

É O PRETO-VELHO FALA ALEMÃO: ESPÍRITOS
TRANSNACIONAIS E O CAMPO RELIGIOSO NA ALEMANHA

*And the Preto-Velho Speaks German: Transnational Spirits
and the Religious Field in Germany*

Joana BAHIA*

Fecha de recepción: octubre del 2014

Fecha de aceptación y versión final: julio del 2015

RESUMO: O campo religioso alemão vem se transformando com os fluxos migratórios, a partir dos anos 1960, de turcos, africanos e demais populações árabes e, mais recentemente, a partir dos anos 1970 e 1980, com a emigração dos cubanos e brasileiros. Entre as religiões presentes na Alemanha nos últimos 10 anos, destacam-se os centros kardecistas, os terreiros de umbanda e candomblé e o santo-dai-me, todos fundados por brasileiros em Berlim, Hamburgo, Munique e demais cidades alemãs. Há também a presença da Igreja Universal do Reino de Deus e de outras denominações evangélicas. Este trabalho se baseia em levantamento bibliográfico, estatístico e de material produzido pelo Ministério das Relações Exteriores e nas entrevistas com os líderes religiosos de algumas dessas denominações religiosas. São analisadas, em especial, as religiões afro-brasileiras e de que modo elas se adaptam culturalmente ao contexto alemão, produzindo hibridismos e sincretismos, reavivando as práticas pagãs europeias e a maneira de pensar as construções identitárias resultantes desse processo.

PALAVRAS-CHAVE: campo religioso na Alemanha, imigração brasileira, transnacionalização das religiões afro-brasileiras, umbanda, candomblé, nova geografia transcendental.

ABSTRACT: The German religious field has undergone great transformations through the migratory flow in the 1960s of Turks, Africans, other Arabic populations, and most recently from the 1970s and the 1980s with the migration of Cubans and Brazilians. Among the religions that have been featuring in Germany for the last ten years, are Kardecist centers, Umbanda and Candomblé temples, and

* Joana BAHIA – Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/PPGAS/UFRJ. Professora Associada do Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora do Laboratório Interdisciplinar de Identidades, Representações e Migrações (UERJ). Pesquisadora Associada do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios (NIEM-IPPUR/UFRJ). Email: joana.bahia@gmail.com.

Santo-Daime, all founded by Brazilians in Berlin, Hamburg, Munich and other German cities. There is also the presence of the Universal Church of the Kingdom of God and others evangelical denominations. This work is based on bibliographic survey, statistical material produced by the Ministry of Foreign Affairs and interviews from the leaders of some of these religious denominations. I analyse especially the Afro-Brazilian religions, the way they adapt culturally in the German context producing hybridisms and syncretisms, the reviving European pagan practices and how we can think about identity constructions as a result of this process.

KEYWORDS: religion field in Germany, Brazilian migration, transnationalization of the Afro-Brazilian religions, umbanda, candomblé, new geography of the transcendence.

INTRODUÇÃO

O Brasil tem desempenhado um papel central na nova geografia transcendental¹. Se, por um lado, muitos brasileiros levam suas práticas culturais e religiões aos países para os quais migram, por outro muitos europeus de distintos países e outras nacionalidades têm buscado no país um lugar de *know-how* do sagrado. A proliferação de fluxos religiosos multidirecionais e multiescalares que tanto partem quanto chegam ao Brasil inclui grupos religiosos tão diversos como candomblé, umbanda, santo-daime, pentecostalismo e neopentecostalismo, assim como práticas culturais como samba e capoeira. Todo esse processo transforma o país em um dos maiores atores na nova geografia religiosa global².

Muitas religiões se movem em uma “transcendência transnacional”, ultrapassando fronteiras, reelaborando centros e periferias do mapa-múndi e evidenciando o Brasil como fonte pós-colonial da globalização das práticas espirituais³.

¹ Ver nota 4.

² C. Rocha; M. Vasquez (org.), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Brill, Leiden 2013.

³ T. Csordas, *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, University of California Press, Califórnia 2009. O termo se refere ao processo de transnacionalização observado e ao revés da inicial expansão das grandes religiões monoteístas, impulsionadas pelos Estados nacionais imperialistas. Atualmente, há migrações de sul a norte, do Oriente para o Ocidente, das periferias para os centros metropolitanos, das culturas subalternas para as religiões hegemônicas, o que nos faz crer que aos poucos se constrói uma nova geografia

Nesse sentido, este texto analisa quais são os atores presentes nesses fluxos e de que modo integram brasileiros e outras nacionalidades, como essas práticas são adaptadas nos novos espaços culturais e geográficos, em que sentido o Brasil tem um papel central na produção de imagens, músicas e danças tanto no cotidiano das populações envolvidas – brasileiros ou europeus – quanto nas diversas religiões que o tomam como ponto de partida.

EXPANSÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

O campo religioso alemão vem se transformando em grande parte com os fluxos migratórios, a partir dos anos 1960 de turcos, africanos e demais populações árabes e, mais recentemente, a partir dos anos 1970 e 1980, com a emigração dos cubanos e brasileiros. A presença de brasileiros na Europa tem sido expressiva desde as mudanças socioeconômicas ocorridas no contexto internacional, mas especialmente no que se refere às políticas de imigração nos EUA na década de 1990⁴. Atualmente, essa imigração cresceu no norte da Europa (Alemanha, Holanda, Inglaterra e Suíça). De acordo com os dados do Ministério das Relações Exteriores no Brasil, pelo menos 95 150 brasileiros vivem na Alemanha, sendo este considerado o quarto país da Europa em número de brasileiros.

Percebemos que a inserção dos brasileiros não se dá apenas no mercado de trabalho, mas também nas reconstruções simbólicas do campo reli-

religiosa no mundo. A globalização, em suas formas contemporâneas, traz um grande impacto no deslocamento de práticas religiosas profundamente ligadas a suas tradições, territórios e grupos sociais específicos e notadamente nacionais. Tradições que migram do sul ao norte, da periferia ao centro, do Oriente ao Ocidente do mapa-múndi e que paradoxalmente reelaboram tanto os localismos, reivindicando uma identidade étnico-nacional, quanto os cosmopolitismos, que forjam culturas híbridas.

⁴ Atualmente, as estimativas são de 3 122 813 emigrados, sendo 911 889 na Europa. Segundo os dados do Ministério das Relações Exteriores (2011), essa população tem se direcionado em maior proporção para os EUA (1 388 000), seguidos do Paraguai (200 000), Japão (230 552) e de vários países da Europa (sendo Reino Unido, Espanha, Portugal e Alemanha os de maior fluxo). Os fluxos restantes distribuem-se em vários outros países, entre os quais se destacam Argentina (37 100), Canadá (30 146), África do Sul (30 000), Suriname (20 000) e Guiana Francesa (18 000). Os fluxos para Paraguai e Japão diminuíram, pois anteriormente eram 300 000 e 280 000, respectivamente.

gioso. Desde os anos 1960, a prática e a expansão das religiões afro-brasileiras na América Latina (Paraguai, Venezuela, Uruguai e Argentina) foram estudadas por Frigério⁵, Segato⁶ e Oro⁷. A partir dos anos 1970, estas cruzam o Atlântico e se expandem por Portugal⁸, encontrando-se hoje na Espanha, Reino Unido, Bélgica, Itália, França⁹, Alemanha¹⁰, Áustria, Suíça, EUA, Rússia (jogo do ifá) e Japão (umbanda).

Entre as religiões presentes na Alemanha nos últimos 10 anos, destacam-se os centros kardecistas, os terreiros de umbanda¹¹ e candomblé¹², e o santo-daime, todos fundados por brasileiros em Berlim, Hamburgo, Mu-

⁵ A. Frigério, “El futuro de las migraciones mágicas em Latinoamérica”, *Ciências Sociais e Religião*, ano 1, no. 1, 1999.

⁶ R.L. Segato, “Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização”, em: A. Oro, A.P. Steil (org.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997.

⁷ A. Oro, “As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação”. Trabalho apresentado no *workshop* “Afro American Religions in transition”, International Conference of the Americanists, Uppsala, jul. 1998.

⁸ I. Pordeus Jr., *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa 2009; C. Saraiva, “Afro-brazilians religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo”, *Etnográfica*, vol. 14, no. 2, jun. 2010.

⁹ S. Capone; V. Teisenhoffer, “Devenir medium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l’implantation d’un terreiro de candomblé en France”, *Psychopathologie Africaine*, vol. XXXI, no. 1, 2002.

¹⁰ J. Bahia, “De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs”, em: G.M.S. Pereira, J. Pereira, de Ribamar Sousa (org.), *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*, CRV, Curitiba 2012; J. Bahia, “As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças”, *Working Paper ICS*, Universidade de Lisboa, Lisboa 2013, disponível em: http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2013/wp2013_2.pdf (consultado em: 1.10.2014).

¹¹ Religião criada no Brasil nos anos 1920, na cidade do Rio de Janeiro, que combina elementos das religiões afro-brasileiras, tradições indígenas, catolicismo e kardecismo. Na umbanda, cultuam-se e incorporam-se entidades, espíritos, e não deuses: qualidades de exús, pombagiras, caboclos, povos do Oriente, pretos-velhos, boiadeiros, marinheiros e baianos. Não há incorporação de orixás. As entidades são arquétipos da sociedade brasileira, ligados aos aspectos históricos e culturais do país. Nesse sentido, os pretos-velhos seriam os escravos negros trazidos de África durante a escravidão, e os caboclos simbolizariam os índios brasileiros.

¹² O candomblé é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã.

nique e demais cidades alemãs. Há também a presença da Igreja Universal do Reino de Deus e outras denominações evangélicas¹³. Não obstante haver pais e mães de santo sem terreiros e vários praticantes que ainda se encontram sem filiação a uma casa de santo (pois até o momento está registrado somente um ilê em território alemão), cabe ressaltar que as práticas religiosas estão presentes em toda a Alemanha, sendo esse um indicador da presença de praticantes do culto¹⁴.

Além disso, cabe ressaltar a presença também das religiões afro-cubanas. Segundo Gruner-Domic¹⁵ e Rossbach de Olmos¹⁶, a fé dos orixás chegou à Alemanha nos anos 1970 trazida pelos estudantes e jovens trabalhadores cubanos. A primeira parada dos orixás teve lugar na parte comunista das duas Alemanhas, no caso na República Democrática Alemã, que com seu tipo prussiano de socialismo era caracterizada como ateuista. Gruner-Domic¹⁷ e Rossbach de Olmos¹⁸ descrevem que os cubanos chegados na década de 1970 foram beneficiados:

(...) with the framework of a bilateral agreement between Cuba and the GDR about the exchange of professional workers, satisfying at the same time the high demand for manpower in socialist Germany. Within approximately one decade between 1978, when the agreement was signed, and the unification of the two German states in 1990, it is calculated that between 20 000 and 30 000 Cubans came to the GDR for the period of four or eight years¹⁹.

¹³ Este trabalho se baseia em levantamento bibliográfico, estatístico e de material produzido pelo Ministério das Relações Exteriores e nas entrevistas com os líderes religiosos de algumas dessas denominações religiosas.

¹⁴ A religião, do mesmo modo que acontece no Brasil, é praticada sem a necessidade de ter seus rituais realizados dentro de um terreiro. Não há também como reconhecer a religião como oficial pelo Estado alemão, nem como abrir um templo. Muitos a realizam nos espaços de suas casas ou do trabalho, ou em lojas (como é o caso de Mãe Dalva, considerada conselheira que realiza massagens — interpretação atribuída pelo Estado alemão quando reconheceu o funcionamento de seu comércio —, ou do pai de santo brasileiro que abriu um comércio cultural em que representa coisas do Brasil, conforme é explicado mais adiante).

¹⁵ S. Gruner-Domic, *Die Migration kubanischer Arbeitskräfte in die DDR 1978-1989*, Humboldt-Universität (Magisterarbeit), Berlin 1996.

¹⁶ L. Rossbach de Olmos, "Santería Abroad: The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of its Priests", *Anthropos*, no. 104, 2009.

¹⁷ S. Gruner-Domic, op. cit.

¹⁸ L. Rossbach de Olmos, "Santería Abroad...", op. cit., p. 485.

¹⁹ "(...) a partir do quadro de acordos bilaterais entre Cuba e a República Democrática Alemã sobre a troca de trabalhadores, satisfazendo a alta demanda por mão de obra na Alemanha.

Rosbach de Olmos²⁰ relata que muitos cubanos trouxeram seus objetos religiosos à República Democrática Alemã especialmente quando retornaram de férias de Cuba, momento em que o controle alemão era menos restrito. Após a reunificação alemã em 1990, um grande número de cubanos permaneceu no país. De acordo com Statistisches Bundesamt²¹, o país experimentou um aumento da presença cubana de 295 em 1989 para 3 361 em 1991. Até 2004, o número de cubanos cresceu, estabilizando-se em torno de 9 mil indivíduos. Atualmente, vivem cerca de 12 mil cubanos na Alemanha, sendo 3 mil considerados ilegais.

Rosbach de Olmos²² afirma que, atualmente, as razões para a difusão da santeria²³ mudaram. Nos últimos anos, casamentos mistos, viagens turísticas a Cuba e o crescente interesse na música afro-cubana levaram os alemães a ter mais contato com a religião. Nesse sentido, as mesmas motivações também fazem parte do interesse dos alemães pelo universo da cultura e do candomblé brasileiros.

UMBANDA

A umbanda²⁴ tem forte presença de alemães, suíços e austríacos, sendo Mãe Habiba de Oxum Abalô a mãe de santo responsável por sua expansão (por muitos chamada de Omolocô, pois mescla elementos da umbanda e do candomblé) pelas cidades de Berlim e Landsberg, na Alemanha, Graz e Viena, na Áustria, e Trogen e Zurique, na Suíça. O terreiro Terra Sa-

Dentro de aproximadamente uma década entre 1978, ocasião em que o acordo foi assinado, e a unificação dos dois Estados alemães, em 1990, foi calculado entre 20 mil e 30 mil cubanos que chegaram à República Democrática Alemã pelo período de quatro a oito anos”.

²⁰ S. Gruner-Domic, op. cit.

²¹ Statistisches Bundesamt 2001.

²² I.S. Gruner-Domic, op. cit., pp. 484-485.

²³ É um conjunto de sistemas religiosos baseados na religião tradicional iorubá, praticada por escravos e seus descendentes em Cuba, no Brasil (onde o candomblé apresenta semelhanças com a santeria), em Porto Rico, na República Dominicana, no Panamá e em centros de população latino-americana nos EUA, como Flórida, Nova York e Califórnia, bem como nos demais países para onde se espalhou juntamente com a migração de seus praticantes.

²⁴ Ver notas 1 e 12.

grada, localizado em Appenzellerland, na Suíça, é o eixo das demais giras²⁵ e a base de seu trabalho espiritual, tendo sido criado em 2006. Neste momento, tem a participação majoritária de suíços e alemães, bem como de alguns brasileiros, entre os filhos da casa (adeptos da religião), sendo a maioria do público que assiste composta de brasileiros e portugueses em razão do aumento dos fluxos migratórios de ambos os grupos para a Suíça. No caso da gira em Viena, por ter um brasileiro na coordenação, há forte presença de brasileiros no público, pois eles acionam sua rede. Nas demais giras, em especial a que foi observada em Berlim, vê-se a importância da rede de relações pessoais, de amizade e de afinidade que forma os grupos que muitas vezes vivenciaram juntos tanto as práticas *New Age*²⁶ quanto o exercício da psicoterapia, profissão de muitos dos adeptos de origem alemã, bem como a passagem de alguns pelo budismo.

Nos rituais, há ausência de álcool, sendo as giras de exus e pombagiras apenas para os iniciados; não são realizados sacrifícios. A definição de orixá, assim como a de outras denominações do candomblé e de sua hierarquia, se encontra presente no cotidiano do grupo, não obstante não possuir o mesmo significado. Há vários usos de termos do candomblé e mesmo da ideia de orixá, entretanto eles se mesclam à noção de luz interior e de que o espírito é parte de um caminho espiritual do indivíduo, expressões comuns e próximas à concepção recorrente nas práticas *New Age*, em que se afirma a existência de um ser perfeito, de uma entidade divina existente no interior de cada pessoa²⁷.

²⁵ Gira significa corrente espiritual ou ainda o agrupamento de vários espíritos de determinada categoria que se manifestam pela incorporação nos médiuns. Também pode significar rua, caminho.

²⁶ Autores como Lewis e Melton (*New Thought and New Age in Perspectives on the New Age*, State University of New York, New York 1992, p. 19) e Ferreux (*Le New Age: ritualités et mythologies contemporaines*, L'Harmattan, Paris 2000, p. 9) afirmam a dificuldade em definir *New Age*, movimento difuso, múltiplo, difícil de apreender e que toma o retorno à natureza, ao qualitativo, à autenticidade, ao desenvolvimento pessoal, à espiritualidade, que simboliza a busca da criação de um mundo alternativo e holístico. Não obstante se basear em práticas antigas, como a astrologia e as cartas de tarô, o sentido que estas passam a ter no movimento *New Age* é outro. Isto é, não se trata de práticas divinatórias, mas de recursos que promovem o autoconhecimento e que servem para “a transformação do indivíduo em uma pessoa melhor”.

²⁷ P. Heelas, “The New Age in Cultural Context: The Premodern, the Modern and the Post-modern”, *Religion*, vol. 23, no. 2, 1993.

O encontro de Mãe Habiba com a religião se deu nos primeiros contatos com o Pai Buby de São Paulo, dirigente do Templo Guaracy, fundado em 1973, responsável pela expansão da umbanda, mantendo atividades regulares nas seguintes cidades/países: Genebra (Suíça), Paris, Estrasburgo (França), Graz (Áustria), Quebec (Canadá), Washington, Califórnia, Nova York (EUA) e Sintra (Portugal). Ao espaço do templo foi incorporado o Mataganza, área verde onde são realizados os ritos iniciáticos no município de Cotia, em São Paulo. O espaço é mantido por doações e pelos eventos promovidos por escolas, empresas e outras instituições.

Em razão de seu interesse em aliar o conhecimento de tradições não europeias a seu trabalho em psicoterapia, e também da busca de tradições que tenham diálogo com a natureza, já tinha tido acesso às coisas asiáticas (rituais, conhecimentos etc.), mas nada que se relacionasse com o *know-how* brasileiro. A trajetória de Mãe Habiba se assemelha à da líder religiosa do templo em Paris²⁸, pois, além do afastamento das terapias mais “clássicas” e do contato com terapias mais alternativas, ambas aliam a experiência que possuem em psicoterapia com o transe, a cura como possibilidade terapêutica. A mãe de santo francesa, depois de ter experimentado o transe de incorporação em uma viagem feita ao Senegal e em outra ao Brasil, juntamente com um curandeiro brasileiro que mescla rituais tibetanos com xamanismo dos índios da Amazônia²⁹, finalmente, em uma viagem a São Paulo, conheceu o Pai Buby, fato vital para aprofundar sua experiência mediúnica sob a orientação dele e posteriormente abrir uma filial do terreiro em Paris.

No caso de Mãe Habiba, seu encontro com Pai Buby foi em um congresso de xamanismo em Marrakech, em 1992, onde recebeu um convite para uma iniciação na religião em São Paulo, que se deu em 1994. Não obstante ter se iniciado com ele, não vincula seu terreiro na Suíça à filial de São Paulo, tendo-o como uma organização autônoma. Segundo depoimento de Habiba:

²⁸ V. Teisenhoffer, “Umbanda, new age et psychothérapie: aspects de l’implantation de l’umbanda à Paris”, *Ateliers du LESC* 2007, disponível em: <http://ateliers.revues.org/872> (consultado em: 1.10.2014).

²⁹ *Ibidem*.

O Templo Guaracy já é uma casa bem organizada no sentido europeu, Pai Buby sempre teve contato com o europeu, de certa forma marcou a cultura da casa essa mistura paulista que não é a cultura carioca, nem da Bahia.

Além de certa organização “à moda europeia”, temos um dos princípios sincretistas da umbanda, que chama a atenção pela ideia de um universalismo, conforme consta no *site* do templo: “Os princípios filosóficos da umbanda são, por natureza, universais, e independem de qualquer cultura ou tradição. Entretanto, cada Templo Umbandista tem o direito de interpretá-los e praticá-los conforme os seus fundamentos.”³⁰

Outro aspecto que chama a atenção e que é forte na percepção europeia é a ideia de natureza, conforme o trecho que descreve a filosofia da comunidade:

Os elementos da natureza, suas leis e processos, são peças de base que permitiram a criação do Xirê. Coerente com seus princípios cosmogônicos, o Templo Guaracy instituiu a Natureza como seu Livro Sagrado. O Xirê do Templo Guaracy reconhece nos quatro Elementos (Fogo – Terra – Água – Ar) e nas combinações de suas dezesseis variantes (Elegbara – Ogum – Oxumarê – Xangô – Obaluaiê – Oxóssi – Ossãe – Obá – Nanã – Oxum – Iemanjá – Ewá – Iansã – Tempo – Ifá – Oxalá) as forças e energias básicas responsáveis pela composição da Vida e sua dinâmica no mundo das formas. Na concepção do Templo Guaracy, tanto os Elementos como suas dezesseis qualidades são forças e energias da natureza que, por efeito da antropomorfia, transformaram-se em Orixás³¹.

Nesse sentido, a representação do orixá como algo pessoal, manifestação da natureza, essência da pessoa, parte do desenvolvimento das capacidades mediúnicas como um processo de transformação, permitindo traduzir as práticas da umbanda em uma linguagem *New Age*. O orixá harmoniza as forças cósmicas com a luz divina própria de cada indivíduo, que está totalmente interligada às etapas de desenvolvimento pessoal. Assim, o modo como a cosmogonia e a ritualística não se detêm nos chamados aspectos históricos que marcam a umbanda no Brasil também aparece na descrição da tradição ritualística:

Entretanto, uma das metas do Templo prevê a erradicação do sincretismo religioso do contexto representativo. As relações estabelecidas entre os Orixás africanos e os Santos católicos, durante o período da escravidão, são vistas, pelo Templo Guaracy,

³⁰ Templo Guaracy do Brasil, disponível em: <http://temploguaracy.org.br/> (consultado em: 1.10.2014).

³¹ *Ibidem*.

como dados históricos, e não como fundamentos litúrgicos. Por se tratar de uma instituição espiritualista e não religiosa dogmática, o Templo Guaracy respalda seus ritos na Luz espiritual contida na filosofia de todos os Mestres. Toda manifestação de Sabedoria, seja ela oriental ou ocidental, é bem-vinda. A Umbanda, como ressurgimento ritualístico, é considerada brasileira e, a exemplo do Brasil, ainda se encontra em processo de formação³².

Se há predominância de aspectos universalizantes que não explicam caboclos como índios brasileiros, estes também não conectam a religião aos elementos identitários e históricos que a constituíram inicialmente como religião brasileira. E vemos também que a concepção de aprendizado marca uma influência do kardecismo³³, em que o médium é capaz de doutrinar o espírito que o possui, e muitas vezes o transe não implica total perda da consciência.

Ambos os aspectos facilitam a integração da prática religiosa tanto pelos adeptos franceses estudados por Teisenhoffer³⁴ quanto pelos alemães que foram observados, pois ambos, em muitos casos, não possuem sequer um conhecimento inicial das religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, os adeptos suíços, alemães e austríacos não precisam conhecer caboclos, boia-deiros e outros para incorporá-los, basta compreendê-los como forças espirituais, como parte do caminho espiritual que precisam desenvolver. O que não os exime de duvidar do que sejam os caboclos e pretos-velhos, pois seriam forças espirituais de que tipo? Ou, conforme se verá mais adiante, eles estariam abertos a “incorporar” seus espíritos locais?

O uso da língua portuguesa foi a partir da linguagem da incorporação, sendo o corpo outro tema de peso na produção de significações nos modos de adaptação da religião à realidade europeia, pois os orixás movimentam os corpos:

³² Ibidem.

³³ É uma doutrina criada no final do século XIX pelo pedagogo Hippolyte Léon Denizard Rivail, usando o pseudônimo Allan Kardec. Alia ciência, filosofia e religião, buscando a compreensão não apenas do universo tangível (científico), mas também do universo a este transcendente (religião). Também é compreendida como uma doutrina de cunho científico-filosófico-religioso, voltada para o aperfeiçoamento moral do homem, que acredita na possibilidade de comunicação com os espíritos por intermédio de médiuns.

³⁴ V. Teisenhoffer, op. cit.

A questão da língua foi uma coisa fácil, acho que as entidades ajudaram rápido “pra” que a gente entenda. Tinha livro de exercício, é um português dos pontos cantados, nos mitos dos orixás, na linguagem ritualística e em todas as histórias que se têm em volta. É muito específico.

Não obstante a mãe de santo apontar a necessidade de aprender português, sendo os pontos, nos rituais, tocados no atabaque e cantados em tal língua, eles estão sendo traduzidos em panfletos e CDs para a língua alemã, e não há a mesma pressão que existe no templo de Paris, em que o aprendizado do português é condição incontornável para se desenvolver no interior da hierarquia do templo³⁵. No terreiro observado, muitos iniciados em terreiros de umbanda do mesmo pai de santo em outros países e mesmo brasileiros iniciados na umbanda no Brasil são bem-vindos, entretanto só permanecem na religião se “começarem de baixo”, ou seja, se começarem nas funções iniciais. Esse fato leva muitos a não permanecerem no terreiro, acarretando rotatividade. E em especial os brasileiros que já possuem experiência na religião no Brasil não são aceitos se não se submeterem aos conhecimentos da mãe de santo, o que leva a conflitos, pois muitos julgam já conhecerem mais da religião do que a própria mãe de santo.

Nos rituais, os pontos são cantados em português; entretanto, como a grande maioria não domina a língua, eles soam como uma terceira língua, uma língua de comunhão. Nesse sentido, não importa falar uma língua corretamente, no caso o português, mas produzir uma conexão com o sagrado, em uma espécie de língua de comunhão. Do mesmo modo que se entoa o latim nas missas, seria um sentido de sagrado construído pela musicalidade feita de um português falado com forte acento alemão, que entoado lembra quase um mantra.

Depois de 13 anos de idas e vindas ao Brasil e com o incentivo do grupo de Genebra e do próprio Pai Buby, a mãe de santo sentiu que tinha maturidade e que poderia dar início ao trabalho na Europa, e lentamente foi construindo a base do que se tornou o Terra Sagrada.

Não obstante a presença de brasileiros em Zurique e em Viena, há uma diferença entre as giras – algumas são abertas e outras, fechadas (por

³⁵ *Ibidem*.

não terem ainda uma assistência). E há um grande problema por parte dos brasileiros em aceitarem a presença de alemães e suíços na religião:

Mas isso é natural, que primeiro tem uma estrutura da gira antes de abrir para brasileiros. Porque brasileiros têm uma ideia de como tem que funcionar. Eles sempre têm uma experiência, mesmo que não tenham experiência. Eles são brasileiros e sabem como funciona a coisa. Isso tem um monte de preconceito brasileiro contra os alemães, como é uma coisa de... por exemplo, que uma branca, gringa não tem essa conexão com as entidades, no candomblé muito mais que a umbanda. Tem também os preconceitos entre o candomblé e a umbanda. Como tem os preconceitos sobre a umbanda feita aqui, e entendo que é uma coisa que se quer defender como raiz, como tesouro³⁶.

Assim, se os brasileiros trazem seus espíritos do Brasil, então como se veem diante dos espíritos dos outros que podem falar alemão? Isto é, a ressemantização do que consideram como “religião brasileira” pode gerar conflitos ou mal-entendidos em uma religião que está sendo traduzida. Certamente, os fluxos migratórios e os confrontos (trans)nacionais e espirituais não se isentam da questão étnica, em que acionar identidades pode ser se fazerem presentes para conferir ou não legitimidade a essa forma de fazer/adaptar a umbanda.

Em que medida falar o português confere “mais autenticidade” ou não aos grupos que a frequentam? Se os espíritos têm um caminho que passa pelo Brasil, essa paisagem transnacional reconstruída em terras alemãs e suíças tem em si uma herança africana mantida pelo Brasil. Mas, se o ser é entendido somente pela manutenção da ideia da natureza que perpassa todo e qualquer caminho espiritual, até onde esse país continuará sendo, no futuro, o mediador dessa relação? Se a origem supostamente também africana não é essencial na liturgia, em que medida só permanece a ideia de que orixá é natureza, algo de fato considerado por essa umbanda como originalmente africano? Ou acionar essa mesma ideia constituiria, para seus praticantes, o que consideram de fato o “mais autêntico” e “mais africano”, levando-se em conta apenas que orixá é natureza? Em que medida os caboclos não são índios, mas podem se transformar em outros espíritos? Ou mesmo serem algo universal, transcendental e romântico como a natureza?³⁷ O que, de algum

³⁶ Entrevista feita a Mãe Habiba de Oxum em outubro de 2011 na cidade de Berlim.

³⁷ J. Bahia, “De Miguel Couto a Berlim...”, op. cit.; J. Bahia, “As religiões afro-brasileiras...”, op. cit.

modo, aproximaria muito a umbanda do imaginário alemão, que, não obstante ter uma tradução local, é inscrita em uma tradição universal. Nesse sentido, toda paisagem transnacional está aquém das tensões e polarizações entre global e local³⁸.

Desse modo, a ideia de cura é central, sendo agregada a outros elementos recorrentes na cultura alemã, com as influências *New Age* trazidas pela forte presença das práticas orientais. A mãe de santo define seu trabalho espiritual e o modo como a cura ganha uma nova dimensão juntamente com a prática terapêutica, fazendo desta algo que ganha conotações mais complexas com o aparato religioso. Isso amplia a concepção de cura e mostra as interconexões entre a psicologia e os vários conhecimentos que lhe podem ser agregados, tornando a gira um campo semântico fundamental:

A gira é um campo público e de caridade. Aprendi que meu trabalho espiritual não é pago, isso me dá uma liberdade. Não quero jogar minha potência espiritual. Se as pessoas sofrem, têm que dar muita competência a alguém, e eu não quero abusar disso. Isso é bem claro, quem precisa se ajuda. Na psicologia posso oferecer, quem precisa ser acompanhado espiritualmente eu convido para a gira. O que às vezes acontece em casos graves, de câncer; realmente eu ofereço rituais de cura que duram 24 horas³⁹.

Não obstante a separação do que considera trabalhos distintos, a busca espiritual de outras tradições sempre fez parte de sua rotina de congressos e encontros na área da psicoterapia (que, aliás, tem predomínio entre os adeptos suíços e alemães de seu ilê, muitos também advindos das práticas budistas, bastante difundidas na Alemanha). Essa escolha espiritual não exclui outros conhecimentos ou tradições, conforme se dá nos casos da conversão às religiões pentecostais. A possibilidade de soma ou diversificação da umbanda permite que os espíritos falem em alemão ou em português com sotaque, dando margem à recriação de entidades que tenham mais relação com as localidades e o caráter próximo ao panteão pagão presente no imaginário europeu, que, diante desse movimento, se renova – usando um verbo pouco afeito ao cotidiano dos alemães e suíços: *improvisieren*.

Se se observa de uma perspectiva mais processual, entende-se que o que produz essa percepção de globalidade são conteúdos – identidades

³⁸ R.L. Segato, “Formação de diversidade...”, op. cit.

³⁹ Entrevista feita com Mãe Habiba de Oxum em outubro de 2011 na cidade de Berlim.

étnicas, estilos de vida, marcas comerciais, gêneros musicais, conhecimentos tecnológicos, posturas filosófico-existenciais ou qualquer outro conjunto de ideias e práticas culturais originariamente locais que se transnacionalizem, cruzando fronteiras nacionais para radicar-se em territórios cada vez mais remotos. Dessa forma, processos e forças sociais de ordem global afetam o local, internacionalizando-o; concomitantemente, a paisagem global surgida pela proliferação e realocação alhures do que fora, até pouco tempo atrás, estritamente regional⁴⁰.

Appadurai⁴¹ ressalta essa dimensão falando, inicialmente, de “etno-paisagens”, que se deslocam para logo ampliar suas categorias, de modo a incluir paisagens midiáticas, tecnológicas, financeiras e ideológicas. A imagem resultante é de faixas de cultura que atravessam fronteiras nacionais, estabelecendo nexos que não existiam e heterogeneidades nas ordens nacionais.

Nesse sentido, novos nexos são construídos, levando-se em consideração a realidade alemã e, em termos gerais, a europeia. Como exemplo tomam-se os *workshops*, folhetos e textos produzidos por Mãe Habiba.

Um dos vários *workshops* de Mãe Habiba é realizado na região de Ravensbruck, um campo de concentração no período da Segunda Guerra, na Alemanha. É obvio que essa revisão histórica é uma atualização em termos locais do modo como são interpretadas a religião e a realidade local. De acordo com o que traduz em seu livro⁴² como “*Systemische Prozessgestaltung*”, os traumas da guerra e outras questões históricas afastaram os alemães de sua própria natureza e, por que não dizer, de seus próprios espíritos. Nesse sentido, o Brasil (com seu *know-how*) lhes traria de volta o contato com essa natureza, ancestralidade e espíritos. Lembraria aos alemães o que é viver (título do *workshop*, *Lebendiges Erinnern – Lembrando de Viver*), evocando mais a ideia de natureza e dirimindo o nome religião, que em momento nenhum aparece em suas descrições.

⁴⁰ Ibidem, p. 222.

⁴¹ A. Appadurai, *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias*, Teorema, Lisboa 2004.

⁴² A. Kreszmeier, *Systemische Naturtherapie*, Carl-Auer Verlag, Heidelberg 2008.

No folheto, há o que se chama de Fórum das Águas Doces (Forum der Süßen Wasser), uma clara alusão tanto a seu orixá de cabeça, Oxum, quanto à ideia do feminino, que evoca os espíritos das mulheres que morreram em Ravensbruck, que a partir de 1939 foi considerado um campo de concentração predominantemente feminino, tendo somente em 1941 a entrada de homens e, posteriormente, em 1942, a de crianças e adolescentes. A ideia de água como fonte da vida (*Lebenswasser*), a ideia de comunidade (*Gemeinschaft*) e outros elementos da natureza são temas pertinentes em seus *workshops* e textos, que descrevem os orixás sem nomeá-los e sem usar o nome umbanda ou religião afro, não permitindo, também, o uso de imagens de caboclos (índios) e pretos-velhos (escravos), pois considera esse “hábito brasileiro *kitsch*”, baseando seu ponto de vista na essencialidade espiritual e não se detendo no que considera “apenas aspectos materiais”.

Conforme Silva⁴³, ao analisar o discurso da mãe de santo, mostrando como ela se apropria da realidade local:

[P]ensando a situação da Alemanha – um país profundamente traumatizado com o recente passado do Shoah –, podemos nos perguntar se aprenderemos algo com este momento da história brasileira. Nesta terra, os antigos deuses e deusas têm sido mais cruéis, que não podemos mais deles nos lembrar. A mãe de santo austríaca Ya Habiba de Oxum Abalô afirma o pensamento acima com as seguintes palavras: gostaria de falar que a nossa comunicação com a essência do nosso espírito foi de uma maneira violenta, expulsando o saber. O que é uma realidade nossa... O nosso contato com a natureza e com nosso espírito da natureza foi interrompido.

Se a umbanda é um espelho, segundo a autora⁴⁴, esse espelho também serve para os adeptos alemães pensarem também sua própria realidade, em que o sujeito, ao melhorar seu caminho espiritual, estaria mais apto a lidar com a sociedade. A ideia de bem-estar do indivíduo, expressa em uma espécie de consciência corporal, está presente nas práticas contemporâneas da chamada *New Age* e é recriada pela umbanda, em que seus espíritos aju-

⁴³ I.S. da Silva, “Naturgeschichte, Körpergedächtnis Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur. Konnex: Studien im Schnittbereich von Literatur, Kultur und Natur”, em: A. Bartl, H-J. Schott (org.), *Trauma als Wissensarchiv. Ambivalenzen zwischen Kollektivem Bildgedächtnis und Verkörperungen am Beispiel der Caboclas und Caboclos in der Umbanda*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014.

⁴⁴ *Ibidem*.

dam o indivíduo a seguir um caminho espiritual tendo o corpo como suporte para isso.

São elementos que dão margem, conforme afirmei anteriormente, a que caboclos tenham uma história local e que novos espíritos, com suas metáforas míticas, possam reconstruir, sob novo olhar, realidades históricas. Ou seja, o caboclo pode falar alemão, seja da Alemanha, seja Suíça, ou cantar em português com sotaque, evocando seus paganismos perdidos pelos traumas das guerras na Europa, em especial na Alemanha.

Espíritos criativos, adaptações e improvisos fazem parte da transnacionalização religiosa. Há também improviso de várias ordens, como no uso e na adaptação de materiais (fabrico próprio de cerâmicas de barro) e no plantio e na diversificação do uso de ervas, que quase sempre não se acham na natureza da Alemanha, Áustria e Suíça, na versatilidade de buscar alimentos no comércio asiático de Zurique e de importar de vários modos o que não se adapta, como é o caso do azeite de dendê. Além, é claro, no caso da umbanda, da supressão da ideia de sacrifício e da ênfase na concepção de oferenda, o que é um dos pontos mais polêmicos quanto à aceitação da religião: “Sacrifício é complicado ‘pra’ entender. A umbanda vem na frente, e na ritualística não precisa do sacrifício. A ideia de oferenda, sim”.

No caso da umbanda, a adesão à religião pode contribuir para confirmar a eficácia das práticas anteriores presentes no cotidiano dos adeptos (Reiki, magnetismo, florais de Bach, ioga, meditação, uso de cristais), e essas práticas também, por sua vez, seriam prova viva do poder da nova religião.

Não obstante muitos adeptos do candomblé também praticarem meditação ou outras práticas *New Age*, e esta ser também uma religião que agrega práticas anteriores, muitos, em especial os alemães, não conseguem mantê-las juntamente com a religião. Isso leva a crises e afastamentos em relação à continuidade no candomblé, como no caso de um filho de Xangô que está entre “só meditar e fazer a iniciação em seu santo no Brasil”. E mesmo no discurso do pai de santo há sempre a ideia de que “é mais fácil seguir cristais, gurus e todo esse conhecimento [*New Age*] do que seguir o caminho do candomblé”, que exige um novo aprendizado, que ele considera estar aquém do que já existe no campo esotérico alemão.

Diferentemente da umbanda, o candomblé tem presença na Alemanha, estando relacionado com a imigração brasileira a partir do final da década de 1970.

CANDOMBLÉ

Bahia⁴⁵ destaca o Ilê Obá Silekê e o Fórum Brasil Interkulturelle Zentrum, ambos situados em Berlim e dirigidos pelo pai de santo Murah. Estes foram oficialmente fundados respectivamente há cinco e três anos, sendo frequentados por alemães e brasileiros e pessoas de outras nacionalidades, como americanos e italianos. Murah é amplamente conhecido na cidade e no país por ser exatamente um dos primeiros a institucionalizar o candomblé em terras alemãs e também por seu trabalho como bailarino de danças afro-brasileiras há cerca de 20 anos por toda a Europa.

Apesar de serem atividades exercidas no mesmo local, tanto o Fórum Brasil quanto o terreiro não são atividades iguais, mas se inter-relacionam. O Fórum Brasil é uma empresa, registrada dentro das leis alemãs e voltada para atividades culturais relacionadas com o Brasil, especialmente aquelas que valorizam a cultura negra.

Para construir a empresa, sua sede e a das atividades do terreiro, o pai de santo fez curso de Kultur Management. O Fórum Brasil é lugar de referência na cidade, sendo indissociável do papel do candomblé em terras alemãs e uma estratégia para expandir e divulgar a religião. Nesse curso, aprendeu como “representar” o Brasil, como lidar com aspectos da cultura brasileira que pudessem ser comercializáveis⁴⁶ em uma empresa.

⁴⁵ J. Bahia, “De Miguel Couto a Berlim...”, op. cit.; J. Bahia, “As religiões afro-brasileiras...”, op. cit.

⁴⁶ Nesse sentido, trata-se a ideia de comércio étnico como algo bastante complexo, pois não se restringe apenas aos símbolos étnicos em si, mas aos modos como são imaginados na sociedade receptora e por quem são consumidos. Machado (“Consumo, etnicidade e migração: reflexões sobre a economia étnica”, em 34º Encontro da Anpocs, Caxambu 2010, p. 13, mimeo) afirma que as chances no mercado têm relações profundas com as imaginações (que se podem chamar de classificações sociais, raciais e étnicas) da sociedade receptora sobre os imigrantes.

No Fórum, são realizadas atividades como: Salão Transartes, que é considerado o primeiro salão de artes brasileiras/*show* teatral, curso de capoeira para crianças de três a seis anos, colônia de férias com capoeira, esportes, jogos, música e culinária brasileira, culinária cultural brasileira e ioga e cursos de língua portuguesa (do Brasil).

A recorrência dessas atividades destaca a importância da música, dança e artes e seus vários modos de uso do corpo como elementos enfatizados no Fórum como demarcadores de brasilidade. Okamura⁴⁷ explica que os conteúdos culturais são de dois tipos. O primeiro tipo oferece traços diacríticos que as pessoas exibem para mostrar a identidade, como: roupa, linguagem, estilo da casa e estilo de vida. O segundo tipo compreende os valores básicos, como padrão de moralidade e excelência pelos quais o comportamento é julgado. Jenkins⁴⁸ afirma que a etnicidade é uma identidade social coletiva e individual, sendo externalizada na interação social e internalizada na autoidentificação pessoal. Em sua elaboração, são eleitos elementos culturais que melhor expressam a identidade.

Então percebemos de que modo a corporalidade dotada de uma religião é acionada como elemento de construção identitária. Muitas vezes, Murah dá aulas do curso “A força dos orixás” (*die Kraft*, que também pode significar energia) no Fórum, que se baseia nas danças afro-brasileiras. Esse curso não apenas mostra aspectos da cultura afro-brasileira, mas fornece dados sobre o *modus operandi* do candomblé. Muitos frequentadores do curso foram atraídos para o candomblé por meio desse curso. O curso de dança e o bloco de afoxé⁴⁹ Loni no Karneval des Kulturs são os meios pelos quais os alemães são seduzidos a entrar no candomblé. O bloco de afoxé tem 14 anos e congrega brasileiros, alemães e africanos entre seus 300 componentes.

⁴⁷ J. Okamura, “Situational Ethnicity”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, no. 4, 1981, p. 458.

⁴⁸ R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, Sage Publications, London 1997, p. 14.

⁴⁹ Os afoxés são grupos artístico-culturais fundados nas doutrinas religiosas dos cultos afro-brasileiros. A partir de sua relação com os terreiros, os grupos prestam devoção aos orixás, tendo-os como guias, e recebem os cuidados religiosos de um babalorixá e/ou ialorixá. Sobre o tema, ver Souza (*Ekodidé: relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife 2010).

Muitos brasileiros viajam de outros países e de outras partes da Alemanha para participar do bloco.

Buscou-se dimensionar a importância da produção não apenas da esfera religiosa, mas também simbólica e cultural, dos participantes do campo religioso estabelecidos na cidade de Berlim, evidenciando as relações entre essa produção e a construção de referências para o processo de autoidentificação étnica. Ressaltou-se a importância de esses produtores de símbolos religiosos também participarem de eventos culturais e políticos que estão para além do campo religioso e que demarcam lugares e eventos considerados brasileiros⁵⁰.

Nesse sentido, o papel do pai de santo pode ser pensado como *ethnic maker*, isto é, um construtor de histórias e ideologias sobre o grupo, pois elege elementos culturais para que haja uma valorização positiva na reconstrução da identidade étnica. Deve-se lembrar que o candomblé reúne corpo, música e dança, elementos pelos quais esse mediador definirá uma concepção de ser brasileiro.

O terreiro Ilé Obá Sileké (casa do rei Xangô Aganju⁵¹), que significa centro do vulcão, existe desde que Murah migrou. Ele nasceu em 1961, em São Paulo, e com seis anos foi morar em Salvador, sendo iniciado na religião aos nove anos de idade. Foi criado pela avó biológica, Dona Coleta de Oxóssi.

Sua relação com a religião data de sua existência como pessoa. E a idealização do terreiro está relacionada com sua história de emigrante. Ao associar o candomblé à sua história de vida e à de sua família biológica, percebem-se as imagens dos orixás como forças que levam a migrar. Como Murah mesmo afirma: “Se o orixá me abriu as portas do aeroporto de Frankfurt, ele quis que eu permanecesse na Alemanha e levasse comigo seus preceitos”⁵². Sua narrativa é entrecortada pela religião e com ela se confunde, de

⁵⁰ Por exemplo, a participação dos frequentadores do terreiro Ilé Obá Sileké como bloco de afoxé no Carnaval das Culturas.

⁵¹ Xangô Aganju é uma qualidade de Xangô que veste marrom, um guerreiro, feiticeiro, com estreita ligação com Iemanjá e os Ogbonis.

⁵² Entrevista feita a Murah em 2009 na cidade de Berlim. Desde esse período até o dias atuais, tenho sistematicamente entrevistado esse pai de santo, buscando atualizar o que acontece no terreiro em termos de frequência de adeptos, atividades culturais promovidas pelo Fórum

modo que seu carisma torna uma tarefa impossível indissociar o ilê do Fórum Brasil. Mas deve-se lembrar que o candomblé começa com a vinda de Murah, e o Fórum Brasil tem apenas cinco anos de existência. O candomblé começou de fato em Neukölln no *keller* (porão) do apartamento, no qual o próprio pai de santo morou por longos anos. Nessa época, ainda trabalhava em escolas de dança. O ilê tem cerca de 10 anos.

Ele começou a perder energia, pois quando o pai de santo morre é necessário tirar a mão de *vumbe* [morto]. Logo depois conheceu a Mãe Beata⁵³, ela consultou qual o nome que se daria ao ilê [Xangô] e ele entregou a cabeça a Beata. O orixá botou a Mãe Beata no seu caminho há doze anos pra tirar a mão de *vumbe*⁵⁴ e renascer e circular o axê.

A presença de Mãe Beata é importante por dois aspectos: além de assentar o Xangô no terreiro e fazer o axê circular, institucionalizando o ilê, sua presença garante a legitimidade do afro-brasileiro, tendo no Brasil um lugar para a troca de conhecimento. A proximidade que o pai de santo tem com o Brasil é percebida pela frequência de suas viagens e de seus filhos de santo, bem como pela presença de outros pais e mães de santo nos cultos de seu terreiro. Suas conexões com demais terreiros no mundo são sinais que indicam o prestígio do líder no mercado religioso. O aniversário de 80 anos de Mãe Beata, assim como sua presença em terras alemãs, foi e ainda é veiculado nas rádios alemãs e no uso e nas filmagens de rituais presentes nas redes sociais. Nessa transmissão, vê-se o modo de pensar o candomblé não apenas como uma religião de tolerância às mulheres, homossexuais e negros, mas principalmente como forte símbolo da identidade brasileira sendo pensada como símbolo negro.

Brasil, conflitos, possíveis mudanças relativas aos rituais e ao funcionamento do terreiro como um todo.

⁵³ Mãe Beata de Iemanjá. Seu ilê se localiza em Miguel Couto, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. Local onde serão iniciados os filhos de santo do Murah, sendo então Beata considerada não apenas mãe, mas avó de santo.

⁵⁴ Seu pai de santo Badu de Oxóssi faleceu, sendo necessário ter outro guia espiritual (atualmente é Mãe Beata), mas antes é necessária a realização de um ritual para “retirar a mão de *vumbe*”. Passado o tempo de luto, deverá se libertar desse peso, procurando uma pessoa mais antiga, de sua casa ou não, para tirar a mão de *vumbe* (morto).

Outro aspecto é que todos os pretendentes a filhos de santos serão iniciados no Brasil sob as orientações de Murah no terreiro de Mãe Beata em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. Deve-se lembrar que esse terreiro em Berlim ainda não tem estrutura para iniciar novos adeptos. Além-mar, os terreiros têm certa liberdade que os difere em termos de organização e *performance*, mostrando que cada terreiro tem suas especificidades e se adapta de acordo com a nova realidade social⁵⁵.

Esses elos fazem com que as viagens de idas e vindas de Murah e dos futuros filhos de santo ao Brasil os mantenham conectados, no caso de alguns, ao país de origem e, para os alemães, a um novo aprendizado linguístico, cultural, mas especialmente mesclado ao plano do sensível. Cabe ressaltar que manter o contato com o Brasil é importante para a legitimidade desses cultos no contexto religioso mais amplo.

Os alemães se aproximam do candomblé por causa de vários interesses. Um deles é que os poderes da religião são os elementos da natureza. A energia da natureza é o verdadeiro poder. No candomblé, o entrelaçamento entre sagrado e profano se dá na ideia de que os orixás são pessoas com poderes, são tão humanos e ao mesmo tempo deuses. Sentem ciúmes, raiva e amor. Assim os alemães reinterpretem a ideia de *Kraft*.

Nesse sentido, além de falar fluentemente alemão, o pai de santo usa metáforas que se adaptam a seus ensinamentos. A proximidade que o pai de santo constrói em suas explicações aproxima os orixás dos deuses da mitologia grega, em muitos casos se opondo aos santos e diabos da Igreja Católica. Os orixás não são definidos em uma oposição bem e mal, são tomados como figuras ambíguas, como os deuses do panteão grego, possuidores de uma personalidade “quase humana”, com seus defeitos e virtudes. Outra ideia atrativa no público alemão está na concepção de que a força da natureza não está apenas na natureza, mas pode ser vivenciada nas práticas corporais. O corpo ganha uma dimensão mais próxima à natureza e se movimenta conforme esta. Além disso, é sexualizado, algo muito diferenciado na concepção de corpo na construção identitária dos alemães. A sexualidade

⁵⁵ S. Capone; V. Teisenhoffer, “Devenir medium à Paris...”, op. cit.; S. Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Pallas, Rio de Janeiro 2004.

e a alegria são elementos fundamentais na dança dos orixás e também o momento de agregar brasileiros e alemães.

Muitos descendentes de africanos nascidos na Alemanha, os chamados *afrodeutsch*, são também atraídos na busca de uma África como lugar de marcação identitária. Muitos são negros e, apesar de inseridos na cultura alemã, não se identificam com ela. Procuram o candomblé como um lugar em que se sentem mais negros e mais próximos de uma imagem de cultura africana original. Quando perguntados sobre a própria África, afirmam que esta atualmente é cristianizada e islamizada e pouco restou dessa cultura original. Nesse sentido, o Brasil permaneceu como um lugar em que se reafricanizou o candomblé⁵⁶ e que o manteve mais vivo do que em muitas culturas na África ou que se receberam levadas de imigrantes africanos.

O lado exótico é o que atrai os alemães, mas especialmente a relação do corpo com a natureza. Quando chega a prática ritual, há um divisor de águas. A dança, os rituais, o uso das ervas não assustam até o momento em que se tem a ideia de sangue como parte do sacrifício. Muitos desistem da religião nesse momento.

A entrada na religião, para os alemães, é um forte processo de desracionalização, isto é, é preciso aprender a lidar com os sentidos e valores que estão fortemente relacionados com a ideia de mistério e que não são verbalizados, e sim literalmente “incorporados”, ou seja, expressos na relação entre natureza e corpo. Quando incorporam a música simultaneamente à dança é que de fato podem ser iniciados, pois estão aptos a entender o sentido da religião. A dança e o sentido dos movimentos do corpo são apreendidos no *workshop* de Murah. A mudança corporal denota uma mudança de atitude. O exotismo, a exuberância tropical, a ideia de uma “primitividade essencialista”, somados a uma releitura das questões ambientalistas, são recodificados sob a ótica de certa cultura romântica, promovendo novas significações à ideia de religiosidade afro-brasileira.

Portanto, investigaram-se memórias que, no caso dos brasileiros, guardam a marca da experiência migratória e uma nova percepção de sua identidade de origem.

⁵⁶ S. Capone, op. cit.

Muitos dos adeptos do terreiro e iniciantes são negros de classe média baixa (alguns moradores dos subúrbios cariocas) e percebem a religião como um lugar de vivenciar sua identidade negra e ao mesmo tempo brasileira. Isto é, de negro brasileiro. Nesse sentido, para alguns, “o candomblé é coisa de negrão”. É como se veem e se sentem revivendo sua negritude fora do Brasil, reafirmando seus laços identitários a partir da religião de escravos e de negros brasileiros. Outros brasileiros adeptos da religião vivenciam não apenas a ideia de serem negros, mas também a proximidade com a herança familiar marcada pela religiosidade afro-brasileira, retomando o destino espiritual presente na história familiar: “minha tia possuía ilê na Baixada, mas teve que fechar por causa da idade”. Ou ainda: “minha mãe rezava as pessoas, mas meu pai não permitia”.

Outros retomam sua relação com a religiosidade popular presente no cotidiano das cidades onde viveram no Brasil, mas que só pode ser sentida com a proximidade com as coisas do Brasil representadas pelo papel que o Fórum adquire para muitos que dele se aproximam ou porque trabalham com elementos com que definem a cultura brasileira: os ritmos musicais brasileiros, como o forró, o afoxê e a capoeira. Outros manifestaram sua mediunidade quando ficaram doentes. Como é o caso do dofono que teve feridas na perna até descobrir que tinha um problema espiritual e que precisava ser iniciado. Não desconhecia a prática do candomblé no Brasil, mas só se aproximou da religião quando de fato migrou.

Cabe ainda ressaltar a importância da rede de relações familiares e de amizade na construção do processo migratório. Nesse caso, é preciso considerar a ideia de família de santo e de parentesco simbólico. Muitos autores mostram o carisma e a tolerância dos cultos afro-brasileiros em relação às demais práticas religiosas que não são excluídas do novo cotidiano religioso.

Muitos brasileiros iniciados no santo⁵⁷ relatam que a religião, além de permitir uma expressão individual das emoções, lhes confere uma ideia de pertencimento a uma comunidade, ou melhor, a uma família de santo. E alguns são atraídos pela tolerância das religiões afro-brasileiras com a pre-

⁵⁷ A expressão “iniciar no santo” marca a entrada de uma pessoa no candomblé.

sença de homossexuais, especialmente em países em que a maioria das igrejas evangélicas presentes condena essa forma de opção sexual.

Cabe chamar a atenção para a importância dos lugares dos cultos afro-brasileiros não somente como instituições étnicas, mas também como lugares de memória. Foi mostrado que serão memórias construídas pelos brasileiros em seu processo de identificação com o candomblé e pelos alemães e demais grupos ao se transformarem em “estrangeiros” que buscam no rito um novo pertencimento e filiação (um novo “*Verein*”).

Cabe ainda ressaltar o trabalho dos praticantes e dirigentes desses cultos como “guardiões da memória”, isto é, controlariam a imagem da associação étnica e seu poder de “transmitir um relato oral, mítico” que se configura em uma ideia de pertencimento étnico e religioso.

REFORMA DA VIDA E PLASTICIDADE ALEMÃ

Atualmente, as religiões afro-brasileiras no Brasil e no mundo se voltam para uma apropriação romântica da ideia de natureza a fim de responder às demandas do atual discurso ecológico e ambiental. De que modo esse discurso se aproxima de uma discussão presente e, digamos, moderna da mentalidade europeia sobre ambientalismo? Como exemplo, as forças da natureza no candomblé são representadas por orixás que são também tão imperfeitos quanto homens e mulheres mortais. De que modo elas se adaptam culturalmente ao contexto alemão, produzindo hibridismos⁵⁸, reavivando as práticas pagãs europeias?

Essa concepção de mágico que correlaciona sagrado e profano e que os interliga à natureza se torna interessante para um imaginário, no caso alemão, que se construiu em torno das influências da chamada *Lebensreformbewegung* (movimento da reforma da vida)⁵⁹. Este designa vários tipos

⁵⁸ Sobre o termo, ver: P. Weber, “The Limits of Cultural Hybridity on Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications”, *Journal of Royal Anthropological Institute*, No. 7, 2001. A autora reconhece que o hibridismo pode ser produzido como uma duplicação do signo. O mesmo objeto ou costume deslocado para diferentes contextos adquire novos significados, enquanto ecoa os antigos.

⁵⁹ Há uma série de referências na literatura alemã. Ver: “A reforma vital. Propostas para

de reformas presentes na Alemanha e na Suíça que foram iniciados em meados do século XIX, decorrentes do Romantismo alemão. Movimento crítico aos excessos do industrialismo e aos males causados por este à saúde e ao corpo humano e que ratifica certo retorno a uma vida natural. Teve influência nos movimentos *New Age*, *hippie*, na formação de comunidades alternativas e em várias formas de misticismo. Muitas das ideias desse movimento ressurgem atualmente no discurso ecológico, na agricultura orgânica e no modo de vida autossustentável.

No final do século XIX e no início do XX, a cidade de Darmstadt foi especialmente importante para o movimento. Aí se fundou uma colônia de artistas, desenvolveu-se a arquitetura, montou-se a escola de dança moderna no *Mathildenhöhe* por Isadora e Elizabeth Duncan, sob a direção da última (contra o *ballet* altamente formalizado e mais próximo aos movimentos naturais do corpo). A cidade tornou-se um centro polarizador da Reforma da Vida. Entretanto, para entender mais sobre o tema, cabe lembrar a importância dos clássicos do Romantismo e do nacionalismo alemão, como Schiller e Herder, e seu impacto sobre esse movimento.

Entre as influências mais sentidas por esse movimento, há atualmente na Alemanha o discurso ecológico. O que Castells⁶⁰ denomina “o enverdecimento do *self*”. Segundo o autor, o fator que unifica os movimentos ambientalistas é uma temporalidade alternativa, que pede que a sociedade e as instituições aceitem a realidade do lento processo evolutivo de nossas espécies em seu meio ambiente, sem um fim para nosso ser cosmológico, enquanto o universo se expande desde o momento e o local de sua/nossa origem comum. Além das limitações do submetido tempo do relógio ainda vivenciado pela maior parte das pessoas no mundo, a disputa histórica por uma nova temporalidade ocorre entre a anulação do tempo nas redes de computação e a realização do tempo glacial na tomada de consciência de nossa dimensão cosmológica (*cosmological self*).

a reformulação da vida e da arte em 1900” (K. Buchholz; R. Latocha; H. Peckmann; K. Wolbert, “Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900”, em: *Katalog zur Ausstellung*, Institut Mathildenhöhe Darmstadt, Darmstadt 2001).

⁶⁰ M. Castells, “The Greening of the Self: The Environmental Movement”, em: *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford 1999.

Com essa disputa pela apropriação da ciência, do espaço e do tempo, os ecologistas induzem à criação de uma nova identidade. Uma identidade biológica, uma cultura das espécies humanas como componentes da natureza. Essa identidade sociobiológica não implica negar a cultura histórica. Os ecologistas respeitam as culturas *folk* e toleram a autenticidade cultural de várias tradições.

RESSEMANTIZAÇÕES: RITUAIS TRILÍNGUES

Mas como se dá essa capacidade plástica e híbrida no contexto alemão? Quem pratica e frequenta o candomblé? E de que modo o candomblé vai aproximar os alemães que o frequentam do imaginário romântico?

Essas possíveis correlações não significam que os processos de hibridismo e transnacionalização da religião não sofram problemas e impasses em seus novos contextos nacionais. Esses problemas estão presentes nos vários processos de adaptação religiosa: as diferenças linguísticas (especialmente no caso alemão, que tem de dominar a lógica do português e do iorubá) e os objetos utilizados nos rituais não são facilmente encontrados, e deve-se aceitar a concepção de sacrifício presente em tais práticas religiosas, que envolvem a morte de animais. Há leis na Alemanha que proíbem o sacrifício animal e há várias regras para realização dos rituais, sendo muitos destes realizados fora do eixo urbano de Berlim⁶¹. As mesmas dificuldades são descritas por Rossbach de Olmos⁶² no que se refere à santeria cubana, não apenas na busca do local para as iniciações, mas em especial quanto ao sacrifício dos chamados animais de quatro patas. Segundo a autora⁶³:

(...) the sacrifices would mean an offense against the German legal regulations of animal protection, as long as they are not protected by the legal guarantee of free re-

⁶¹ J. Bahia, “De Miguel Couto a Berlim...”, op. cit.; J. Bahia, “As religiões afro-brasileiras...”, op. cit.

⁶² L. Rossbach de Olmos, “Santeria Abroad...”, op. cit.

⁶³ *Ibidem*, p. 486.

ligious workshop. Since Santeria is not recognized as an official religion, it is not protected by this law⁶⁴.

Viagens e mais viagens com objetos para a prática dos rituais (objetos de cerâmica são caros e feitos em um processo artesanal, o que os torna frágeis, revelando-se de pouco tempo de uso nos rituais), os preços elevados dos objetos rituais na Europa, o plantio e a manutenção das ervas especialmente usadas em certos rituais e festas para um orixá que coincide com o período de inverno são algumas das dificuldades descritas pela maioria dos adeptos da religião. Há também grande dificuldade na feitura dos despachos em áreas públicas, principalmente por causa das atitudes dos alemães com relação a essas práticas religiosas. Muitos chamam a polícia ou mesmo cobram explicações sobre o uso do espaço público, bem como quanto à intervenção na natureza. Além desses problemas, há ainda a própria natureza difícil do país, com muita neve e gelo, o que dificulta a realização de muitos despachos e trabalhos que necessitam do uso dos elementos da natureza.

Não obstante a dificuldade no aprendizado das técnicas corporais, muitos alemães se aproximam da religião buscando compreender o próprio corpo. Muitos vivenciam os processos de mudança de vida a partir das mudanças corporais.

Nesse sentido, várias conversões entre os alemães são precedidas por crises existenciais, muitas tendo forte experiência corporal como prenúncio. A conversão se torna uma missão espiritual que visa à obtenção do equilíbrio, buscando um novo sentido de vida. A importância de um fato que inicialmente não tinha explicação (como tremores no corpo desde a infância, dores de cabeça repetidas) ganha sentido ao se levarem em consideração as próprias histórias de vida. A conversão não é uma passagem automática de um sistema de crenças a outro, mas pensada como um esforço constante de

⁶⁴ Sobre essa questão, ver: L. Roszbach de Olmos, *Konfliktpotential und konfliktvermeidung. Tieropfer einer Religion in der Fremde*, em: L. Olmos, H. Roszbach de; Drotbohm (org.), *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe "Afroamerika" auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale)*, Förderverein "Völkerkunde in Marburg"/Fachgebiet Völkerkunde, Curupira-Workshop, no. 10, Marburg 2005.

"(...) os sacrifícios poderiam significar uma ofensa às leis alemãs de regulamentação da proteção animal, assim como eles não estão protegidos pela lei de liberdade religiosa. Mesmo a santeria não é reconhecida como uma religião oficial, não sendo protegida por essa lei".

reinterpretação das experiências de vida sob a lógica interna do novo sistema de crença. Um bom exemplo é um estudo de Halloy⁶⁵ sobre um terreiro na Bélgica, quando o autor evidencia o caso de uma divindade da floresta, de origem eslava ou galesa, que possui o pai de santo do terreiro de candomblé de Carnières e as tentativas de adequação das entidades do mesmo terreiro às divindades galesas e romanas.

Em que medida os cultos afro-brasileiros se transformam em releitura e ressemantização da ideia de natureza e do primitivismo presente no imaginário alemão e europeu? E de que modo essa releitura concorrerá com as demais religiões que seguem um padrão cultural brasileiro e que porventura venham a ser apropriadas pelos alemães e demais grupos a partir de uma ressemantização? E se, no processo de expansão e conseqüente hibridismo, as religiões orais, nesse caso os cultos afro-brasileiros, incorporarem uma cultura vernácula?

Nos rituais do Obá Ilê Silekê, há a inclusão da língua alemã juntamente com o iorubá e o português. A prática pública é orquestrada em grande parte em três línguas: alemão, português e iorubá, sendo o domínio deste em grande parte pelos brasileiros iniciados, cantado nas festas de candomblé e ensinado paulatinamente aos alemães. Na hora de dar bronca e em especial explicar ao público o que se passa e como deve agir para participar do ritual, o alemão é que é usado. Paralelamente ao aprendizado oral, muitos têm cadernos com nomes dos objetos, pontos e modos de fazer os ebós, especialmente os alemães, que têm grande dificuldade na compreensão de atitudes que não são escritas, mas subentendidas, nas práticas cotidianas, que compreendem desde a feitura dos banhos e dos ebós, das comidas até os rituais.

Nas giras de caboclo, a língua predominante é o português, pois o próprio espírito exige que se fale sua língua. Tal fato que gera inúmeras interpretações no decorrer do ritual, sendo às vezes interrompidas por um caboclo impaciente nada afeito a traduções, que acaba imitando a fala “estranha dos alemães”. Os brasileiros que falam bem as três línguas traduzem

⁶⁵ A. Halloy, *Dieux en exil: “adaptations” et apprentissage rituel dans un candomblé de caboclo en Belgique*, Université libre de Bruxelles (mémoire de maîtrise), Bruxelles 2000, pp. 85-86.

o que o caboclo fala, e os alemães “entendem” e respondem em alemão, o que imediatamente o caboclo revida em um português arcaico próprio dos espíritos que evocam os índios brasileiros.

REFERÊNCIAS

- Appadurai, Arjun (2004), *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias*, Teorema, Lisboa.
- Bahia, Joana (2012), “De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs”, em: G.M.S. Pereira, J. Pereira, de Ribamar Sousa (org.), *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*, CRV, Curitiba.
- Bahia, Joana (2013), “As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças”, *Working Paper ICS*, Universidade de Lisboa, Lisboa, disponível em: http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2013/wp2013_2.pdf (consultado em: 1.10.2014).
- Barth, F. (1997), “Grupos étnicos e suas fronteiras”, em: J. Poutignat, Streiffenart, *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras*, Unesp, São Paulo.
- Bosi, Alfredo (ed.), (2006), *Estudos Avançados*, no. 57, ago., USP, São Paulo.
- Buchholz, Kai; Latocha, Rita; Peckmann, Hilke; Wolbert, Klaus (2001), “Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900”, em: *Katalog zur Ausstellung*, Institut Mathildenhöhe Darmstadt, Darmstadt.
- Capone, Stefania (2004), *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Pallas, Rio de Janeiro.
- Capone, Stefania; Teisenhoffer, Viola (2002), “Devenir medium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l’implantation d’un terreiro de candomblé en France”, *Psychopathologie Africaine*, vol. XXXI, no. 1, pp. 127-156.
- Castells, Manuel (1999), “The greening of the self: the environmental movement”, em: *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford, pp. 113-133.
- Csordas, T. (2009), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, University of California Press, California.
- Ferreux, Marie-Jeanne, (2000), *Le new age: ritualités et mythologies contemporaines*, L’Harmattan, Paris.
- Frigério, Alejandro (1999), “El futuro de las migraciones mágicas em Latinoamérica”, *Ciências Sociais e Religião*, RCS, ano 1, no. 1, pp. 51-88.

- Gruner-Domic, Sandra, (1996), *Die Migration kubanischer Arbeitskräfte in die DDR 1978-1989*, Humboldt-Universität (Magisterarbeit), Berlin.
- Halloy, Arnaud (2000), *Dieux en exil: "adaptations" et apprentissage rituel dans un candomblé de caboclo en Belgique*, Université libre de Bruxelles (mémoire de maîtrise), Bruxelles.
- Heelas, Paul (1993), "The New Age in Cultural Context: The Premodern, the Modern and the Postmodern", *Religion*, vol. 23, no. 2, pp. 103-116.
- Jenkins, Richard (1997), *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, Sage Publications, Londres.
- Kreszmeier, Astrid (2008), *Systemische Naturtherapie*, Carl-Auer Verlag, Heidelberg.
- Machado, Carlos; Sobreira, Ramón (2008), "Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro", em *Revista Visões*, 5. ed., vol. 1, no. 5, jul./dez., disponível em: http://www.fsma.edu.br/visoes/ed05/ed05_artigo_6.pdf (consultado em: 1.10.2014).
- Machado, Igor Rennó (2010), *Consumo, etnicidade e migração: reflexões sobre a economia étnica*, 34^o Encontro da Anpocs, Caxambu, mimeo.
- Melton, J. Gordon (1992), *New thought and New Age in perspectives on the New Age*, State University of New York, New York.
- Okamura, Jonathan (1981), "Situational ethnicity", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, no. 4.
- Oro, Ari (1998), *As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação*, Trabalho apresentado no workshop "Afro american religions in transition", International Conference of the Americanists, jul., Uppsala.
- Pais, José Machado; Cabral, Manuel Villaverde; Vala, Jorge (ed.), (2001), *Atitudes sociais dos portugueses: religião e bioética*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa.
- Patarra, Neide Lopes (1987), "Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais", *Estudos Avançados*, vol. 1, no. 1, USP/Instituto de Estudos Avançados.
- Pordeus Jr., Ismael (2000), *Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*, Terceira Margem, São Paulo.
- Pordeus Jr., Ismael (2009), *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Reis, Rossana Rocha; Sales, Teresa (org.), (1999), *Cenas do Brasil migrante*, Boitempo, São Paulo, pp. 45-85.
- Rocha, C.; Vasquez, M. (org.), (2013), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Brill, Leiden.

- Rosbach de Olmos, Lioba (2005), "Konfliktpotential und konfliktvermeidung. Tieropfer einer Religion in der Fremde", em: L. Rosbach de Olmos; H. Drotbohm (org.), *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe "Afroamerika" auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale)*, Förderverein "Völkerkunde in Marburg"/Fachgebiet Völkerkunde, Curupira-Workshop, 10, Marburg, pp. 119-138.
- Rosbach de Olmos, Lioba (2009), "Santeria Abroad: The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of its Priests", *Anthropos*, no. 104, pp. 483-497.
- Sales, Teresa, (1999), *Brasileiros longe de casa*, Cortez, São Paulo.
- Saraiva, Clara (2010), "Afro-brazilians Religions in Portugal: Bruxos, Priests and Pais de Santo", *Etnográfica*, vol. 14, no. 2, pp. 265-285.
- Segato, Rita Laura (1997), "Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização", em: A. Oro, A.P. Steil (org.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis.
- Seyferth, Giralda (1981), "A problemática do nacionalismo alemão", em: *Nacionalismo e identidade étnica: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí*, Fundação Catarinense de Cultura, Florianópolis.
- Silva, Inga Scharf da (2014), "Naturgeschichte, Körpergedächtnis Erkundungen einer kultur-anthropologischen Denkfigur. Konnex: Studien im Schnittbereich von Literatur, Kultur und Natur", em: A. Bartl, H-J. Schott (org.), *Trauma als Wissensarchiv. Ambivalenzen zwischen Kollektivem Bildgedächtnis und Verkörperungen am Beispiel der Caboclas und Caboclos in der Umbanda*, Königshausen & Neumann, Deutschland, pp. 271-293.
- Souza, Ester Monteiro de (2010), *Ekodidé: relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Spliesgart, Roland (2011), "Brasilianische Religionen in Deutschland", em Klöcker, Michael; Tworuschka, Udo (Org.), *Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Ergänzungslieferung, Munique, vol. II, p. 27.
- Teisenhoffer, Viola (2007), "Umbanda, new age et psychothérapie: aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris", *Ateliers du LESC*, disponível em: <http://ateliers.revues.org/872> (consultado em: 1.10.2014).
- Weber, Prina (2001), "The Limits of Cultural Hybridity on Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications", *Journal of Royal Anthropological Institute*, no. 7, pp. 133-152.

Fontes

Ministério das Relações Exteriores, Brasília.

II Conferência das Comunidades Brasileiras no Exterior. Carta da comunidade de brasileiros e brasileiras residentes na jurisdição de Berlim, out. 2009.

ONU. Department of Economic and Social Affairs.

Statistische Jahrbuch, 2009.

Statistisches Bundesamt 2001.