

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 da 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-

cursos 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 quotidiana. 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. Instaure-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(t)icionando-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» (Zumtor 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 *parfourni*, 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), Giobelina 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 outro- ra 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/Macunaí- ma (Pordeus Jr. 1988). Enfim, reduzido a manipulações indivi- duais 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 nega- das pelas mães 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

afiliados e codificar a doutrina e o conjunto dos ritos, eliminar os traços «ímpuros» 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-deux» 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-afró-brasileiros, que se encontram distribuídos em todo o território português e noutros países da Europa, como antecipei.