

Traduções, trocas e negociações: a transnacionalização das religiões dos orixás

Joana Bahia ¹

Caroline Moreira Vieira ²

Farlen de Jesus Nogueira ³

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i41.60172>

Resumo: Em vários países europeus, as práticas das religiões dos orixás envolvem espaços religiosos concretos e rituais que adaptam o calendário religioso realizado no Brasil ao novo local. Neste artigo, analisamos casos em que os pais de santo têm se tornado altamente móveis. Eles não praticam sua religião em locais fixos, mas se reúnem com seus seguidores em consultas e oficinas. Expandem sua religião nas fronteiras de seu país, por toda a Europa e Oriente Médio. Pais de santo adaptam sua linguagem religiosa à realidade de seus clientes, dando novos significados às diferentes práticas religiosas, o que foi percebido a partir da realização da etnografia multissituada em várias cidades alemãs por onde esses pais de santo trabalham, e em entrevistas presenciais e mídia digital. Demonstramos que eles circulam suas práticas e objetos sagrados entre seus seguidores e são influenciados por eles, incorporando novas trocas religiosas em seu dia a dia.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, macumba, etnografia multissituada, Atlântico negro.

Translations, exchanges and negotiations: the transnationalization of the religions of the orixás

Abstract: In several European countries, the practices of Afro-Brazilian religions involve concrete religious spaces and rituals that adapt the religious calendar held in Brazil to the new location. In this article, I analyse cases in which pais de santo (Afro-Brazilian priests) have become highly mobile. They do not practice their religion in allocated temples but

¹ Professora titular de Sociologia e Antropologia e procientista do Programa de Pós Graduação e História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: joana.bahia@gmail.com

² Doutora em História Social pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2019). E-mail: carolinemvieira.prof@gmail.com

³ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ-FFP. Mestre em História pelo Programa de Pós Graduação em História Social da UERJ-FFP. E-mail: farlennogueira@gmail.com

engage with their followers through consultations and workshops. They expand their religion on the borders of their country, throughout Europe and the Middle East. They adapt their religious language to the reality of their customers, giving new meanings to different religious practices, what was perceived from the multi-sited ethnography in several German cities through which these *país de santo* move, and face-to-face, Skype/digital media interviews. We demonstrate that they circulate their sacred practices and objects among their followers and are influenced by them, incorporating new religious exchanges into their daily lives.

Keywords: Afro-Brazilians religions, macumba, multi-sited ethnography, Black Atlantic.

Traducciones, intercambios y negociaciones: la transnacionalización de las religiones de los orixás

Resumen: En varios países europeos, las prácticas de las religiones de los orixás involucran espacios y rituales religiosos concretos que adaptan el calendario religioso celebrado en Brasil a la nueva ubicación. En este artículo, analizamos casos en los que el *país de santo* se ha vuelto muy móvil. No practican su religión en lugares fijos, sino que se reúnen con sus seguidores en consultas y talleres. Expanden su religión en las fronteras de su país, a lo largo de Europa y Medio Oriente. *País de santo* adapta su lenguaje religioso a la realidad de sus clientes, dando nuevos significados a las diferentes prácticas religiosas, lo cual fue percibido desde la realización del. Hago etnografía multilocal en varias ciudades alemanas donde trabajan estos *países de santo*, y en entrevistas presenciales y medios digitales. Demostramos que hacen circular sus prácticas y objetos sagrados entre sus seguidores y son influenciados por ellos, incorporando nuevos intercambios religiosos en su vida diaria.

Palabras Clave: religiones afrobrasileñas, macumba, etnografía multilocal, Atlántico negro.

Recebido em 19/07/2021 - Aprovado em 14/08/2021

Introdução⁴

Em vários países da Europa, o modo como as religiões dos orixás⁵ são praticadas envolve a construção de espaços religiosos e a produção de uma ritualística que recria o calendário religioso realizado no Brasil, adaptando-o à realidade local (POR DEUS JR, 2013; SARAIVA, 2013; BAHIA, 2014, 2016).

⁴ Agradecemos as leituras sugeridas pelos pesquisadores Alejandro Frigerio (Pontifícia Universidade Católica da Argentina), sobre os cultos a *María Lionza* na Venezuela e no mundo, e Gisele Fonseca (Universidade Federal Fluminense), sobre os *djinns* e *Aisha Qandisha* na cultura islâmica.

⁵ Comunidade imaginada que “designa um conjunto de modalidades de cultos em que se veneram os deuses de origem yoruba, tanto em África quanto nas Américas” (ARGYRIADIS E CAPONE, 2011, p. 11- 15).

Neste artigo, analisamos casos em que os pais de santo não têm terreiros, mas fazem atendimento em consultas, *workshops* e pequenos rituais em diferentes espaços, expandindo a religião com alta mobilidade, em que ela é não circunscrita apenas aos limites das cidades alemãs onde habitam, mas vivida em outros países da Europa, e mesmo nos Emirados Árabes. Nossa hipótese é de que eles adaptam a linguagem religiosa à realidade de seus clientes, promovendo novos sentidos a distintas práticas religiosas. Porém, há limites e problemas nessa tradução cultural (HALL, 2016; MATTLAND, 2017).

Realizamos uma etnografia multissituada em várias cidades da Alemanha e do Brasil desde 2009, acompanhando o movimento dos pais de santo — entrevistados presencialmente, por Skype e/ou redes sociais. Para este artigo, trabalhamos com dados de dez entrevistas, em sua maioria homens, pais de santo e ogãs brasileiros que trabalham no mercado religioso alemão, circulando também por vários países.

Nesse sentido, os trabalhos de autores que reescreveram a história do Atlântico negro do ponto de vista contemporâneo (MATORY, 2018; GILROY, 2001; SANZI, 2008), atentos à circulação de práticas e objetos (APPADURAI, 2008; STALLYBRASS, 2008; BLOCH, 1999; STEWART, 1994), à produção de identidades e histórias e também aos modos como isso possibilita fabricar patrimônios (MEYER E DE WITTE, 2013), são importantes para que se compreenda de que modo os praticantes da religiosidade afro circulam.

Não obstante a circulação de objetos e imagens seja fundamental na produção desse Atlântico negro, não foi possível seguir de perto a produção, a circulação e o consumo de coisas em todo o seu processo (APPADURAI, 2008), mas conseguimos perceber os usos que muitos dos entrevistados fazem dos objetos para afirmar suas identidades nesse espaço atlântico. Assim, concordamos com a ideia de que todo objeto tem valor e também significado social (STALLYBRASS, 2008, p. 43; KOPYTOFF, 2008; BLOCH, 1994; STEWART, 1994).

Stallybrass (2008), ao analisar a trajetória do casaco de Marx, refaz a memória dos objetos. Assim, a fabricação do feitiço e dos objetos encantados contém ideias que circulam com a materialidade das coisas e fabricam identidades que serão acionadas nesse Atlântico negro. Feitiço, fetichismo, fetiche e mandinga já foram amplamente revisados⁶

⁶ Não pretendemos revê-los neste artigo. Adotamos a perspectiva apresentada por Matory (2018) em sua crítica às obras de Sigmund Freud e Karl Marx e ao modo como evocaram os deuses africanos materialmente encarnados como contraexemplo universal do raciocínio lógico. O autor revê a ideia de demonização do fetiche, em especial o medo que os europeus tinham de que o desejo, a história e a memória pudessem ser materializados em objetos que pudessem ser amados, tocados e carregados no corpo.

(LATOUR, 2002; SANSEI, 2008; GOLDMANN, 2009;⁷ PIRES, 2009, MATORY, 2018). Desse modo, neste artigo tratamos da ideia de que fetiche é um fazer falar, algo feito, fabricado (LATOUR, 2002), produzido na agência e na mediação entre deuses, atores sociais, suas materialidades e corporalidades (MATORY, 2018).

No campo das religiosidades afro-brasileiras, em um primeiro momento analisamos de que modo um terreiro de candomblé e suas redes de sociabilidade foram expandidas a partir das práticas musicais e corporais reproduzidas em *workshops*, espetáculos culturais em teatros e na rua, e também como promoveram a expansão religiosa, transformando espaços culturais em terreiros (BAHIA, 2014, 2016). Do mesmo modo, analisamos ainda como promoveram reflexões sobre a natureza, a cultura e a história local, produzindo subjetividades e novos modos espirituais de construção do sujeito.

Golfetto (2018), em sua etnografia multissituada entre Brasil, Itália e Portugal, mostra de que modo a ideia de *self*, presente em práticas como Reiki, meditação, massagens terapêuticas e ioga, é importante para a compreensão do universo do candomblé na Itália. Há grande aproximação do budismo e ampla circulação, nas terapias holísticas presentes no cotidiano de trabalho de pais e mães de santo, de praticantes analisados pela autora. Há também casos em que o conhecimento das terapias é usado para pensar o próprio candomblé (GOLFETTO, 2018, p. 274). Durante uma entrevista que realizou, sua entrevistada explicou o processo de autodescoberta que tem sido possível pelo candomblé: descobrir cada juntó é descobrir de que energias o indivíduo é feito e, conseqüentemente, descobrir algumas partes de seu próprio caráter, suas “facetas”. O processo de descoberta e autoconsciência é também um processo de aceitação. Como sua entrevistada declarou: “aceitar seu orixá pessoal é aceitar a si mesmo”. Portanto, o caminho do candomblé é entendido como um processo de desenvolvimento pessoal (GOLFETTO, 2018, p. 274).

Neste artigo, analisamos casos em que os pais de santo não têm terreiros, nem se valem do campo artístico (BAHIA, 2014, 2016), porém expandem a religião com alta mobilidade, em que ela não é circunscrita aos limites da Alemanha, adaptando a linguagem à realidade de seus clientes e promovendo novos sentidos a distintas práticas religiosas.

⁷ Goldman citando Deleuze (2009, p. 132) acredita que o fetichismo serve para desestabilizar nossas formas dominantes de pensamento e sentimentos, “permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos”. Grada Kilomba (2019) acredita que o candomblé seria um exercício de descolonização do pensamento.

Nesses casos, há maior proximidade com os conhecimentos da Nova Era⁸ e da alta magia (*wicca*⁹), práticas correntes na cultura europeia, promovendo outros níveis de troca entre clientes europeus e pais de santo brasileiros. Assim, o peso da hierarquia predominante nas relações entre pais e filhos de santo passa a ser mais ameno, sem a necessidade da iniciação e da organização cotidiana presente nos terreiros. Há mudanças nas práticas e nas relações entre adeptos e clientes. Muitas vezes, a função do chefe do terreiro diferencia-se da prática corrente nas casas de candomblé brasileiras, evidenciando um sistema mais horizontalizado (NIEL E PEREIRA, 2020), em que o pai/mãe de santo não atua como parte de uma estrutura de sucessão familiar, e, sim, como parte de uma hierarquia colaborativa, isto é, uma relação de parceria entre praticantes e clientes com o pai/mãe de santo. Há respeito pela hierarquia (esta, obviamente, existe), porém de modo mais tênue (NIEL E PEREIRA, 2020), sem reproduzir os mesmos conflitos que se dão nas famílias de santo em outras partes da Europa que operam na lógica das linhagens religiosas, ou mesmo no Brasil. Não que essas linhagens não sejam importantes, mas a submissão a uma hierarquia é atenuada em situações como as estudadas por Niel e Pereira (2020), apresentadas neste artigo.

Conforme mostram Frigerio (2013) e Golfetto (2020),¹⁰ a própria ideia de família de santo, nesses contextos, é pensada fora das fronteiras geográficas. Segundo Golfetto (2020, p. 109), “é possível notar que, dependendo do momento ou do contexto, mesmo aqueles que não têm uma vivência transnacional ou que não viajam podem conviver com ‘estrangeiros’ no terreiro e conseqüentemente podem pensar a própria família de santo, e a sua religião”. Essa convivência dá-se nas redes sociais e nas várias mobilidades desses atores entre os países, por onde essas redes familiares de linhagens religiosas circulam. Tais redes tanto legitimam essas casas, oferecem suporte e ajudam em

⁸ Autores como Lewis e Melton (1992, p.19) e Ferreux (2000, p.9) afirmam a dificuldade em definir a Nova Era. Esta exige regresso à natureza, simbolizando a busca da criação de uma alternativa e um mundo holístico. Embora envolva práticas antigas, como a astrologia e a leitura de cartas de tarô, o sentimento sobre isso no movimento da Nova Era é diferente. Não se trata de práticas de adivinhação, mas de recursos que promovem o autoconhecimento e servem para “transformar o indivíduo numa pessoa melhor”.

⁹ *Wicca* é a religião neopagã mais conhecida no mundo. Criada na Inglaterra por Gerald Gardner entre as décadas de 1940 e 1950, resulta da mistura de influências do Romantismo e de rituais e práticas das sociedades secretas que proliferavam na Europa desde o fim do século XVIII. Neopaganismo é utilizado para descrever várias tradições e práticas contemporâneas que evocam a natureza como sagrada e viva, sendo baseado e inspirado nas religiões pagãs do passado (TERZETI, 2016).

¹⁰ Frigerio (2013) analisa o batuque da umbanda no contexto argentino, bem como suas linhagens ligadas à “tradição uruguaia” e aos terreiros do Rio Grande do Sul, no Brasil, e Golfetto (2018, 2020), o candomblé entre Itália, Brasil e Portugal.

sua expansão quando ainda são pequenas¹¹ quanto trazem subjacentes os marcadores sociais das diferenças (questões culturais, de classe, pós-coloniais, raciais e outras) existentes nas relações entre os vários atores sociais, muitas vezes gerando outros conflitos.

Ser delivery: alta mobilidade e circulação de coisas e pessoas

A seguir, apresentamos casos de expansão da religião que implicam alta mobilidade e diferentes trocas de coisas materiais e espirituais entre clientes e pai de santo. Exploramos como a religião é feita pela circulação de diferentes práticas mágicas do pai de santo e de seus clientes, misturando umbanda, candomblé e influências orientais, explorando novas formas de hibridismos (HANNERZ, 1997).

Nessas situações, há maior contiguidade com o universo da Nova Era, presente no imaginário europeu com as práticas dos pais de santo brasileiros, que mesclam elementos da umbanda e do candomblé com *wicca* e outros conhecimentos adquiridos quando vão morar na Europa.

A maior parte dos pais de santo brasileiros joga búzios e atende os clientes em suas casas. Suas organizações constituem grupos espirituais com um calendário e determinado número de membros; porém, não se tornam casas de santo, como no Brasil. Praticam a religião em suas casas, nas casas dos clientes ou em espaços alugados, nos espaços de natureza existentes nos países por onde circulam, tendo, em todos os casos, que prepará-los para a prática de oferendas. A maioria dos brasileiros entrevistados originalmente pertenci a um grupo de candomblé no Brasil, mas preferem praticar certo tipo de umbanda, com menos rituais e regras do que o candomblé (especialmente no que diz respeito ao sacrifício de animais¹²).

¹¹ Muitas vezes faltam *ekedis* (cargo ocupado pelas mulheres que não entram em transe e que tomam conta dos filhos de santo rodantes), *alabês* (responsáveis pelo toque ritual) e outras funções necessárias ao funcionamento da casa.

¹² Não queremos afirmar que não haja limites e problemas nessa transnacionalização, sendo o abate religioso um deles, pois é proibido pela legislação alemã (Rossbach de Olmos, 2009). O manuseio do animal na Alemanha é possível apenas àqueles que têm licença de caçador (*Jäger*). O uso de ervas deve também se restringir ao conhecimento da medicina alternativa (*Heilpraktiker*), o que reduz o uso do enorme estoque de conhecimento prático sobre banhos, infusões e combinações entre plantas e comidas presentes nas religiões afro-brasileiras, especialmente quando o pai de santo passa a trabalhar com as licenças concedidas pelo Estado alemão (*Berater*/consultor). Se, por um lado, adquirem um estatuto legal, por outro isso dificulta o uso das ervas. Elas podem ser encontradas, compradas, adaptadas, porém não podem ser usadas, pois são, em grande parte, desconhecidas do sistema classificatório do *Heilpraktiker*, sendo seu uso ilícito. O baixo uso das ervas é compensado pelas comidas secas feitas sem abate ritual. Outra questão importante é o vegetarianismo. Presente na sociedade alemã, suas comunidades espalham-se por todo o século XIX na Europa (BAHIA,

Outros seguem praticando candomblé, porém com grupo pequeno de adeptos, em sua maioria de origem latina, como é o caso de Omar. Ele é ebomi (denominação ao filho de santo que já tem sete anos de santo feito), tem mão de jogo e frequentou santeria em Cuba. Foi iniciado para Oxum¹⁵ em uma casa nagô em Pernambuco e também frequentava terreiros de jurema. Atende latinos e europeus em sua casa, porém não permite que os últimos participem das oferendas.

Na Alemanha, alguns praticantes têm licença de *Lebensberatung* (uma espécie de conselheiro), bem como uma licença conferida pelo Estado alemão que os torna entidade legal. Usam plantas e ervas em banhos, comida e cura, como também nas bênçãos tradicionais praticadas nas áreas do Brasil de onde vieram. Misturam catolicismo popular, práticas indígenas, estudos de *wicca* e alto conhecimento mágico em suas práticas. Ter licença dá certa liberdade de praticar seus conhecimentos no contexto alemão, porém a materialidade existente na Europa limita o uso de ervas e de banhos disponíveis.

No país analisado, a estratégia de distinção no mercado religioso não passa pela criação de associações ou órgãos de natureza jurídica, conforme estudado por Saraiva (2013). A única exceção é o Fórum Brasil, em Berlim (BAHIA, 2014). Os casos aqui analisados são de pais de santos com passaporte alemão e europeu, pois se valem de suas histórias migratórias familiares e/ou de casamento com europeus para sua obtenção. São cidadãos do país, que transitam na Europa e em outros países asiáticos vendendo seus serviços e associando-se a outros feiticeiros locais. Poucos usam a licença de *Berater*, sendo somente a esse tipo de oficialização jurídica que alguns se submetem, pois, a maioria prefere abrir mão disso. Admitem, inicialmente, o esforço empreendido pelo pai de santo de Berlim, porém lamentam, em seguida, a pressão que ele sofre quando se referem aos trabalhos religiosos e à consequente exposição no espaço público. A maioria prefere não se institucionalizar, para não chamar atenção para suas práticas religiosas.

A proximidade de alguns pais de santo da *wicca* facilita a comunicação com os europeus (CORDOVIL, 2014; GOLFETTO, 2018). Os rituais de alta magia não incluem muitos pratos elaborados, como os afro-brasileiros. A *wicca* também não exige tantas proibições alimentares ou sexuais. Observamos que grande parte dos pratos são comprados prontos em supermercados, não sendo confeccionados como na chamada

2014) e atualmente crescem em todo o mundo. Nos casos de alemães que frequentam as religiões afro-brasileiras e questionam o uso de carne no preparo de certas comidas de santo ou mesmo a ideia de abate religioso, presente na filosofia da religião.

¹⁵ Deusa iorubana das águas doces.

comida de santo. Em geral, as oferendas são frutas, grãos, vinhos e doces.¹⁴Passemos à análise dos casos.

Henrique nasceu no Pará, região Norte do Brasil. Sempre teve clientes da Alemanha. Normalmente, eles lhe enviavam objetos que tinham usado, para ele realizar magia curativa. Mudou-se para o país em 2003, mantendo o terreiro no Pará e a relação com seu próprio pai de santo (candomblé nagô), que mora em São Paulo.

Ele não limita seu trabalho à cidade alemã onde vive. Tem uma rede de clientes em diferentes cidades do país e também em Portugal, na França, na Espanha e nos Emirados Árabes.

Sua primeira ida aos Emirados foi para atender uma travesti do Leste Europeu que vive de prostituição e cobra cerca de 500 dólares a hora; ela precisava incrementar seu negócio e garantir proteção espiritual. Como não pagou sua passagem de volta, ele acabou por arrumar mais clientes a partir do contato com uma xamã persa. Por causa dos amigos alemães e brasileiros, consegui outros contatos para permanecer em Dubai e, assim, fez uma pequena rede de clientes. Grande parte deles são árabes, e há um egípcio.

Não obstante Dubai fazer parte da cultura islâmica, é global. Se, por um lado, há no lugar uma série de proibições religiosas, a vida religiosa subterrânea pulsa e, apesar de toda a restrição a outras religiões, segundo Henrique, há muitos marroquinos bruxos e um mercado de serviços que compreende grande variedade de superstições e xamanismos.

Embora os Emirados Árabes não permitam outras religiões além do Islã, há espíritos na cultura muçulmana traduzidos pelo pai de santo para a lógica da umbanda e do candomblé.

Essa tradução se deu quando Henrique realizou despachos, em especial trabalhos para Exu. Não houve mescla de rituais muçulmanos com umbanda e candomblé no caso analisado, mas a necessidade de transitar por ambas as culturas e pensar uma aproximação na feitura do padê para Exu até seu despacho. Pensar em como afastar a negatividade e a imprevisibilidade dos *jnun*, abrindo os caminhos com Exu. Além disso, no diálogo entre cosmologias também se traduz a *Aisha Qandisha*, que, não obstante não ter participação direta nesses rituais, entra como tradução extra.

¹⁴ Há uma tradição wicciana popularizada como “*Kitchen Witch*”. No Rio de Janeiro, é praticada pela sacerdotisa Márcia Frazão, sendo os encantamentos produzidos juntamente com as receitas culinárias. A correlação dos praticantes da *wicca* com religiões afro-brasileiras está presente no trabalho de Cordovil (2014, p.247), em que muitos membros de uma das associações wiccianas analisadas pertencem ao candomblé. Há também um forte discurso ecológico entre seus praticantes, que rejeitam, em sua maioria, o abate animal, de modo que muitos são vegetarianos. Nos casos que observei na Alemanha, há entre os pais de santo essa preocupação de viver em uma sociedade em que o vegetarianismo é presente no cotidiano social.

Compreendo que, pela circulação de santeros, candomblecistas e outros modos de pensar, exista a possibilidade de tradução religiosa nessa diáspora africana em terras árabes, pois uma de suas assistentes de macumba era uma santera que atende como funcionária regular do *staff* palaciano de uma sheika. Essa familiaridade com os trabalhos da santeria faz com que todos ali conheçam os vendedores de um mercado ilícito, em que uma garrafa de cachaça custa uma pequena fortuna. O mercado internacional abre possibilidades de achar objetos para a produção de um sagrado do candomblé em lojas e *shoppings* (missangas, tecidos, búzios etc.), em um lugar extremamente cosmopolita, porém o ilícito (bebidas e fumos), não obstante ser proibido, tem comércio regular.

Voltando à questão dos espíritos na cultura muçulmana, eles têm o mesmo papel que os exus e as pombagiras na umbanda: são perigosos e zombeteiros, e o contato com eles pode ser liminar. São seres invisíveis, feitos de fogo, que compõem o universo simbólico da religião islâmica. Não são facilmente percebidos, a não ser quando as pessoas mudam de comportamento, precisando proteger-se deles. São os chamados *djinn* ou *jinn* (no plural, *junun*) (BODDY, 1989; EL-ZEIN 2009) () e, no caso dos espíritos femininos, as *Aisha Qandisha*.¹⁵ Entretanto, mesmo invisíveis, *djinn* e *Aisha Qandisha* são espíritos com vida social no mundo, podendo existir em vários lugares, como matas, florestas, esgotos e banheiros. Podem tanto abençoar quanto amaldiçoar com a mesma mão, e são temidos por seus poderes e imprevisibilidade. Nesse sentido, *djinn* e *Aisha Qandisha*¹⁶ são parecidos com exus e pombagiras na tradução feita pelo pai de santo em concordância com seus assistentes locais. Em Dubai, o deserto seria a encruzilhada de todos esses espíritos.

A proximidade dos muçulmanos com as culturas africanas significa que eles entendem o uso de alimentos, animais e cereais na limpeza de seus corpos contra a

¹⁵ Bartel (2013) mostra que *Aisha Qandisha* é reconhecida por sua capacidade de provocar a perda da racionalidade nos indivíduos durante a realização de seu culto. Os ritos de peregrinação, oferendas e sacrifícios de animais e os rituais de transe não apenas constroem uma relação dos indivíduos com esse agente religioso, mas constituem-se também em meios pelos quais a noção de perigo floresce entre os indivíduos. O caráter ambíguo dos *junun* manifesta-se pela crença popular segundo a qual esses seres seriam percebidos tanto como responsáveis por condições de infertilidade (desemprego, não casamento, não formação de família por meio de filhos ou persistência de doença incurável), muitas vezes também associadas às noções de bruxaria, quanto pela força (*baraka*) atribuída a eles na resolução dos conflitos vividos pelos indivíduos. A força proveniente de *Aisha Qandisha* desempenha importante papel nos processos de resolução de crise de vida e de conflitos pessoais dos peregrinos, na medida em que ela tanto contribui e auxilia no esclarecimento de problemas, valores e objetivos quanto agrava ou acentua ainda mais essas situações vividas pelos indivíduos. Sobre esse tema, ver Crapanzano (1973), Boddy (1989), Claisse-Dauchy e Foucault (2005) e El-Zein (2009).

¹⁶ Ver nota 9.

influência maligna desses espíritos. Essas adaptações são realizadas por Henrique em conjunto com seus clientes muçulmanos. O tempo e o espaço para fazer oferendas e ebós e as consultas individuais também são propícios para fazer adaptações entre diferentes religiões, que podem ser aproximadas durante o trabalho espiritual.

Henrique já trabalhou em 19 países e considera-se um “pai de santo portátil ou *delivery*”, movendo suas práticas religiosas para diferentes lugares. Ser um “pai de santo *delivery*” significa ser capaz de traduzir os sentimentos, os afetos e as dificuldades de seus clientes em vários ambientes culturais, assim como se mover entre diferentes cenários espirituais. Também exige que se lembre que a espiritualidade é algo que pode migrar e que pode ser acessível, como uma viagem de trem (metáfora usada pelo próprio Henrique).

Nesse sentido, a linguagem da Nova Era também se torna algo mais próximo do universo do cliente. Sobre essa correlação, temos em Portugal a prática do comércio de lojas que oferecem serviços das religiões afro-brasileiras de modo discreto, em que sua entrada chama a atenção para uma lógica oriental ou mais esotérica (GUILLOT, 2011). Muitos pais de santo em Portugal abrem um comércio e paralelamente fazem atendimento e consultas, porém a loja vende produtos não apenas de candomblé. Em um caso estudado em Évora, o folder refere-se à loja dizendo que não se trata apenas de um lugar em que se vendem “amuletos, ervas medicinais, confecção de roupas ritualísticas”, mas também onde se pode obter algum conhecimento sobre “o mistério dos orixás africanos”. Assim, a loja é ligada ao terreiro e a seu funcionamento; ou seja, uma coisa leva à outra. Tal prática é comum e já se encontra em todo o território português, tendo sido mostrada inicialmente por Guillot (2011, p. 119), que aborda a relação entre o “supermercado religioso” e as diversas religiosidades, qualificadas de *Nova Era*.

Isso também nos remete à questão da lógica mercantil. Mesmo que um pai de santo anuncie que determinado cliente pode tornar-se médium e que precisa desenvolver suas habilidades como tal, muitos dos clientes, que não são a maioria, estão apenas procurando uma maneira de aliviar seus problemas — de trabalho, financeiros, sexuais etc. — e não querem realmente ir além de ter o pai ou a mãe de santo jogando búzios.

As consultas fazem parte do mercado religioso, no qual a eficiência brasileira é entendida como poderosa e imbuída de forma especial de conhecimento. Muitos pais de santo brasileiros que entrevistamos acreditam que o *know-how* espiritual brasileiro é, de fato, um dos mais completos do mundo. Vale lembrar que, para eles, ser pai de santo envolve incorporar funções que precisam de anos de estudo na Alemanha: praticante de uma medicina alternativa (*Heilpraktiker*) e caçador (*Jäger*).

Sobre a figura do médico terapeuta alemão, chamado *Heilpraktiker*, ela surge juridicamente no país em 1939. Entretanto, as práticas que instrumentalizam seus

conhecimentos advêm da chamada “Reforma da Vida” (banhos termais, de lama e de minerais, acupuntura, homeopatia, *Naturheilkunde* – cura da natureza ou naturopatia etc.) (LINSEN, 1996, 1998; KRABBE, 1998; BUCHHOLZ, LATOCHA, PECKMANN E WOLBERT, 2001), bem como de outros modos de pensar a nutrição, o movimento do corpo, o habitar, o vestir e o viver nas cidades, sendo elementos que tornam o corpo tão central quanto a mente (BUCHHOLZ *et al.*, 2001; BAHIA, 2014). Esse movimento, originário no século XIX, traz a preocupação em pensar mente e corpo como algo orgânico e inseparável, como possibilidade de pensar a vida social em uma perspectiva mais holística, em uma crítica romântica à crescente industrialização da Europa (BUCHHOLZ *et al.*, 2001). Naraindas (2011), ao abordar o *Heilpraktiker*, mostra o quanto suas terapêuticas estão presentes no sistema mundial, sendo asseguradas pelos sistemas de saúde de vários países europeus (como Itália, Alemanha e França). Entretanto, a ideia de cura tem sido cada vez mais associada ao bem-estar e à reabilitação, mais do que à prática médica ortodoxa no contexto europeu, o que leva a mudanças na percepção dessa concepção de produção de conhecimento médico alternativo.

O mesmo autor, ao analisar os *spas* alemães com base nessa filosofia médica, verifica que há muitas contradições na prática dos médicos, havendo fronteiras flexíveis entre médicos formados pelas escolas de medicina e *Heilpraktiker*. Diante dos impasses dos pacientes e, em especial, das desconexões entre corpo e mente que a medicina tradicional não explica, ou com as quais evita lidar, vários médicos formados pela escola de medicina muitas vezes fazem formação como *Heilpraktiker*, a fim de administrar esses descompassos e os sofrimentos de seus pacientes (NARAINDAS, 2011).

Retomando, isso quer dizer que ser pai de santo brasileiro na Europa é uma mistura de conhecer práticas médicas alternativas e tradicionais (homeopatia, acupuntura, cristaloterapia, Reiki etc.), e a sabedoria acumulada do caçador, com a vantagem de que essas técnicas são muitas vezes aprendidas enquanto o futuro pai ou mãe de santo ainda é criança no Brasil.¹⁷

Sob o olhar enfeitiçador da Naja: transformação de objetos e práticas culturais

Algumas das pessoas que entrevistamos mostraram como esses anos de conhecimento acumulado podem tornar-se móveis e ser utilizados em diferentes contextos, mesmo em contato com o mundo islâmico, cujas categorias espirituais também podem ser traduzidas naquelas presentes na diáspora africana. Como exemplo, um dos entrevistados, já abordado, cuja formação espiritual foi em Cuba em razão da

¹⁷ Em geral, as crianças podem ser iniciadas tanto no candomblé quanto na umbanda. Elas têm papel importante na aprendizagem das práticas religiosas (CAPUTO, 2012).

necessidade de deslocamento de sua primeira profissão: agente de viagens. Para Omar, sua vida profissional e as idas e vindas de Cuba, Bahia e Pernambuco deram-lhe um conhecimento para circular tranquilamente entre santeria, umbanda e candomblé.

Seu caso é interessante, pois, como atende em grande parte uma clientela latina, agrega elementos de outros cultos próximos ao universo afro-latino-caribenho. Um exemplo é quando ajuda um amigo venezuelano a cultuar o espírito de María Lionza¹⁸ nas matas próximas ao rio Reno. Suas festas possibilitam não apenas agregar essas pessoas, mas o culto de seus espíritos, desenvolvendo-os a partir do atendimento que faz aos outros clientes. Muitos amigos de Omar dão consulta em casa, seja de tarô, de búzios, consultas xamânicas e atendimentos em que seus espíritos também são vitais. Os momentos de confraternização (que, em grande parte, são oferendas às entidades e também aos orixás) são fundamentais para a troca de conhecimento espiritual sobre as crenças e os deuses, e também para se ajudarem, quando necessitam cuidar de si mesmos, antes de cuidar de seus clientes.

O culto a María Lionza¹⁹ é universal, sendo importante não apenas no contexto venezuelano. Atualmente, há uma reivindicação de patrimônio religioso na Unesco, existindo praticantes na América Latina, nos Estados Unidos e na Europa. Sua figura aparece frequentemente acompanhada por Felipe, o Negro, e pelo índio Guacaipuro. As três representam, por um lado, a expressão divina da mestiçagem da população venezuelana e, por outro, o paradigma da compreensão entre os três grupos étnicos.

Conviver com uma clientela parte latina, parte caribenha faz com que ele reviva sua identidade diaspórica de outros modos, cultuando elementos próximos ao universo religioso e trazendo os cultos e as oferendas de seus espíritos e deuses.

O processo de transnacionalização mostra como as práticas são portáteis (*delivery*) e como as mensagens podem ser facilmente traduzidas em rituais, embora os clientes estrangeiros tenham conhecimentos mágicos que, no primeiro momento, são limitados (CSORDAS, 2009). Tal expansão/adaptação do ritual é uma negociação entre clientes, pai de santo e suas disposições culturais e espirituais para ir além das fronteiras de seu conhecimento. É utilizada a linguagem da experiência acessível e transponível, havendo uma ressignificação de práticas e espaços (APPADURRAI, 2004;

¹⁸ Há muita correlação com o Palo Maoyembe ou Las Reglas de Congo, grupos de denominações estreitamente relacionadas, de origem banto, desenvolvidas em Cuba por escravos oriundos da África Central. Uso as aproximações feitas por Omar com a umbanda brasileira, pois a organização de seu panteão lembra a umbanda e também porque em seu mito de origem há uma junção dos elementos raciais e sociais que compõem a sociedade venezuelana, evocando a semelhança com o Brasil: a representação das três raças (negro, índio e branco) como parte idealizada da cultura nacional, apresentada pela mestiçagem e pela possibilidade de uma “reconciliação histórica”.

¹⁹ Sobre o tema, destaco Martin (1999, p.39-55) e Placido (2001, p. 207).

ARGYRIADIS E CAPONE, 2011, p. 22), especialmente na feitura e colocação dos ebós (oferendas para os orixás) nos espaços públicos e nas explicações dos feitiços traduzidas para o alemão e o espanhol. A todo momento, evita-se “o mal-entendido, algo impalpável, escondido num simulacro de identidade” (ARGYRIADIS, CAPONE, DE LA TORRE E MARY, 2012, p.35--85).

Essa proliferação de fluxos multidirecionais e multiescalares, que partem do e chegam ao Brasil, está presente no cotidiano dos atores sociais que compõem tais religiões (ROCHA E VÁSQUEZ, 2013). Diante da fácil mobilidade geográfica, muitos pais de santo deslocam suas práticas para diferentes países e culturas, enquanto eles mesmos deslocam suas pessoas e objetos de culto, tornando sagradas diversas heranças tradicionais (MEYER E DE WITTE, 2013) com a inclusão de novas misturas. A herança diaspórica não está presente apenas nos encontros, rituais e calendário dos terreiros, mas permeia o cotidiano dos consulentes. Nesse sentido, objetos, palavras e práticas circulam, evidenciando o vai e vem de sentidos, que podem ressignificar esse Atlântico negro para muitos de seus atores sociais que vivenciam essa religiosidade afro. Ideias, práticas, objetos e valores são escolhidos para fabricar essa herança (MEYER E DE WITTE, 2013; MATORY, 2018).

Dinheiro, informação, mercadorias, narrativas e cumprimentos têm em comum o fato de serem trocadas. Troca implica transitividade e movimento, que no universo afro-brasileiro é subordinado a Exu. (VOGEL *et al.*, 2012, p.7). Portanto, esse mercado é um lugar onde os intercâmbios são feitos a partir de uma série de variações materiais e simbólicas.

Muitos dos objetos da casa de um dos entrevistados, o pai de santo Caetano, vêm dos diferentes países onde ele trabalha; outros são presentes de clientes, amigos ou filhos de santo. Há objetos que sobrevivem aos donos e a seus produtores, ganhando outros mundos, como é o caso da Oxum nigeriana, que se tornou assentamento na casa desse pai de santo. A estátua em madeira foi doada por uma portuguesa de origem entre São Tomé e Príncipe e Angola, e também cidadã berlinense, praticante do candomblé e filha de santo de Caetano. Assim, se os sujeitos estão em movimento, os objetos também; as coisas carregam memórias (STALLYBRASS, 2008, p. 10). Um vendedor nigeriano deu-lhe a imagem por ter se convertido ao pentecostalismo.²⁰ Assim, se os sujeitos estão em movimento, os objetos também. Não importa quão gastos estejam os objetos, pois as coisas carregam memórias (STALLYBRASS, 2008, p. 10). Kopytoff (2008) mostra que a biografia de uma coisa é a história de suas singularizações, classificações e reclassificações.

²⁰ Os entrevistados não especificaram a Igreja, mas há muitas na Nigéria. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/o-neg%C3%B3cio-lucrativo-das-mega-igrejas-pentecostais-da-nig%C3%A9ria/a-45582330>. Acesso em: 20 abril. 2020.

Saindo de uma África contemporânea e pentecostalizada, a estatueta de Oxum retorna àqueles que evocam outra África, a que pertence também ao candomblé e ao feitiço. Sua presença será possível no Velho Mundo entre Berlim e Hamburgo, levada por aqueles que veem o feitiço/fetichismo como forma de construir suas subjetividades. Circular entre países e cidades revela que, ao realizar a biografia de um objeto, deve-se ter a preocupação em saber como ele foi construído culturalmente e dotado de significados específicos, considerando as especificidades culturais e históricas do espaço por onde as coisas foram construídas e transitaram (KOPYTOFF, 2008, p. 92).

Contudo, um dos objetos mais interessantes estava na casa de Henrique: o perfume da naja, presenteado por uma de suas clientes em uma das viagens ao Egito. Como há objetos que se transformam em outros, em uma bricolagem de feitiços, sob o perfume da cobra egípcia havia uma camada de ervas brasileiras, somadas à mitologia iorubana de Oxumaré.²¹ A esse perfume, por ele transformado em outro, ele acrescentou as ervas e essências mágicas do Pará, a fim de que a pessoa que o use possa parecer-se com uma naja, isto é, alguém que concentra todas as atenções e o poder em torno de si. A cobra é uma mediadora do mundo dos deuses e dos homens, em uma cultura entre a África e a Ásia, uma mediadora dos deuses iorubanos: Oxumaré.

Nesse sentido, os pais de santo lembram os velhos alquimistas do mundo europeu. Assim, os objetos têm percursos, estando os significados inscritos em seus usos, em suas formas e também em suas trajetórias. Somente analisando a trajetória dos objetos e os modos como se transformam podemos compreender as transações e os cálculos humanos que dão sentido às coisas (APPADURAI, 2008). Nesse sentido, a circulação entre os objetos trocados entre pai de santo e cliente cria outro objeto, no momento de fazer o feitiço, transitando cobras e ervas, potencializando não apenas a herança (MEYER E DE WITTE, 2013) e a tradução, mas a produção de novos objetos com outros sentidos.

O *know-how* brasileiro do pai de santo circula junto com os perfumes de Belém, agregando valor, pois as coisas têm uma história e/ou uma trajetória que podem atravessar diferentes regimes de valor (APPADURAI, 2008).

Portanto, na realização destas trocas não está presente somente uma lógica mercantil que permite calcular o valor das coisas, visto que as pessoas utilizam estes objetos de diferentes maneiras e para além do puro raciocínio econômico (BLOCH, 1994). Logo, os atores sociais usam uma ferramenta, sendo ela dinheiro ou objetos, com o intuito de utilizá-la para seus próprios fins sociais, morais e estéticos (BLOCH, 1994,

²¹ Esse orixá é representado por um arco-íris e também por uma cobra, o símbolo da prosperidade e da duplicidade.

p.10). O mercado, entendido aqui também como lugar de trocas, pode ser entendido para além do sentido financeiro, mas também de intercâmbios simbólicos. (STEWART, 1994, p.9).

André, outro pai de santo entrevistado, mudou seu estabelecimento de Berlim para Hamburgo, não apenas porque lhe traria bons clientes, mas também porque era mais fácil encontrar espaços naturais nessa cidade. Há uma grande comunidade portuguesa em Hamburgo, que migrou nos anos 1950 para a Alemanha, e muitos de seus melhores clientes vêm dessa comunidade. Ele viaja muito, atendendo pessoas de diferentes partes da Alemanha, e tem um *Gewerbereise* (licença do Estado alemão que permite trabalhar fora da região em que mora), que significa que sua *Lebenberatung* permite-lhe trabalhar enquanto viaja, curando pessoas em diferentes lugares.

Durante as consultas e os *workshops* de André, ele explica o que esse tipo de espiritualidade (a do candomblé) é para os alemães, que inicialmente acreditam que a adivinhação é algo bem conhecido e meio arcaico, especialmente no sul da Alemanha e na Áustria. Esses alemães recebem, então, sua introdução aos búzios. Segundo André, seus clientes não têm ideia do que são os orixás, especificamente ou em linhas gerais. Ele explica, então, como os torna inteligíveis para os europeus, negociando o modo como o assunto entra no jogo de búzios. Em suas palavras: “Para alguns europeus, trata-se de saber de que energia é feito um santo. Por isso, vou explicar a um alemão que o espírito deles aparece quando jogamos os búzios, que ela é a deusa das águas e também do amor, que ela o protegerá se você entrar em harmonia com ela. O nome dessa deusa é Oxum, e você pode procurá-la na internet.” Quando se trata de clientes portugueses, porém, eles querem saber qual é a santa católica que se relaciona com qual orixá.

A consulta ao jogo de búzios é traduzida muitas vezes para o alemão e negociada de acordo com as possibilidades e trocas de informações entre pai de santo e cliente. Para muitos clientes, ele se restringe a falar da situação da pergunta feita ao jogo, enquanto, para outros, o aspecto mágico entra de outras formas, e aos poucos eles tomam ciência não apenas das respostas para as questões da consulta, mas de que são dotados de alguma espiritualidade.

Conclusão: os novos alquimistas do Velho Mundo

Vemos que os fluxos migratórios e os contextos multiculturais colocam próximos outros rituais e cultos, em um contexto europeu em que nunca tiveram possibilidade de encontrar-se. Tais encontros trazem histórias do Atlântico negro (GILROY, 2001), interligando Venezuela, Brasil, Cuba e outras culturas importantes na construção dessas possíveis identidades.

Por um lado, o candomblé liga a herança afro construída em diferentes contextos na diáspora, enquanto, por outro, traz um público europeu diferente, vindo das práticas da Nova Era.

Diferentemente da prática do terreiro situado em Berlim (BAHIA, 2014, 2016; MATORY, 2018) e da conexão da religião com o mundo artístico, há muitos pais de santo que dão consultas e fazem trabalhos sem ter lugar fixo, evitando a iniciação e a formação de novos filhos de santo.

O abate religioso e sua consequente criminalização (ROSSBACH DE OLMOS, 2009), bem como clientes de diferentes culturas e percepção diferenciada do uso do espaço público, em que cada atitude é refletida em leis e usos comuns desse espaço, tudo isso traz a necessidade de acomodar toda uma realidade ritual. Muitos reinterpretam isso diante das dificuldades cotidianas, como: se não acho a farinha certa para o padê de Exu, “*por que não lhe dar tudo o que a boca come?*”, reinterpretando a situação sob o mito e os modos de pensar desse orixá, que tem um apetite insaciável. Ou seja, em princípio, o que a pessoa come, Exu também comeria. Nesses momentos, são praticadas outras possibilidades de dar de comer, novas paisagens para os ebós e mais usos daquilo que, mesmo sendo ilícito, como ervas e banhos, é possível diante de proibições como o abate religioso. Deixar champanhe para Iemanjá no Tiergarten, em Berlim, é possível, pois será consumida pelos transeuntes não socializados nessas práticas, mas despachar ebó no lago é mais complicado.

Apresentar a comida para espíritos e orixás é mais aceitável se falsamente “esquecida” na grama, pois sua bela estética agrada tanto os deuses quanto os frequentadores do parque. Porém, não se podem alimentar os patos a toda hora ao se jogar um ebó na água. Assim, outras desculpas devem ser criativamente inventadas, ou mais comidas secas devem ser feitas, postas em casa e despachadas em lugares novos ou mais ermos. Mas, se o cliente der comida a Oxum e permanecer na casa do pai de santo, mesmo não sendo comida quente (com abate), é ainda de bom-tom seguir a regra de comensalidade, pois comemos juntos com os orixás. Poucas mudanças são feitas em seus rituais, e muitas coisas são acomodadas com os múltiplos conhecimentos acionados (p. ex., uma magia para amor em *níca* na beira do lago e comida seca a Oxum na casa do pai de santo) ou até o cliente ter outras possibilidades de resolução, como em casos mais urgentes, na feitura no Brasil, ou com a ida para outros países em que há um relaxamento dessas proibições. Até o momento, não observamos uma acomodação que resulte em mudança cosmológica, mas, sim, em traduções (CUNHA, 1998).

Os casos dos pais de santo que se consideram *delivery* são interessantes não apenas pela circulação de coisas, pessoas e tradições em novas leituras (APPADURAI, 2004), mas também pelas traduções dessas práticas. Há muitos modos de ser *delivery*,

modos que mantêm as heranças afrodiáspóricas próprias do candomblé e da umbanda, e outros, que buscam interseções com outras culturas, como no caso dos muçulmanos ou dos europeus e asiáticos que circulam nas casas dos pais de santo entrevistados. Não há transposições ou equivalências completas presentes em um encontro cultural, porém aproximações entre códigos de culturas diferentes.

Análogos aos xamãs estudados por Cunha (1998), esses pais de santo, tradutores, viajantes e alquimistas, conferem ao inédito um lugar inteligível, interpretando o inusitado. Correlacionam os sistemas de classificações de seus clientes, harmonizando, dentro do possível, pensamentos diferentes e buscando correspondências que instrumentalizam “processos análogos à construção de bancos de dados e dicionários” (CUNHA, 1998, p.12).

A tradução é um reordenamento, em que há a tomada de consciência da relatividade de uma verdade. Nesse sentido, a tradução não é, e nem deve ser, literal. A boa tradução é capaz de apreender os pontos de ressonância, fazer com que os modos de intenção de uma língua reverberem na outra (CUNHA, 1998, p.13).

A multiplicidade de traduções e intercâmbios em umbanda e candomblé apresentada nos casos discutidos neste texto mostra como os intercâmbios entre práticas, materiais, coisas espirituais entre clientes, famílias de santo e suas mães e pais de santo podem transformar o campo transnacional em algo mais complexo.

Referências

- APPADURAI, Arjun. *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema. 2004.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: Eduff. 2008.
- ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE Renée; MARY, André. *En sentido contrario, transnacionalización de religiones africanas y latino-americanas*. México: Cies, Aird, L'Hartmann. 2012.
- ARGYRIADIS, Kali e CAPONE, Stefania. *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann. 2011.
- BAHIA, Joana. Dancing with the Orixás: Music, body and the circulation of African Candomblé symbols in Germany. *African Diaspora 9*, Leiden, 2016, p.15–38.
- BAHIA, Joana. Under the Berlin sky: Candomblé on German shores. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 2014. 11(2), p. 327–70.
- BARTEL, Bruno Ferraz. *A ambiguidade do sagrado: o culto a Aisha Qandisha na vila de Sidi 'Ali, Marrocos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFF-PPGA, Niterói. 2013.

- BODDY, Janice. *Wombs and alien spirits: women, men, and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- BLOCH, Maurice. Les Usages De L'agent. *Terrain 23*, Documentation Française (La), 1994.
- BUCHHOLZ K, LATOCHA R, PECKMANN H e WOLBERT K (orgs) *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Darmstadt: Katalog zur Ausstellung im Institut Mathildenhöhe Darmstadt, 2001.
- CAPUTO, Stela. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4(1), 1998, p.7-23.
- CLAISSE-DAUCHY, Renée ; FOUCAULT, Bruno. *Aspects des cultes féminins au Maroc*. Paris: L'Harmattan. 2005.
- CORDOVIL, Daniela. The cult of afro-Brazilian and indigenous gods in Brazilian Wicca: symbols and practices. *Pomegranate*, 16(2).2014.
- CRAPANZANO, Vicent. *The Hamadsha: A study in Moroccan Etnopsychiatry*. Los Angeles: University of California Press, 1973.
- CSORDAS, Thomas. *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, 2009.
- EL-ZEIN, Amira. Islam, arabs and the intelligent world of the Jinn. New York, Syracuse University Press. 2009.
- FERREUX, Marie-Jeanne. *Le New Age: ritualités et mythologies contemporaines*. Paris: L'Harmattan. 2000.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.
- GOLFETTO, Tatiana. Candomblé Ketu in Italy: Dialogues and adaptations. *Studia Religiosa*, 2018, 51(4), p. 265-78.
- GUILLOT, Maïa. Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes: réflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais. In: CAPONE , Setefania e ARGYRIADIS, Kali (ed) *La religion des Orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann, 2011, p. 99-135.
- HALL, Stuart. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. *Matrizes*, 10(3), p. 2016, p. 47-58.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1), 1997.

- KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Eduff, 92, 2008.
- KRABBE, W.R. Lebensreform/Selbstreform. In: Kerbs D e Reulecke J (org) *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1998, 74.
- LEWIS, J. e MELTON J. Gordon. *Perspectives on the new age*. Nova York: State University of New York, 1992.
- LINSEN, Ulrich. Das “natürliche” Leben. Die Lebensreform. In: Dülmen R van (org) *Die Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*. Böhlau: Wien, 1998.
- LINSEN, Ulrich. *Geisterseher und Wunderwirker: Heilssuche im Industriezeitalter*. Deutschland: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996.
- MAITLAND, Sarah. *What is cultural translation?* Londres/Nova York: Bloomsbury Academic, 2017.
- MARTIN, Ferrándiz.F. El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos. *Alteridades*, 9(18): 39-55, 1999.
- MATORY, J.Lorand. *The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the gods black people make*. EUA: Duke University Press Books, 2018.
- MEYER, Birgit; DE WITTE, Marleen. Heritage and the sacred: introduction. *Material Religion*, 9(3): 2013.
- NARAINDAS, Harish. Of relics, body parts and laser beams: the German Heilpraktiker and his Ayurvedic spa. *Anthropology & Medicine*, 18(1): 2011, p.67-86, abr.
- PLACIDO, Barbara. It’s all to do with words?: An analysis of spirit possession in the Venezuelan cult of Maria Lionza. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2001, 7(2), jun.
- PORDEUS, Jr. Ismael. *Portugal em transe*. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performance. Lisboa: Imprensa de Ciências, 2013.
- ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden: Brill, 2013.
- ROSSBACH, de Olmos. L. *Santeria abroad: the short history of an Afro-Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests*. *Anthropos*, Barcelona, 2009.
- SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, 2008, 51(1): 123-53.
- SARAIVA, Maria.C. Blood, sacrifices and religious freedom: afro-Brazilian associations in Portugal. In: Mapril J e Blanes RL (eds) *Site and politics of religious diversity in Southern Europe: the best of all gods*. Leiden: Brill, 2013, 129-54.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória e dor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STEWART, Michael. La passion de l'agent. IN: BLOCH, Maurice. Les Usages De L'agent. *Terrain 23*, Documentation Française (La), 1994.

TERZETTI, C. Wicca and New Age. In: Gooren HPP (ed), *Encyclopedia of Latin American religions*. Suíça: Springer International Publishing, 2016.

VOGEL, Arno ; MELLO, Marco Antonio da S. ; BARROS, José Flávio. *A galinha-d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas/FLACSO; Niterói, EDUFF, 2012. 204p