

«Em Roma sê Romano»

O Candomblé como adaptação criativa e hibridismo, nas origens e no séc. XXI; Bahia, Lisboa e Berlim¹

A transnacionalização religiosa é o resultado da migração humana. O processo de emergência do Candomblé não está independente do percurso histórico do comércio de escravos e, desse modo, de um inegável «trauma cultural» que a meio do mesmo revela, pelo seu viés positivo, a capacidade de «adaptação criativa» de um povo em exílio.

Introdução: Antes de Tudo... as origens

As religiões designadas como afro-brasileiras são o resultado de um processo de transnacionalização de costumes de África para o Brasil, processo esse engajado ao comércio de escravos com enfoque no Golfo do Benim. Ao contrário do sugerido correntemente, o processo de ressignificação africano em terras brasileiras, em resposta às condicionantes da sociedade escravocrata, não se configura como um processo isolado fruto de tais idiosincrasias. Em rigor, o processo de formação do Candomblé (uma vez que a formação da Umbanda, ocorrendo noutra contexto histórico e espacial, apresenta entalhes próprios), resulta e simultaneamente acompanha um processo similar levado a cabo em Cuba (PALMIÉ, 2007), e um processo de grande dinâmica a ocorrer em África, com a formação da identidade Yorùbá (PEEL, 2000; MATORY, 2005) e a tecelagem de novas configurações religiosas autóctones (FERREIRA DIAS, 2011e).

Em meio ao processo em curso, que não poderemos deixar de pensar como marcado pelo «trauma

João Ferreira Dias

Mestre em História e Cultura das Religiões

¹ Trabalho apresentado ao «Kolloquium Religion und soziokultureller Wandel in der lusophonen Welt», no Ibero-Amerikanischen Institut em Berlim, em 23 de maio de 2013.

JOÃO FERREIRA DIAS

cultural»² porquanto o desenraizamento associado à emigração forçada pela escravatura não pode deixar de ser caracterizada como traumática, importa relembrar que qualquer transformação identitária é uma resposta a um estímulo externo e, desse modo, resulta numa seleção de produtos culturais em função da *praxis* grupal e individual. Não obstante, reconhecendo que as tradições são mecanismos que pretendem dar sentido ao coletivo e, dessa forma, exercem uma função vital em termos de ordenamento social e garante de *selfness*, estas tendem a ser produtos de um momento histórico, surgindo como «invenções» (HOBSBAWM e RANGER, 1992) por meio de narrativas dispersas, factos isolados, apropriações de elementos que se esvaziam dos seus referenciais de origem e, ao mesmo tempo, reorganizadas (e não raras vezes territorializadas) a fim de constituírem um novo campo semântico com todo um novo manual simbólico em função do grupo.

Tal irá acontecer na fecundação da identidade Yorùbá, através das negociações internas entre povos proto-yorùbás (como os Òyó, Ijésà, Ìjèbú, Ifè, entre outros) e destes com os elementos exógenos, i.e., o islão africano e os cristianismos missionários e colonizadores. É por isso que PEEL (2000: 11) irá afirmar: «*at a time when "Yoruba traditional religion" was less precisely that than part of the communal furniture*», em função da dinâmica de transformações no espaço Yorùbá, com o surgimento do sistema religioso de Ifá, a noção de «religião tradicional» e Yorùbáidade no seio do «renascimento lagosiano» como apelidado por MATORY (2005).

Quer a fecundação da identidade Yorùbá quer uma longa análise histórica à formação do Candomblé não são objeto deste trabalho. Sobre tais assuntos já me debrucei noutros lugares (FERREIRA DIAS 2011e e 2012). Cabe sim, em enfoque ao Candomblé, pensar a sua composição em função de premissas alternativas como seja a ideia de «adaptação criativa» e «hibridismo religioso», traçando como referencial o Candomblé «jeje-nagô» em função da sua especificidade como modelo religioso. Ao mesmo tempo, importará pensar tais categorias em processo diaspórico, tomando Lisboa e Berlim como estudos-de-caso, incluindo as noções de saudosismo e referenciais imaginários em relação a África e Brasil, lugares percebidos como «lares imaginados» (HOWE, 1998).

África com «jeitinho» brasileiro

Como mencionado, o comércio de escravos compreende um deslocamento de costumes de África para o Brasil. O Candomblé, propriamente dito, é produto do «Ciclo do Benim», que decorre entre 1770 e 1850 (LÉPINE, 2001), altura de intenso tráfico negreiro resultante do desmantelamento do Império de Òyó e das guerras de libertação e expansão do reino do Dahomé (PEEL, 2000).

Em enfoque à moldura conceptual, a noção de «adaptação criativa» tem origem no projeto de «Multiple Modernities» de CHARLES TAYLOR e BENJAMIN LEE (s.d.), cujo viés se estabelece em matéria de construções de modernidades alternativas em função de atavismos autóctones. Pese o trabalho se centre em noções políti-

² Sobre a noção de trauma cultural em relação à escravatura ver MELLO (2010), M. PEREIRA (2011), S. PEREIRA (2010) ou FERREIRA DIAS (2013b).

cas, o central do argumento: a capacidade de determinado grupo se adaptar a novas realidades a partir dos seus padrões de base, ou nas suas palavras «*how society with its institutions and practices is imagined by those who live in and by these*» (s.p.). Tal asunção contém roupagem perfeitamente exportável para o campo religioso. Em enfoque ao Candomblé, a ideia de «adaptação criativa» resume o seu processo fundacional. Em resultado do deslocamento de africanos para a Bahia, as práticas religiosas Ewe-Fons e Yorúbás necessitaram de uma reconfiguração, ressignificação, reordenação, no que apelidei, noutra sede, de «processo diplomático de cariz religioso» (FERREIRA DIAS, 2012). Em função das especificidades da sociedade brasileira, escravagista, o Candomblé surge umbilicado às estruturas religiosas católicas. Como VERGER (2002) clarifica, os negros eram organizados sob a tutela da Igreja Católica em confrarias religiosas em função da sua (suposta) origem étnica, a qual muitas vezes correspondia à origem de embarque e menos de nascimento. É precisamente sobre essa condição – que visava a conversão dos africanos – que nasceria o intitulado *Ilé Iyá Omi Àṣẹ̀ Àyárá Íntilé*, conhecido como «Candomblé da Barroquinha», por ser justamente nessa Igreja que teria lugar a formação do culto sob um termo corrente à época: «candomblé», sinónimo de festas de negros.

Entre os mecanismos de sobrevivência identitária conhece-se bem o sincretismo afro-cristão, que compreende uma associação direta entre santos do imaginário católico e divindades do imaginário africano. A exemplo temos a associação entre Santa Bárbara e Yásán, divindade Yorúbá do Níger e das tempestades. Como afirma MARCO MEIRELLES (2012: 322-323), «o sincrético só existe dentro da relação, de modo que, sem a interação entre os elementos que o constitui, ele deixa de existir». Tal equivale a dizer que o sincretismo é uma tensão entre duas forças ou realidades, no caso o imaginário dos santos populares e as divindades do espaço do Golfo do Benim. No entanto, importa tomar tal processo como uma «adaptação criativa», na medida em que diante da opressão do sistema escravagista os negros souberam mascarar as suas crenças sob um traje católico. Não foram apenas as associações diretas entre santos católicos – as quais já denotam um espírito criativo e de correlação cultural, ao reconhecer pontos de contato entre os dois universos – mas também a re-calendarização litúrgica em função do calendário festivo dos santos evocativos no Brasil, operando neste quadro de criatividade.

Não obstante, tal engenho não se revelou somente diante do sistema religioso imposto. A «adaptação criativa» mostrou-se também na forma como souberam tecer as várias tradições africanas em diálogo a fim de fazer nascer um cânone religioso, ao mesmo tempo que se reconfiguraram as identidades locais africanas em «nações» de Candomblé (VIVALDO COSTA LIMA, 1978) as quais surgem como «comunidades imaginadas», seguindo o roteiro de ANDERSON (1991). Sabemos que as diferentes comunidades locais do espaço Yorúbá e Fon possuíam modos rituais próprios de proceder às oferendas rituais, às iniciações religiosas, entre outras, gerando matizes particulares de processos religiosos, como já explanámos noutra lugar (FERREIRA DIAS, 2013b). Tais diferenciados modos rituais geraram uma necessidade de acomodação e negociação entre os diferentes agentes religiosos aportados ao Brasil. Também aí, na capacidade de negociar e padronizar perante a multiplicidade, se denota o carácter plástico africano que espelha a «adaptação criativa».

Tudo isto nos conduz ao «hibridismo religioso». ZILÁ BERND (2004:101) define

JOÃO FERREIRA DIAS

o «hibridismo» como «um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem às tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma nova cultura». Entende-se, pois, que estamos diante de um sistema aberto e comunicante que reescreve a história das identidades, ao apresentar cenários mutáveis e reconfigurantes. PETER BURKE (2003) refletindo sobre o «hibridismo cultural» aceita o conceito como sinónimo de mistura, e compreende, pelo seu viés positivo, como equivalente à ideia de encontro de culturas fertilizador e encorajador da criatividade, sendo então um processo dinâmico e continuado (COELHO, 1997).

Não poderíamos deixar de levar tão fértil assunção para o campo religioso. Em conferência proferida em Lisboa³, STEPHAN PALMIÉ utiliza o termo «*social inter-fertility*» em referência ao hibridismo. O conceito parece-me particularmente apelativo no referente ao «hibridismo religioso». Tomando o conceito de PALMIÉ, proponho entendermos o «hibridismo religioso» como um processo de interfertilização entre sistemas religiosos que produz uma ressimbolização dos seus elementos identificadores e/ou mescla as linguagens rituais, num exercício de tradução e simbiose fertilizadora, que não obstante deixa resíduos de significação originais por assimilar.

Destarte, o «hibridismo religioso» está no âmago do Candomblé, ao significar uma interfertilização entre culturas religiosas africanas, constantes nos ritmos e cantos sacros de origem Ewe-Fon nas casas de culto Yorúbádescendentes (*adahun, huntó, jiká, hamunyaia, sato*, entre outros ritmos sacros), nos ritmos de tradição angolano-congolesa nas casas de tradições mencionadas (barravento tocado para Lògún-Èdè), para além do hibridismo nas práticas rituais, como o uso do branco nas iniciações, um exclusivo das divindades Ọ̀ṣun e Ọ̀ṣàálá, em África, e nos cânticos que contêm palavras de diferentes raízes africanas, como certas cantigas de *Sàsayìn*, i.e., dedicadas a Ọ̀ṣònyìn, divindade Yorúbá da medicina herbalista, onde surge a palavra *insabas*, termo Kimbundu para «folhas», ao invés de *ewé*, palavra Yorúbá. Os trânsitos intra-africanos no Candomblé foram tratados por NICOLAU PARÉS (2006) para onde se remetem mais leituras. Importa apenas sumarizar que tais trânsitos são tributários do «hibridismo religioso» ao colocarem em tensão, e com ela em ressimbolização, padrões autóctones de entendimento religioso e técnicas rituais. Fruto de um contexto em que os costumes africanos eram marginalizados, o hibridismo africanodescendente do Candomblé é, pois, uma resposta a um estímulo externo, sendo então um exercício de «adaptação criativa».

Portanto, quer a «adaptação criativa» quer o «hibridismo religioso», ambos interligados, compreendem a forma como o Candomblé se teceu em ressignificações, ressimbolizações, etc., a partir de diferentes códigos africanos. Nesse sentido, o Candomblé está consideravelmente despido de um «essencialismo religioso» ou, noutros termos, de uma «pureza original», porquanto nem os padrões religiosos Yorúbás ao tempo da fundação do Candomblé eram já os mesmos de um século antes, nem o Candomblé resulta de uma única corrente religiosa, como já mencionado.

Não obstante, dentro do quadro comunitário do Candomblé reconhecesse uma

³ Proferida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, a 22 de Março de 2013, sob o título «Mixed blessings and sorrowful mysteries: second thoughts about “hybridity”».

concepção de «pureza ritual» associada a uma noção de «tradição»⁴ como sinónimo de «originalidade». Nesse sentido, o Candomblé, embora híbrido, contém em si uma concepção idílica de África (FERREIRA DIAS, 2011^a). África como um lugar de origem, espaço mítico, lugar idílico, entre outras noções irmanadas, faz parte da psicologia afrodescendente. Não só nas religiões africanas África surge como *locus* de origem, como útero de existência, como terra primária e prometida. Encontramos tal concepção na obra de Jorge Amado. Em *Jubiabá*, tal ideia está presente, entre a comunidade do morro do Capa-Negro e nos ditos da personagem que dá nome ao romance.⁵ Essa África original e útero, é permanentemente buscada no Candomblé, e sua referência confere legitimidade ao Candomblé brasileiro. Essa busca incessante de uma originalidade (sem dúvida idílica), tem levado adeptos e sacerdotes do Candomblé à frequência de cursos de língua Yorùbá e à valorização de nigerianos, quer sacerdotes quer não, como agentes próximos da fonte de conhecimento religioso (CAPONE, 2004). Por todo referencial africano contido no discurso e no imaginário do Candomblé, África surge como um «lar imaginado», para utilizar o termo de HOWE (1999), bem patente na dimensão simbólica do hino de Kétu (AMARAL e SILVA, 1992).

*Candomblé de alma lusa:
uma dimensão própria do ser afro-brasileiro*

As religiões afro-brasileiras em Portugal, em particular a Umbanda por sua maior expressão demográfica, têm sido alvo de inúmeros estudos, destacando-se os trabalhos de ISMAEL PORDEUS JR. (1996, 2000, 2009, 2010, *et. al.*), embora não exclusivos.

É domínio corrente sobre a matéria que a revolução de 25 de Abril de 1974, que coloca fim ao Estado Novo, ditadura que durou 41 anos sem interrupção, marca a implementação da Umbanda em Portugal, associada a Virgínia Albuquerque, zeladora portuguesa que se iniciou no Rio de Janeiro, cidade para onde emigrou na década de 1950 (PORDEUS JR., 1996). O caso português é, por sua natureza histórica, exemplo paradigmático de transnacionalização religiosa contemporânea, na qual subjaz uma recriação das identidades religiosas individuais.

Apesar do elevado número de imigrantes brasileiros em Portugal⁶, o número de brasileiros que frequentam quer a Umbanda quer o Candomblé é diminuto, como atesta ISMAEL PORDEUS JR. (2009). Ainda na década de 1990, quando tive os primeiros contatos com o imaginário dos Orixás⁷ – num *terreiro*⁸ que se assumia como

⁴ Pese a formulação de HOBBSAWM e RANGER (1992) de que as tradições podem ser produtos culturais novos, a verdade é que no imaginário do Candomblé o conceito de «tradição» é operatório, i.e., uma casa (templo) de Candomblé conotada como tradicional é sinónimo de legitimidade e originalidade, aparecendo em oposição às «degeneradas» (ver CAPONE, 2004).

⁵ Tal noção idílica de África foi tratada por mim no Colóquio «Colóquio Internacional 100 anos de Jorge Amado» na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Setembro de 2012.

⁶ O Brasil representa atualmente cerca de 25,5% da comunidade estrangeira residente em Portugal, totalizando 111.445 indivíduos, de acordo com o Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo, 2011, do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF).

⁷ Grafia portuguesa para o Yorùbá *Òrìṣà*.

⁸ Termo corrente para templo/casa de culto.

JOÃO FERREIRA DIAS

Xambá-Nagô, designado Ilê Axé Iemanjá e Caboclo Tupinambá, que em termos rituais se expressava como um hibridismo entre a Umbanda Omolocô de mãe Virgínia Albuquerque e o Xambá onde o *pai-de-santo* da casa foi iniciado, no Brasil, depois de ter frequentado a Umbanda de mãe Virgínia – os iniciados eram todos portugueses e luso-africanos (filhos de portugueses que viveram nas colónias até ao 25 de Abril de 1974), sendo somente o *pai-de-santo* brasileiro. O quadro que traço é corrente, ao longo do tempo, tanto em terreiros de Umbanda quanto de Candomblé. Os imigrantes brasileiros, na sua maioria, não estão ligados aos cultos afro-brasileiros, sendo antes evangélicos neopentecostais, católicos ou sem religião, frequentando os cultos afro-brasileiros mais como clientes do que como *filhos-de-santo*, exceção feita ao Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Odò/Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá, liderado pela Ìyá Sussu, sacerdotisa portuguesa, cujos *filhos-de-santo* são (ou foram, uma vez que vários regressaram ao Brasil em função da crise económica) em maioria brasileiros.

Uma vez presentes no território português, as religiões afro-brasileiras necessitaram de estratégias de adaptação ao imaginário religioso e cultural português, mesmo nos casos em que os especialistas religiosos eram/são portugueses. O processo mais corrente e que venho encontrando desde a década de 1990 é o de sincretismo já mencionado. Uma vez que os santos populares fazem parte do imaginário coletivo e do folclore português, com inúmeras festas e romarias, associar as divindades africanas a este conjunto de santos evocativos, parece uma estratégia de comunhão de imaginários e de conversão religiosa. Não se trata, contudo, de hibridismo, mas antes de uma associação, pois que não se verifica uma mistura entre identidades.

Embora o sincretismo seja uma estratégia eficaz, que encontramos nos terreiros quer de Umbanda (onde é parte doutrinal) quer no Candomblé, em especial nos *terreiros* de Candomblé liderados por sacerdotes brasileiros, como o *terreiro* do *pai-de-santo* Lucas⁹, na região do Porto, onde o altar católico tem destaque absoluto. É, com este *terreiro*, que adentramos no hibridismo religioso luso-afro-brasileiro. Em trabalhos como o de MONTENEGRO (2005) está patente que em Portugal a noção de «bruxo» e de «bruxaria» faz parte da cultura popular que corre à margem do catolicismo (com o qual se produz uma hibridização própria portuguesa), e está ligada a fenómenos físicos, patologias que são sintomas de ação sobrenatural sobre os indivíduos. Ora, são precisamente tais sintomas que funcionam como catalisadores para as religiões afro-brasileiras, como refere CLARA SARAIVA (2010;2011, *et. al.*).

Assim, todo este manual simbólico religioso português entra em fusão com o imaginário afro-brasileiro. Temos, pois, um hibridismo entre sintomas extranaturais do espaço português e as respostas do espaço afro-brasileiro, entre os sintomas e significados afro-brasileiros e o espaço simbólico fisiológico português – as defumações, os espíritos malignos, as doenças inexplicáveis, a possessão, preces, entre outras; em suma, os sintomas e as curas. A isto se juntam os especialistas religiosos africanos, cuja publicidade é distribuída nas ruas, com ofertas de soluções para todo o tipo de males, as lojas esotéricas¹⁰, e os médiuns do espiritismo. O mercado religioso português, em suma, alargou-se e hibridou-se. Hoje as «curandeiras» e «benzedoras»

⁹ Nome fictício.

¹⁰ As lojas esotéricas tem sido um recurso utilizado por sacerdotes portugueses para a divulgação dos seus serviços religiosos, tornando-se pontos atrativos para indivíduos interessados no «sobrenatural» que serão potenciais clientes e/ou *filhos-de-santo*.

da aldeia surgem como médiuns e *mães-de-santo* autopromovidas, numa lógica híbrida de especialistas espirituais, um pouco por todo o país.

Retomemos então o caso do Pai Lucas. O *pai-de-santo* brasileiro, do Candomblé, que também atua na cidade de Lisboa, anuncia-se na internet como: «grande médium brasileiro» que «atende no Porto e Lisboa», através do jogo-de-búzios (sistema de adivinhação próprio do Candomblé) mas também do tarot, entidades, e cujo *terreiro* é, para além disso, designado pelo mesmo como *centro espírita* e *terreiro* de Umbanda. É, então, o mercado religioso a exigir uma «adaptação criativa» através do «hibridismo religioso» entre imaginários.

Desta forma, o «hibridismo religioso» nas religiões afro-brasileiras em Portugal é um dado então de adaptação em função da concorrência de outros especialistas religiosos mas também um processo de acomodação cultural. A «adaptação criativa», por seu turno, tem gerado inúmeros conflitos, os quais são o eixo histórico das religiões afro-brasileiras em Portugal, como salientam da SILVA E VASCONCELLOS (s.d.). Entre os vários exemplos temos: a auto-proclamação de sacerdócio (a qual VIVALDO DA COSTA LIMA (2003) referia como realidade do Candomblé em Salvador), a reconfiguração dos períodos iniciáticos (de 21 para 7 dias), as celebrações sem música ritual tradicionalmente indispensável ou com a utilização de aparelhos reprodutores de cds ou cassetes audio, iniciações sem raspagem dos cabelos, entre outras. Tais realidades, que são tomadas como degenerações de um modelo tradicional de Candomblé (à luz dos praticantes mais antigos), não reproduzem a totalidade da realidade das religiões afro-brasileiras em Portugal, mas espelham a forma como a ‘adaptação criativa’ opera em função das realidades sociológicas.

MAÏA GUILLOT (2009), trabalhando sobre as religiões afro-brasileiras em Portugal, dá-nos exemplos quer de «adaptação criativa» quer de «hibridismo religioso». Em entrevista a uma *mãe-de-santo*, referida pelo nome de Mayó, encontramos uma associação entre as festividades de origem pagã ainda em prática no norte de Portugal, como a Festa dos Rapazes e Caretos de Varge - que constitui um rito de passagem masculino à idade adulta - às práticas religiosas africanas, nomeadamente as Yorubá em torno de *Èṣù*, divindade das trocas. Estes «universais religiosos», i.e., semânticas universais sobre o extra-humano, operam num sentido híbrido no contexto vigente. Ao mesclar tradições pagãs típicas do espaço português com costumes religiosos africanos hibridam-se os referenciais simbólicos, num processo de legitimação dos costumes afro-brasileiros. Este processo deve, pois, ser descrito como «adaptação criativa» ao compreender um processo engenhoso de associação e de quebra de fronteiras entre imaginários. Ou seja, através deste mecanismo dá-se o salto para além dos choques culturais.

Apesar desta «adaptação criativa» e do «hibridismo religioso» que tomam parte nos processos de introdução das religiões afro-brasileiras em Portugal, há um dado interessante ressaltado por GUILLOT (op.cit.): os *filhos-de-santo* portugueses, ou luso-africanos, constroem uma relação com as religiões afro-brasileiras assente em duas narrativas: a) o passado histórico da presença escrava em Portugal recodificado; b) a relação direta com África por intermédio da colonização portuguesa e uma inversão positiva da escravatura. Esse *luso-africanismo*, que enfoca a relação direta com África, parece um dado recente, levando em conta que no início da década de 1990, quando tive os primeiros contatos com a matriz afro-brasileira, era o Brasil a refe-

JOÃO FERREIRA DIAS

rência maior, e não África, surgindo como uma «nacionalidade secundária», pois que representava a terra da tradição religiosa de conversão. Em todo o caso, o referencial africano, essencialmente presente no Candomblé, serve de legitimação e independência, por parte dos sacerdotes portugueses ou luso-africanos, no mercado religioso face aos sacerdotes brasileiros, ao mesmo tempo que se torna uma narrativa apetecível ao secundarizar o papel do Brasil colocando em ênfase o lugar de Portugal, como ponto de passagem do comércio negreiro e lugar de depósito anterior dos costumes africanos. Embora a presença africana em Portugal seja um dado histórico incontornável, não é possível assumir que escravos de origem Yorùbá tenham aportado em Portugal e que tenham inculcado costumes e crenças no território português. Tal assunção no seio do Candomblé português é, pois, uma narrativa romântica em relação a África e um mecanismo político de legitimação e autoridade. A mitificação do Candomblé como um fenómeno africano intrincado à cultura portuguesa é, pois, um clássico exercício de invenção da tradição, ao mesmo tempo que representa uma valorização de África como «lar imaginado» e «passado mítico» (HOWE, op. cit.) e uma «adaptação criativa» em matéria de resposta à implementação dos cultos em Portugal.

Die Candomblé für Deutschland

A transnacionalização do Candomblé para a Europa (CAPONE e TEISENHOFER, 2001) acompanha, naturalmente, as vagas de emigração brasileira, excetuando o complexo caso português. Nenhum povo se desloca sem carregar consigo o seu *background* cultural e identitário.

Enquanto para os portugueses o Brasil representa um país de história partilhada e cruzamentos e interpenetrações culturais, no caso alemão o Brasil é ainda um país exótico, idealizado, porquanto a presença de imigrantes é ainda recente. Apesar de tal, o campo religioso alemão não está desabitado a produtos religiosos de tradição não-judaicodescendente, como é exemplo a Santería (OLMOS, 2009). Ademais, tal como em Portugal, inúmeros imigrantes, nomeadamente brasileiros, atuam em diferentes cidades alemãs vendendo serviços como especialistas religiosos (BAHIA, 2012).

Retomando a capacidade plástica do Candomblé em se adaptar a novos contextos, vale a pena observar então o Ilê Obá Silekê, umbilgado ao *Forum Brasil Interkulturelle Zentrum*, ambos fundados e dirigidos pelo *pai-de-santo* brasileiro Murah. Sobre a história do terreiro, do fórum e o sacerdote, já BONILLA (2011) e BAHIA (2012) adentraram e registaram. Cabe, para o propósito presente, afirmar que o *pai-de-santo* é também bailarino que atua há 20 anos na Europa, e que no âmbito da fundação do seu fórum, que visa a divulgação da cultura afro-brasileira, frequentou o curso de Kultur Management. É pela dança que o sacerdote dá a conhecer os Orixás e atrai novos *filhos-de-santo*, nomeadamente pelo curso «A força dos Orixás». Para ultrapassar as barreiras culturais que se impõe entre o imaginário afro-brasileiro e o europeu-germânico, o *pai-de-santo* recorre ao clássico exercício de comparação entre os deuses africanos e as divindades gregas, uma vez que o catolicismo é menos expressivo na Alemanha do que o protestantismo, mas também porque se trata de um

país altamente secularizado. O caráter semi-humano partilhado entre os deuses de tais imaginários, torna-se atrativo para os alemães, uma vez que as noções de pecado e perfeição tornam-se menos presentes e a religião menos castradora. Ao mesmo tempo a perspetiva ecológica que subjaz ao Candomblé, e a experiência do corpo como templo primário para a energia das divindades, fazem do Candomblé uma experiência religiosa apelativa para os alemães e outros europeus. Por seu turno, a herança africana própria do Candomblé surge como um atrativo para os chamados *afro-deutsch*, i.e., alemães filhos de imigrantes africanos que buscam a sua própria africanidade em terras distantes (BAHIA, op.cit.).

Apesar de todo o exotismo contido no Candomblé, através do corpo, da música, da dança, e das divindades ligadas à natureza, o choque cultural sente-se quando os potenciais ou novos *filhos-de-santo* se deparam com os rituais de sangue próprios do Candomblé. Apesar deste assunto não ser particularmente mencionado ao caso português, também neste país a forma como as pessoas lidam com tal realidade serve como fronteira entre atração e abandono.

Em todo o caso, para os propósitos constantes, o «hibridismo religioso» é pouco presente ao caso alemão, uma vez que a ponte entre divindades gregas e africanas funciona mais numa lógica de referencial simbólico e menos em sincretismo, e, desse modo, em nada se pode assumir o hibridismo. No entanto, a «adaptação criativa» está amplamente registada e surge como processo maior por parte do *pai-de-santo* Murah. Ao criar um fórum no qual são ensinadas as danças do Candomblé e, assim, transmitir as bases da religião, procede a um exercício criativo de dessacralização do religioso estético-corpóreo como mecanismo de atração religiosa. Pelo uso do corpo os alemães entram no imaginário dos Orixás, num processo análogo ao da capoeira em diversos lugares. O caráter plástico da religião está assim denotado ao permitir, em nome da acomodação a novos contextos, exercícios de «adaptação criativa». Em contexto brasileiro, dificilmente um *terreiro* se confundiria com um fórum cultural, e o sagrado com o profano. As danças do Candomblé, consideradas como expressão do sagrado e como recriação dos mitos, aprendidas durante a participação nos rituais, tornam-se o mecanismo pelo qual, em novo contexto, os alemães são atraídos ao Candomblé. O encontro da expressividade do corpo com a sua mistificação acompanha o contato com a mitologia do Candomblé. O exótico do corpo é o canal para o universo dos Orixás na cidade de Berlim.

Conclusão

A transnacionalização religiosa é o resultado da migração humana. O processo de emergência do Candomblé não está independente do percurso histórico do comércio de escravos e, desse modo, de um inegável «trauma cultural» que a meio do mesmo revela, pelo seu viés positivo, a capacidade de «adaptação criativa» de um povo em exílio. A noção de «adaptação criativa», enquanto conceito exploratório do presente trabalho, seguiu o roteiro de TAYLOR e LEE (s.d.), embora transpondo-o para uma utilização em favor do dado religioso. Tal ideia, que espelha a capacidade de ajustamento de uma realidade cultural e/ou religiosa (quer transportada por um povo ou sujeito individual) a um novo contexto cultural, através de uma operação

JOÃO FERREIRA DIAS

cosmética que permite suavizar o choque entre realidades socioculturais. Ao caso baiano, a capacidade criativa revelou-se na tecelagem das «nações» de Candomblé [verdadeiras «comunidades imaginadas» (ANDERSON, 2000)] e fabricação do Candomblé como realidade religiosa a meio de um processo de interritualidade intra-africana, a qual se tratou, igualmente, de um processo de hibridização religiosa (conceito entendido a partir das definições de BERND (2004), BURKE (2003), COELHO (1997) E PALMIÉ (2013)).

Quer a «adaptação criativa» quer o «hibridismo religioso» são noções que permitem entender a acomodação das religiões afro-brasileiras, e para o caso o Candomblé, à sociedade portuguesa. Sabendo que a maioria dos adeptos e iniciados são de nacionalidade portuguesa ou afro-portuguesa, as estratégias de adaptação passam sempre pelo estabelecimento de pontes entre os imaginários afro-brasileiro e o português. Nesse sentido, a partir dos trabalhos de GUILLOT (2009) e SARAIVA (2010) e dos estudos-de-caso enumerados, foi possível compreender que nesse exercício de acomodação, a «adaptação criativa» e o «hibridismo» estão amplamente presentes. As noções de «doença espiritual», «bruxos», «médiuns», tarot, «centro espírita», entre outras, estão bem patentes no imaginário português e têm sido utilizadas, a par do sincretismo afro-cristão e da associação entre festividades populares portuguesas e divindades africanas, como canais de comunicação entre os imaginários. O luso-africanismo surge ainda como estratégia alternativa de afirmação de um Candomblé e Umbanda à portuguesa, rompendo com os cânones afro-brasileiros.

Por fim, ao caso alemão, um dos vários exemplos da transnacionalização europeia do Candomblé, marcado pela figura do sacerdote Murah, constatou-se que a «adaptação criativa» é o processo que marca a acomodação do Candomblé ao espaço germânico. Uma vez que a liberdade religiosa na Alemanha tem um caráter restritivo, é pelo *Forum Brasil Interkulturelle Zentrum* que o *pai-de-santo* brasileiro opera a promoção do Candomblé e a construção de pontes simbólicas com o imaginário alemão. Sem um exercício de hibridismo perante um tecido social pouco religioso, é pela experiência do corpo que os alemães chegam ao imaginário do Candomblé. A dança dos Orixás serve de porta de entrada na cidade de Berlim.

Desta forma, a capacidade plástica do Candomblé permite vasta elasticidade criativa aos seus agentes que, em novos contextos, operam estratégias de acomodação e pontes culturais que permitem uma conversão mais ou menos pacífica e um exotismo apelativo.

Bibliografia

AMARAL, Rita e SILVA, Vágner Gonçalves da, «Cantar para subir – um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista», in *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1-2, pp. 160-84, 1992.

ANDERSON, Benedict, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, (Ed. revista), Londres e Nova Iorque, Verso, 1991.

BAHIA, Joana, «De Miguel Couto a Berlim. A presença do candomblé em terras alemãs», in PEREIRA, Glória M. S. e PEREIRA, José R. S. (org.), *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*, Curitiba, CRV, 2012, 494 pp.

BERND, Zilá, «O elogio da crioulidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francó-

- fonos do Caribe», in ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.), *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*, São Paulo, Boitempo, 2004, pp. 99-111.
- BONILLA, Yolanda S. M., *Fazendo, Olhando, Adaptando*, Ilé Obá Sileké, Candomblé brasileiro em Berlin, Alemanha, Marburg, 2011, Curupia-Workshop.
- BURKE, Peter, *Hibridismo cultural*, São Leopoldo (Brasil), Ed. da Unisinos, 2003.
- CAPONE, Stefania e Viola TEISENHOFFER, «Devenir médium à Paris. Apprentissage et adaptation dans l'implantation d'un terreiro de candomblé à Paris», in *Psychopathologie africaine*, Dakar, v. 31, n.º 1, pp. 127-156, 2001.
- CAPONE, Stefania, *A Busca da África no Candomblé – Tradição e Poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas, 2004, 375 pp.
- COELHO, Teixeira, «Culturas híbridadas», in COELHO, Teixeira, *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*, São Paulo, Fapesp; Iluminuras, 1997.
- FERREIRA DIAS, João, «E assim nasce o Candomblé: deuses na diáspora ou a reinvenção de uma religião», in *Finis Mundi*, Lisboa, n.º 4, pp. 111-120, 2011.
- FERREIRA DIAS, João, *Fórmulas religiosas entre os yorúbás: Olódùmaré, Òrisa, Àṣe, Orí e Ìpí*, Lisboa, 2011, 120 pp., Tese de Mestrado em História e Cultura das Religiões. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- FERREIRA DIAS, João, *Candomblé em Português, História. Organização. Teologia*, Lisboa, CPCY, 2012, 193 pp.
- FERREIRA DIAS, João, «Dos “nàgó” da Bahia aos “pòrtúgèrè” de Lisboa: Um olhar sobre identidade e religião em diáspora», in *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 25, pp. 183-205, janeiro-junho 2013.
- GUILLOT, Maïa, «Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne: Le candomblé et l'umbanda au Portugal», in *Lusotopie*, V. 16, n.º 2, pp. 205-219, 2009.
- HOBBSAWM, Eric, e RANGER, Terence, *The invention of tradition*, Londres, Cambridge University Press, 1993, 328 pp.
- HOWE, Stephen, *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes*, London, Verso, 1998, 337 pp.
- LÉPINE, Claude, «Os nossos antepassados eram deuses», s.d., disponível em <<http://www.anthropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>.
- LIMA, Vivaldo da Costa, *A Família de Santo nos Candomblés «jeje-nagôs» da Bahia*, Um estudo das relações intragrúpicos, Salvador, Corrupio, 2003 (1977), 208 pp.
- LIMA, Vivaldo da Costa, «O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia», *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 12, pp. 65-90, 1978.
- MATORY, James Lorand, *Black Atlantic religion: Tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Nova Jérnia, Princeton University Press, 2005, 383 pp.
- MEIRELES, Marco, «Religião em Tempos de Globalização e transnacionalização religiosas: a produção da crença e a reinvenção de tradição a partir contato intercultural entre diferentes sujeitos e instituições», in *Debates do NER*, Porto Alegre, n.º 22, pp. 305-328, Julho-Dezembro 2012.
- MELLO, Eliana Dable de, *Trauma e sintoma social: Resistências do sujeito entre história individual e história da cultura*, Porto Alegre (Brasil), 2010, 203 páginas, Dissertação de pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- MONTENEGRO, Miguel, *Les bruxos: des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*, Paris, L'Harmattan, 2005, 315pp.
- NICOLAU PARÉS, Luís, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da Unicamp, 2006, 390 pp.
- ROSSBACH DE OLMOS, Lioba, «Santería Abroad. The short history of and Afro-Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests», in *Anthropos*, Alemanha, pp. 483-497, 2009, n.º 104.
- PEEL, John D. Y., *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, 420 pp.

JOÃO FERREIRA DIAS

- PEREIRA, Matheus Serva, *Uma viagem possível: Da escravidão à cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil*, Niterói (Brasil), 2011, 292 páginas, Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense.
- PEREIRA, Stefane Soares, «A psique no sujeito diaspórico», *I Encontro do Fórum de Literatura Brasileira. Poesia e Prosa: Hoje, agora* (pp. 1-12), disponível em <http://www.iltc.br/poesia/pdf/Stefane_Soares_Pereira.pdf>.
- PORDEUS JR., Ismael, «Lisboa de caso com a Umbanda», in *Revista USP*, São Paulo, n.º 31, pp. 90-103, 1996.
- PORDEUS JR., Ismael, *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*, São Paulo, Terceira Margem, 2000.
- PORDEUS JR., Ismael, *Portugal em transe: Transnacionalização das religiões afro-brasileiras, conversão e performances*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2009, 168 pp.
- PORDEUS JR., Ismael, «O ritual do "lava-pés" no Ogum Megê: bricolagens do imaginário umbandista português», in *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, V. 41, n.º 2, pp. 66-72, 2010.
- SARAIVA, Clara, «Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo», in *Etnográfica*, 14 (2), pp. 265-288, junho 2010.
- SARAIVA, Clara, «Energias e Curas: a Umbanda em Portugal», in *Revista Pós-Ciências Sociais*, v. 8, n.º 16, pp. 55-76, 2011.
- SILVA, Carlos A. B. da e VASCONCELLOS, Maria da P., «Saravá, Opá: bruxaria, Etiologias e um terreiro de umbanda em Portugal», in *Ponto Urbe*, ed. 11, disponível em <<http://www.pontourbe.net/edicao11-artigos/257-sarava-opa-bruxaria-etilogias-e-um-terreiro-de-umbanda-em-portugal>>.
- TAYLOR, Charles e LEE, Benjamin, «Multiple Modernities Project: modernity and difference», s.d., disponível em <<http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>>.
- VERGER, Pierre Fatumbi, *Orixás*, 6.ª ed., Salvador (Brasil), Corrupio, 2002.