

# RELIGIÃO E AS FRONTEIRAS MIGRATÓRIAS

## RELIGION AND THE MIGRATORY BORDERS

Joana Bahia<sup>1</sup>

**Resumo:** Num primeiro momento, este trabalho analisa a importância da religião para se compreender os processos migratórios e mostra as recentes mudanças no campo religioso que de modo direto afetam os fluxos migratórios mais recentes, destacando a posição do Brasil como grande exportador de religiões e missionários no mundo contemporâneo. Num segundo momento, tomamos como exemplo o caso da presença das religiões brasileiras na Alemanha, sejam estas influenciadas pela migração de brasileiros ou pelas estratégias de expansão das religiões no campo religioso transnacional.

**Palavras-chave:** Religião. Migração. Transnacionalização religiosa. Brasil e Alemanha.

**Abstract:** Initially, this paper analyzes the importance of religion to understand the migratory processes and shows the recent changes in the religious field that directly affect the most recent migratory flows, emphasizing Brazil's position as a major exporter of religion and missionaries in the contemporary world. Secondly, we take as an example the case of the presence of Brazilian religions in Germany, whether these are influenced by the migration of Brazilians or by the expansion strategies of religions in the transnational religious field.

**Keywords:** Religion. Migration. Religious transnationalization. Brazil and Germany.

### 1 A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO NO CONTEXTO MIGRATÓRIO

Migrações e religiões no contexto contemporâneo, em especial no contexto alemão, e de que modo isso serve para pensar em que medida as culturas podem ser plásticas e flexíveis e em que medida não.

Para alguns autores, a relação entre migração e religião tem uma conotação muito especial. Nagata (1982), ao estudar a extensão da relação entre etnicidade e religião na elaboração de uma identidade malaia e sua relação com outros grupos, evidencia as interseções entre ambos os fenômenos.

A autora mostra que as ideias de nascimento comum, origem, ancestralidade e sangue são elementos importantes e recorrentes tanto na formulação de uma identidade étnica como na formação religiosa de uma coletividade.

Segundo Nagata (1982, p. 133),

dada la frecuencia con la que las religiones parecen estar basadas en el nacimiento y en las fronteras

prescritas de ligación, y el camino por el cual varios grupos étnicos colocan a la religión a su servicio, como una frontera poderosa y esencial, se nota que existe una afinidad básica entre identidad y religión. Ambas son tipos de ligación capaces de generar intensivamente respuestas emocionales y tienen algo que decir sobre algunas de las más importantes relaciones entre los hombres. Ambas tienen, implícitamente por lo menos, un tipo de punto de vista sobre la construcción del mundo a través del cual las personas y los grupos son clasificados, y ambas cargan consigo mitos para legitimar el orden social. Finalmente, ambas están ligadas al poder, en el más amplio sentido, en la extensión en que ambas, las religiones y afiliaciones étnicas, pueden modificarse por los intereses políticos y económicos que a su vez también pueden ser catalizadores para las causas religiosas y étnicas.

Na longa história dos fluxos migratórios para o Brasil, temos a interseção entre migração e religião, pois muitos migrantes tinham na sua fé o ponto de apoio fundamental para a construção de sua identidade étnica e

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social, UFRJ/Museu Nacional. Projeto financiado pela FAPERJ. E-mail: joana.bahia@gmail.com

social. Nos primórdios da organização de muitos grupos migratórios, a igreja, sinagoga ou templo era o ponto de encontro entre múltiplas tarefas. Muitas vezes, o lugar da religião se transformava simbólica e espacialmente em escola, cemitério, sindicato, ponto de resolução de conflitos tanto pessoais quanto coletivos e ainda demarcava com a sua presença o modo como o migrante se representava diante da sociedade local.

Segundo Seyferth (2000, p. 164-165): “A associação entre escola e igreja, criada ao longo do processo de colonização, por outro lado, aponta para o papel da religião na conservação dos valores étnicos. Em muitas linhas coloniais a atividade religiosa e o ensino aconteciam no mesmo espaço: a capela podia se transformar em escola ou uma construção destinada ao ensino primário podia abrigar os ofícios religiosos – lembrando que a capela era uma unidade social importante, em especial para os italianos [...]. Mais do que isto, boa parte das escolas particulares eram mantidas por ordens religiosas (no caso dos católicos) ou pela igreja evangélica luterana (no caso dos alemães protestantes)”. Assim, se à escola era atribuída a função de ajudar a transmitir a língua materna e a cultura “de origem”, sua ligação com a igreja expõe um outro critério de diferenciação étnica: a fé, expressa em alemão, italiano e polonês. Isto é, a religiosidade dos imigrantes e seus descendentes serviu como limite contrastivo em relação aos brasileiros, medida por uma suposta “intensidade” devocional, a qual serviu de parâmetro para explicar o grande número de vocações sacerdotais observado no sul. Padres e pastores, portanto, incentivaram valores étnicos por considerar que estes eram fundamentais para manter os colonos apegados à fé e à igreja.

Portanto, desde o início da imigração histórica para o Brasil, não era possível compreendê-la sem examinar o papel desempenhado pela religião. Os desdobramentos das interseções entre as religiões e as migrações são diversos e podem ser examinados de múltiplos aspectos.

Tanto a religião quanto aqueles que são, por excelência, seus mediadores possuem o reconhecimento da legitimidade da palavra sagrada. O pastor é um letrado, aquele que melhor domina a língua sagrada e histórica na construção tanto do sentimento da nação alemã quanto na reinvenção da Alemanha no Brasil a partir da imigração e da formação de colônias alemãs no país (BAHIA, 2011).

Conforme Willems (1946, p. 297), referendado por Dreher (1984, p. 64-65), “aos imigrantes mais antigos nada significava a Unificação da Alemanha, pois não lhe sentiam nem as causas e nem as consequências”.

Boa parte dos imigrantes, muitos já na terceira geração nascida no Brasil, emigraram muito antes da Unificação Alemã. Os alemães haviam sido cidadãos dos mais variados estados alemães, ou seja, eram antes de mais nada prussianos, pomeranos, bávaros; portanto, não se concebiam como cidadãos de um estado-nação. Segundo Dreher (1984, p. 64), os imigrantes “eram alemães mais por costume do que por vontade própria”.

Enquanto a maioria da população migra no decorrer do longo processo histórico de formação do Estado Alemão, tendo como bagagem suas especificidades regionais, a igreja não apenas participa deste processo, mas evoca o sentimento de unidade nacional expresso na religião luterana e na construção das bases do alto-alemão pelo reformador Martim Lutero (WILLEMS, 1946 apud DREHER, 1984, p. 64).

Como nos lembra Roche (1968, p. 353): à fusão de doutrina religiosa e consciência étnica correspondia a união das principais igrejas protestantes com a Igreja Territorial da Prússia. Era ela que enviava os pastores para cá ou se incumbia de terminar a formação vocacional dos candidatos que daqui se encaminhavam para a Alemanha e a ordenação. Como a pregação do evangelho de Lutero envolvia também a difusão do idioma alemão e de outros elementos culturais simbólicos, a função do pastor protestante na comunidade era muito mais ampla do que a do padre católico. Essa diferença foi bem observada no Espírito Santo.

Conforme vimos, algumas relações saltam aos olhos mais naturalmente como papel desempenhado pela igreja luterana na manutenção do uso da língua alemã pelos imigrantes alemães que chegaram ao Brasil no século XIX. Destaque igual tem o papel da ordem Scalabriniana, fundada na Itália, em 1887, para dar apoio inicial aos migrantes italianos no Brasil, mas tendo se expandido posteriormente nos anos 30 e 40 para Europa e América do Norte e a partir dos anos 60 para Ásia e África, respectivamente. Além dos chamados migrantes, cabe ainda ressaltar o papel das religiões de matrizes africanas trazidas para o Brasil pelos diferentes grupos étnicos vindos da África como escravos. Sua diversidade étnico-cultural possibilitou que a religião dos orixás se transformasse no Brasil em diversas nações religiosas. Como exemplo temos o candomblé, 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, ori-

ginando-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. Muitos trabalhos historiográficos mostram as relações entre feitiço e parte da vida colonial, personagens e suas subjetividades interligadas por teias de representações sociais lidas sob as metáforas religiosas da mandinga. E são estas religiões de matrizes africanas que vieram para o nosso país que, desde fins dos anos 1950 e início dos anos 1960<sup>2</sup>, migram para várias partes do mundo (América Latina, EUA, Europa, regiões da antiga URSS e Japão), sendo o Brasil, juntamente com Cuba e África, parte fundamental na construção deste Atlântico Negro (GILROY, 2001).

Atualmente todas estas relações são fundamentais para pensar os novos fluxos migratórios e também como os migrantes trazem suas religiões. Se por um lado muitos migrantes chegaram ao Brasil entre meados do século XIX e meados do século XX (alemães, poloneses, italianos, espanhóis, portugueses, japoneses, judeus asquenazis e sefaradis, sírios e libaneses e outros grupos), por outro lado atualmente temos novos fluxos internos vindos da própria América Latina (Bolívia, Peru e Argentina) e refugiados tanto da América Latina (Haiti, Colômbia e Venezuela) quanto diferentes grupos da África (Angola, Senegal, Nigéria, Congo) e da Síria. Neste sentido, é igualmente importante destacar aquilo que não está tão óbvio, como o papel dos mediadores e das instituições como a Caritas, uma organização católica, na recepção dos refugiados no Brasil, ou a relevância da Missão Paz, também uma organização católica, no atendimento aos imigrantes em São Paulo.

Não obstante as diferenças de marco temporal entre diferentes fluxos migratórios, vemos que os mediadores religiosos e suas instituições têm sido fundamentais para compreendermos o campo migratório em toda a sua totalidade e complexidade. E para enriquecer ainda mais este xadrez migratório, o Brasil, que foi, por mais de um século, um típico país de imigração, tornou-se, a partir de 1980, um exportador de mão de obra, ou seja, um país de emigração. Neste sentido, o fenômeno da emigração é algo novo para um país que se constituiu historicamente como área de destino de imigrantes. Esta mudança não é apenas demográfica, mas denota um fato social e político complexo com implicações diversas. A religião vai também na bagagem dos

brasileiros, quer como símbolo de fé, quer como “*capital*” étnico e identitário. Será que alguém associa facilmente a expansão da Igreja Universal em Portugal com o aumento da imigração brasileira para esse país?

Contudo, nossa principal missão é demonstrar a relação entre migração e religião exatamente onde ela não é facilmente perceptível, isto é, ver se “Deus usa passaporte” e se pode ser ao mesmo tempo local e global, ou seja, transformar-se e adaptar-se às novas realidades das redes de origem e de acolhida do migrante (LEVITT, 2009).

## 2 MUDANÇAS NA ORDEM GLOBAL

A maioria dos devotos e fiéis manejam referências distintas dos símbolos locais, ao mesmo tempo que se mantêm conectados a outros lugares de forma material ou espiritual. Há uma relocalização do global e uma transnacionalização do local (ARGYRIADIS; LA TORRE, 2012, p. 15). As comunidades religiosas étnicas, assim, tornam-se espaços de familiaridade que, inclusive, geram uma unidade simbólica transnacional: no mesmo dia, em diferentes países do mundo, é realizado o mesmo ritual, como é o caso, por exemplo, no contexto do catolicismo peruano, da festa do Señor de los Milagros de Nazarenas, ou a Festa de Iemanjá comemorada em vários países do Mercosul e do mundo. A religião cria o poder de conectar os migrantes com sua terra de origem, sobretudo com as práticas de peregrinação – força presente nas religiões de matrizes africanas em especial quando os ritos mantêm o vínculo com a terra de origem, a África. Mas também o trabalho de imaginação das diásporas inventando povoados transnacionais, recriando um misticismo para além das fronteiras (ARGYRIADIS; LA TORRE, 2012, p. 15).

Nessa ótica, a religião possui o potencial de transcender as fronteiras espaciais e temporais: cria no imaginário de seus afiliados um espaço demarcado não pelas fronteiras nacionais, e sim por santuários e outros lugares sagrados – é suficiente pensar no muçulmano que reza diariamente virado para Meca – e, simultaneamente, “transcende também as fronteiras do tempo, porque permite aos crentes se sentirem parte de uma teia de memória, conectada com um passado, um presente e um futuro” (LEVITT, 2007).

Cabe ressaltar que as lógicas religiosas são duais e paradoxais no sentido de que podem ser práticas por-

<sup>2</sup> Sobre o tema ver FRIGÉRIO, A. El futuro de las migraciones mágicas en Latinoamérica. *Ciências Sociais e Religião*, v. 1, n. 1, 1999; SEGATO, R. L. Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização. In: ORO, A.; STEIL, A. P. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

táteis e transponíveis por seu potencial de plasticidade e de universalidade; entretanto, a universalidade da mensagem religiosa não garante que esta não esbarre em limites e impossibilidades. O próprio paradoxo que garante a consciência de pertencer a múltiplos lugares, culturas e línguas, próprio do migrante, é próprio da realidade religiosa em que este transformará ao se transformar. É, neste sentido, necessário considerar este princípio de corte, evocar o pertencimento as estas zonas de ambivalência, esta transmigração entre mundos para se pensar que a coabitação no entrelugares é necessária nas formas de sentir e pensar a fé do migrante num novo país.

Appadurai (2004, p. 69) chamaria de paisagens sociais globais, ou mesmo comunidades imaginadas no sentido de Benedict Anderson, mas de um modo ou de outro trataria dos múltiplos mundos constituídos por imaginários historicamente situados de pessoas e de grupos dispersos por todo o planeta. Formação complexa de uma pluralidade disjuntiva, mas não sem pontos de superposição de mundos imaginados. Ladrilhos que ao fundo podem formar um mosaico, caleidoscópio que se movimenta conforme seus atores sociais.

Enganam-se aqueles que achavam que as etnicidades e as identidades migratórias se pareciam aos gênios presos numa garrafa a uma espécie de localismo; agora estas se expandem nas fissuras entre estados e fronteiras.

Por exemplo, a participação em denominações religiosas nos EUA leva o migrante a interagir com traços característicos da cultura do país, o que gera descontinuidades em relação ao passado. Vários estudos mostram como as tradições religiosas que historicamente surgiram fora do país norte-americano, com o tempo, tendem a assumir uma estrutura “congregacional” típica do protestantismo nacional (WARNER, 2000; YANG; EBAUGH, 2001). Porém com outro sotaque, com outras línguas, pois é necessário também reconstituir o “feel like home”, o que muitas vezes significa também tornar a igreja um pedaço do Brasil em Nova York.

Se Deus está no detalhe, as análises sobre os fenômenos migratórios se revelam mais sutis, quando olhamos para o modo como a religião é estrategicamente usada como rede social. Como relacionar a migração de jovens pernambucanos para a Alemanha tendo uma ordem religiosa alemã em Pernambuco como rede de apoio social e educacional? Como perceber que a religião professada por um pai de santo em Berlim pode ser também seu meio de vida e sua forma de se manter na Alemanha? De que modo as migrações e seus múltiplos fluxos e novas formas de mobilidade são importantes para os novos arranjos dos atores religiosos na atualidade?

E de que modo o avanço do pentecostalismo, do islamismo e das práticas da Nova Era<sup>3</sup> moldam essas novas mobilidades no plano mundial (MARIZ, 2009)?

Segundo Mariz (2009), as novas comunidades católicas e muitas igrejas pentecostais justificadas pela valorização de um projeto missionário global se expandem para muitos países e se tornam transnacionais, algumas seguindo os passos migratórios dos brasileiros, mas em grande parte buscando um lugar ao sol no campo religioso global altamente competitivo, buscando legitimidade em espaços de peregrinação consagrados no plano mundial. O Brasil, país originalmente terra de missões, tanto para católicos quanto para protestantes – tendo parte dos missionários, respectivamente, vindos em geral da Europa e dos EUA entre o século XVI até meados do século XX – torna-se, no final dos anos 80, exportador de missionários (MARIZ, 2009, p. 164). Podemos afirmar que a missão se torna reversa e que a geografia do sagrado não é mais do hemisfério norte para o sul. Mas vemos que o sagrado se desloca do Oriente para o Ocidente, da periferia para o centro, muitas vezes de uma periferia subalterna a outra – a exemplo do pentecostalismo brasileiro em Moçambique (VAN DE KAMP, 2012) – e especialmente do sul para todo o mundo, neste caso levando o Brasil a ocupar um papel central neste processo (CSORDAS, 2009)<sup>4</sup>. Todo esse processo

<sup>3</sup> Autores como Lewis e Melton (*New Thought and New Age in Perspectives on the New Age*. New York: State University of New York, 1992. p. 19) e Ferreux (*Le New Age: rituelités et mythologies contemporaines*. Paris: L'Harmattan, 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, cristais, runas, técnicas de meditação e outras, 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 servem para “a transformação do indivíduo em uma pessoa melhor”. Sobre o tema ver HEELAS, Paul. *The New Age in Cultural Context: The Premodern, the Modern and the Postmodern*. *Religion*, v. 23, n. 2, 1993.

<sup>4</sup> 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 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

transforma o país num dos maiores atores na nova geografia global das religiões (ROCHA; VÁSQUEZ, 2013). 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.

E ainda lembramos que, além da migração brasileira proporcionar mudanças no campo religioso mundial, o Brasil evoca no plano transnacional um imaginário “*selvagem, primitivo*” geralmente construído pelo turismo, pelos peregrinos que viajam em busca de cura ou de uma viagem existencial (ROCHA; VÁSQUEZ, 2013; CSORDAS, 2009). Além deste imaginário que circula no turismo, seja este religioso ou não, há uma circulação de imagens de líderes e ideias sobre o Brasil na mídia internacional e ainda a circulação em múltiplos fluxos de empresários religiosos (sejam pastores ou mesmo leigos, como muitos jogadores de futebol que atuam como missionários religiosos) representantes de um mundo religioso múltiplo e dinâmico que explicitamente viajam divulgando suas religiões e competindo com lugares de peregrinação e campos de disputa no campo religioso transnacional, como é o caso mais recente da peregrinação de igrejas evangélicas a Israel.

Nas últimas décadas cresceu o interesse do campo acadêmico em analisar a relação entre migrações e dimensão religiosa. Temos a irrupção de complexas questões religiosas nos debates internacionais que se impuseram aos olhos tanto dos cientistas sociais quanto dos historiadores – a exemplo da questão do véu islâmico, dos fundamentalismos, da presença de crucifixos em recintos públicos no Brasil e em outros países, as relações entre Estado laico e crescimento religioso na esfera pública, em especial, no campo político, e o crescimento das novas comunidades católicas e dos novos ateísmos. Muitos cientistas perceberam que era impossível compreender determinadas dinâmicas sociais sem levar em conta a questão religiosa e seus nexos com a mobilidade.

Como as religiões interferem no fenômeno migratório? Como o fluxo de migrantes leva a novos ar-

ranjos organizacionais e institucionais das religiões? O que a religião possui de tão acolhedora? Em que medida a religião se relaciona diretamente com o desenraizamento da condição migrante?

No mundo moderno o sujeito está em constante mobilidade geográfica, social e cultural, que produz instabilidade e uma sensação de deslocamento (BAUMAN, 1999; SENNET, 2007), o “*sentir-se estrangeiro*” na modernidade (SIMMEL, 1983). Esta condição de instabilidade – o que seria a modernidade líquida para Bauman (1999) ou o capitalismo flexível para Sennet (2007) – se aprofunda na migração, sendo esta última compreendida muitas vezes no seu sentido máximo de desenraizamento do sujeito. Se, no capitalismo industrial, as redes de segurança eram baseadas na participação numa categoria profissional ou no mundo assalariado, no atual capitalismo flexível (SENNET, 2007) as relações de trabalho se transformaram e geraram uma dissociação social baseada na competição e na excessiva instabilidade dos laços sociais e afetivos. Neste sentido, os laços comunitários são, em muitas sociedades, aqueles que ainda garantem a confiança como modelo mínimo de sobrevivência social, em que, não obstante esta garantir alguma segurança, não exime os sujeitos do risco (GIDDENS, 1991). A ideia de comunidade (BAUMAN, 2003) – isto é, a força dos laços fracos (familiares, de amizade, de vizinhança, laços afetivos e pessoais, distintos daqueles que conectam o sujeito aos bens fornecidos pelo Estado) – se torna central numa sociedade de risco (GIDDENS, 1991), em que tudo é precário e a cidadania um bem escasso (WACQUANT, 2001). As redes religiosas se organizam muitas vezes como uma família e evidenciam para o indivíduo o sentimento de pertencimento a uma comunidade, o que minimiza a sensação de insegurança presente nos primeiros momentos do processo migratório, num mundo em que tudo soa inconstante e que mesmo o acesso aos bens de bem-estar social está distante da realidade do migrante, seja por desconhecimento, seja pelas políticas migratórias mundialmente cada vez mais restritivas.

As religiosidades não apenas conferem a ideia de segurança de estar numa comunidade para os migrantes, mas cabe ainda ressaltar que muitas religiosidades se adéquam a esta modernidade e lhe dão interpretações bastante contundentes. Por exemplo, muitas reflexões sugerem que o sucesso da religiosidade pentecos-

---

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.

tal e carismática, em geral, mas também dos seus projetos de “missão”, tem afinidades com esse contexto de mobilidade da modernidade. O sucesso das religiões e grupos religiosos depende da sua capacidade de acionar símbolos que atribuam sentido a experiências de desenraizamento e a um estilo de vida inconstante. Segundo Aubrée (apud MARIZ, 2009, p. 168), “alguns já apontaram para a afinidade eletiva entre a religiosidade pneumática, que enfatiza os dons do Espírito Santo, que, na própria literatura religiosa (pentecostal), é referido como ‘sopro’ ou vento (o ‘vento que sopra onde quer’), e as crescentes mutações do mundo contemporâneo”.

E é justamente em função das rupturas e instabilidades que a religião aparece. É possível afirmar que a religião oferece uma ligação do migrante com a sua terra natal, mas sem se desconectar do novo contexto. Isto é, “a home to feel at home”, vida dupla do migrante que se remete ao seu país de origem como a sua casa, ainda que seja evidente que tenha construído a sua casa no país de recepção (LEVITT, 2007). Neste sentido, a religião é uma das redes migratórias mais importantes, pois são construídas pelos migrantes entre lugares de origem e de destino na direção e volume dos fluxos migratórios. Estas redes sociais propiciam aos migrantes recursos na forma de assistência e informação e permitem entender o fenômeno da migração em cadeia (*chain migration*), pela qual migrantes novos são levados ao lugar de destino por iniciativa dos que ali já se encontram (HASENBALG; FRIGÉRIO, 1999, p. 6).

Outro modo de lembrar que a imigração é um “*networking process*” é mostrar o papel das redes sociais mantidas por intermédio das religiões que atribuem vários significados à emigração. A inserção dos brasileiros não se dá apenas no mercado de trabalho, mas também nas reconstruções simbólicas do campo religioso. Vimos em vários estudos a importância da rede de relações, sociabilidades e também a mudança do campo social e religioso nos países em que se instalam (PORDEUS Jr., 2000 e 2009; MARTES, 1999). A participação das igrejas nos movimentos de migração internacional é um fenômeno milenar (MARTES, 1999, p. 87). As igrejas e centros religiosos são, por definição, instituições expansionistas: é preciso levar a palavra de Deus aos mais recônditos cantões.

Não apenas se expandem, mas ajudam aqueles a construir sentido às suas próprias experiências migratórias, quando fazem o migrante se perguntar: o que fazemos aqui? A dimensão religiosa, portanto, torna-se uma preciosa ferramenta de reinterpretação da realidade, na tentativa de conciliar o presente e o passado, num

complexo e sofrido processo de “negociação identitária”. Em que medida a cosmovisão religiosa explica a migração ou a teologiza a sua experiência?

Tratamos aqui da entrada da migração dos brasileiros na Alemanha e o modo em que se adequam ao novo contexto e também trazem consigo religiões à brasileira. No caso aqui abordo as religiões afro-brasileiras e penso de que modo pensar as adaptações tanto com o universo local quanto o global.

### 3 RELIGIÕES BRASILEIRAS NO CONTEXTO ALEMÃO: O CASO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

O campo religioso alemão vem se transformando em grande parte com os fluxos migratórios, a partir dos anos 60, de turcos, africanos e demais populações árabes e mais recentemente, a partir dos anos 70 e 80, com a emigração dos cubanos e brasileiros (BAHIA, 2012 e 2013). De acordo com os dados do Ministério das Relações Exteriores no Brasil, estima-se que vivam pelo menos 95.150 brasileiros na Alemanha, considerado o quarto país da Europa em número de 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 1990. Atualmente, essa imigração cresceu no norte da Europa (Alemanha, Holanda, Inglaterra e Suíça).

Dentre as religiões presentes na Alemanha nos últimos anos, destacamos os centros kardecistas, os terreiros de umbanda e candomblé, o santo-daime, todos fundados por brasileiros em Berlim, Hamburgo, Munique e demais cidades alemãs (BAHIA, 2012 e 2013). Há também a presença da Igreja Universal do Reino de Deus e outras denominações evangélicas. Analisamos, em especial, as religiões afro-brasileiras (seu recente crescimento em vários países do continente europeu), de que modo estas se adaptam culturalmente ao contexto alemão produzindo hibridismos e sincretismos, reavivando as práticas pagãs europeias e como podemos pensar as construções identitárias resultantes deste processo. Não obstante haver pais e mães de santo sem terreiros e vários praticantes que ainda se encontram sem filiação a uma casa de santo, cabe ressaltar que as práticas religiosas estão presentes em toda Alemanha, sendo este um indicador da presença de praticantes do culto. Cabe ressaltar que, desde os anos 1960, a prática e a expansão das religiões afro-brasileiras na América Latina (Paraguai, Venezuela, Uruguai e Argentina) foram estudadas por Frigério, Segato e Oro. A partir dos anos 1970,

estas cruzam o Atlântico e se expandem por Portugal, encontrando-se hoje na Espanha, Reino Unido, Bélgica, Itália, França, Alemanha, Áustria, Suíça, EUA, Rússia (jogo do ifá) e Japão (umbanda).

Além disso, cabe ressaltar a presença também das religiões afro-cubanas. Segundo Gruner-Domic (1996) e Rossbach de Olmos (2009), a fé dos orixás chegou à Alemanha nos anos 70 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-Domic (1996) e Rossbach de Olmos (2009, p. 485) descrevem que os cubanos chegados na década de 70 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 years.

A autora 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 estrito. Após a reunificação alemã em 1990, um grande número de cubanos permaneceu no país. De acordo com Statistisches Bundesamt (2001), o país experimentou um aumento da presença cubana de 295 em 1989 para 3.361 em 1991. Até o ano de 2004 o número de cubanos cresceu, estabilizando-se em torno de 9.000 indivíduos. Atualmente vivem cerca de 12.000 cubanos na Alemanha, sendo que 3.000 são considerados ilegais.

Rossbach de Olmos (2009, p. 484-485) mostra que atualmente as razões para a difusão da santeria mudaram. Nos últimos anos casamentos mistos, viagens turísticas a Cuba e o crescente interesse na música afro-cubana levaram os alemães a terem mais contato com a religião. Neste sentido, as mesmas motivações também fazem parte do interesse dos alemães pelo universo da cultura e do candomblé brasileiro.

Cabe lembrar que a expansão de uma religião tem variáveis e, no caso das religiões brasileiras, esta não é apenas o produto de brasileiros que migram para outros países, mas há uma grande circulação de peregrinos atraídos pelo *know-how* das tradições do sul global. Muitos encontram as religiões brasileiras em seus países, ou

se encontram com líderes religiosos que circulam pelo mundo, e isso os leva a buscar no Brasil um caminho espiritual. O Brasil é muitas vezes compreendido como um lugar autêntico, aonde a modernidade não destruiu o sagrado. Este é o caso da umbanda na Alemanha e na França, em que seus líderes encontraram no Brasil o seu modo de se reconectar com a África ou de reavivar sua transcendência pessoal perdida.

A umbanda praticada por austríacos e alemães – em grande maioria praticantes do budismo – desde 2006 por Astrid Kreuzmeyer (Mãe Habiba) atua na Alemanha e Áustria, tendo sua sede na Suíça. 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.

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.

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 templo, pois a língua confere maior autenticidade no campo religioso.

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. Mais recentemente, com a crescente incorporação de seus filhos de santo, muitos espíritos têm vindo e falado

em português, o que não acontecia anteriormente, o que tem levado a maioria a ter que aprender também a língua fora da prática ritual.

Para o grupo 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.

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.

Conforme vimos, Appadurai, com a ideia de etnopaisagens, mostra que neste processo temos 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 livro 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.

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 Silva (2014, p. 290-293), 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 austriaca 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, 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 ajudam o indivíduo a seguir um caminho espiritual tendo o corpo como suporte para isso.

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 con-

tinuidade 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.

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. Mesmo o candomblé ter uma outra identificação, este é praticado no mesmo espaço físico do Fórum. 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 3 a 6 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 marcadores de brasilidade.

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 afoxé Loni no *Karneval der Kulturen* 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.

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 brasileiros.

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.

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”. Sua narrativa é entrecortada pela religião e com ela se confunde, de 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 12 anos.

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 da natureza e se movimenta conforme esta. Além disso, é sexualizado, algo muito diferenciado na concepção de corpo na construção identitária dos alemães. A sexuali-

dade 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 *Afrodeutsche*, 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 africanizou o candomblé.

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.

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

nha 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 santo 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 presença 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.

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 quantos homens e mulheres mortais. De que modo elas se adaptam culturalmente ao contexto alemão, produ-

zindo hibridismos<sup>5</sup>, 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)<sup>6</sup>. Este designa vários tipos 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 Castells 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*).

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.

#### 4 RESSEMANTIZAÇÕES E TRADUÇÕES: 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 Berlim. As mesmas dificuldades são descritas por Rossbach de Olmos 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 autora (ROSSBACH DE OLMOS, 2009, p. 486):

[...] 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 religious workshop. Since Santeria is not recognized as an official religion, it is not protected by this law.

<sup>5</sup> Sobre o termo, ver: WEBER, P. The Limits of Cultural Hybridity on Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 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.

<sup>6</sup> Há uma série de referências na literatura alemã. Ver: “A reforma vital: Propostas para 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”, in: *Katalog zur Ausstellung*, Darmstadt: Institut Mathildenhöhe Darmstadt, 2001).

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 coincidem 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 reinterpretação das experiências de vida sob a lógica interna do novo sistema de crença. Um bom exemplo é um estudo de Halloy 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 consequente 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 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 o que o caboclo fala, e os alemães “entendem” e respondem em alemão, ao que imediatamente o caboclo revida em um português arcaico próprio dos espíritos que evocam os índios brasileiros imitando de modo jocoso a fala alemã.

## FONTES

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Conferência das Comunidades Brasileiras no Exterior, 2., 2009, Brasília. Carta da comunidade de brasileiros e brasileiras residentes na jurisdição de Berlim, out. 2009. ONU. Department of Economic and Social Affairs. Statistisches Jahrbuch, 2009. Statistisches Bundesamt 2001.

## REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias**. Lisboa: Teorema, 2004.
- ARGYRIADIS, Kali; LA TORRE, Renée de. Introducción. Del objecto al metodo: los desafios de la movilidad. In: ARGYRIADIS, Kali; LA TORRE, Renée; CAPONE, Stefania (Org.). **En sentido contrario: Transnacionalización de las religiones africanas y latinoamericanas**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Academia L’Harmattan, Institut de Recherche pour le Développement, 2012.
- BAHIA, Joana. **O tiro da bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

- \_\_\_\_\_. De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs. In: PEREIRA, G.M.S.; PEREIRA, J.; SOUSA, Ribamar de (Org.). **Migração e globalização: um olhar interdisciplinar**. Curitiba: CRV, 2012.
- \_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças. **Working Paper ICS**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2013. Disponível em: <http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2013/wp2013\_2.pdf>. Acesso em: 01 out. 2014.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, J.; STREIFFENART. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Unesp, 1997.
- BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**, Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- CAPONE, Stefania; TEISENHOFFER, Viola. Devenir médium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. **Psychopathologie Africaine**, v. 31, n. 1, p. 127-156, 2002.
- CASTELLS, Manuel. The greening of the self: the environmental movement. In: **The power of identity**. Oxford: Blackwell, 1999. p. 113-133.
- CSORDAS, T. **Transnational transcendence: essays on religion and globalization**. Berkeley: University of California Press, 2009.
- DREHER, Martin Norberto. **Igreja e germanidade: estudo crítico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. São Leopoldo: Editora Sinodal; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- FERREUX, Marie-Jeanne. **Le new age: ritualités et mythologies contemporaines**. Paris: L'Harmattan, 2000.
- FRIGÉRIO, Alejandro. El futuro de las migraciones mágicas em Latinoamérica. **Ciências Sociais e Religião**, v. 1, n. 1, p. 51-88, 1999.
- GRUNER-DOMIC, Sandra. **Die Migration kubanischer Arbeitskräfte in die DDR 1978**. 1996.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GILROY, P. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- HASENBALG, Carlos; FRIGÉRIO, Alejandro. **Imigrantes brasileiros na Argentina: um perfil sócio-demográfico**. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1999. (Série Estudos, 101).
- HEELAS, Paul. The New Age in Cultural Context: The Pre-modern, the Modern and the Postmodern. **Religion**, v. 23, n. 2, p. 103-116, 1993.
- KREUZMEIER, Astrid. **Systemische Naturtherapie**. Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2008.
- LEVITT, P. **God needs no passport: Immigrants and the changing American religious landscape**. New York, London: New Press, 2007.
- MARIZ, C. Missão religiosa e migração: "novas comunidades" e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. **Análise Social**, v. 44, n. 1, p. 161-187, 2009.
- MARTES, Ana Cristina Braga. Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts. In: SALES, Teresa; REIS, Rossana. **Cenas do Brasil migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.
- NAGATA, J. What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. **American Ethnologist**, v. 1-2, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Particularism and universalism in religious and ethnic identities: Malay Islam and others cases**. Proceedings of the American Ethnological Society. The American Ethnological Society, 1982.
- ORO, A. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. Trabalho apresentado no *workshop* "Afro-American Religions in Transition", International Conference of the Americanists, Uppsala, jul. 1998.
- PORDEUS JR., Ismael. **Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Portugal em transe: Transnacionalização das religiões afrobrasileiras: conversão e performances**. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2009. (Coleção Antropologia Breve).
- ROCHA, C.; VASQUEZ, M. (Org.). **The diaspora of Brazilian religions**. Brill: Leiden, 2013.
- ROCHE, Jean. **A colonização alemã no Espírito Santo**. São Paulo: Difel/USP, 1968.
- ROSSBACH DE OLMOS, Lioba. Konfliktpotential und Konfliktvermeidung. Tieropfer einer Religion in der Fremde. In: ROSSBACH DE OLMOS, L.; DROTBOHM, H. (Org.) **Förderverein "Völkerkunde in Marburg"/Fachgebiet Völkerkunde**, Curupira-Workshop, 10, Marburg, p. 119-138, 2005.
- \_\_\_\_\_. Santeria Abroad: The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of its Priests. **Anthropos**, 2009.
- SARAIVA, Clara. Afro-brazilians religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. **Etnográfica**, v. 14, n. 2, jun. 2010.
- SEGATO, R. L. Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização. In: ORO, A.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- SENNETT, R. **A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2007.
- SEYFERTH, Giralda. A problemática do nacionalismo alemão. In: **Nacionalismo e identidade étnica: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí**. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1981.
- \_\_\_\_\_. As identidades dos imigrantes e o melting pot nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 6, n. 14, p. 143-176, nov. 2000.

- SILVA, Inga Scharf da. Naturgeschichte, Körpergedächtnis: Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur. Konnex: Studien im Schnittbereich von Literatur, Kultur und Natur. In: BARTL, A.; SCHOTT, H-J. (Org.). **Trauma als Wissensarchiv**: Ambivalenzen zwischen kollektivem Bildgedächtnis und Verkörperungen am Beispiel der Caboclas und Caboclos in der Umbanda. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014. p. 271-293.
- SIMMEL, George. O estrangeiro. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p. 182-188. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 34).
- SPLIESGART, Roland. Brasilianische Religionen in Deutschland. In: KLÖCKER, Michael; TWORUSCHKA, Udo (Org.). **Handbuch der Religionen**: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Ergänzungslieferung, München, 2011. v. 2, p. 27.
- TEISENHOFFER, Viola. 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>>. Acesso em: 01 out. 2014.
- VAN DE KAMP, Linda. Pentecostalismo brasileiro, macumba e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari; STEIL, C.; RICKLI, J. **Transnacionalização religiosa**: fluxos e redes. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- WACQUANT, Loic. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- WARNER, Carolyn M. **Confessions of an Interest Group**. The Catholic Church and Political Parties in Europe. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- YANG, Fenggang; EBAUGH, Helen Rose. Transformations in new immigrant religions and their global implications. In: **American Sociological Review**, v. 66, n. 2, p. 269-288, abr. 2001.