; 2000), que o processo de transnacionalização das religiões luso-afro-brasileiras para Portugal sofreu diversas ressemantizações por parte das comunidades de terreiros, embora não alterando a sua doutrina e as suas práticas, sendo todas essas adaptações realizadas em consequência da cultura religiosa existente, e, assim, facilitando a sua aceitação pelos convertidos e consulentes. Tomo como exemplo uma mãe-de-santo que dizia que era fácil entender quem era Ogum, pois como sendo «assimilado a Santo António como vencedor das demandas era fácil: Meu Santo António de Lisboa / Olha esse mundo como está / Quem me abraçava antigamente / Agora quer me apunhalar / Saravá seu cordão bento / Oh! Meu Santo António eu sou filho seu / Afastai os inimigos / Oh! Meu Santo António, pelo amor de Deus.» E prossegue: «Quando abri meu terreiro (1974) e comecei a fazer sessão de pretos-velhos, todas as quartas-feiras, a notícia logo se espalhou e vinha gente de todos os lados para ver a novidade. Os interessados na religião também apareceram cedo e comecei a fazer bori e coroei santo de alguns.»



Vejamos este ponto cantado: «Chegou Maria Conga / Maria Conga quando vem de Aruanda / Ela só diz: eu vou vencer demanda.» Lembro que os pretos-velhos se voltam, principalmente, para os trabalhos relacionados com a cura. No caso de outro Orixá como Omulú, assimilado a São Lázaro, colocava-se a mesma questão. Na medida em que se relacionava com a doença e a cura, era fácil explicar a sua relação com a morte, pois as práticas do Catolicismo e da bruxaria permanecem enraizadas na cultura tradicional, implicando que muitas doenças sejam relacionadas com questões de ordem espiritual. «Minha avó dizia que eu era sua herdeira, tinha o mesmo dom. Essa avó vestia os mortos, rezava com galhos de arruda, contra o mau-olhado, a inveja e o quebranto e morava em Alcântara.»

Nas *performances* das religiões luso-afro-brasileiras, entre outras, os banhos são indispensáveis para a purificação da matéria/espírito. Para tanto, a utilização de folhas é muito importante (Verger 1997). Em razão das diferenças do ecossistema brasileiro foi necessário encontrar o que viesse substituir as utilizadas originalmente: «Tinha a maior dificuldade para encontrar material para as práticas religiosas, como dendê e obi, mandava buscar em Angola.» A relação da música com o transe é visceral nas religiões que utilizam essa técnica, como mostrou Gilbert Rouget em *La musique et la transe* (1980). Nalguns terreiros portugueses a música dos atabaques é bem mais lenta que no Brasil, o ritmo é diferente, mais cadenciado, como no vira. Nos terreiros que não utilizam atabaques, somente canto e palmas, se fecharmos os olhos tem-se a impressão de estar perante um ritual da Igreja Católica.

As inter-ritualidades com o Catolicismo, numa invenção de rituais como o lava-pés na Sexta-Feira Santa, no terreiro de Umbanda em Lisboa, o ritual na Capela do Senhor dos Milagres e no Senhor da Pedra, na Freguesia de Gulpilhares, em Vila Nova de Gaia, e a verificação, no jogo de búzios, da eficácia do ritual realizado por um pai-de-santo no Rio de Janeiro reforçam o argumento dessas adaptações e bricolagens no processo de trans-



nacionalização e suas ressemantizações realizadas em consequência da cultura religiosa existente, ou em outras palavras, correspondentes ao modelo religioso predominante.

Embora a bibliografia sobre o processo de transnacionalização seja extensa, penso que com fundamento têm preocupado os investigadores as questões relativas aos movimentos religiosos e a sua recepção segundo as diferentes sociedades, como pode ser observado nos ensaios de Ari Pedro Oro, Rita Segato, Antônio Frigério, Renzo Pio Hugarte (1997), discutindo a transnacionalização religiosa nos países do Cone-Sul (Uruguai e Argentina). No entanto, tem-se dado pouca relevância ao fenómeno do transe e da possessão, como se essas questões já tivessem esgotado o seu potencial de compreensão.

Lembro que as religiões que têm centrado os seus movimentos iniciais no Brasil, tomando como exemplo a Igreja Universal do Reino de Deus e outras Igrejas neopentecostais, trazem nas suas práticas as técnicas do transe e da possessão.

A partir dos exemplos brasileiro, argentino e paraguaio, Rita Segato (1997) fornece várias pistas para se pensar a questão da transnacionalização, pois ao afirmar que «opções localizadas em favor de novos credos religiosos que circulam numa escala global devem ser compreendidas dentro do marco de cada nação particular, enfatizo que muitas vezes estas opções expressam conflitos com a nação e resultam de atitudes contra a mesma». Referindo-se à América Latina, diz ser mais forte a percepção da globalização em resultado da transnacionalização de produtos e práticas culturais muito mais do que pela mobilidade espacial de populações através de fronteiras nacionais. «Esse fenómeno existe, porém a absorção de marcas, tecnologias e estilos de vida dos países ricos é o que dá o tom da globalização. Nesse contexto, a transnacionalização de comunidades religiosas é também um fenómeno que marca fortemente hoje a paisagem latino-americana.» E, no caso argentino, «tipicamente, a opção por uma mudança de credo por parte de certos segmentos da população nunca pôde



deixar de significar um gesto de rejeição em relação à religião oficial, historicamente associada ao Estado, e pode ser interpretada não somente no seu aspecto de positividade mas também na sua negatividade de opção contra» (Segato 1997, 4).

Faço ressalva às especificidades culturais e políticas de Portugal, como chamei a atenção anteriormente, porém, não posso deixar de reflectir sobre alguns aspectos da instalação e conversão das religiões luso-afro-brasileiras por segmentos da população portuguesa. Ao abrir um espaço de culto num outro país, integrantes de um grupo social que abraça as novas crenças «passam a negociar um espaço em relação a outros grupos com repertórios emblemáticos próprios, posicionando-se dentro de ordem existente. Assim sofrendo uma re-significação com novos conteúdos relevantes localmente e, inversamente, re-simbolizando alguns dos seus conteúdos originários de acordo com os materiais e o léxico local.» No caso da expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina, Segato (1991a), diz que, no processo de reintrodução da tradição africana, o negro passa a ser metáfora de toda a diferença, toda a etnicidade. «O negro 'simbólico', emblemático, incorporado sob o aspecto de uma divindade de origem africana por um branco argentino através da experiência da possessão, subsume metonimicamente toda forma de alteridade. A vontade de ser negro, num país massivamente branqueado, radicalmente homogeneizado, é a vontade de ser 'outro'» (Segato 1974, 12).

Essa experiência radical de alteridade pode ser pensada em relação à reintrodução em Portugal do transe e da possessão, da opção de ser contra, não somente em relação à hegemonia da Igreja Católica, mas à própria sociedade como um todo, e se manifestar na ruptura do transe e de se deixar invadir e possuir pelos orixás (Candomblé), pelas «linhagens caboclos», pelos índios, na compreensão da Umbanda, pelos «pretos-velhos», pelos escravos, pelos brancos, compreendidos como espíritos diabolizados, como os Exus e as Pombas-Giras.



Um dos aspectos da legitimidade (Weber 2004) do convertido às religiões luso-afro-brasileiras é, como referi anteriormente, o facto de a manifestação se ter iniciado no Brasil, onde pode realmente ser encontrada a «pureza religiosa». Quase todos os dirigentes das comunidades passaram por esse processo, mesmo que por pouco tempo. E, de volta às comunidades, enquadraram essas filiações, de modo bem visível, como certificados de adesão a uma das tantas federações que congregam os terreiros existentes no Brasil.

O mesmo fenómeno de criação de federações ocorre, por exemplo, com a FEUCA – Federação Europeia de Cultos de Umbanda e Cultos Afros. Esta federação declara no seu *site* ter como «objectivo a integração e a difusão no espaço europeu de todas as instituições de culto afro-brasileiras... a missão principal de preservação dos valores espirituais, culturais e científicos da religião tradicional... não visa à hegemonia, respeitando a diversidade das práticas... objectiva os valores da tradição...». E convida à participação num fórum de debate. Quando se acede ao fórum percebe-se, no entanto, que o número de visitas foi diminuto, não passando de seis.

Num outro *site* encontramos O Templo Sagrado de Umbanda, com o retrato do Babalorixá Pedro de Ogum. Conheci-o pessoalmente, estive no seu Terreiro Extauri, na Quinta do Conde, em Sesimbra, onde participei numa gira, tendo, inclusive, sido fotografado ao seu lado e o meu nome consta até como visitante do terreiro.

Quando conversámos na altura (Maio de 2006) explicou-me que não era pai-de-santo, exercia o papel de líder do grupo, e, nessa condição, dava *passes*. Estava esperando a visita do Pai Francelino de Shapanan, iniciado no Tambor-de-Mina, em Belém (Pará, Brasil) e, depois de um longo percurso, abriu o seu Terreiro Casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo. «É presidente, em segundo mandato, da Coordenação Paulista do Intecab (Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira), instituição



que reúne as nações de candomblé e umbanda, milita em federações de umbanda e está presente em rádios e publicações religiosas. Com o tempo tornou-se personalidade conhecida e respeitada entre o povo-de-santo paulista.»

A Yalorixá Elsa de Oyá, fundadora do Terreiro de Umbanda Pai Oxalá/Mãe Iansã, em 2002, é outra das minhas entrevistadas. Consto também do *site*, quando de uma primeira visita ao terreiro. Nesse *site* encontramos os mesmos aspectos legitimadores de que falamos acima. Transcrevo alguns trechos que reforçam esses aspectos: «O TUPOMI é uma associação civil e religiosa, sem fins lucrativos, cuja finalidade é o estudo e a prática de rituais umbandistas independente de preconceitos. Foi fundado a 1 de Setembro de 2002, na cidade da Maia, sendo filiado à União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e autorizado pelo Superior Órgão de Umbanda de São Paulo. O Babalorixá Jamil Rachid, responsável por levar a Umbanda aos quatro cantos do mundo, teve sua formação em Teosofia e História das Religiões, no Egipto e na Nigéria. Fala vários idiomas africanos, está na Umbanda desde 1948, sendo, hoje, seu representante mundial.» O funcionamento do TUPOMI, por sua vez, é legitimado pela União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e autorizado pelo Superior Órgão de Umbanda de São Paulo. Essas legitimações de pertenças burocráticas tomam dimensões de ordem imaginária no panteão.

O encontro com uma personagem autóctone no panteão da Umbanda, o *Marinheiro Agostinho*, na Tenda de Umbanda Pai Oxalá, em Braga, no Norte de Portugal, vai em busca da sua legitimação também no Brasil. Responde ao heroísmo da pesca do bacalhau no mar do Norte. No entanto, vai ao Brasil, conhece a Amazónia, mantém contacto com as religiões dos índios, com a *Jurema*, em Sergipe, e com a Umbanda no Rio de Janeiro. Quando morre (vai para o Astral), passa a trabalhar com a Umbanda na categoria mais baixa «rapaz dos pregos», para toda a obra (Exu). Depois, vai ascendendo espiritualmente pela dou-



trinação até se tornar a entidade «o pescador», com maior responsabilidade e vir a ser responsável, a mando de Iemanjá, pelo atendimento nos terreiros, principalmente aos toxicodependentes.

Assim se completa o ciclo de legitimação da pertença, repito, no processo de conversão/iniciação, pela filiação a federações umbandistas existentes, e, finalmente, o próprio panteão que começa ser criado, tendo o personagem (Marinheiro Agostinho) tido também a sua doutrinação e processo de evolução na Umbanda brasileira.

Na perspectiva das fronteiras, Bhabha (2002) faz referência a um espaço novo onde a tenuidade e a abertura predominam, permitindo estratégias de resistência e desenvolvimento. Será imprescindível examinar essas rupturas das convenções e das práticas da escrita que romperiam com o realismo para abrir outros espaço. Na sua obra *O Local da Cultura*, a propósito das diferenças culturais, ele faz referência a um espaço «intersticial» que «emerge» como uma indecisão à fronteira da «hibridação cultural».

Essa proposição teórica permite a Bhabha sair do pensamento binário, pois o terceiro espaço está longe de se constituir num terceiro termo, constituindo-se antes como «entrelugar» que o compreende e o ultrapassa. Seria uma dimensão que se abre «além» de uma inversão de termos opostos (sujeito/objecto; dito/não-dito; senso/não-senso) para escapar da tautologia e do logocentrismo. Um complexo de tessitura faz emergir da oralidade e da escritura, de palavras e de imagens, de formas arcaicas e modernas, de racionalidade e magia as escrituras híbridas desses tempos de pós-modernidade, trazendo de volta a corporificação performática no teatro da possessão.

Pensaria, então, que as religiões luso-afro-brasileiras em Portugal, poderiam ser concebidas como esse terceiro espaço, pois, em graus diversos, a ordem reinante interrompe o seu poder ou vê o seu poder interrompido (africanização, tradição, pureza, brasileiro); percebem-se fissuras no espaço normalizado e normativo (a hierarquia no terreiro, o panteão). É, portanto, esse terceiro espaço que,



sendo irrepresentável em si, constitui as condições discursivas de enunciação que atestam que não há unidade ou fixação primordiais no sentido e nos símbolos culturais, os quais podem ser apropriados, traduzidos, reinterpretados e ressemantizados. No entanto, se, por um lado, a ordem reinante é interrompida, nesse terceiro espaço, porém, a tradição vê as suas práticas sociais reforçadas, como se pode constatar nos terreiros, espaços que servem às comunicações, à aflição, à consulta, ao jogo de búzio, à oferta de trabalhos para solução dos problemas do quotidiano. Afinal, respondendo à imagem do seu criador, tudo coexiste na religião – usos sociais, expressões políticas, redes de sociabilidade pessoal, busca de informações, movimentos associativos e, porque não, também proselitismo da magia e da religião.



## Glossário

- Adjuntor:** o mesmo significado de juntó, o segundo ou terceiro Orixá da pessoa iniciada.
- Assentar o santo:** fixar, por meio de rituais, o axé do Orixá na cabeça do iniciado ou no seu fetiche.
- Atabaques:** tambores utilizados no Candomblé e nas religiões afro-brasileiras, em geral.
- Axé:** a força dinâmica da natureza, que tudo impregna e é dinamizada pelos orixás, individualizada em plantas, pedras, símbolos.
- Babalorixá:** pai-de-santo líder da comunidade religiosa.
- Banhos de descarga:** banhos com folhas ou outros elementos, tendo por objectivo retirar das pessoas as energias negativas.
- Bori:** ritual de dar comida à cabeça para fortificar o axé.
- Borizar:** acto ritual de efetuar o bori.
- Bruxedo da Intrusa:** acto de bruxaria realizado por uma mulher.
- Caboclos:** entidades do panteão da Umbanda significando o Índio e também nas outras religiões afro-brasileiras que têm relação com a cultura indígena.
- Camarinha:** cómodo de recolhimento para o ritual de iniciação, bori, e outros rituais no Candomblé e demais religiões afro-brasileiras.



**Cambono:** pessoa que dá assistência ao médium incorporado na Umbanda.

**Candomblé:** religião mais relacionada com as tradições africanas, sudanesas: jeje, nagô, rituais keto, ijexá, oyo; bantos: Angola, Congo; Candomblé de caboclo. Local da prática religiosa.

**Catimbó:** prática religiosa de matizes da pajelança indígena, rituais Angola-Congo, Catolicismo, Espiritismo e feitiçarias de procedências diversas, sendo praticado no Nordeste brasileiro. O líder é designado de Mestre e o panteão é composto de Mestres de Linha.

**Catimbozeira:** mulher praticante do Catimbó.

**Chirer:** festa dedicada a um Orixá.

**Cigana:** entidade da Umbanda na categoria das Pombas-Giras.

**Corimba:** canção dedicada a uma entidade na Umbanda.

**Coroar o santo:** fixar a entidade protectora do indivíduo na cabeça, significando também a iniciação.

**Criança:** entidade infantil na Umbanda equivalente ao erê no Candomblé.

**Cruzo:** ritual de iniciação onde são fixadas as entidades protectoras e os guias pertencentes ao iniciado, constando de riscos tatuados na cabeça e no corpo.

**Deitar os búzios:** acto de realização do jogo adivinhatório.

**Dendê:** óleo de palmeira africana transplantada para o Brasil e usado na cozinha ritual e na culinária afro-brasileira.

**Desencarnar:** termo usado na Umbanda para se referir ao acto de o espírito deixar o corpo. Morte.

**Dofona:** no grupo recolhido para os diversos rituais pelos quais passam os iniciados, designado de barco, a primeira pessoa que entra em transe quando da submissão ao ritual de rapar a cabeça.

**Ebó:** oferenda de limpeza.

**Encantados:** entidades relacionadas com as religiões de matrizes indígenas, como a Jurema, o Catimbó e outras.

**Encosto:** espíritos de pessoas mortas que acompanham as pessoas.

**Entidades:** seres importantes na Umbanda diferente dos orixás.



**Erê:** entidade infantil do Candomblé, equivalente na Umbanda ao espírito de criança.

**Escarificação:** marcas feitas no corpo do iniciado.

**Espiritismo kardecista:** práticas espíritas relacionadas com a doutrina de Allan Kardeck.

**Espírito zombeteiro:** espírito sem desenvolvimento espiritual que se apossa das pessoas e as prejudica em todos os sentidos.

**Exu:** ser primordial nas culturas Yoruba e Fon, portador das comunicações e do axé. A sua configuração fálica levou a ser associado ao Diabo cristão. Tem a primazia das oferendas no Candomblé. Na Umbanda, foi posto no lado negativo, a Kimbanda, e comanda os trabalhos relacionados com a magia.

**Exu Baptizado:** Exu que aparece sem nome e sem falange, que pertence e passa a ser doutrinado até receber rituais que o nomeiam e o classificam pelo pai ou pela mãe-de-santo na Umbanda.

**Exu Pagão:** aquele que ainda não possui um nome, considerado inferior, e que não foi ainda domesticado nas hierarquias das linhas, praticando somente o mal.

**Exu Pilintra:** Exu designado de Zé Pilintra e associado ao malandro. Veste de branco, porta um chapéu na cabeça.

**Exu Sete Encruzilhadas:** Exu que reúne e comanda os Exus das encruzilhadas.

**Exu Tranca-Ruas:** o dono das encruzilhadas.

**Filha(o)-de-santo:** pessoa que passou por processo de iniciação e recebe orixás no Candomblé e entidades na Umbanda. O mesmo que iaô.

**Giras:** ritual da Umbanda com cânticos e danças para cultuar as entidades em círculo formado pelos filhos-de-santo.

**Ialorixá:** mãe-de-santo do Candomblé. As mesmas funções do Babalorixá.

**Iaôs:** nome de iniciadas femininas.

**Iansã:** Orixá feminina, uma das esposas de Xangô, representando o vento. Associada a Santa Bárbara, muito cultuada na Umbanda.



**Ibejada:** espíritos infantis evoluídos na Umbanda. No Candomblé beje, gémeos.

**Iemanjá:** Mãe dos orixás. No Brasil é Orixá do mar. Cultuada em todo o Brasil associada às diversas representações da Virgem Maria dos católicos. Muito conhecida em Portugal, a partir da novela *Porto dos Milagres*. A sua estátua é hoje encontrada nas lojas de santos, mesmo em locais de romarias como Fátima.

**Ifá:** Orixá da adivinhação e do destino. A voz de Orumilá (Deus). Não tem culto organizado no Brasil. Cultuado em Cuba pelos Babalaô que praticam o jogo formado por cocos de dendê e recebe as respostas dos orixás. É associado ao Santíssimo Sacramento ou ao Espírito Santo.

**Ilê Apô Afonjá:** nome nagô de um dos candomblés mais tradicionais da Bahia e que possui também uma casa no Rio de Janeiro.

**Iorubá:** povo sudanês da Nigéria. Sua capital política, Oyó, e religiosa, Ifé, no Benim, onde segundo os mitos a humanidade foi criada. Fonte de grande parte dos escravos que vieram para a Bahia e dominaram religiosamente os outros povos escravizados. Inclui, entre as suas tradições, o Keto. Hoje, são os rituais que guardariam uma tradição africana mais «pura». A língua trazida pelos escravos é utilizada nos rituais do Candomblé.

**Jogo de búzios:** jogo adivinhatório realizado com conchas de origem africana, tanto no Candomblé como nas religiões afro-brasileiras de um modo geral.

**Juntó:** Orixá secundário, auxiliar do principal como protector do iniciado

**Jurema:** (*Acacia Jurema mart.*) Uma das muitas espécies das quais a *Acacia* é o género. que se tornou nome designativo de uma das religiões afro-ameríndias. Nome de entidade do Candomblé de Caboclo e da Umbanda.

**Kelé:** colar de contas que é usado pelo iniciado durante os três primeiros meses, significando sujeição da iaô. É quebrado significando a liberdade do iniciado.



**Keto:** antigo reino africano ocidental. No Brasil, representa o Candomblé mais tradicional, como Engenho Velho, Opô Afonjá, Gantois, dentre outros. Hoje, a maioria dos novos terreiros dizem-se Keto, pois simbolizaria a «pureza da tradição».

**Kimbanda ou Quimbanda:** linha da Umbanda que pratica a magia, geralmente designada de negra. É nela que estão alocados os Exus e as Pombas-Giras.

**Linhas:** vibração correspondente a um elemento da natureza controlado por uma força cósmica ou Orixá e que dominam os seres que actuam nessa faixa. A Umbanda possui sete linhas, cada uma pertencente a um Orixá, subdivididas, noutras sete, que se subdividem em outras tantas. As entidades vibram nessas linhas.

**Linha Branca:** ritual visando somente o bem, em oposição à Quimbanda.

**Mãe-de-santo, ou pai:** nome utilizado para designar a ou o líder do grupo religioso afro-brasileiro, principalmente na Umbanda.

**Macumba:** termo genérico para designar as religiões afro-brasileiras. Categoria acusatória de baixo espiritismo, agente de magia negra. De influência Angola-Congo é uma das matrizes da Umbanda.

**Maracuteiro:** aquele que engana o outro.

**Médium:** pessoa que tem faculdades especiais para receber espíritos e intermedia a comunicação entre o mundo espiritual e o mundo material.

**Nanam:** Orixá feminino, associada a Santa Ana; mãe primitiva, a mais velha deusa das águas, Mãe de Omulú, o Orixá da doença.

**Nagô:** no Brasil, designa os rituais dos candomblés mais conservadores de origem iorubá, inclusive o Keto.

**Obaluaiê ou Omulu:** Orixá da doença. Veste-se de palha para não mostrar as marcas que lhe ficaram no corpo, causadas pela varíola.



- Obi:** noz de cola trazida para o Brasil pelos escravos. Usado durante os rituais para desencadear o axé.
- Obsessor:** espírito que, na perspectiva kardecista, não evolui e fica causando perturbação a uma pessoa.
- Ogan:** função exercida pelo homem. Geralmente toca os atabaques.
- Ogum:** no Brasil é associado a São Jorge, é dos orixás mais cultuados. Na Umbanda, quem comanda as demandas, as lutas.
- Oriki:** louvor em forma poética, recitada ou cantada saudando pessoas ou orixás.
- Orixás:** deuses intermediários, representando, no Brasil, na sua maioria, a força da natureza; são cultuados dezasseis. Na Umbanda, são feitas referências a oito. Foram durante a colonização associados aos santos católicos, no Brasil e em Cuba. São também designados de santos.
- Orixá Vudu:** nome correspondente a Orixá nagô na tradição gege.
- Ossanha:** Orixá das folhas utilizadas nos rituais. Considerado como dono das florestas.
- Otar:** seixo onde ritualmente é fixado o axé do Orixá da pessoa.
- Oxalá:** orixá iorubá da criação da Humanidade. É associado ao Senhor do Bomfim, na Bahia. Quando velho é considerado Oxalufã e, quando novo, recebe o nome de Oxaguiã.
- Oxossi:** Orixá iorubá da caça, também chamado de Odé. Na Umbanda é considerado chefe da linha de caboclo.
- Oxumaré:** Orixá representado como o arco-íris. Preside ao bom tempo e durante seis meses o seu género é masculino e nos outros seis meses é feminino.
- Oxum:** Orixá representando a água doce, sendo cultuada em rios, lagoas e cachoeiras, sendo associada a Nossa Senhora da Conceição.
- Padê:** oferenda ritual dedicada a Exu, antes de começarem os trabalhos, pois, como personagem primordial e mensageiro do axé, irá propiciar a eficácia das oferendas aos orixás.
- Pai Embalê:** preto-velho da Umbanda.



- Pai Pena Vermelha:** caboclo do panteão umbandista.
- Pomba-Gira:** Exu feminino. Utilizado na Umbanda para trabalhos relativos principalmente às magias sentimentais.
- Ponto riscado:** desenho formado por sinais cabalísticos que as entidades da Umbanda riscam com pomba fazendo vibrar as forças às quais pertence. Cada médium, quando recebe sua entidade, tem o seu ponto riscado.
- Possessão:** fenómeno que acontece a pessoa se encontra incorporada por um Orixá ou outra qualquer entidade.
- Preto(a)-velh(a):** escravo (escrava) que retorna espiritualmente, na Umbanda, para praticar a caridade, levando geralmente o nome de avô ou avó.
- Roça:** termo para designar o local do Candomblé.
- Sobá:** nome designando Iemanjá.
- Terreiros:** designação do local onde se pratica a religião.
- Trabalhar:** qualquer acto praticado nas religiões afro-brasileiras quando o médium está incorporado.
- Transe:** estado em que o médium se encontra quando incorpora um Orixá ou algum personagem do panteão da Umbanda.
- Yorubá:** etnia de antigo reino ocupado, hoje, por parte da Nigéria e do Benim. Veio, especialmente, para a Bahia, onde passou a dominar as outras culturas de origem africana, política e religiosamente.
- Umbanda:** religião brasileira bricolizada, a partir dos anos 30 do século XIX, cuja matrizes são as religiões das três culturas basilares: índia, negra e católica, numa perspectiva espiritual.
- Umbanda de Omolocô:** Umbanda mais próxima do Candomblé de Angola. Recebem orixás, mas, entre outras diferenças, o iniciado não tem o cabelo raspado.
- Vovô Ambrósio:** da categoria preto-velho do panteão da Umbanda.
- Vovó Cipriana:** preta-velha na Umbanda.
- Xangô:** Orixá yorubá, associado ao raio e ao trovão. Representando a justiça. No Brasil é cultuado como São Jerónimo.







# Bibliografia

- Apollon, W. 1976. *Le vandon, un espace pour les voix*. Paris: Éditions Galilée.
- Araújo, B. 1997. *Superstições Populares Portuguesas*. Lisboa: Edições Colibri.
- Austin, J. L. 1991. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil.
- Bachelard, G. 1988. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris. Lib. José Corti.
- Barreto, A. 1996. *Tempo de Mudança*. Lisboa. Relógio D'Água Editores.
- Berger, Peter L. 1985. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Paulus.
- Bakhtine, Mikhaïl. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.
- Bakhtine, Mikhaïl. 1988. *Questões de Literatura e Estética: A Teoria do Romanço*. São Paulo: Hucitec, 100-106.
- Bastide, Roger. 1972. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, Pioneira, 2 vols.
- Bastide, Roger. 1972. «Dusky Vénus, black Apollo». In *Race and social difference*, orgs. P. Baxter e B. Sansom. Londres: Penguin.
- Bastide, Roger. org. 1974. *La femme de couleur en Amérique Latine*. Paris, Anthropos.
- Bastide, Roger. 1975. «Sociologie des mutations religieuses». in *Le sacré sauvages et autres essais*, Paris: Payot.
- Bastos, C., 2001. *Omulú em Lisboa: Etnografias para uma Teoria da Globalização*, Etnográfica, vol. v (2), 303-324.
- Bastos, C., M. V. Almeida, e B. Feldman-Bianco, coords. 2002. *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Lisboa: ICS-UL.
- Becker, H. S. 1985. *Outsiders, études de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié.



- Belmont, N., e J. Gossiaux, orgs. 1997. *De la voix au texte*. Paris: Éditions du CTHS.
- Berger, P. L. 1985. *O Dossel Sagrado, Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus.
- Bertaux, D. 1997. *Les récits de vie*. Paris: Éditions Nathan.
- Bethencourt, F. 1987. *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, Saludadores e Nigromantes no Século XVI*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa/Projecto Universidade Aberta.
- Bhabha, Homi. 2002. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Birman, Patricia. *Fazer Estilo Criando Gêneros. Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ.
- Braga, J. 1999. *A Cadeira de Ogã e Outros Ensaio*s. Rio de Janeiro: Pallas.
- Braga, T. 1986. *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*. 2 vols. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Brait, B. org. 1997. *Bakhtine, Dialogismo e Construção do Sentido*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Branco, J. Freitas, e L. Paulo, orgs. 1997. *Artes da Fala*. Oeiras: Celta Editora.
- Brown, Diana. 1985. «Uma história da Umbanda no Rio». In *Umbanda & Política*, Rio de Janeiro, ISER/Marco Zero, 9-42.
- Burke, P. *A Arte da Conversação*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1995.
- Cabrera, L. 1995. *El Monte*, Miami-Florida: Edicionis Universal.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira. 1961. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Ed. Pioneira.
- Capone, S. 1999. «Les dieux sur le Net». *L'Homme* n.º 151.
- Castells, Manuel. 2002. «Le développement d'Internet, qui était exponentiel, trouve actuellement sa limite». *Le Monde*, 1 de Junho de 2002, 30.
- Cauvert, L. J. 1984. *La tradition orale*. Paris: PUF.
- Cazeneuve, J. 1965. *Sociologie du rite*, Paris: PUF.
- Certeau, M. de. 1990. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard.
- Chartier, R. 1995. *Textes performances publics*. Lyon: Groupe de Recherche sur la Socialisation.
- Clifford, James. 1998. «Sobre autoridade etnográfica». A *Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*, org. José Reginaldo dos Santos. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Clifford, James. 1998. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro. UFRJ.
- Connerton, Paul. 1993. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta.



- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tubami Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent. 1991. «Diálogo». In *Anuário Antropológico/88*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.
- Dawsey, John C. 2006. «O teatro dos 'bóias-frias': repensando a antropologia da performance». In *Mana* vol. 12, n.º 1, Rio de Janeiro.
- De Certeau, M. 1970. *La Possession de Loudun*. Paris: Gallimard.
- Dewey, J. 1993. *Logique: la théorie de l'enquête*. Paris: PUF.
- Dianteill, Erwan e Martha Swearingen. 2003. «From Hieroglyphy to Ethnography and Back: Lydia Cabrera's Texts and the Written tradition in Afro-Cuban Religions». *Journal of American Folklore*, 116: 273-292.
- Dianteill, Erwan. 2008. *Le cabocle surmoderne. Globalisation, possession et théâtre dans un temple d'umbanda à Fortaleza (Brésil)*. Gradiva 7. Paris, Musée du Quai Branly, 24-37.
- Dilthey, W. 1992. *Teoria das Concepções do Mundo*. Lisboa: Edições 70.
- Dupont. 1998. F. *L'invention de la littérature, de l'ivresse grecque au texte latin*. Paris: Éditions La Découverte & Syros.
- Duvignaud, J. 1974. *Fêtes et civilisation*. Genève; Librairie Weber.
- Duvignaud, J. 1976. *L'Acteur, esquisse d'une sociologie du comédien*. Paris: Gallimard.
- Espírito Santo, M. 1997. «Introdução: A experiência contra a fé». In Martins, José Garrucho, *As Bruxas e o Transe, do Nome às Práticas*. V. N. de Gaia: Estratégias Criativas.
- Espírito Santo, M. 1999. *Comunidade ao Norte do Tejo*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Espírito Santo, M. 2006. Entrevista realizada por Ismael Pordeus Jr. e Clara Saraiva in *Trajetos. Revista de História da UFC*. Dossiê religiosidade vol. 4, n.º 8, 279-292.
- Fabre, D. org. 1997. *Par écrit, ethnologie des écritures quotidiennes*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Favret-Saada, J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Figge, H. 1983. *Umbanda: Religião, Magia, Possessão*. Teresópolis: Jaguarly Editores.
- Freund, J. 1975. *Sociologia de Max Weber*, 2.ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Frigério, A. 1999. *El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica*. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, RGS, ano 1, n.º 1, 51-88.
- Freyre, G. 1973. *Casagrande e Senzala*. Rio Janeiro: José Olympio.
- Geertz, Clifford. 1996. *Ici et là-bas, L'anthropologue comme auteur*. Paris. Métailié.



- Giobelina Brumana, F. e E. Gonzalez. 1991. *Marginália Sagrada*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Goffman E. 1973. *La Mise en scène de la vie quotidienne*, ts. 1 e 2. Paris: Minuit.
- Goffman E. 1975. *Stigmates: les usages sociaux des handicaps*. Paris: Minuit.
- Gonçalves, W. 2000. *O Antropólogo e Sua Magia*. São Paulo, EDUSP.
- Goody, J. 1979. *La raison graphique*. Paris: Minuit.
- Goody, J. 1994. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hagège, C. 1985. *L'homme de paroles*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Halbwachs, M. 1994. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*. Paris: PUF.
- Hall, Stuart. 2003. *Da Diáspora. Identidade e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Hervieu-Léger, D. 2001. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris, Calmann-Lévy.
- Hervieu-Léger, D. 2005. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 1999 (Poche Champs, 2001); *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Lisboa: Gradiva.
- Hermann, J. 1998. *No Reino do Desejado. A Construção do Sebastianismo em Portugal, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Isambert, F. 1979. *Rite et efficacité symbolique*. Paris: Cerf.
- Introvigne, M. 1994. *La magie à nos portes*. Montreal, Éditions FIDS.
- Jauss, H. R. 1978. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard.
- Joaquim, Maria Salete. 2001. *O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Palas.
- Kristeva, Julia. 1967. *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.
- Landes, R. *Cidades das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Laplantine, F. 1996. *La description ethnographique*. Paris: Éditions Nathan.
- Leiris, M. 1958. *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*. Paris: L'Homme – Cahiers d'ethnologie.
- Le Brás, G. 1955-1956. *Étude de sociologie religieuse*, Paris: Presses Universitaire de France.
- Mafra, C. 2002. *Na Posse da Palavra: Religião, Conversação e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Maguï, Yvone. 2001. *Guerra de Orixás*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mintz, S. 1979. *Taso, la vie d'un travailleur de la canne*. Paris: Maspero.
- Montenegro, M. 2005. *Les Bruxos: Des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*. Paris: Hamattan.



- Negrão, L. N. 1996. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: EDUSP.
- Nouss, Aléxis. 2002. *Le centre et la frontière*. Fortaleza. Conferência realizada no programa de pós-graduação em Sociologia, UFC, mimeo.
- Oro, Pedro. 1998. *As Religiões Afro-Brasileiras: Religiões de Exportação*. Trabalho apresentado no *workshop* «Afro-american Religions in Transition, International Conference of the Americanists». Uppsala, Suécia, Julho.
- Ortiz, Renato. 1977. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo: Brasiliense.
- Pais, José Machado. 1994. *Sousa Martins e Suas Memórias Sociais. Sociologia de uma Crença Popular*. Lisboa: Gradiva.
- Paiva, J. P. 1992. *Práticas e Crenças Mágicas. O Medo e a Necessidade dos Mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra. Minerva.
- Pinto da Costa, A. L. 1997. *Alto Douro Terra de Vinho e de Gente*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Pordeus Jr., I. 1988. *Prométhée mal enchainé ou Eshu le roi des carrefours*. Lyon. (Tese de doutorado, Université Lumière-Lyon II), mimeo.
- Pordeus Jr., I. 1995. *La nature dans l'espace religieux du terreiro de candomblé*. V.º Colloque France-Brésil, Architecture et nature. La Toruette, l'Arbresle. França.
- Pordeus Jr., I. 1996. «Lisboa de caso com a Umbanda». *Revista USP*. n.º 31. São Paulo.
- Pordeus Jr., I. 1997. *Memória e Construções Narrativas*. Revista Antropológica. Pós-Graduação em Antropologia UFPE. Ano II vol. 2 Recife.
- Pordeus Jr., I. 1998. *La mise en texte de la mémoire de Omolocô, à Lisbonne In Récit et connaissance*. Lyon. PUL.
- Pordeus Jr., I. 1999. «Espaço, tempo e memória na Umbanda luso-afro-brasileira», in *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, orgs. C. Cardoso, e J. Bacelar. Rio de Janeiro/Salvador: Palas/CEAO/CNPQ.
- Pordeus Jr., I. 2000. *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza. Emigrações e Metamorfozes da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem.
- Prandi, Reginaldo. 1991. «As religiões negras do Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros». *Revista USP*. n.º 28, 64-83.
- Ramos, Arthur. 1934. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Rodrigues, Nina. 1976. *Os Africanos no Brasil*. 4.ª ed., São Paulo: C.ª Editora Nacional.
- Rouget, G. 1990. *Ma musique et la transe*. Paris: Gallimard.
- Sanchis, P. 1992. *Arraial, Festa de um Povo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Segato, Rita Laura. 1991a. «Uma vocação de minoria: A expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização» dados – *Revista de Ciências Sociais* 34/2. Rio de Janeiro.



- Segato, Rita Laura. 1994. *Cambio religioso y desetnificación. La expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina. Religiones latinoamericanas*, vol. 1 México Saler.
- Segato, Rita Laura. 1997. «Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização». In *Globalização e Religião*. orgs. A. Oro, e A. P. Steil Petrópolis: Vozes.
- Sobral, José Manuel. 1999. *Trajectos: O Presente e o Passado na Vida de uma Freguesia da Beira*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Tina, Mãe-de-Santo. 2006. «Comprovada cura de males do corpo e da alma». *Boa Estrela*, 144. Sesimbra PT.
- Tinhorão, J. Ramos. 1988. *Os Negros em Portugal. Uma Presença Silenciosa*, Lisboa, Caminho.
- Todorov, T. 1981. *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*. Paris: Seuil.
- Tramonte, Cristiana. 2001. *Com a Bandeira de Oxalá! Trajetória, Práticas e Concepções das Religiões Afro-Brasileiras na Grande Florianópolis*. Florianópolis: Lunardelli, Itajaí: Editora da UNIVALI.
- Trindade, L. 1989. *Exu: Poder e Perigo*. São Paulo. Ícone.
- Turner, Victor. 1982. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes.
- Turner, Victor. 1987. *The Anthropology of Performance*, Nova Iorque: PAJ Publications.
- Valette, B. 1992. *Le roman, initiation aux méthodes et aux techniques modernes d'analyse littéraire*. Paris: Éditions Nathan.
- Van Den Heuvel, P. 1985. *Parole, mot, silence, pour une poétique de l'énonciation*. Librairie José Corti.
- Vasconcelos, J. Leite de 1985. *Etnografia Portuguesa* vols. VII e XIX. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Vasconcelos, J. Leite de 1988. *Religiões da Lusitânia* 3 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Verger, P. F. 1997 *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio.
- Verger, P. F. 1982. *Orisha: les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*, Paris, Métaillé.
- Weber, M. 2004. *Economia e Sociedade*, vol. 2, Brasília: Editora UnB.
- Wunenburger, J. J. 1977. *La fête le jeu et le sacré*. Paris: Éditions Universitaires.
- Yates, F. A. 1994. *L'art de la mémoire*. Paris: Gallimard.
- Zumthor, Paul. 1987. *La lettre et la voix*. Paris: Seuil.
- Zumthor, Paul. 1993. *La mesure de monde*. Paris: Seuil.
- Zumthor, Paul. 1998. *Babel ou l'inachèvement*. Paris: Seuil.



A pesquisa aqui editada é resultante de trabalho de campo realizado em Portugal, nos últimos dez anos, sobre os processos de transnacionalização de religiões afro-brasileiras.

As migrações femininas exerceram papel fundador na instalação e consolidação das primeiras comunidades de Umbanda e de Candomblé.

Através da análise das histórias de vidas destas fundadoras e de novos convertidos, procurou-se compreender, por um lado, o nomadismo e, por outro, a adoção de visões de mundo, pautados por perspectivas religiosas diferenciadas, adquiridas pelos adeptos nas práticas religiosas mediúnicas.

**Ismael Pordeus Jr.**

Professor de Antropologia da Universidade Federal do Ceará – Brasil

*Capa:* Corrente do ibá de Iemanjá, Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro (em fundo), e ritual de entronização do Orixá Nanã

ICS

Imprensa  
de Ciências  
 Sociais

[www.ics.ul.pt/imprensa](http://www.ics.ul.pt/imprensa)

ISBN 978-972-671-233-6



9 789726 712336