

# Saravá, Opá: bruxaria, Etiologias e um terreiro de umbanda em Portugal

*Carlos Alberto Borges da Silva[1]*

*Maria da Penha Vasconcellos[2]*

**Resumo:** As religiões afro-brasileiras que se estabeleceram em Portugal, a partir dos anos 70 encontraram facilidade para sua expansão em decorrência de fatores da cultura portuguesa associados à crença na bruxaria. Os terreiros tiveram que acionar no âmbito dessa cultura, elementos de referência às casas de culto do Brasil, como as ideias de firmeza e a prática da caridade, para se estabelecerem no mercado religioso afro-brasileiro português. O terreiro de Pai João de Iemanjá é tomado neste artigo como paradigma para explicar essa relação.

## **Apresentação**

Os aspectos sociais perfazem toda a experiência de vida dos indivíduos, desde os primeiros movimentos ao nascer. Tanto que a escolha do nosso nome ao nascer evoca não só a cultura e a tradição familiar, como também é uma expressão de gênero e de identidade social. Do mesmo modo, a cor e o tipo de roupa escolhidos por nós, a maneira de falar e se comportar, as concepções de espaço e tempo, os gestos eloquentes ou comedidos, são categorias que expressam comportamentos, preferências, classe social, estilo de vida, conjugabilidade, formas de pensar e viver. Partes da complexidade do gênero humano são eventos humanos e convenções sociais independentes de nossas escolhas. Além de refletirem uma percepção do mundo, bem expressa o consenso decorrente da elaboração social das representações.

São elas, essas representações, a própria fonte da ideia de Deus, como já disse Durkheim (1989), por transbordar-se do âmago privado do indivíduo e manifestarem-se, arbitrariamente, como símbolos para dar sentido à chamada realidade. Essas representações, quando projetadas numa escala de indivíduos coexistindo em sociedade, darão origem a valores geradores da vida coletiva que enlaçará todos os aspectos da vida social, inclusive o corpo, indiscutivelmente, órgão biológico de complexidade primordial, parte de uma realidade significada, transfigurada e pensada simbolicamente como divina, retomando Durkheim. O corpo é, portanto, forma e produto da cultura, profundamente afetado pelas experiências sociais e pelas normas dos grupos de pertencimento. Por isso, um desarranjo em sua ordem, na forma de doença, afetará não só o doente, mas também as pessoas do seu entorno.

Para orientar algumas reflexões em torno do corpo em sua vasta sinergia, objetivo deste artigo é apresentar o percurso da vida religiosa de um pai-de-santo português, que dirige um terreiro numa freguesia da Grande Lisboa, em Portugal. Queremos demonstrar que entidades espirituais marcadamente brasileiras podem ser acionadas em outro país para ordenar formas de intervenções religiosas sobre o corpo, fazendo uso de elementos constitutivos das religiões de possessão da matriz afro-brasileira. No caso em exame, trata-se do Terreiro de Umbanda Iemanjá, que tem como especialista religioso, o pai-de-santo João de Iemanjá, um português de 58 anos, nascido de uma

família rural na região de Ribatejo, umbandista há mais de 30 anos. Para a compreensão do estabelecimento deste terreiro e seu chefe religioso, iremos antes demonstrar que a implantação das religiões afro-brasileiras em Portugal, guarda relações com o imaginário em torno das terapêuticas da bruxaria neste país, principalmente em termos da nosografia que afeta o equilíbrio do corpo e do espírito.

## **Bruxas, Médiuns e Terreiros**

Segundo Bouteiller (1958), a bruxaria sempre foi uma prática facilmente encontrada por toda a Europa, embora tenha sofrido duramente os efeitos da tentativa de seu banimento pela Inquisição e Reforma. Sua análise é a de que seus tipos de crença e técnica perpetuaram e sobreviveram a industrialização, contudo negada pela sociedade moderna, como disse Favret-Saada (1981), por conta do embotamento pretensioso da filosofia das Luzes .

Sobrevivência que poderá ser encontrada em muitas regiões da Europa, mas especificamente em Portugal sua permanência decorreu de outros fatores, como o antissemitismo dos inquisidores e a fixação à perseguição dos judeus que teriam deixado bruxos e feiticeiros relativamente em paz, como explicam Paiva (2002) e Vasconcelos (2007). Porém é preciso ter em conta que em momento algum a bruxaria se constituiu numa atividade livre em Portugal, sendo, ao contrário, sistematicamente submetida à repressão durante a Inquisição, (ARAGÃO, s/d; SANTANA, 1997; BETHENCOURT, 2004), não obstante seguisse praticada até tempos recentes[3].

Na década de 90 do século passado, em pesquisas realizadas a partir do Ribatejo, Beiras, Trás-os-Montes ao Alentejo, Martins (1998) destacou práticas de bruxaria e a convicção na cultura de seus investigados, que a realidade é mediada por espíritos de mortos ou encostos, anjos e demônios que interagem à vida dos vivos afetando e empecendo a boa condução das rotinas individuais e coletivas.

Montenegro (2005), em pesquisa no início deste século, do mesmo modo investigou a bruxaria no país, afirmando ser essa prática orientada pela concepção da existência de corpos abertos, propensos à ação de espíritos, e corpos fechados, resistente a tais ações. Segundo este autor, os sintomas do corpo aberto são percebidos naqueles suscetíveis a desmaios, a escutar barulhos inexplicáveis na casa, ver objetos movendo-se sozinhos, barulho de passos, sensação de presença estranha, de ser possuído, tapas ou outra manipulação invisível escritas no corpo, peso sobre o corpo, sensação de peso sobre os ombros, visões de pessoas, comportamento violentos e crise motora quando o indivíduo revela um poder físico anormal, mudança de comportamento e voz com posterior amnésia, indicativos de um corpo manifestadamente bruxo. Também faria parte dos sintomas a tristeza, melancolia, fadiga, insônia, perda de apetite, emagrecimento e dores de cabeça. Somam-se ainda aos sintomas manifestados no corpo de potenciais bruxos, os mal da medicina, como mudanças na urina e fezes, ou ainda conflitos familiares, agressividade, acidentes de automóvel, azar e até os animais podem ser acometidos (MONTENEGRO, idem, pp. 35-36).

Martins e Montenegro aludem s er, contudo, a prática da bruxaria em Portugal, preferencialmente um mundo de mulheres, o que lhes confere poder e prestígio social no meio rural. Trata-se, como menciona Espírito Santo (1980, p. 104), de uma espécie de ginecocracia, no qual as mulheres assumem posições sociais no grupo familiar, cujo controle do sobrenatural, transforma-as algo mais de simples

esposas e mães. Espírito Santo (1984), diz serem elas chamadas por isso, não só de curandeiras ou rezadeiras, mas de mulheres de virtude ou sábias, mães míticas que detem a ciência do bem e do mal. Lombroso, importante observador sobre práticas de bruxaria em Portugal, afirma ter visto, no início do séc. XX, como em nenhuma outra parte da Europa as feiticeiras ganhando tanto dinheiro:

São velhas que predizem o futuro, preparam filtros amorosos e outros malefícios. No seu bairro de Lisboa, chamado Judiaria ou Mouraria, revivemos verdadeiramente a Idade Média. Estas pitonisas leem na água, no chumbo, em espelhos e borras de café, e preparam suas drogas seguindo todas as regras da arte, com ossos de mortos, cérebro de cão, pelos de gado e caudas de salamandra (cit. por VASCONCELOS, 2007, p. 188).

Porém, é preciso enfatizar que a proeminência das bruxas frente aos bruxos[4] não irá se constituir num ritual de inversão simbólica, um desafio a hegemonia masculina através do uso do controle do sobrenatural, como poderia se supor. Revelam-se, sim, formas legitimadas de posição social atribuídas culturalmente à mulher, tidas como frágeis e fracas e assim vítimas preferenciais do mal. Mas o fato de este estereótipo estar vinculado ao sobrenatural, dá à mulher uma contraposição que é transformada em força e poder. Aos homens, como dirá Martins (op. cit., p. 47) resta feminilizar-se quando são eles a vítima. Espírito Santo enfatizará esse movimento de contraposição, como o que projetará no imaginário masculino, o estereótipo de que todas as mulheres seriam potenciais bruxas:

Para os homens, todas as mulheres (excepto a que eles dizem dominar) são feiticeiras, em graus diversos, e capazes de agir por meios simples mais temíveis. Não se trata de uma figura de estilo; raros são os rapazes e os homens que não preferem precaver-se perante uma rapariga ou uma mulher de maior iniciativa. E que aquela que desejar “tornar cativo” um homem prepara uma beberagem discreta, que pode ser bebida vulgar a que junta um cabelo ou uma gota de seu suor e menstruação, e graças a ela o eleito ficar-lhe-á “inteiramente rendido”. Muitos recusam-se a tomar qualquer bebida em casa de uma rapariga... (ESPÍRITO SANTO, 1984, p. 166)

A sobrevivência dessa prática na atual sociedade portuguesa pode ser explicada como uma resistência da tradição, cuja base tinha como referência a família alargada. Para Espírito Santo (1980, p. 94), esse modelo de organização da família “foi a base do espírito comunitário camponês, (...) mas facilmente observável no norte do Tejo”, destarte solapada em suas antigas condições pretéritas pela moderna economia de mercado estabelecida em Portugal (idem, p. 96). Substituídas agora pela família nuclear, esse imaginário é revivido como memória revelada pela negação e aceitação da existência da bruxaria em todas as camadas sociais em Portugal. Pela aceitação, no sentido de dizer que a bruxaria e as bruxas existem e que estão por aí; pela negação, ao alegar que são os outros os bruxos e os que fazem bruxaria[5].

Porém, essa ideia não afirma peremptoriamente ser a sociedade portuguesa perpassada pelo imaginário na bruxaria. O que ela quer informar, ainda segundo Espírito Santo, é que:

*...recusar-se racionalmente o mundo das feiticeiras é aceitar-se que elas sejam operantes e eficazes; muitos que “não acreditam” nos bruxedos, na possessão, nas adivinhações, na telepatia etc., citam casos inexplicáveis relacionados com esse mundo. Não se acredita nas bruxas, mas reconhece-se que elas “sabem” e “têm dons” (ESPÍRITO SANTO, 1997, p. 17).*

Sendo assim, viver-se-iam em termos imaginários aspectos de uma cultura sacudida ao sabor dos ventos da modernidade, no qual a bruxaria insere-se num quadro de explicações possíveis a uma gama de infortúnios e aflições avassaladoras do equilíbrio do corpo e do espírito, principalmente entre os

habitantes das vilas e aldeias do interior do país, sendo práticas concomitantes a outras terapias populares como as das benzedadeiras, dos compondores, dos endireitas, das mulheres entendidas e dos sangradores etc. (CORRAL, 2004, pp. 60-63) ou ainda naquelas baseadas em crenças e superstições, como as relatadas por Lopes (1995, pp. 228-322) na região do Ribatejo.

As bruxas e os bruxedos seriam então formas de resistência da cultura portuguesa, em relação das transformações advindas da industrialização e da conseqüente difusão de seus valores adventícios. Nas grandes cidades, principalmente aquelas com mais de 160 mil habitantes, essas práticas se renovariam perpetuando-se através da convicção de ser possível dar sentido àqueles acontecimentos que escapam, embora às vezes se relaciona, à abordagem da medicina dos médicos e a todos aqueles fenômenos de esboroamento do equilíbrio do corpo e das rotinas individuais. Como explicar aqueles que vivem a experiência das visões, audições, tristeza, vícios, e aqueles que manifestam doenças não curadas pela medicina e que foge ao controle da razão? A simbologia da bruxaria, embora renovada pela imperatividade hodierna de novos apelos civilizacionais e novas condições sociais, ainda continua sendo uma explicação possível a essa ordem de questões.

Porém hoje, as bruxas modernas são chamadas de *médiuns*, resultado na penetração do espiritismo em Portugal, principalmente no decorrer da década de 20. Por essa época, houve tentativas por parte dos espíritas kardecianos de absorver a bruxaria pela normalização de sua prática nos centros espíritas. Embora o advento da ditadura salazarista tenha fechado a federação e os centros espíritas e suas práticas religiosas proibidas sob dura perseguição, lançando-os à clandestinidade (O IMORTAL, 2010, p. 03), os espíritas passaram a ser a base de informação para as bruxas atuais (MONTENEGRO, op. cit., p. 104). Pelo transe, preces, defumações, receitas eróticas, esses médiuns seguiram, cada qual como unidade independente, curando e libertando possuídos através do transe e da habilidade em comunicar-se com os mortos para interceder pelos vivos.

Uma conclusão importante desse processo, diz que a migração de habitantes das áreas rurais para as grandes cidades impôs um clivagem sobre essas práticas, pela apropriação de códigos mais ou menos comuns ao do espiritismo, remodelando-os de acordo com os critérios da vida urbana. Tanto é, que suas terapêuticas de cura, assim como a comunicação com os mortos e os atos divinatórios inspiraram um mercado do sobrenatural, cujos serviços são oferecidos diariamente nos classificados em jornais de Portugal.

Quando as religiões afro-brasileiras, por conta da imigração de brasileiros para Portugal, e da relação de portugueses com o Brasil, se inseriram no contexto social dessas práticas culturais portuguesas, acionaram esses códigos dado suas semelhanças, não somente em termos simbólicos, mas também etiológicos. Noções como a do corpo aberto ou fechado, encostos, defumações, possessão e transe, comunicação com os mortos, rogativas a santos, preces, imagens barrocas do catolicismo popular, espíritos bons e maus (encostos), enfim práticas que envolvem o uso do corpo para a informação com o além-vida, são expressões de direta similaridade com o imaginário da bruxaria. É possível supor que essas religiões brasileiras encontram em Portugal um campo promissor de atração de clientes, notadamente aqueles préorientados a essas manifestações.

Não se pretende, contudo afirmar serem as religiões afro-brasileiras sucedâneas da bruxaria e dos bruxedos. O que queremos dizer, é que a penetração delas em Portugal foi facilitada por existirem condições imaginárias na cultura portuguesa que as viabilizaram, garantindo aos terreiros significativa clientela, e um lugar, embora modesto, no panteão religioso do país. Isso explica o fluxo de filhos e pais-de-santo portugueses para o Brasil, as visitas de autoridades dos terreiros brasileiros a Portugal

em missões religiosas, as exposições eventuais na mídia local, para anúncio de festividades e previsões e, principalmente, o orgulho dos seguidores dos terreiros (portugueses) em demonstrar essas religiosidades pela ostentação de vestimentas rituais em eventos nos terreiros ou fora deles, mesmo no *facebook*, e pela frequente afirmação de sua condição de filho ou pai-de-santo a quem queira saber.

## **Emigrantes, imigrantes e as religiões afro-brasileiras**

O fim da Era Salazar pela Revolução dos Cravos, em 1974, pôs término aos períodos de proibições de práticas religiosas não católicas. Religiões como o espiritismo começaram a se reestruturar no país, embora o catolicismo siga sendo a religião predominante até os dias atuais, tanto que enquanto dados de 1900, indicavam que de 5.423.132 habitantes, os católicos eram 99,8%, os de 2001 apontaram que 8.699.515, 84,53% dos portugueses declararam-se católicos (VILAÇA, 2006). Destes, a porcentagem maior de praticantes católicos, pelo menos até os anos 80, encontrava-se no centro norte do país (FRANÇA, 1980), região de origem de grande parte dos imigrantes portugueses no Brasil (PASCKE, 1990/91), e de influencia de uma cultura religiosa dedicada à devoção às “imagens tópicas”, como no dizer de Espírito Santo (2000, p. 38).

Esse imaginário religioso acompanhou levadas sucessivas de emigrantes portugueses para o Brasil, principalmente do séc. XVIII até o final do séc. XIX; depois do início do século XX até os anos 30, quando mais de dois milhões de portugueses se deslocaram para o Brasil (IBGE, 2000). Notadamente, influenciarão a realidade religiosa brasileira, difundindo o chamado catolicismo popular (SANCHIS, 1983; BURKE, 1989), e com ele a crença também em bruxedos, benzeduras e possessões por espíritos, elementos constitutivos, segundo Bastide (1989), das religiões afro-brasileiras, principalmente a umbanda e a quimbanda.

Tal quadro de referência estará diretamente relacionado à imigração de brasileiros[6] para Portugal, que manteve níveis constantes de crescimento constantes, de 1980 até 1987, expandindo-se significativamente até 1995 (MALHEIROS, 2007, p. 17). Os motivos aceleradores deste cenário em Portugal vão desde a facilidade com a língua, laços de parentesco e retorno de portugueses com suas famílias brasileiras, empresas brasileiras em Portugal e vice-versa, nichos de mercado aberto para profissionais brasileiros, desejo de ter Portugal como porta de entrada para a Europa, e a auto alimentação da imigração por brasileiros que passaram a residir no país, que só cessará (ver: MALHEIROS, op. cit.) com as medidas de restrição impostas a brasileiros por parte do governo português no início do séc. XXI[7]. Contudo, esses emigrantes e imigrantes, são os que estabelecerão os primeiros terreiros afro-brasileiros em Portugal, por encontrar campo propício às suas práticas.

## **Os primeiros terreiros**

A abertura das primeiras casas de culto afro-brasileira, arregimentando seguidores entre portugueses datam dos anos 70, após a Revolução Cravos. Saraiva (2011, p. 59) menciona que as diferentes ligações mantidas pelos quadros dessas religiões em Portugal com o Brasil, podem ser explicadas por três importantes movimentos associados às relações de migração e trânsito de pessoas entre Portugal

e o Brasil. Primeiro, estariam os portugueses cujas referências primordiais estão no Brasil por conta da emigração; e os portugueses, que já membros das religiões afro-brasileiras em Portugal partem para a qualificação em terreiro no Brasil. No segundo grupo estão os brasileiros que migraram do Brasil para Portugal e que seguiram praticando essas religiões no novo país. Com eles estão ainda os brasileiros que emigram para atuar especificamente como líderes religiosos. No terceiro, estão os brasileiros que vão a Portugal para darem consultas religiosas e, em seguida voltam para o Brasil. Estes últimos, sobremaneira, são convidados ou apoiados por terreiros geralmente conduzidos por pais-de-santo portugueses.

A esteira desse processo, Virgínia Albuquerque, segundo Pordeus foi a primeira mãe-de-santo em Portugal. Ela teria migrado para o Brasil com o marido e os filhos na década de 50, e de acordo com o autor,

*Sua adesão à umbanda se deu da mesma maneira que encontramos no discurso de grande parte dos umbandistas: sentia tonturas e procurou, em 1960, em Jacarepaguá, bairro da cidade do Rio de Janeiro, um terreiro denominado Vovó da Bahia, pertencente à mãe-de-santo, Lucinda. Ressalva que o terreiro era da “linha de Omolocô”. Em meados da década de 70, o marido, achando que os negócios não iam bem, resolveu retornar a Portugal e instalaram-se em Lisboa. Virgínia começou a trabalhar na casa de Oxóssi. Depois saiu dessa casa e foi para a casa de Santa Bárbara de Almada, em 1984, onde permaneceu até o momento que resolveu fundar sua própria casa, designando-a de terreiro de umbanda Ogum Megê, em 1989 (PORDEUS Jr., 1996, p. 93).*

Depois da abertura do terreiro, ela teria feito a iniciação das primeiras mulheres na umbanda de Portugal: Mariazinha, Conceição, Mariana e Albertina, repetindo o fenômeno da hegemonia feminina, apresentada aqui por nós em relação à bruxaria. Com Mariazinha, Albertina, ainda segundo Pordeus Jr., formaram-se aquelas que seriam as primeiras mães-de-santo de Portugal. Este será o núcleo propalador das religiões afro-brasileiras no país, numa simbiose entre umbanda candomblé, dada pelo fato de essas mães-de-santo transitarem perfeitamente entre essas duas religiões[8].

A maneira como se deu a adesão dos primeiros neófitos aos terreiros dessas mães-de-santo, pode ser entendida pela história de Conceição, uma senhora de 85 anos, que frequentemente está nos rituais mais importantes do terreiro de Pai João, como saídas de santo e festas, sendo também uma espécie de mãe espiritual, conselheira para ele e os filhos-de-santo. Ela é seguidora do candomblé kêto, e junto com Cláudio, filho biológico de Olga do Alaketo[9], tocou terreiro na Grande Lisboa, até que, por desentendimento entre os dois, afastou-se. Sua história, até se tornar mãe-de-santo mostra a dinâmica das religiões afro-brasileiras em Portugal, bem como serve como pano-de-fundo para compreender o estabelecimento do terreiro de Pai João.

Aos 20 e poucos anos mudou-se para o norte de Angola com o marido, um militar, quando em um dia qualquer, uma quitadeira ofereceu-lhe na porta de sua casa, uma fruta. Depois de tê-la comido, Conceição disse que jamais pode novamente ser a mesma pessoa. Passou a ter visões, ouvir vozes, tonturas e desmaios repentinos. Procurou ajuda num grupo de negros angolanos que praticava uma religião animista, que ela não se recorda o nome, numa floresta. Como era um ritual fechado, permitido apenas para negros, por intermédio de uma gerente de um hotel, sua amiga, foi levada para o lugar e submetida a uma sessão de exorcismo. Depois dessa experiência seus problemas foram apenas aliviados, mas não curados.

Nessa mesma ocasião, conheceu uma brasileira residente em Angola, praticante de umbanda, que adivinhou ser seu caso resultado de bruxaria. Recomendou-lhe um *ebó* para tirar os *eguns* que deveriam ser arriados no cemitério, ao meio-dia ou a meia-noite. Ela diz ter escolhido o meio-dia por sentir-se mais segura com a luz do dia. Então, durante nove dias seguidos, procedeu a recomendação de obrigações no cemitério. A recomendação era de que após os despachos, saísse sem olhar pra trás. Ela assim procedeu, embora com muito medo, segundo disse, por sete dias. No oitavo, quando saía, já no portão do cemitério, ouviu uma voz chamando-a, dizendo Esmelinda, que embora fosse seu nome verdadeiro, não era de conhecimento de outras pessoas da cidade. No nono dia o mesmo fenômeno voltou a repetir, e a partir daí ela se convenceu da existência de algo especial em sua vida, uma espécie de chamado de entidades sobrenaturais. Depois do movimento de independência de Angola, em 1974, ela e o marido retornaram para Portugal e sua história segue com a busca de explicações em reuniões espíritas, até que teve contato com Virgínia Albuquerque, que a principiou nos rituais de umbanda.

Sua história encontra-se com a de Pai João pela maneira como ela romperá com o terreiro de Albertina, uma das iniciadas de Virgínia, que em viagem ao Brasil fizera-se filha-de-santo com mãe Olga de Olaketu, na Bahia (ver: PORDEUS Jr. 2009)[10]. A aproximação de Albertina com Olga conferiu-lhe legitimidade às suas práticas religiosas, contributo importante para atrair clientes ao terreiro e para transformar-se no motor desencadeador de rivalidades internas e externas no terreiro, dada a competição iniciada com Virgínia, a ponto de, segundo disse Filipa, “na sexta-feira, Virgínia matar uma galinha preta para Albertina, e Albertina para Virgínia”. As consequências das tensões no terreiro de Albertina geraram sua fissura, levando Cláudio a desvincular-se da casa de culto para trabalhar separado, seguido por alguns filhos-de-santo, inclusive Conceição. Rivalidades que também acentuarão a tensão no terreiro de Virgínia, num momento em que pai João era um de seus filhos-de-santo.

### **A dinâmica dos estabelecimentos de terreiros das religiões afro-brasileiras em Portugal**

Assim, havia Virgínia que praticava a umbanda de omolocô, e Albertina o candomblé kêto (Conceição e Cláudio[11]montaram um terreiro na Grande Lisboa). Outros, a partir dessas referências, também foram se estabelecendo. Quando Virgínia mudou-se da região da Baixa para Benfica, montou o terreiro Tenda de Umbanda Ogum Megê (PORDEUS Jr., op. cit., p. 36), Pai João sendo um de seus filhos, aprendeu com ela, portanto, as práticas da umbanda de omolocô. Após ela transferir-se para um novo terreno em Sintra (que Pordeus Jr. diz ser em Polima), desenha-se a história de Pai João como chefe de terreiro.

Porém, é preciso explicar antes o desfecho dos terreiros de Virgínia e Albertina. As informações sobre esse desdobraimento foram-me dadas por Pai João, Maria[12] e Filipa[13]. As duas últimas, estiveram no terreiro de Cláudio, e se afastam em função de desentendimentos relacionados a valores em dinheiro indevidamente apropriados, segundo relataram. O terreiro de Virgínia, depois de sua mudança para Sintra, teria experimentado período de decadência com perda de filhos-de-santo e clientes. Pai João definiu por uma frase, o que em sua opinião aconteceu com Virgínia e seu terreiro: “ela comprou uma roça a descer, e a vida dela começou a descer”.

A forma como Virginia teria conduzido o terreiro em Sintra tem relação com aquilo que os umbandistas, principalmente, consideram como fator importante de identificação da vinculação do chefe de terreiro com o sagrado: trata-se da prática da humildade e da caridade. A desvinculação desse propósito define a utilização do sagrado para interesses particulares, especialmente os que se voltam para o ganho financeiro. Entre os terreiros são vários os relatos sobre as consequências sobre o desequilíbrio do corpo e do espírito gerados por essa opção, especialmente dirigidos ao *self* e à vida de familiares (ver: MOTT, 1976; SILVA, 1976; MAGGIE, 1977).

Existe a firme convicção entre os seguidores das religiões afro-brasileiras, que ao projetar interesses privados a partir do sagrado, são gerados desequilíbrios e inversão dos propósitos desse sagrado sobre o indivíduo e seus próximos, causando-lhe doenças e infortúnios. A lógica que subjaz a essa convicção, explica que o corpo do religioso, sendo aberto, sem a proteção das entidades ficaria à mercê de sua própria sorte, suscetível às invasões e ações obsessivas.

O distanciamento de Virgínia aos propósitos da caridade e a boa condução do sagrado, como indicado na fala de Pai João, teriam desequilibrado o terreiro por completo. Quando Filipa diz: “ela chegou a por filho no buraco, para tirar o orixá e por o exu”, e “ao colocar o filho no buraco e leva-lo para deitar o exu de alma em seguida, estava se pondo no buraco”, faz justamente referência ao desdém com o sagrado. O mesmo desvio do sagrado, com os seguidos fatores negativos, teria acontecido com Albertina, que segundo Filipa, “fez muita marmotagem[14]”, e como resultado as consequências caíram sobre seu filho que faleceu aos 22 anos, desastre que se somou a uma sequência de infortúnios em sua vida, a ponto de leva-la ao abandono das práticas afro-brasileiras e adesão à religião mórmon.

Maria e Filipa disseram terem dado muito dinheiro ao Cláudio para trabalhos, que ele usou para interesses não relacionados aos propósitos dos orixás, indicativo de suspeição de sua disciplina moral como chefe de terreiro. Saíram magoadas pelo fato de o pai-de-santo ter usado da confiança delas para tirar-lhes as economias. Como consequência, desistiram de tocar ou acompanhar terreiros que não fosse o de Pai João, embora reservem envolver-se diretamente na hierarquia e na ordem nos rituais no terreiro. Existem, portanto, relações de apego ao sagrado, com concomitante envolvimento com o terreiro, e existem outras separadoras dessas relações, por serem extensões que se projetam para o exterior. A renúncia de chefe de terreiro às formas de excesso à vida do terreiro torna-se um ativo que lhe assegura ganhos na comunicação com as entidades sobrenaturais, um algo mais que lhe é reservado e que corresponde exatamente à proporção lícita da expectativa do sagrado. Por isso, que a justificativa dada ao fracasso de um chefe religioso pelo desvio do sagrado funciona como uma arma de ataque que serve para evidenciar sua inexistência do terreiro de quem fala.

Por essa leitura, em Portugal os terreiros revivem as expectativas em torno na função de chefe de terreiro baseadas na associação do sagrado e a evitação de seu desvio. Essa conjunção moral é tida como garantidora aos chefes de terreiro, de sucesso em termos de cliente e acólitos. Porém, é uma qualidade que deve ser vivida e demonstrada através de atitudes morais, possíveis de serem viabilizadas pela dedicação integral ao terreiro com a consequente renúncia da vida privada. São qualidades que se definem pelo tipo de relação moral que o chefe de terreiro deverá ter na administração do sagrado: com total envolvimento com o terreiro, com os filhos-de-santo, e com os clientes.

A primeira dessas definições diz respeito à maneira como o chefe de terreiro deverá conduzir a casa de culto. E aqui entra uma perspectiva de gênero que explica, pelo menos em parte, a prevalência da presença de mulheres nas fases primevas da umbanda em Portugal. O terreiro é uma unidade de culto



que toma tempo a ponto de exigir de seu chefe uma dedicação *full time*, cujo envolvimento não deverá ser tão só material, mas principalmente espiritual. As mulheres, devida às estruturas das relações de gênero em Portugal, por terem, por vezes, de assumir não são as responsabilidades domésticas, mas também o sustento da família (SILVA, 1986), estariam mais aptas a esse tipo de envolvimento. Espaço físico, iconografias, indumentárias rituais e clientes, são definidores de sua visibilidade.

Isso vai requerer dos terreiros de Portugal, um conjunto de procedimentos e ações que os pais-de-santo deverão seguir, baseados nos preceitos litúrgicos instituídos pelos terreiros do Brasil, por isso a necessidade de ser demonstrada vinculação religiosa a pais-de-santo e casas de culto brasileiros[15]. Quanto maior a ligação e afinidade que ele externar em relação a esses preceitos, maior será sua autoridade no terreiro. Tanto que os pais-de-santo sentem-se a vontade para falar das viagens ao Brasil para visitas a terreiros e aprimoramento da formação religiosa.

Quando por fatores diversos, essas viagens não se realizam, ele envidará esforços para elaborar a referência ao Brasil pela genealogia de santo, remetendo-a a renomados chefes de terreiros brasileiros, principalmente os da Bahia. Ou ainda discursarão demonstrar conhecimento da literatura afro-brasileira de conteúdo litúrgico, em livros de umbanda e candomblé de editoras brasileiras voltadas para esse assunto (SARAIVA, 2010). O Brasil é tido, assim, como o espaço do sagrado autêntico, que será discursado e demonstrado pela precisão na linguagem ritual das entidades, nas relações votivas, mímicas, indumentárias e, sobretudo no conceito de pureza em relação ao sagrado, desde que todos estejam relacionados ao ideal dos rituais praticados nos terreiros do Brasil[16].

Porém, o espaço físico e a autoridade mágica legitimada pela referência ao Brasil não são suficientes para conferir o êxito de um terreiro. É preciso um terceiro aspecto que não existirá sem os anteriores, que é ser dadivoso, isto é proceder com o máximo de liberalidade possível, pois ser dadivoso é ser generoso. Pelo menos nas religiões afro-brasileiras em Portugal, esse é um procedimento que salvará o terreiro de acusações de outros concorrentes, principalmente a acusação que chamaremos aqui de inflação do ego[17], que nos terreiros caracteriza um comportamento muito bem tipificado para mencionar, que às vezes, importantes pais-de-santo deixam-se corromper pela vaidade e o consumismo.

O fato de termos escutado frases como: “Virginia morreu com a idade, quase louca e sozinha”, “Albertina também se enterrou”, “um terreiro na Quinta do Conde apresenta pombas-gira com peitos nus e só aceitam meninas novas”, denotam as acusações decorrentes de um excesso do *self*, a inflação do ego, justamente por se referir à prevalência das ambições do chefe de terreiro em prejuízo ao comportamento dadivoso. Tais acusações decorrem de uma situação de mercado, aos quais os chefes de terreiros estão inseridos. Uma vez que a adesão a todas as religiões é voluntária e sendo elas toleradas no âmbito do Estado Nacional, segundo argumento de Berger (1985), os grupos religiosos concorrendo entre si, a religião seria colocada no mercado como um produto. A propensão à adesão de acólitos e clientes por conta do imaginário português, aos códigos da religião afro-brasileira contribuiu para o sucesso de muitos pais-de-santo e terreiros, permitindo-lhes dedicar exclusivamente ao terreiro.

Um chefe de terreiro em Portugal pode auferir rendimentos suficiente para projetar seu *status* social à classe média portuguesa (por exemplo, um jogo de búzios custa em torno de € 75,00; os *ebós* e *boris* somados passam de € 2000,00 em terreiros bem conceituados; também um terreiro pode arrecadar cerca de € 350,00 por gira, como o caso do terreiro de Joana, antes de mudar-se para Vila Nova de Gaia ). Essa realidade acabou por gerar competição entre os terreiros pelo fato de eles terem-se

colocado no mercado religioso de Portugal (SARAIVA, 2010) obrigando-os a adquirir níveis de conhecimento religioso, potencializados pela propagação da vinculação ao sagrado autêntico, cujo paradigma são os terreiros do Brasil.

Como essas religiões em Portugal absorveu também do Brasil a autonomia de cada unidade de culto, que diz não existir qualquer autoridade fora dela, que seja maior que aquela do pai-de-santo, a obrigação de ser dadivoso ou generoso torna-se uma espécie de controle social exercido sobre os terreiros em Portugal, circunscrevendo-os a um limite de possibilidades no seu funcionamento, que jamais ultrapassará a dos concorrentes. Por conta disso, somado ao fato de a adesão ao terreiro ser voluntária, o chefe de terreiro deve empenhar-se em todas as frentes para mostrar-se eficaz na administração da casa de culto, implicando quase sempre no prejuízo total à sua vida privada. É tal situação que o força a tornar-se um especialista mágico profissional, como é o caso de Pai João de Iemanjá.

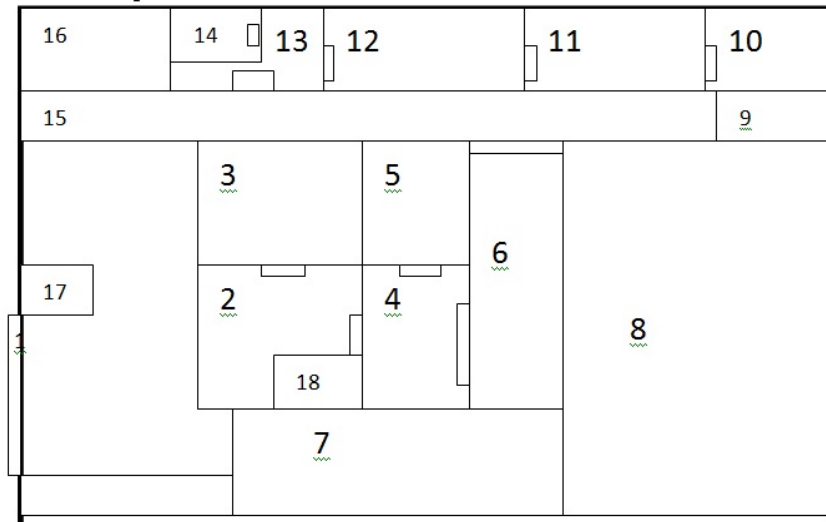
## **O TERREIRO DE PAI JOÃO DE IEMANJA**

Antes de falarmos especificamente sobre o terreiro de Pai João de Iemanjá, queremos dar um esclarecimento que está voltado a uma melhor explicação da dinâmica das religiões afro-brasileiras em Portugal. No início dos terreiros, a prevalência de mulheres como chefes, deveu-se ao fato de elas terem mais tempo que os homens nesse mister. Mas na fase seguinte, os homens aparecem como chefes, ou independentes, ou vinculados a seu grupo familiar. Nesta última situação, a esposa e os filhos tornam auxiliares importantes na condução da casa de culto, fazendo da função de pai-de-santo uma atividade também de sustento da família. Isso não significa a substituição das mulheres como chefe de culto, senão a abertura dessa possibilidade também para os homens, principalmente aquelas cuja família esteja envolvida. Assim, ele poderá conciliar os aspectos materiais aos espirituais, que são substanciais para o entendimento do percurso de alguns aspectos das religiões afro-brasileiras em Portugal. É dessa forma que atual momento dos terreiros destaca-se pela imbricação da primeira fase com a segunda. Isto é, tem-se terreiro tocado por mulheres, terreiros tocados por homens independentes e aqueles que envolvem o grupo familiar, que é o caso do Terreiro de Umbanda Iemanjá, de Pai João.

O terreiro localiza-se na Rua do Bem-estar, 22, brejoeiro, Azeitão, cerca de 20 minutos de táxi, partindo da Estação de comboios de Coima. Dista cerca de 50 minutos do centro de Lisboa, pelo comboio que parte da Estação Entre Campos. O bairro é tipicamente de classe média baixa, com casas espaçadas uma da outra, ruas de pouco movimento, portanto um lugar muito calmo e silencioso, cuja rotina é quebrada quinzenalmente pela acumulação de carros na rua em função dos rituais, e as consequentes batidas de atabaques que partem do terreiro nessas ocasiões.

O espaço do terreiro é formado por uma casa com cozinha, sala de jantar, sala de visitas, dois quartos, banheiro e uma sala que é usada como gabinete. Na parte externa, contígua a casa, nos fundos, está uma área de serviço e o terreiro propriamente dito, com mais ou menos 30 m<sup>2</sup>. Nos fundos do prédio existe um pequeno quintal que é usado para cultivo de ervas e assento de caboclo e preto-velho. Nas laterais tem uma edícula, com três quartos contíguos e ainda um pequeno espaço utilizado como canil. O prédio está dividido entre o espaço do terreiro e o espaço de uso doméstico, embora muitas vezes ambos se misturem nos dias de rituais e festas.

### Planta esquemática do terreiro



- 1- Portão - entrada
- 2- Sala de visita
- 3- Gabinete - atendimento
- 4- Sala de jantar
- 5- Cozinha
- 6- Área de serviço
- 7- Espaço das giras
- 8- Quintal
- 9- Pia - lavatório
- 10- Cafua de Exu
- 11- Assentos dos santos
- 12- Casa de Iemanjá
- 13- Cozinha
- 14- Banheiro
- 15- Quintal pavimentado
- 16- Canil
- 17- Casa de Exu
- 18- Banheiro

### Planta esquemática do terreiro

O terreiro conta mais ou menos com 70 membros, embora nem todos frequentem simultaneamente os rituais, que podem ocorrer quinzenalmente ou nas ocasiões escolhidas pelo pai-de-santo em função da necessidade de algum trabalho que requeira as entidades na terra. Geralmente, isso se dá quando de uma urgência trazida por um cliente. No entanto, a maior presença de filhos-de-santo ocorre nos dias de festa ou nos rituais de *feitura*, quando o neófito é apresentado como já integrado à comunidade do terreiro.

Toda a administração da casa de culto está centrada na gestão do pai-de-santo que controla a arrecadação e os ganhos auferidos pelo jogo de búzios, tarô e os adjutórios recolhidos durante os rituais. Isso faz com que o terreiro funcione como uma empresa familiar, em que o pai-de-santo, além da função de chefe religioso, é também o administrador das entradas de numerários e despesas da casa. Sua esposa, dona Mariséte, além da administração doméstica do terreiro, como limpeza e preparo de comidas votivas, é a *cambone*, aquela que acompanha o transe do pai-de-santo, auxiliando-o também quanto ao zelo em relação à disciplina e às oferendas e rituais. Seu filho, Flávio, é *oogã* de atabaque, responsável pelo ritmo dado aos rituais, e pela condução da sequencia dos pontos-cantados de cada entidade. Sua filha, Célia, é mãe-pequena e está sendo preparada para substituí-lo. Seguem ainda como filhos-de-santo no terreiro, o genro, esposo da mãe-pequena; e a nora, esposa de Flávio. Somam-se ao grupo familiar mais duas filhas biológicas, que são filhas-de-santo do terreiro. Os demais cargos são distribuídos entre os filhos-de-santo sem vínculos diretos com a família. A manutenção econômica do terreiro se dá pela cotização mensal de € 50,00 para cada filho-de-santo. Mas o principal do rendimento da família é proveniente do jogo de búzios e tarô, cujo atendimento é previamente agendado por telefone. O atendimento ocorre no gabinete da casa, porém pode também acontecer nos locais de viagem do pai-de-santo, principalmente a cidade do Porto, para onde viaja com relativa frequência visando o acompanhamento de filhos-de-santo, jogo de búzios e leituras de tarô. Quando na cidade, aloja na casa de uma de suas filhas-de-santo.

Cada filho-de-santo é responsável pelo custo das parafernalias relacionadas à sua entidade, bem como os gastos de sua iniciação, que por ser pomposo e demorado torna-se sempre muito caro. Nos

*boris*, a título exemplo, são servidas comidas votivas aos santos que segue o cardápio praticado no Brasil, com a utilização de azeite de dendê, certos feijões e bebidas, como o aguardente, que possuem preços elevados em Portugal.

Pai João é praticante da umbanda de omolocô, conhecida por possuir alguns rituais muito próximos àqueles praticados no candomblé. Nascido em família de camponeses, foi o único sobrevivente de trigêmeos. Quando jovem ouvia vozes, tinha visões e sensibilidade em relação a determinadas situações das rotinas diárias que o tornava uma pessoa distinta dos outros dois irmãos maiores. A mãe era uma advinha praticante do jogo de tarô, com quem aprendeu as técnicas de leitura. Estudou até o básico, e na Grande Lisboa trabalhou como pintor. Tornou-se pai-de-santo por essas características terem-no levado a terreiros. Frequentou a casa de Virginia, afastando-se posteriormente por discordar de sua relação com sagrado: “ela tinha em casa muitas imagens de pretos acorrentados, e o meu preto-velho é Seu João da Liberdade, que um dia gritou: liberdade! Liberdade!... Fui quando saí”, disse. Depois passou a frequentar o terreiro de um brasileiro chamado Mauro[18], abandonando-o do mesmo modo por discordar da maneira o terreiro era tocado: “... um dia ele disse: peça benção! Eu neguei, e falei: não nem a você e nem ninguém porque pai-de-santo sou também desde o nascimento, disse, juntei minhas coisas e fui embora”. Afirmar-se pai-de-santo desde o nascimento é a única possibilidade de burlar a dura e demorada formação requerida para ser chefe de terreiro. Porém, dentro do imaginário da umbanda, existem aqueles predispostos a este ofício desde o nascimento, aqueles que já nasceram de cabeça feita. Esses necessariamente podem não se submeter ao duro percurso da formação como pai ou mãe-de-santo (BORGES, 2002). Pai João ao discursar que tinha visões, audições e grande sensibilidade de percepção da realidade, aciona justamente esse importante código religioso para comprovar sua pré-disposição com o mundo mágico. Isto é, ao dizer “sou umbandista desde o nascimento”, está se definindo como pai-de-santo por destino, e, além disso, tal condição garante-lhe, por conta da cosmologia de incorporação herdada do espiritismo (SANTOS, 2004) sua referência de avito à África, a Angola como afirma dizer.

Não obstante a tal situação, o ingresso à comunidade que forma seu terreiro é extremamente iniciático, no qual o noviço deve se submeter a um processo demorado e penoso, que se inicia com um ritual chamado de lavagem das contas, quando pelos búzios recebe a *guia*, que é um colar feito de contas com a cor de seu orixá; em seguida ocorre a preparação do *bori*, quando acontece a oferta de sangue ao exu e a posterior limpeza pela comida dos orixás. O resultado dessa limpeza é despachado sempre em matas próximas do terreiro. Em seguida, depois de receber banho de limpeza com ervas ele permanecerá recluso por um período de uma semana (esse tempo pode ser postergado ou diminuído, dependendo a disponibilidade do iniciado) quando lhe serão ensinados todos os segredos de sua relação futura com seu orixá, como tipos de alimentos votivos, cores e formas mímicas e danças. Após isso, ele será exposto num ritual chamado *assentamento*, que é momento de seu orixá ser publicizado através do transe, dança e exposição de vestimenta com as cores da entidade pintadas pelo corpo. A cabeça estará raspada e coberta com um lenço, pois nela terá sido derramado o sangue de uma pomba branca que simboliza a comunicação entre o neófito e o orixá. Esse é o momento de estabelecimento de sua união permanente, não só com seu orixá, mas com o universo místico da religiosidade afro-brasileira e com a comunidade do terreiro. Todas as preces que seguem o ritual são sempre ditas em iorubá.

Doravante ele poderá participar não só dos rituais, como das lições de doutrinação que Pai João passa aos filhos após os rituais. Sobretudo será parte da estrutura do terreiro, recebendo como

contrapartida outra família, a chamada família de santo. A família de santo, não obstante possua genealogia própria, ela sempre se remeterá ao Brasil: terá Pai João como pai, Virginia Albuquerque como avó, e como bisavó, Lucinda, a brasileira que fora mãe-de-santo daquela.

Seus filhos-de-santo são pessoas provenientes das regiões da Grande Lisboa, formado por militares, engenheiro, pequenos empresários, trabalhadores de nível tecnológico e funcionários públicos, que conferem prestígio social ao pai-de-santo por conta da classe social a que pertencem. Isso em Portugal, em decorrência dos estratos sociais que frequentam as religiões afro-brasileiras, impôs uma estratificação social entre líderes de terreiros. Os mais bem sucedidos são aqueles que conseguem atrair a clientela possuidora de recursos para pagar os custos dos rituais, e um excedente suficiente para nivelar os pais-de-santo aos padrões dessa mesma classe de clientes. Os que não conseguem, são geralmente vistos como pouco hábeis na relação com o sagrado por parte dos que estão na classe social mais elevada. Porém, aqueles são também hábeis acusadores destes, principalmente de perda e desvio da caridade, evocando o caráter sagrado de um dom dado por Deus, que deveria ser mobilizado para os socialmente menos favorecidos.

No terreiro, a autoridade centralizadora de Pai João se revela pelo controle absoluto de quem pode ou não dar consultas durante as giras, e pelo tratamento fleumático às indisciplinas e desvios da ordem do terreiro, que serve como referência para evidenciar sua diferença em relação aos outros terreiros. A ordem por ele exigida na perfeição da sincronia dos rituais, corroborado muitas vezes com a assistência de Maria e Filipa, assim como a disciplina cobrada no tratamento com as entidades e às obrigações do terreiro, funcionam como uma espécie de legitimação de sua autoridade como pai-de-santo, ao custo de sua dedicação integral à casa de culto. Essa centralidade litúrgica funciona como um monopólio de administração do sagrado, que confere papéis no terreiro vinculados ao grupo familiar.

## **Conclusão**

O que quisemos mostrar é que em Portugal repete-se o mesmo modelo estruturante de funcionamento das religiões afro-brasileiras no Brasil, dado pelas acusações mútuas. Isso se sucede por serem religiões, principalmente a umbanda suscetíveis de transformação decorrentes da necessidade de reconstrução constante e de adaptação às exigências da realidade que as cerca. Por absorverem para seu interior as idiosincrasias da sociedade e da cultura portuguesa, elas abrem possibilidades de novas leituras religiosas no campo religioso afro-brasileiro em Portugal.

A espetacularidade e a manipulação dos símbolos afro-brasileiros nos terreiros portugueses tornam visíveis, por uma lógica dada pela sua própria cultura, os códigos, linguagem e símbolos, o uso e o abuso de aspectos vivos da cultura brasileira. Acionados como finalidade terapêutica de ação sobre o corpo e o espírito pela autoridade simbólica dos pai-de-santo portugueses, essas religiões revelam-se como eficientes agências de cura neste país. Por fim, percebidas a partir da dinâmica das relações sociais que envolvem chefes de terreiros brasileiros e portugueses, a ideia ainda foi apontar como paixões, conflitos, competição e a manipulação dos símbolos afro-brasileiros projetados em Portugal, estão em consonância com as mesmas ambições das religiões afro-brasileiras no Brasil.

## Bibliografia

ARAGÃO, Teixeira de. **Diabruras, santidades e profecias**. Coleção Janus, Editorial Vegas, s/d

ARROTEIA, Jorge Carvalho. **A emigração portuguesa: suas origens e distribuição**, ICALP, Lisboa 1983.

ANERH - Associação Nacional das Empresas de Recursos Humanos, In: <http://www.anerh.pt/>. Acessado em 20/05/2012.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 3.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Pioneira. 1989.

BASTOS, Cristiana. Bruxas e bruxos no Nordeste Algarvio. In: **Trab. Antropologia e Etnologia**, vol. 2-4, Porto, 1985.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal do séc. XVI**. SP. Cia das Letras, 2004.

BORGES, Carlos Alberto. **Conflito ritual entre terreiros**. Cuiabá: Unicen, 2002.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

Castro, Mary Garcia (coordenadora). **Migrações Internacionais: Contribuições para Políticas, Brasil 2000**. Brasília: CNPD, 2001.

CORRAL, A. Vermelho do. **Medicina popular tradicional: religião, superstições na cultura Ribacudana**. Câmara Municipal do Cencilho de Figueira de Castelo Rodrigo, Vol. I, 2004.

COSTA, João Alves. **Bruxas à Portuguesa**. Amadora: Bertrand, 1980.

DURKHEIM, Emile. **Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução Joaquim Pereira Neto, revisão José Joaquim Sobral, São Paulo, Paulinas, 1989.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **Comunidade rural ao norte do Tejo**. Lisboa, 1980.

\_\_\_\_\_. A experiência contra fé. Prefácio à obra de MARTINS, José Garrucho.

**As bruxas e o transe: dos nomes às práticas**. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas, 1997.

\_\_\_\_\_. **A religião na mudança: a Nova Era**. Lisboa: Ed. UNL, 2000.

\_\_\_\_\_. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo Edições, Estudo 2, 1984.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les Mots, la Mort, les Sorts**. Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. e CONTRERAS, Jose. **Corps pour Corps**. Paris: Gallimard, 1981.

FRANÇA, Luís de. **Comportamento religioso da população portuguesa**. Lisboa: Moraes Editores, 1990.

IBGE, *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. 21<sup>a</sup> ed. Petrópolis, Vozes, 2008.

LOMBROSO, Cesare **Hypnotisme et spiritisme**. Paris: Ernest Flammarion, 1911 [1910].

LOPES: Aurélio. **Religião popular no Ribatejo**. Santarém: Assembleia Distrital de Santarém, 1995.

MALHEIROS, Jorge M. (org), **Imigração brasileira em Portugal**. Lisboa: Auto Comissariado para Imigração e Diálogo Intercultural, ACIDI, 2007.

MARTINS, José Garrucho. **As bruxas e o transe: dos nomes às práticas**. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas, 1997.

MONTENEGRO, Miguel. **Les bruxos : des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal**. Paris : L'Harmattan, 2005.

MOTT, Yoshico Tanabe. **Caridade e Demanda um estudo de acusação e conflito na Umbanda em Marília**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Campinas, UNICAMP, 1976.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”, 1600-1774**. 2ª ed.

PORDEUS JR. Ismael. **Portugal em Transe: transnacionalização das religiões afro-brasileiras, conversão e performance**. Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

\_\_\_\_\_. Lisboa de caso com a umbanda. **Revista da USP**, São Paulo (31), 90-103, 1996.

O IMORTAL: **Jornal de Divulgação Espírita**. Paraná: ano 57, nº 678, 2010.

PASCKES, Maria Luisa Nabinger de Almeida. Notas sobre os imigrantes portugueses no Brasil (Sécs. XIX e XX), In:**Revista de História**, São Paulo, n. 123-124, p. 35-70, ago/jul., 1990/1991.

SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas**. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

SANTANA, Francisco. **Bruxas e curandeiros na Lisboa Joanina**. Lisboa: Academia Portuguesa de História, Câmara Municipal, 1997.

SANTOS, José Luiz. **Espiritismo: uma religião brasileira**. São Paulo: Atomo, 2004.

SILVA, Anaíza Vergolino. **O Tambor das Flores**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP, 1976.

SILVA, José Gentil. **A mulher e o trabalho em Portugal**. Coimbra: Instituto de História económica e Social, FLUC, 1986.

SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxo, priests and pais de santo. In: *Etnográfica*. CRIa, vol. 14 (2), 2010.

\_\_\_\_\_. Energias e curas: a Umbanda em Portugal. In: **Revista de Pós graduação em Ciências Sociais**, v.8, n.16, jul./dez.2011.

SEF. **Relatório de Emigração fronteiras e Asilo**, 2010. [http://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa\\_2010.pdf](http://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa_2010.pdf). Acessado em 20/05/2012.

TFS-Rádio notícias, outubro de 2011.

VASCONCELOS, João. **Espíritos Atlânticos: um espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde**. Tese de Doutoramento, ICS. UI, 2007.

VELHO, Yvonne Maggie. **Guerra de Orixá**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às Terras Prometidas: pluralismo religioso em Portugal**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

---

- [1] Professor da Universidade Estadual de Roraima e pós-doutorando na Faculdade de Saúde Pública da USP. Esteve em Portugal de Fevereiro a Julho de 2012 com bolsa da CAPES.
- [2] Professora Livre-Docente da Faculdade de Saúde Pública da USP.
- [3] Ver Costa (1980), que de forma ficciosa narra a partir de suas vivências de campo os meandros da bruxaria em Lisboa, em épocas recentes.
- [4] Bastos (1985) menciona, a partir de investigações realizadas no Nordeste de Algácio, exemplos de homens bruxos dotados de graças especiais, o que destaca a ocorrência dessa prática também por homens.
- [5] A negação nesse aspecto revelou-se um desafio de campo, dada a dificuldade de localizar alguém em Lisboa que afirmasse ter tido contato com essa prática. A negação sempre fora unânime, até ser-nos apresentado um português que dizia ter sido vítima de bruxaria por duas vezes. Os detalhes, como motivações e consequências, narrados por ele, permitiram-nos a elaboração de um discurso de referência, uma afetação, como a que foi experimentada por Fravet- Saada (1977), que quando dito aos informantes arrancava resposta como: “ah! Isso acontece mesmo e tenho exemplo disso”.
- [6] Cujas origens estão relacionadas a um fenômeno estrutural que se estabelece no Brasil a partir dos anos 70, quando a dinâmica da agricultura brasileira nas regiões sudeste, sul e centro-oeste acabou por empurrar milhares de brasileiros para as fronteiras do Paraguai, e posteriormente, também para Bolívia. Esse fenômeno se completa nos anos 80, em decorrência dos fracassados planos econômicos impostos ao Brasil, sucessivamente até meados dos anos 90. Esse é o período em que a emigração adquire nuances de um projeto de vida para muitos brasileiros, que saíram em busca de novas oportunidades nos Estados Unidos, Japão e Europa, com destaque para Portugal (ver: CASTRO, 2001).
- [7] Mesmo assim de um total de 445.262 cidadãos estrangeiros em Portugal, em 2010, 26,81% são oriundos do Brasil. A essa população ainda se somam os ilegais, quando em 2010, de 13.813 brasileiros identificados, 2.200 estavam em situação irregular (SEF, 2010). Porém, existem evidências do decréscimo desse contingente em função da crise econômica que tem atingido os países que compõem a chamada Zona do Euro, a partir de 2008 (TFS-RÁDIO)
- [8] Essa inteiração afro-brasileira está na gênese da formação dessas primeiras mães-de-santo, também esclarecedora da umbanda praticada por Pai João.
- [9] Essa origem, por vezes é contestada (ver: PORDEUS Jr., 2009, p. 66).
- [10] Por conta dessa relação, Olga fizera viagens a Lisboa para visitas ao seu terreiro, e o terreiro de Albertina tornar-se-ia uma espécie de centro de referência da prática do candomblé kêto em Portugal.
- [11] - Nome fictício.
- [12] - Nome fictício.
- [13] - Nome fictício.
- [14] Nome dado ao desconhecimento do sagrado ou seu desvio para interesses não religiosos.
- [15] Em Portugal os pais-de-santo são muito zelosos em relação a essa exigência, a ponto de a ausência desses aspectos inviabilizarem o êxito da casa de culto. O exemplo do caso de Joana (nome fictício) ilustra a importância dessa relação. Ela é uma mãe-de-santo brasileira, de Vila Nova de Gaia, com 16 anos em Portugal. Para firmar-se como chefe de terreiro em épocas recentes, associou-se a um brasileiro, convidado por ela para o seu terreiro. Isso lhe garantiu muito êxito, chegando a arrecadar de clientes, a soma de € 300,00 por gira. O envolvimento afetivo do pai-de-santo com filhas-de-santo no terreiro, gerou um crise interna entre os dois, que culminou com a saída do brasileiro, e posterior descredito da mãe-de-santo no campo religioso afro-brasileiro da região. Ela recorreu à ajuda de um pai-de-santo português de Lisboa, com quem depois veio a romper com conta de valores em dinheiro. Possou a ser acusada de fraqueza e desconhecimento das coisas do santo através do facebook. Sua solução foi utilizar como arma de contra-ataque o mesmo argumento a que os portugueses recorrerem para garantir a visualidade da pureza do terreiro: a referência ao Brasil. Ela, então, entrou em contato com sua mãe-de-santo no Brasil, que fora sua instrutora na umbanda quando vivia em Goiania, que ela redescobriu através de uma irmã, e passou a utilizá-la como referência de sua formação religiosa.

[16] Saraiva (2010) menciona outra referência construída nos terreiros em relação ao sagrado, que é a África. Porém, se essa referência existe em termos da afirmação de uma genealogia sagrada, elas tem a mesma construção feita pelos terreiros do Brasil. Do mesmo modo, que uma mãe-de-santo no Brasil recorre a uma genealogia sagrada que se remete a sacerdotes ou parentes reais na África (como no caso de Olga do Alaketo), em Portugal o processo é equivalente, só que por uma variante decorrente da colonização portuguesa na África, no qual a menção ao africano pode ser empiricamente reportada por aqueles que lá viveram nesse período. Mas isso diz somente à primeira geração de portugueses praticantes das religiões afro-brasileiras. Nas seguintes, a menção à África dar-se-á tão exclusivamente no plano simbólico, como no caso de Pai João, que nunca esteve e nem tem parentes na África, porém evoca uma ancestralidade espiritual para costurar essa referência.



[17] Termo empregado por Jung para definir obstáculos à conscientização (JUNG, 2008)

[18] Nome fictício.

[19] O caso do genro do Pai João evidencia como se encaminha esse processo. Manoel (nome fictício) procurou o terreiro para tentar se libertar do vício com drogas. Passou a frequentar as giras do terreiro até que um dia, inquirido pelo exu Zé Pilintra sobre sua abstinência, atirou o copo de cachaça no rosto do exu. Depois do ocorrido, o pai-de-santo recolheu-se à casa de lemanjá até que recebeu uma ligação de Tom Zé pedindo-lhe perdão. Desse ocorrido em diante, tornou-se filho-de-santo e, depois de algum tempo, casou-se com a mãe-pequena.