

MEMORIA Y EVOCACIÓN EN LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS EN PORTUGAL¹

Luís SILVA PEREIRA
Universidade de Lisboa

Palabras clave: migraciones, ritual, terapéutica, religiones.

Resumen:

En este artículo se intentan estudiar algunos aspectos de la implantación y la reinención de las religiones afro-brasileñas en el Portugal metropolitano. Sobre una serie de observaciones de campo, se efectúa una prospección de como son asumidas las estrategias terapéuticas por los locales.

En los últimos 20 años, Portugal se tornó, de país de emigrantes, a país de inmigrantes, llegaron ciudadanos brasileños en numero creciente que me llevaron a investigar como se estaban estableciendo y siendo acogidos. Pensaba que, con su llegada, las religiones afro-brasileñas tendrían a lo largo de las décadas creciente visibilidad, un hecho que ocurre en Portugal desde los años 70. Yo las había observado en Brasil entre 1995 y 2000 y desde 1998 en Portugal, pero no inicié una investigación formal en mi país hasta Noviembre de 2004, frecuentando cuatro *terreiros*² y *tendas*³ distintos en Lisboa y otros en el área metropolitana de la ciudad.

En los rituales de estas religiones casi no hay brasileños ni africanos. Cuando los hay, ocupan, generalmente, los más altos puestos de la jerarquía. Eso no impedía mi objetivo de estudiar la implicación de la comunidad brasileña o africana y pone sobre la mesa el interesante tema de los cultos transnacionales y de los flujos migratorios. Por ello mismo quise caracterizar la *umbanda* y el *candomblé*; identificar el tiempo y el establecimiento de esas religiones afro-brasileñas en territorio portugués; caracterizar a parte de la población que a ellas recurre y aclarar cuales son los motivos que determinan su adhesión a ellas. Para ello recurrí a bibliografía específica, a la observación participante, a conversaciones informales y entrevistas grabadas, en las que solicité que mis interlocutores hablasen de su vida, de cómo y por qué se unieron a las prácticas religiosas *umbandistas* y *candomblecistas*.

Del candomblé y la umbanda

Las poblaciones africanas llegaron a Brasil con la trata de esclavos, entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XIX⁴. Se les distribuyó por las plantaciones de caña de azúcar, café y cacao, a lo largo del litoral brasileño⁵. En distintos periodos oriundos de Guinea, Angola, Congo, Costa Mina y Benin⁶, llevaron con ellos varias religiones, pero sin que hubiera un nombre genéri-

¹ Con mi agradecimiento a Josep M. Comelles por la traducción y revisión de este artículo al castellano.

² Espacio físico del *candomblé*.

³ Espacio físico de la *umbanda*.

⁴ Gorender (2000).

⁵ Verger (1981/1997; Luz, 2002).

⁶ Gorender (2000).

co africano para designar los distintos cultos. El *candomblé*⁷ de Bahía es el más conocido de todo Brasil e internacionalmente.

La resistencia y la lucha contra la violencia y muerte cotidiana, vino punteada, a lo largo de los siglos por insurrecciones y por el establecimiento de *quilombos*, comunidades de esclavos fugados hasta el final de la esclavitud masiva en el siglo XIX⁸.

El liderazgo religioso estaba en manos de los *nagôs* (en Bahía, sobre los *jêjes*) y de los *jêjes* (en igualdad de importancia que los *nagôs* en Maranhão)⁹. La difusión del culto hegemónico *nagô* se desplazó desde Pernambuco a todo el Nordeste Oriental, del Maranhão a toda la población negra de Amazonia, de Bahía al centro y sur, sirviendo de modelo a los cultos surgidos, ya en el siglo XIX, en Rio Grande do Sul. En Minas Gerais, en el Estado de Río y en São Paulo, incorporó tradiciones regionales y sufrió fuerte influencia angoleña¹⁰.

El *candomblé* se estableció en el siglo XVIII. Está actualmente implantado en todo el litoral brasileño desde el extremo Norte hasta la frontera con Uruguay, con distinciones que se originan en distintos grupos culturales africanos¹¹. Los dioses negros representan la naturaleza y su fuerza, la debilidad de los humanos y su capacidad de superación. La religión se materializa en una comunidad de individuos que creen poder tener contacto con el mundo de lo invisible, tangible en momentos de trance, en plena *feita*, como la llaman hoy tanto en Brasil como en Portugal. El allá se hace próximo, el *orixá* sube en un hijo suyo, escogido, haz de él su "caballo", "lo monta" y se exprime a través de él. El toque, la "limpieza" de los presentes por el contacto físico con el *orixá* (una de las dieciséis divinidades, intermediarias entre *Olorum*, dios supremo, y los mortales), con la divinidad incorporada en su creyente, renueva el poder de vivir y resistir.

La *umbanda* nació hace menos de un siglo¹². Es una religión mediúmica, creada a partir de doctrinas y rituales africanos, indígenas y espiritistas¹³. En estos se asiste a la incorporación, por iniciados, de espíritus que se agrupan por *linhas* y *falanges*¹⁴.

Las diferencias entre el *candomblé* y la *umbanda* son relevantes tanto en la organización y clasificación de las entidades, como en la naturaleza del trance, las divinidades y los espíritus, los tipos de comunicación con las entidades, la estructura burocrática y el poder religioso¹⁵.

⁷ De *kandombile*, "culto, oración", o de *candombe*, la danza del mismo nombre, bailada por los esclavos de las haciendas de café, o de *candombe*, espacio físico donde se baila, o de *candombe*, nombre dado a los *atabaques*, o tambores.

⁸ Carneiro (1978/1991).

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

¹¹ Bastide (1958/2001); Verger (1981/1999 y 1957/2000); Verger y Carybé (1985/1997).

¹² Dion (1998/2002).

¹³ De Allan Kardec (1804-1869), estableció los fundamentos de la doctrina espiritista.

¹⁴ Magnani (1986).

¹⁵ Magnani (1986); Pessoa de Barros (1999 y 2003).

No me detendré en esos aspectos, que desarrollaré en otra oportunidad. Las personas que participan en los rituales de dos de los *terreiros* en que trabajo en Portugal, dicen que lo que ahí se hace es *candomblé*. La comparación con los rituales a los que asistí en Brasil y la bibliografía¹⁶ revelan que hay elementos de la *umbanda* presentes en los rituales declarados como siendo de *candomblé* y que tienen lugar en Portugal. Como los participantes afirman que lo que pasa ahí es *candomblé*, entienden la referencia a la *umbanda* como una desmerecimiento, ya que el *candomblé* es visto como más antiguo, tradicional y cercano a una ortodoxia que, a pesar de las transformaciones verificadas, es una garantía que las prácticas son serias y fiables.

Así, de los cuatro espacios físicos donde ocurren rituales afro-brasileños y que frecuenté, dos se presentan como *umbandistas*. La prácticas religiosas que frecuento en los *terreiros* de *candomblé* incorporan elementos de *umbanda*, aunque los participantes no lo reconozcan.

Por su vez en las dos *tendas* de *umbanda*, hay distancia y reserva respecto a los *terreiros* de *candomblé*. Ahí dicen, especialmente las *mães-de-santo* (sacerdotisas, cada una de ellas jefa de su propia *tenda*) que ya no es *candomblé*, que es una mezcla, es "*umbanda de má qualidade*" (*umbanda* de mala calidad). En todos los espacios de religiones afro-brasileñas que frecuenté encontré ese mismo discurso, considerar que la ortodoxia está en su propio terreno y ausente de los demás. No hay relaciones estables y proficuas entre miembros de distintos *terreiros* o *tendas*, por el contrario, hay celos, rivalidades, críticas y sarcasmos.

La memoria de África está presente en las religiones que aquí analizo brevemente, aunque mutó a lo largo de los siglos, pues fue un factor importante en la construcción de la identidad de grupos minoritarios que afirmaban así su resistencia a la sociedad hegemónica. La subalternización de la cultura negra en Portugal es un hecho antiguo y actual¹⁷ y la capacidad, sobre todo del *candomblé*, para soportar condiciones adversas y represiones violentas en geografías y contextos sociales muy diversos, impresionan por su vitalidad y capacidad de reinventarse. Podemos considerar, teniendo en cuenta esas características que estamos ante culturas de contraste¹⁸ o de resistencia¹⁹. La religión se postula como factor de aglutinación cultural de sus miembros (y de otros) y es piedra fundamental en la construcción de la identidad individual, a pesar que su identidad se afirme en momentos concretos y no a partir de una convivencia basada en la proximidad geográfica o el contacto frecuente.

¹⁶ Verger (1957/2000 y 1981/1997); Bastide (1958/2001); Magnani (1986).

¹⁷ Véase el interesante estudio de Jean-Yves Loude (2003/2005), una especie de guía de la cultura negra en Lisboa, una búsqueda contra los mecanismos de invisibilidad que recaen sobre ella desde hace siglos hasta hoy.

¹⁸ Cunha (1986).

¹⁹ Taussig (1987/1993); Lody (1987).

Del *candomblé* y la *umbanda* en el Portugal metropolitano

La fijación de estas religiones en Portugal mantiene una estrecha relación con las olas migratorias de este país hacia Brasil y, sobre todo desde la última década del siglo XX, desde Brasil hacia Portugal.

Hubo un flujo migratorio importante en los años 40 hacia el Nordeste de Brasil. Dos de las casas de *umbanda* más antiguas de Lisboa tienen su origen en la emigración portuguesa. Tuvieron formación *umbandista* en Brasil, y a su regreso a Portugal establecieron el culto en Lisboa. En ese proceso, se fijó una clientela, se formaron adeptos, se estableció una relación con los vecinos del barrio y se difundió ampliamente la religión, a través de los medios de comunicación de masas y de la comunidad científica portuguesa y brasileña²⁰. Los dos *terreiros* que frecuenté, en los alrededores de Lisboa, los fundaron, en cambio, brasileños llegados a Portugal en la última década

En estos casos, los *pais-de-santo* (el *pai-de-santo* es el sacerdote jefe del *terreiro*) se formaron en Brasil, legalizaron su estancia en Portugal encontrando empleo (uno de ellos es cocinero en más de un restaurante), mientras instalaban un servicio de consultas en casa. Lanzando *búzios* se hicieron una clientela de donde salieron adeptos dispuestos a construir, durante los fines de semana, y en sus horas libres, un *terreiro*, donde las *festas* pudiesen tener lugar y reunir los adeptos. Ese cambio de vida, de empleos temporales a *pai-de-santo* establecido, de consultas en casa a *festas* en *terreiro* propio supone un cambio importante en el desarrollo del culto.

Los *terreiros* son espacios físicos constituidos por varias edificaciones destinadas al culto de varios *orixás*. Tienen también cocina, una habitación para que algunos duerman (el *pai-de-santo* y sus más próximos) o se cambien de ropa para los rituales y el salón donde se baila, toca y danza en las *festas*. Estos complejos se construyen en terrenos comprados por el *pai-de-santo*, para cuyo rendimiento contribuyen sus actividades profesionales (tengan o no que ver directamente con la religión) y los donativos de los fieles. En la construcción de cada uno de estos *terreiros*, participaron más de una docena de adeptos durante muchos fines de semana, en su tiempo libre. Se encargaron de la obra, de los gastos de agua y electricidad y de desarrollar otras actividades para que el *terreiro* pudiese funcionar de acuerdo con las indicaciones del *pai-de-santo*.

No es fácil establecer un *terreiro*. Exige proximidad con el mundo natural (lo que lo remite a un mundo rural o suburbano), busca establecer buenas relaciones con los vecinos, apelando a su tolerancia frente al ruido que se hace en las *festas* y a lo que ahí sucede y, muchas veces, hay reacciones al *candomblé* cuando corre la voz de que se hacen brujerías. No es infrecuente que una denuncia a la policía la haga presentarse en pleno ritual, interrumpiéndolo y creando incomodidad a los que en él participan. Aunque la legislación posterior a 1974 estableció la libertad de cultos, la implantación de estas religiones en Portugal no fue fácil y son comunes los comentarios de sus seguidores sobre la ignorancia, los prejuicios, la mala información y la discriminación por parte de la sociedad.

²⁰ Pordeus Júnior (2000).

Memoria y evocación en rituales de *candomblé* y *umbanda*

No hay presente sin pasado, ni pasado sin memoria. Iniciar un momento socialmente compartido, reiterar una acción reconocida colectivamente como propia de una religión afro-brasileña, necesita de un punto de referencia, desde donde se parte de un sentido para reconstruirlo en un momento posterior. Sólo así se puede crear un nuevo momento, reiterar acciones, actualizar convicciones y pretender tener algún control sobre el mundo material. Por eso me parece interesante la propuesta de CONNERTON (1989/1993) sobre los tres tipos de memoria: la personal, la cognitiva y la memoria-hábito. La primera se relaciona con la retención y evocación de hechos de la vida individual; la segunda con significados de palabras, poemas, historias, lenguaje matemático, lógica y hechos futuros; la tercera con la capacidad de reproducir una determinada acción²¹. La memoria personal es común a todos los adeptos, la cognitiva está presente en las acciones del *pai-de-santo* y de los *filhos-de-santo* (los iniciados) y la memoria-hábito es propia de la acción ritual por los demás participantes en ellos.

Desde su inicio los rituales de *candomblé* y de *umbanda* evocan África. Para algunos de los presentes, se trata de un ejercicio de recordación y evocación. El *pai-de-santo*, por ejemplo, recuerda la actualización de aspectos africanos en Brasil, cuando hace lo mismo en Lisboa. Para que el efecto pretendido resulte, el ritual debe establecer una conexión fuerte con África. El mismo suelo que es pisado es suelo de África y el *pai-de-santo* y los *filhos-de-santo* se descalzan para así tener contacto directo con la tierra de una lejana geografía, actualizada a través del ritual.

Para la mayoría, se repite una parte importante del estar con otros, de intentar que, a través del recurso colectivo a entidades, personas y acciones se consiga un efecto que mejore las vidas personales de cada uno. De hecho, para la mayoría de los participantes, África es una referencia vivamente compartida con los demás, pero sin un componente existencial, porque los congregantes nunca han estado allí y tienen escaso o nulo contacto con inmigrantes africanos en Portugal. Los pasos rituales, en las reuniones con más personas o en la consulta, restringida al *pai-de-santo* y ampliada también a un acompañante que suele terminar en el futuro como consultante, son momentos en los que se repite lo que ya se vivió antes, en otro momento ritual, en un contexto semejante, conjuntamente con los correligionarios, o sea con varias otras intenciones humanas en juego, vecinas, próximas, convergentes. Esta memoria es, en el modelo de Connerton, una memoria-hábito, producto de la repetición, del recuerdo de una situación semejante que se reactiva, que expresa en la capacidad de reproducir una determinada acción.

Los miembros con posiciones sociales de saber y de prestigio más elevados en la comunidad religiosa son los que por origen o experiencia existencial conocen y actualizan la cosmovisión en los varios momentos de los rituales religiosos, en las *festas*. El componente festivo es notorio en los rituales religiosos del *candomblé* y la *umbanda*. La *feira* se inicia con los saludos, con la convivencia entre personas que, en muchos casos, se encuentran casi exclusivamente en los momentos más relevantes para la comunidad de fieles. La conversación se desarrolla en varios grupos de hom-

²¹ V. pp. 7, 26 e 27 - pero también Bergson (1896/1994) y Halbwachs (1925/1968; 1950/1968).

bres y de mujeres, aunque los primeros tengan más tiempo para la convivencia, ya que en su mayoría no están comprometidos por tareas. Las mujeres, en general, tienen varios trabajos por hacer, casi todos relacionados con la cocina: la que se debe a las divinidades y la destinada a los humanos. Algunos de los hombres que tienen responsabilidades directas en los rituales se dedican a preparar los animales para el sacrificio o los desarman (*desmanchar*, separar las partes del animal antes de guisarlas; tirar las tripas, separar los miembros, etc.) para ser consumidos más tarde. Estos hombres son ayudantes del *pai-de-santo* y siguen sus indicaciones dadas por él, cuando marca el ritmo y el tiempo de los varios momentos de la *fešta*.

Más tarde, y antes de la comida colectiva, muchas de las mujeres serán diferentes *orixás*, las divinidades afro-brasileñas. Cuando entren en trance, los ayudantes del *pai-de-santo* harán sonar los *atabaques*, los tambores, la voz de África y de sus espíritus, con un ritmo que induce el trance y que marca, a través de los cantos y de la danza, los diferentes momentos del ritual.

La memoria se expresa en la repetición de una sucesión de actos, palabras, cantos y toques de *atabaque* cuyo sentido es conocido por los más próximos del *pai-de-santo* (especialmente de los *ogãs*, protectores del ritual, y del *alabê*, jefe de los músicos) y son meramente imitados por los asistentes, muchos de los cuales esperan el contacto con él, para obtener una interpretación sobre su situación de vida y una previsión del futuro inmediato.

La memoria de los presentes no se construye sobre un texto escrito. El *pai-de-santo* y sus próximos, sobre todo el *alabê*, que junto de los *atabaques* co-ordena con él la sucesión de cantos adecuados a los varios momentos rituales, marcan el ritmo y el orden de los acontecimientos. El conocimiento seguro de esos pasos y cantos es esperado de parte de los que más participan en los rituales y que tienen un más o menos largo y profundo aprendizaje hecho con el *pai-de-santo*. El texto no-escrito se va tejiendo de acuerdo con varios momentos de trance, de los que se pueden suceder varios y dar lugar a la incorporación de distintas entidades por parte del mismo *pai-de-santo*.

En más de una *fešta* pude observar como algunas personas cambiaban entre sí comentarios a propósito del reconocimiento de una o de otra entidad incorporada por el *pai-de-santo*. Comulgaban, así, de un mismo saber, se situaban en el momento ritual, creaban la expectativa de poder ser interpelado por la entidad y añadían entusiasmo a su participación, contribuyendo a un aumento de las voces, palmas y cantos, lo que favorecía un más profundo trance del *pai-de-santo*. Cada uno de los rasgos incorporados tiene características propias que pueden ser más o menos adecuadas a las dificultades sentidas por el participante, en especial los temas amorosos, de salud y de empleo.

Se observa un fuerte contraste entre la alegría y la implicación en los rituales por parte del *pai-de-santo* y de sus próximos y la crispación visible en los rostros de muchos participantes que esperan respuesta, consuelo, orientación, en muchos casos sin comprender el significado de lo que ocurre a su alrededor. Aunque acompañan con palmas y algunos cantos el ritual, su memoria es la de un problema, una angustia o un disgusto, que expresan cuando el *pai-de-santo* se aproxima a ellos mientras los demás tocan y danzan. En ese momento el *pai-de-santo* los mira, les sonríe, los abraza y habla de su vida, de sus problemas y de cómo los ha ayudado y ayudará a superar sus dificultades. Transmite fe y confianza en el futuro, resume características del presente que pueden obs-

taculizar una realización deseable y las que pueden ayudar a superarlas. Son momentos fugaces, ya que decenas de personas esperan su turno, pero lo viven con intensidad aquellos que abrazan y escuchan el *pai-de-santo*. Este suele terminar su contacto con palabras que transmiten optimismo faz al futuro, hace un balance positivo del pasado común y renueva votos de continuación de ayuda.

La memoria se construye colectivamente, partiendo del supuesto "hágamos de cuenta que...". Esa forma de construir realidad está presente en el lanzamiento de los *búzios* (bucios, especie de conchas usadas por los Yoruba de la actual Nigeria y sus descendientes en el continente americano, en el proceso divinadorio²²) y en las *festas*. Podemos identificar distintos tipos de saber y de memoria entre los participantes en los rituales y eso es lo que procuro esclarecer seguidamente.

La memoria del *pai-de-santo*, de sus ayudantes y de los *filhos-de-santo*

Retomar una conversación es algo importante para fortalecer los lazos entre el *pai-de-santo* y los fieles. La memoria de las conversaciones tenidas con los presentes, de sus características personales, de sus preocupaciones, problemas y angustias, hace de cada contacto el retomar de una conversación en el punto en que fue dejada por ambos, sea en los rituales con más participantes (en las *festas*), sea en la consulta, donde la conversación y el lanzamiento de los *búzios* se entrelazan de un modo informal y familiar, una vez instalada la costumbre de recurrir a ella.

En la práctica divinatoria, dieciséis *búzios* son lanzados a la vez por el *pai-de-santo*, de acuerdo con palabras que profiere y objetos que, según él, deben estar presentes en ese momento, sea en la mesa, sea en el ambiente. Los más comunes en los cuatro *terreiros* y *tendas* que frecuento en Portugal son imágenes de figuras religiosas católicas y de religiones afro-brasileñas, paños blancos y cestería, apropiados para el lanzamiento, reposo y lectura de los *búzios*, collar escon los colores y las piedras correspondientes al *orixá* del *pai-de-santo*, agua.

En el primer lanzamiento el *pai-de-santo* anuncia cual es el *orixá* del cliente, lo que quiere decir en términos de las características personales de la persona que es objeto del lanzamiento, qué dificultades tiende a enfrentar en su vida y que armas tiene en sí para confrontarlas, entre ellas la protección del *orixá*. Luego, sigue la identificación de los aspectos del problema que el cliente consulta. Estos suelen actualizarse en los rituales más concurridos y algunos de pueden ser entendidos como íntimos o privados, pero la repetición de los encuentros y la familiaridad que se establece con otros fieles llevan a que se habitúen a que algunos aspectos de su vida privada puedan ser conocidos por aquellos que igualmente recurren a los servicios del *pai-de-santo*. Se asume en el discurso del jefe religioso y sus seguidores que el sufrimiento es parte de la vida, que toca a todos, y que no es signo de debilidad recurrir a su ayuda con el corazón limpio. La proximidad entre los presentes se estrecha debido a la empatía que puede provocar las historias contadas entre ellos sobre sus vidas.

Los encuentros son punteados con preguntas sobre los problemas que cada uno sabe que el otro tiene. Hablar de ello hace más próximos los que alguna vez buscaron el *pai-de-santo* para aclarar

²² Bascom (1980/1993).

ideas, formular preguntas, buscar orientación. Son fundamentales para construir una comunidad en torno al jefe religioso, que define funciones de los ayudantes, forma y ordena los *filhos-de-santo*, advierte y protege de los peligros de la vida, incluso los que pueden derivar del trance y del contacto con un mundo más sutil.

La memoria personal del *pai-de-santo* es relevante para sus prácticas, ya que le permite situar los hechos y recuentos de vida del consultante, del que recurre a sus servicios y participa en sus *festas*, en los sucesivos encuentros que acontecen entre ellos. La memoria cognitiva del *pai-de-santo* encuadra esos hechos y los interpreta de acuerdo con la cosmovisión del *candomblé*, aplicando su saber a cuestiones que le son propuestas, buscando contestar con palabras de consejo y de acción futura, destinadas a mejorar la vida de quién a él recurre. La eficacia de sus consejos y acciones son la prueba que su religión ayuda a superar y resolver problemas prácticos que la vida presenta a los que a él recurren. Esos, a su vez, satisfechos con el resultado, traen más personas a la presencia del *pai-de-santo* y el grupo se establece, se refuerza y crece.

La memoria de los otros participantes en los rituales

Me refiero a los que están presentes y que recurren al saber del *pai-de-santo*, pero no son ni iniciados, ni ayudantes, son individuos que usan un recurso que creen eficaz para la resolución de un problema, sin conocer mucho los valores religiosos en juego. Empiezan, generalmente, por ser clientes del *pai-de-santo*, participan en las *festas* e iniciaron su contacto con él a través de una consulta.

De acuerdo con CONNERTON (1989/1993) la memoria de estas personas es memoria-hábito, porque resulta de la repetición de una acción. Esta pasa por una memoria del cuerpo, de cómo se debe mover, de que marcas sonoras de su presencia deben producirse, de cómo relacionarse con los demás presentes. Los movimientos, las palmas, los cantos, la danza, siguen reglas estrictas y llenas de un sentido atribuido y difundido por los que más saben sobre lo que son estas religiones, su doctrina y su práctica, o en una palabra, su cosmovisión²³. Así, las exaltaciones o efusiones son, en gran medida, repetidas por parte de los presentes sin saber su sentido, simplemente, al no saber, la regla es seguir y repetir, cuanto hacen los que saben. A través de esa imitación consciente y formalmente respetuosa se inicia el aprendizaje de los rituales, y el recién llegado se familiariza con el trance, con lo que representa, con el respeto que se le debe a la entidad incorporada y desarrolla la expectativa de que pueda entrar en su campo de acción y cambiar algo en su vida. Esta necesidad de cambio, de transformación, determina, en gran medida, el recurso a las religiones afro-brasileñas.

La memoria personal de los individuos que recurren al saber del *pai-de-santo* cristaliza en el hecho que causa angustia y que condiciona aspectos de la vida considerados importantes por esos individuos, que buscan una interpretación de los acontecimientos de su vida, pero también consuelo, consejo y solución para sus problemas.

²³ Pereira (2001).

Para ellos no hay memoria cognitiva, ya que en los primeros contactos con el *pai-de-santo* revelan no tener familiaridad con la cosmovisión de las religiones afro-brasileñas. En su mayoría son católicos portugueses, sin un contacto reiterado, cotidiano, con inmigrantes de las ex-colonias portuguesas o con brasileños.

La memoria-hábito se construye con la reiteración del recurso al saber del *pai-de-santo* y a la fuerza colectiva que se produce en las *festas*. Esa fuerza del grupo, el estar junto con otras personas que no tenían contacto con estas religiones antes del recurso al *pai-de-santo*, y que resolvieron sus problemas, que consideran que lo hicieron gracias a su intervención y al apoyo del grupo, refuerza la convicción de estar en el lugar cierto, aunque no se sepa muy bien qué es lo que está pasando. Para estos individuos, teniendo en vista la eficacia de las acciones, desconocer el ritual es un detalle, quieren aprenderlo para poder mejorar su capacidad de acción ante un futuro incierto y creen que con tiempo y empeño en un aprendizaje que no dispensa la repetición alcanzarán su objetivo.

La memoria se inventa

Son distintos los tipos de memoria y de evocación identificables a través del cruzamiento del modelo de Connerton con lo que pude observar en los rituales afro-brasileños.

La tradición se actualiza y rehace a partir de acciones nuevas y reiteradas, así gana fuerza en la memoria de los que las practican. En Portugal, en los rituales de las religiones afro-brasileñas, con mayoría de portugueses y poquísimos africanos y brasileños, se parte de una referencia, África, se invocan los poderes de los *orixás* (y otras entidades que pueden proteger y ayudar los vivos), se evocan, recuerdan y copian actos previos, se imita lo que los demás hacen, se interioriza el sentido de la acción, se mejora la performance y se aumenta el poder sobre el futuro aleatorio y angustiante.

La memoria social se compone de los tres tipos de memoria antes referidos, es de ese encuentro y suma de memorias que resulta una nueva, que crea nuevo significado para las acciones colectivas y rituales, uniendo el grupo, fortaleciéndolo y dando sentido acrecido a lo que es revivido a cada encuentro.

Este fenómeno tiende a asumir más importancia en el cotidiano de las personas involucradas y el número de estas tiende a aumentar. La presencia, en Portugal, de religiones con origen en el continente africano y americano tiende a extenderse para fuera de las comunidades inmigrantes que las profesan, para las poblaciones locales, mayoritariamente de religión católica. A este hecho no es extraño que África y Brasil sean realidades fáciles de reconstruir en la memoria de la población portuguesa, ya que, desde hace muchos siglos, están presentes en su imaginario.

Bibliografía

- BASCOM, William, (1980/1993) *Sixteen cowries – yoruba divination from Africa to the New World*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- BASTIDE, Roger (1958/2001) *O candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras.
- BERGSON, Henri, (1896/1991) « Matière et mémoire », *Œuvres*, Paris, PUF.

- CONNERTON, Paul, (1989/1993) *Como as sociedades recordam*, Oeiras, Celta Editora.
- CARNEIRO, Edison (1948/1991) *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.
- CUNHA, M. C. da (1986) "Etnicidade: da cultura residual mas irreductível", *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense/EDUSP.
- DION, Michel, (1998/2002) *Omindarewa: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade*, Rio de Janeiro, Pallas.
- GORENDER, Jacob, (2000) *Brasil em preto e branco*, São Paulo, Editora Senac.
- HALBWACHS, Maurice, (1925/1968) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF.
- IDEM (1950/1968) *La mémoire collective*, Paris, PUF.
- LODY, Raul (1987) *Candomblé - religião e resistência cultural*, São Paulo, Editora Ática.
- LUZ, Marco Aurélio (2002) *Do tronco ao Opa Exim - memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas.
- LOUDE, Jean-Yves (2003/2005) *Lisboa, na cidade negra*, Lisboa, Dom Quixote.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor (1986) *Umbanda*, São Paulo, Editora Ática.
- PEREIRA, Luís Silva, (2001) "Doença e cosmovisão entre os Mapuche", *Etnográfica*, Lisboa, CEAS.
- PESSOA DE BARROS, José Flávio (1999) *A fogueira de Xangô...o orixá do fogo - uma introdução à música sacra afro-brasileira*, Rio de Janeiro, UERJ/INTERCON.
- IDEM (2003). *Na minha casa - preces dos orixás e ancestrais*, Rio de Janeiro, Pallas.
- PORDEUS JUNIOR, Ismael (2000) *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza - emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*, São Paulo, Terceira Margem.
- TAUSSIG, Michael (1987/1993) *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem - um estudo sobre o terror e a cura*, São Paulo, Editora Paz e Terra.
- VERGER, Pierre (1981/1997) *Orixás - deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio.
- (1957/2000) *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, São Paulo, EDUSP.
- VERGER, Pierre e Carybé (1985/1997) *Lendas africanas dos orixás*, Salvador, Corrupio.

Giltzarriak: Migrazioak, erritualak, terapia, erlijioak

Laburpena:

Artikulu honetan Portugal metropolitanoan errotu eta berrasmatu diren erlijio afro-brasildarren inguruko zenbait aspektu aztertzen dira. Egindako landa lanatik abiatuz, bertakoek erlijio hauen alde terapeutikoak nola beregatzatzen dituzten aztertzen da.

Key words: migration, ritual, therapeutics, religions.

Abstract:

This article aims to identify where and how some transnational religions are implanted in Portugal, how they are reconstructed and reinvented in that territory and also does a preliminary forethought over the impact they can assume in the therapeutic strategies of the local populations.

Fecha de recepción: 17/3/06

Fecha de aceptación: 11/7/06