

**TRANSNACIONALIZACIÓN Y (RE)APROPIACIÓN
EN LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS:
UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA
DE VIDA DE UN PAI-DE-SANTO**

Transnationalization and Reappropriation in Afro-Brazilian Religions: A Reconstruction of the Life History of a pai-de-santo

J. FLÁVIO FERREIRA *

Universidad de Coímbra · Portugal

* juca.ferrer@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1 de diciembre del 2010 · aprobado: 7 de junio del 2011

RESUMEN

Este trabajo reflexiona sobre la (re)construcción de las religiones *afro-brasileñas*, asumiendo como plan de fondo sus funciones religiosas de inversión simbólica de condiciones diversas y subjetivas de la subalternidad de grupos en la sociedad. A través de la trayectoria de un *pai-de-santo* (sacerdote) de una religión brasileña de matriz africana en Portugal, junto a la historia de formación de su *terreiro* (centro sagrado de culto), demuestro que el culto religioso transnacionalizado reelabora las expresiones religiosas sobre las dificultades de lo cotidiano. En este caso específico, estas dificultades son tejidas discursivamente tanto por cuestiones *locales* como por cuestiones *globales*.

Palabras clave: *eficacia simbólica, local/global, transnacionalización religiosa, umbanda.*

ABSTRACT

The article carries out a (re)construction of Afro-Brazilian religions, taking as background their religious function of symbolic inversion of the diverse and subjective conditions of subaltern groups in society. Through the life history of a *pai-de-santo* (spiritual leader) of an Afro-Brazilian religion in Portugal and the history of the formation of a *terreiro* (sacred place of worship), the article shows that these transnationalized religious practices rework the religious expressions of the difficulties of everyday life. In this specific case, these difficulties are discursively woven with both local and global issues.

Keywords: *local/global, religious transnationalization, symbolic efficacy, umbanda.*

Introducción

Este artículo tiene dos objetivos principales: 1) Revisitar la historia de vida de un *pai-de-santo* (sacerdote) —*Pai Pedro de Ogum*— y la de su *terreiro/barracão* (espacio sagrado de culto) de *umbanda*¹. El análisis está centrado en un conjunto de situaciones que pude encontrar en visitas a *terreiros* de *umbanda*, sobre todo, en la región de Lisboa y Algarve, sur de Portugal, entre 2007 y 2009². De todas estas situaciones a las que me refiero, la historia de Pedro me parece que es la que más condensa las características de los espacios de culto que he visitado en Portugal. 2) A partir de la historia de Pedro procuro tejer colaboraciones para la interpretación de la *umbanda* en su proceso de transnacionalización, basándome en consideraciones generales sobre este primer balance de los datos que recogí en trabajo de campo.

Es cierto que en Brasil estas religiones de matriz africana³ (*candomblé*, *umbanda*, *xambá*, *xangô*, *batuque*) poseen cultos/rituales más o menos distintos que actúan incluso en términos de afirmación

-
- 1 *Umbanda* es una religión brasileña de matriz africana que sincretiza ciertos cultos africanos (sobre todo de origen *bantú*/Angola-Congo), algunas de las prácticas del espiritismo, de la iglesia católica, y también de cultos amerindios. Sus ritos contemplan el trance/posesión como medio de comunicación entre la vida material y la espiritual. *Barracão* (o *terreiro*) es la designación que comúnmente se encuentra para los espacios de culto. *Ogum* es un *orixá* (divinidad) en la mitología de las religiones de matriz africana de origen *yoruba*. De acuerdo con la mitología, *Ogum* es un herrero-guerrero, señor de la metalurgia y, actualmente, de las tecnologías. El *barracão de Ogum*, espacio dirigido por Pedro, se localiza en la región del Algarve, sur del país.
 - 2 Este trabajo está inserto en una investigación sobre el proceso de transnacionalización de las prácticas religiosas brasileñas de matriz africana, privilegiando la relación entre Brasil y Portugal. Los nombres de los *barracões* fueron modificados, tal como los nombres de los adeptos, *pais* y *mães-de-santo* que entrevisté.
 - 3 Aunque la forma más utilizada en la bibliografía en portugués para designar estas religiones sea “afro-brasileira”, hay una tendencia que busca que se utilice “religiones brasileñas de matriz africana”. Esto porque se trata de una gran diversidad de religiones que, entre otras cosas, constituyen un espacio de disputa en el campo de la identidad. Basadas muchas veces en reificaciones del imaginario sobre el colonialismo en Brasil y los modos de vida en el propio continente africano en el periodo colonial, el campo brasileño afro-referenciado resulta cargado de conceptos estáticos acerca de la violencia colonial y de las identidades “raciales” en causa. Es evidente una lucha de poderes que oscila entre las reminiscencias históricas de la devaluación de los cultos “afro” en Brasil por cuenta del colonialismo (y posteriormente del Estado) y el reciente orgullo “afro” protagonizado por el “movimiento negro” y por la libertad religiosa. Esta dinámica está presente en los conflictos entre estas religiones mediante la definición de cuál de ellas sería, de hecho, la que más conserva características africanas (véase Capone, 2004, pp. 28-29 y 139-140).

identitaria y política de grupos que se reconocen con las “culturas” afro-referenciadas —transversalmente presentes en todas las clases sociales—.

En Portugal, más allá de un consumo de lo “exótico”, la *umbanda* parece servir como plataforma de expresión de las satisfacciones/insatisfacciones locales, revelando tanto una apropiación de las “entidades espirituales” brasileñas para la manutención de los cultos como también un discurso “global” en el campo religioso.

La *umbanda*, en este sentido, es ampliamente conocida por su poder de apropiación de los elementos exógenos como forma de adaptación de los nuevos centros de culto. Estos elementos pueden ser físicos (como artefactos incorporados al culto), simbólicos (ligados a los valores que permean distintos ámbitos de la sociedad), o sociopolíticos (como sugieren algunos de los fragmentos de la historia de vida que pretendo presentar). La *umbanda* trata, pues, de la incorporación ritual de problemas y elementos del panorama político-económico local y global a su lenguaje religioso.

Seguramente hay una gran afluencia de portugueses en estos cultos que representan en muchos *terreiros* casi la totalidad de “participantes”. Sucede lo mismo con los “iniciados”⁴. La distinción es que, en general, los “iniciados” siguen en los cultos por largos periodos mientras los “participantes” frecuentan los *terreiros* de acuerdo a sus necesidades⁵. En efecto, esto quiere decir que la religiosidad *umbandista* no es un elemento cotidiano/devocional para gran parte de los participantes portugueses. Pero indica también que hay una abertura por donde la *umbanda* está penetrando en Portugal, popularizándose.

De cualquier forma, este discurso “global” está en sintonía con los problemas actuales en las humanidades, como la relación Norte-Sur —aunque de forma muchas veces poco clara en el discurso religioso—. Mi propósito es resaltar breves especificidades y detalles comunes en los diferentes *barracões* en los que hice el trabajo de campo. Así, se

4 En *terreiros* que visité, en 2011, en Coímbra, región central de Portugal, conté muchas veces entre 85 y 95 participantes portugueses en cultos con entre 100 y 105 participantes en total. Brasileños y personas de otras nacionalidades, en gran parte de los cultos, no son numéricamente relevantes.

5 Retomo estas distinciones entre participantes y funciones rituales más adelante, cuando narro la *asistencia* en la historia de *Pai Pedro*.

torna posible ofrecer más elementos para el análisis de grandes procesos de comprensión del individuo por la incidencia de un saber que se transnacionaliza y que rápidamente construye su propia explicación de los procesos globales/colectivos y de sus contradicciones políticas y económicas.

Parto del principio de que la *umbanda* construye un espacio de *empoderamiento*⁶ de sectores que han sido despojados, en mayor o menor grado, de servicios y estatutos sociales importantes: acceso a la salud, educación, trabajo, igualdad de género, poder de compra y de consumo, soporte jurídico o de la propia presencia del Estado. De esta forma, la dimensión ritual de los cultos representa un espacio simbólico, donde quienes están en posiciones subalternas en la sociedad encuentran su voz.

De hecho, el ejemplo de la salud es perfecto para tejer estas hipótesis. Al centrarse en un discurso global que se ajusta a los temas que en la actualidad se discuten en las humanidades, la *umbanda* se revela como una religión centrada en la vida cotidiana: la armonía se debe a una hermenéutica de los individuos que los reposiciona en una perspectiva sociopolítica más amplia a través del lenguaje espiritual.

Al mismo tiempo, la esfera individual, muchas veces complicada por estos procesos sistemáticos, se considera en el medio litúrgico según la moral *umbandista*. Así, aunque el sufrimiento de un individuo sea causado por cuestiones muy particulares, el discurso religioso lo redirecciona e interpreta de forma colectiva⁷.

Con respecto a la salud, la *umbanda* no propone un sistema exclusivo de tratamiento, sino una combinación de la práctica biomédica con una asistencia espiritual —que todavía utiliza conocimientos de farmacopea— que puede ser útil a las personas que no están conformes moralmente con la interpretación del cuerpo en la biomedicina.

Si entre las causas de las enfermedades están cuestiones espirituales o de conducta, el lenguaje mágico opera como un mecanismo simbólico para (re)conectar al ser humano con una verdad más amplia, para volverlo consciente de la unidad de cuerpo, mente y espíritu.

6 En inglés, *empowerment*.

7 La salud, cuestiones emocionales y el ámbito financiero parecen constituir la mayor parte de las necesidades de los adeptos que recurren a estos servicios.

Se puede conjeturar, pues, que la estrategia *umbandista* para restablecer la armonía de un individuo se basa en una nueva propuesta en términos epistemológicos: la alianza entre diferentes saberes y formas de entender el mundo que rompe con el existencialismo de la biomedicina. Esta perspectiva, desmonta la universalidad de la metafísica occidental que desde el iluminismo tiende a separar la vida social e intelectual de la naturaleza y de lo inmaterial (Lock y Nguyen, 2010, pp. 57-61).

Este fenómeno terapéutico cuestiona indirectamente si el cuerpo biológico es simplemente el objeto universal comprendido en términos de la investigación científica. Además, reclama otras fronteras posibles para el concepto ontológico de la salud y la enfermedad.

Es decir, la *umbanda* desarrollada en Portugal, según mis informantes y mi trabajo etnográfico hasta el momento, presenta una tendencia a revalorizar al individuo y a las problemáticas que componen su “experiencia de aflicción” según una visión crítica de los vectores de fuerzas políticas y económicas en una escala global. Este proceso considera la necesidad de valorar lo humano a través de complementar los parámetros que constituyen el sistema epistemológico occidental con la incorporación de otros valores olvidados desde el colonialismo —y durante todo el proceso que se nombró como Modernidad—, a los cuales podríamos llamar aquí “epistemologías del sur” (Santos et ál., 2004; Santos, 2007, pp. 84-86).

“¡ES NECESARIO TENER FE PARA QUE LAS COSAS OCURRAN!”:
UNA CONTRIBUCIÓN ETNOGRÁFICA AL ANÁLISIS
DE LA RELIGIOSIDAD *UMBANDISTA*

Pai Pedro de *Ogum* tiene cuarenta años, su centro de culto, el *barracão de Ogum*, está localizado en la región de Portimão, en el sur de Portugal. Mi primera visita fue en mayo de 2008, entré en contacto con él por medio de otro *barracão umbandista* de la región de la gran Lisboa que sabía su dirección (a pesar de que nunca habían entrado en contacto con *Pai* Pedro).

Fui muy bien recibido y por coincidencia era el día de la *feijoada de preto-velho*⁸, una ceremonia conmemorativa que honra a los *pretos-*

8 Plato brasileño hecho con frijoles, aquí ofrecido a las entidades espirituales denominadas *preto-velho*.

velhos —una de las entidades espirituales que componen las “líneas de trabajo” con los *guías* de la *umbanda* (*caboclo, preto-velho, crianças, baiano, boiadeiro, cigano*)—.

El homenaje a la entidad espiritual contaba con la misma disposición del espacio que se encuentra comúnmente en *terreiros* de *umbanda* en Brasil: un espacio cerrado generalmente pintado de blanco, un *congá*⁹ con “rendas” (encajes) blancos, flores que varían de acuerdo con el ritual e imágenes de santos católicos que representan los *orixá* —de acuerdo con el sincretismo entre las religiones de matriz africana y el catolicismo en Brasil—, todos dispuestos en escalera. Además, una imagen central que queda encima de todas las otras, la de *Jesús Cristo* representando a *oxalá* —*orixá* asociado a la creación del mundo¹⁰—.

Al lado del *congá*, un *ogã* (u *ogan*) comandaba los ritmos del *atabaque*¹¹, cuyas variaciones de la percusión, en conjunto con las letras de las diferentes músicas cantadas, controlan la “apertura” y el “cierre” de los cultos. Así se indica la “llegada” o la “partida” de *entidades espirituales* específicas y se orienta a los *médiums* en el proceso de trance.

Cerca de veinte *médiums*, cuatro niños y algunos invitados, que estaban en la *assistência*¹², componían el número de participantes.

El culto duró cerca de dos horas y luego se estipuló un tiempo para las *consultas*, para que los invitados de la *assistência*, y también los adeptos, pudiesen entrar en la *aruanda* y hacer preguntas a los *médiums* que formaban los *pretos-velhos*. En general, les preguntaban sobre el origen de los males que les afligían y sobre cómo debían proceder para lograr las curas de eventuales problemas de salud, también preguntaban por las resoluciones de conflictos personales, financieros y profesionales.

9 El altar, también llamado *gongá*.

10 *Oxalá* puede ser representado de dos maneras: *oxalá* joven, o *oxaguian*, y *oxalá* viejo, o *oxalufan*. Estas dos variaciones determinan características específicas de los cultos que cuentan con la participación de *oxalá*. Con relación a sus *filhos* (hijos), o individuos que cuentan con su protección, existe un cambio en sus personalidades y en las tendencias a determinados comportamientos y cualidades.

11 El *atabaque* es un instrumento musical de percusión, parecido al tambor. Es de origen africano y suele emplearse para llevar el tono y el ritmo en los rituales religiosos de matriz africana en Brasil.

12 Lugar exterior a la *aruanda*, donde se da efectivamente el culto de los adeptos por la (re)creación espacial de una ligazón entre el mundo terrenal y el mundo de las entidades espirituales.

Las *consultas* desempeñan una función similar a la del “oráculo del veneno”, descrito por Evans-Pritchard entre los Azande (2005), ya que el diálogo entre el *médium* y el *consulente* (consultante) puede ser indeterminado en tanto existe una “imprevisibilidad limitada” de lo que ocurrirá. De esta manera, no es importante qué tipo de comunicación se establezca entre las partes, sino que ocurra. Así, siendo positiva o negativa, tal integración de la vida al ritual como un todo, y también a la representación específica del mundo que lo circunscribe, es posible.

Si bien la evolución de la comunicación entre un *médium* y un *consulente* es imprevisible, esta no escapa a determinadas variantes inherentes al propio culto. Así se completa el ciclo de las vastas posibilidades comunicativas entre lo *sagrado* y lo *humano*, al mismo tiempo en que cada una de estas variantes determina un ordenamiento del espacio, de las personas, y de las manifestaciones de lo sobrenatural.

En general, en la consulta se pueden dar orientaciones para baños con hierbas de purificación con muy pocas palabras; pueden surgir un conjunto de rezos, acompañados de pequeñas ofrendas¹³, a las *entidades* que protegen un individuo; también se pueden dar consejos sobre alteraciones alimentarias o de comportamiento; puede además ser puramente “energética” —con “limpiezas” de la energía negativa que un consultante lleva consigo y que, en parte, provocan sus problemas—, prescindiendo de la utilización de palabras o puede suceder incluso que la propia *entidad espiritual* se rehúse a hablar con la persona, caso que representa una comunicación a través del silencio.

De todas formas, muchas de las personas de la *assistência* y los *médiuns* que no participan en ella, y que terminan tomando parte en las *consultas*, siguen al pie de la letra las orientaciones de los *pretos-velhos*, cuya característica más evidente es la de pasar su mensaje a través de parábolas, sin intervenciones directas ni largos discursos.

Todos estaban afectados por emociones fuertes y la mayor parte de las personas parecieron reconocer sus males en hechos del pasado,

13 Utilización ritual, por ejemplo, de velas de colores específicos y utilización de alimentos variados: harina de mandioca, patata, maíz, *cachaça* —o cachaza (una bebida alcohólica muy popular en Brasil derivada del jugo de la caña de azúcar fermentado)—, miel, etc.

del presente y en las proyecciones del futuro a través de las palabras y las orientaciones de las *entidades espirituales*.

Este hecho tuvo dos efectos complementarios. Primero, fortaleció el sentido de “comunidad”. Todos acabaron por escuchar partes de las conversaciones de otros *consulentes* con las *entidades*, silenciados por un tono más suave del *ogã* que seguía tocando el atabaque, mientras los otros *médiums* y la *assistência* cantaban los *pontos* (músicas rituales). Esto hizo que todos se solidarizaran y crearan lazos de confianza entre sí. En segundo lugar, la demostración de confidencialidad de algunos adeptos y sus relatos de mejora de sus aflicciones a lo largo de sucesivas *consultas* confirmaron la eficacia de los rituales.

Al mismo tiempo, la desconfianza y la incredulidad de los menos convencidos sirvieron de punto de partida para justificar parcialmente los orígenes de los problemas de los individuos, ya que aquellas constituyen la base de contraposición del camino que debe ser seguido: “¡Es necesario tener fe para que las cosas ocurran!”, me dijo uno de los participantes al ver que un *consulente* que estaba en la *assistência* se resistía a las enseñanzas del *preto-velho*.

Luego se formó una rueda con todos los asistentes sentados en el suelo y la diferencia entre estar dentro de la *aruanda* y estar en la *assistência* fue quebrada. Las *entidades* marcaron *pontos riscados* (dibujos rituales) en el suelo con la *pemba*¹⁴ para que energías y *entidades* negativas no invadiesen el espacio durante la ceremonia. La *feijoadada* fue ofrecida a todos y las *entidades* fueron convidadas con café y *cachimbos* (pipa) para fumar (estas son las ofrendas preferidas de los *pretos-velhos*).

Al final, todos terminaron sus consultas y las *entidades* se despidieron. Luego busqué a *Pai Pedro de Ogum* para recoger más información. Durante el culto conversamos sobre muchas cosas, mientras yo hacía mi *consulta* con su *preto-velho*; pero *Pai Pedro* es un *médium* “medio-consciente” y no se acuerda integralmente de todo lo que ocurre cuando está en trance.

14 Especie de tiza sagrada que tiene *axé* [energía]. *Pemba* designa también la Ley Mayor que rige todas las cosas. Precisamente por eso los adeptos de la *umbanda* son también conocidos como “hijos de pemba”.

Me dijo que las *entidades* eligen las memorias que quedan después de los *trabalhos* y que, en mi caso, la conversación fue “bastante reservada”. Luego me invitó a tomar un café y empezó a hablar del culto de aquel día. Le pregunté sobre la fundación del *barracão* y sobre cómo él se involucró con la *umbanda*.

Su historia no difiere de lo que se puede comúnmente encontrar en muchos espacios de culto *umbandista* en Brasil —principalmente teniendo en cuenta, como reafirma Ismael Jr. Pordeus (2009), que el mayor incentivo a la conversión de nuevos adeptos a esta religión es la “aflicción”, sea del ámbito emocional, de las relaciones interpersonales o ligada a bienes materiales—.

Pai Pedro me dijo que todo comenzó cuando era niño, aproximadamente cuando tenía cinco años de edad. Desde entonces veía a su madre como una persona que “vivía enferma”. Él es oriundo de un pequeño pueblo localizado en la región de Mesão Frio, norte de Portugal. Me contó que su padre murió poco después de su nacimiento y que desde entonces los problemas de salud de su madre se agravaron. Los familiares, para ayudar a su madre, preparaban tés y hacían rezos que *Pai Pedro* no entendía en aquella época, pero que dijo reconocer actualmente. Eran pequeños rituales relacionados con la “brujería”, el catolicismo popular y el saber tradicional local¹⁵.

Frecuentemente iban a Vila Real, ciudad de la región con mejores recursos en relación con las consultas médicas. A veces, por falta de médicos en determinadas especialidades o de exámenes médicos específicos, *Pai Pedro* dijo acordarse, vagamente, de haber visto a su madre irse a Oporto o a Lisboa. Los médicos le prescribieron medicamentos variados, le ordenaron muchos exámenes, pero nunca lograron un consenso sobre las causas de los problemas de su madre.

Pai Pedro no supo decirme cuáles fueron específicamente esos problemas: él era sólo un niño y los adultos no hablaban con él de lo que estaba pasando, pero me dijo que la madre “estaba muy enferma; estaba así hacía ya un tiempo” y que “nada de lo que hacían, con médicos u otras cosas la ayudaba”.

15 Para un análisis sobre la sabiduría popular religiosa en Portugal, véase Espírito Santo (1990). Para una perspectiva sociológica de la *umbanda* en Portugal y sus variaciones rituales, en lo que respecta al proceso de sincretismo y al surgimiento de ritos locales, véase Pordeus, Jr. (2009).

Con el paso del tiempo, los persistentes problemas de salud llegaron a ser parte de su día a día. *Pai* Pedro recuerda que su madre muchas veces no tenía fuerzas para cuidar de él, dejándolo frecuentemente al cuidado de su tía materna. Cierta día, cuando estaba a punto de cumplir los siete u ocho años de edad, los vecinos prepararon una pequeña fiesta para recibir un pariente “de fuera”, el hijo de un señor del poblado que se fue desde muy joven a Brasil. Este hombre, que venía a conocer a su familia y a quien sus tías y primas llamaban Augustinho, quería instalarse en la ciudad, si podía encontrar un trabajo profesional. Su objetivo era conocer a sus parientes y también esperar la solución de cuestiones familiares en Brasil que de resolverse llevarían a un eventual retorno de su padre a Portugal para que pudieran vivir juntos.

Se dio inicio a la fiesta, con algunos invitados y curiosos del pueblo, ya que, como me dijo *Pai* Pedro, en aquel momento “las personas de afuera siempre llamaban la atención”¹⁶. Me contó detalles de la fiesta y destacó el momento en que su madre entró en la sala para saludar a Augustinho, quien, sin nunca haber tenido noticias de los familiares o amigos de su familia, la miró con firmeza y le dijo que sabía cuál era la causa de sus problemas.

En principio, esta situación causó cierto malestar. Hoy, cuando *Pai* Pedro la recuerda, se lo atribuye a dos motivos principales: la gravedad del tema, que perturbaba a su madre y a todos los familiares y amigos desde hacía algún tiempo, sin avances o perspectivas de solución y la sorpresa de que un “forastero”, familiar de sus vecinos —que no tenía noticias de sus parientes o de aquel lugar— tuviese conocimiento de su estado de salud.

Al final de la fiesta, Augustinho la llamó, junto con algunas otras personas, y les contó que era un practicante de *umbanda*, una “religión brasileña”. Le explicó a la madre de *Pai* Pedro de qué se trataba y le dijo

16 De hecho, de acuerdo con las fechas que me fueron dadas a lo largo de la entrevista, identifiqué que conversábamos de acontecimientos ocurridos a mediados de los años 1971 a 1973, en un poblado del norte de Portugal. Cualquier extranjero que viniese a instalarse en el poblado en aquel momento debería llamar mucho la atención. En este periodo Portugal se caracterizaba por ser un país de emigrantes. La inmigración de brasileños, por ejemplo, la más representativa actualmente, ocurrió de forma relevante entre finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990, como apunta Góis (Góis et ál., 2009).

que su problema estaba en el “lugar donde ella nació”. Allí, en aquel poblado, ella jamás pudo descubrir que poseía una especie de aptitud (pero también obligación) para ser *médium* y que sus males de salud se presentan como la “llamada del [su] santo”, de sus *guías*, para el desarrollo de sus cualidades espirituales.

El uso de la “llamada” de los *santos/guías* como explicación para la enfermedad de los individuos es muy común en las religiones brasileñas de matriz africana. La relación entre lo humano y los *orixás* en el *candomblé*, por ejemplo, análoga a las configuraciones comúnmente encontradas en la *umbanda*, pretende establecer una armonía entre el *aiê* —el mundo material— y el *orun* —el mundo espiritual (Rabelo et ál., 1998, p. 8)—. Esta armonía es alcanzada mediante una serie de obligaciones individuales y colectivas regidas por principios éticos y de conducta. El cuerpo del individuo acaba por ser uno de los medios de anunciación del nivel de agrado de las *entidades espirituales*, mediante sus actitudes —principalmente después de la toma de conciencia de su aptitud/obligación de ser *médium* (ídem, p. 25)—.

De la misma forma que una *entidad espiritual* puede ofrecer tratamientos de cura y consejos para problemas personales, una eventual desarmonía entre lo humano y lo divino —sobre todo cuando un individuo transgrede su relación con *orun*— puede favorecer la aparición de nuevas enfermedades.

En otro contexto, Meneses (2004) entrevista a *Papá Zimba* y *Mamã Tamele*, ambos médicos tradicionales mozambiqueños que trabajan con los espíritus *manguni*. Tanto Zimba como Tamele dicen haber contraído la “enfermedad de los espíritus”. O sea, en cierto momento de sus vidas empezaron a presentar complejas sintomatologías, avisos de la convocatoria de lo sagrado para el inicio de sus actividades como curanderos. Esas sintomatologías solamente fueron solucionadas a medida que estudiaron y empezaron a trabajar como tales.

A través de un lenguaje mágico, la *umbanda* y las otras religiones brasileñas de matriz africana encuadran al individuo en un contexto ampliado, donde la mejoría o retroceso de sus estados de salud y de sus enfermedades pasan muchas veces por su relación con lo “sagrado” y también por sus acciones para con los otros que están alrededor.

Por medio de una “semiología espiritual”, que alberga códigos éticos en los más variados aspectos de su vida, un *médium* o un

pai-de-santo pueden indicar cuáles son las fuerzas que interfieren en el cuerpo y en el día a día de cada uno y que acaban por constituir la base de su “aflicción” (Seligman, 2005)¹⁷.

Finalmente, Augustinho convenció a la madre de *Pai Pedro* para que se iniciara en *yemanjá* (también *iemanjá* o *yemoja*), *orixá* de origen yoruba y conocida popularmente en Brasil como “reina del mar”. *Pai Pedro* no recuerda con certeza cuánto tiempo pasó, pero dice que “fue poco” antes de que su madre, junto a Augustinho, pasara a realizar *ebós*¹⁸.

Con los *trabalhos*, su estado de salud mejoró progresivamente, hasta que dejó de sentirse enferma y su sintomatología desapareció. Fue así como *Pai Pedro* fue gradualmente entrando en contacto con la *umbanda*. Su madre continuaba los *trabalhos* y, cada vez con mayor frecuencia, realizaba consultas en casa para algunos amigos y personas que la buscaban desde las aldeas vecinas. Casi todos la buscaban para contarle problemas de salud, la falta de un diagnóstico clínico específico o la ineficacia de un tratamiento¹⁹. Sin embargo, no describía a las personas que la buscaban lo que hacía. Tampoco para ella las cosas estaban claras. *Pai Pedro* no quiso detenerse en este punto, pero dijo que su madre era considerada una especie de bruja.

Cuando casi tenía doce años, *Pai Pedro* empezó a tener visiones y a comunicarse con *entidades espirituales*. Poco tiempo después, bajo las indicaciones de uno de los *guías* de su madre, Pedro fue “iniciado” y le fue revelada una misión: la de “formar *pais* y *mães-de-santo*” en pequeños *terreiros*, con vistas a promover “prácticas de caridad y de curación” y a ayudar, junto con otros *médiums*, a divulgar la *umbanda* por Portugal.

17 Es importante resaltar que justamente esta amplitud del nuevo encuadre del individuo, conjugado con su relación con lo sagrado, termina por oponerse a la naturaleza del sistema terapéutico y del reequilibrio del individuo propio de la perspectiva causal del abordaje biomédico (véase Taussig, 1980; Young, 1982).

18 *Trabalhos* y ofrendas a algunas divinidades.

19 Para observaciones sobre la alteración de la inversión pública en el área de salud en Portugal, sobre todo en cuanto a los porcentajes de inversión y uniformidad del sistema público y del acceso de la población a la salud en las décadas de 1960 y 1970, y confirmar la precariedad del servicio público de salud para la mayor parte de la población nacional frente a los otros países de Europa, véase Baganha (s.f.).

Después de muchos años desarrollando su aptitud/obligación de ser *médium*, *Pai* Pedro recibió un “recado” de un *caboclo*, uno de los *guías* de su madre, y de un *preto-velho*, el mismo que la ayudaba en los *trabalhos*: según este llamado él debía ser elevado a *pai-de-santo*²⁰ y en un año debía salir de su poblado y mudarse a otra ciudad, en la región central del país, para montar su *barracão*.

Las *entidades* le aseguraron que iban a “protegerlo”, a “cuidar de sus caminos” y que “a través de la fe” encontraría después un empleo y un lugar apropiados para el culto. Y así pasó. *Pai* Pedro participó en un concurso y se convirtió en funcionario público, después de haberse mudado. Esto le permitió garantizar cierta “despreocupación con relación a [su] sustento”, consiguiendo así determinada comodidad para el inicio de los *trabalhos*.

Listo su *barracão*, ganó nuevos adeptos. Inicialmente contaba apenas con la ayuda de Augustinho y de algunos *consulentes* que habían sido anteriormente ayudados por su madre, y que viajaban algunos fines de semana para participar en los cultos. De los que participaron en las *consultas*, casi todos asistían por problemas financieros y de salud.

Pai Pedro me contó que no todos eran invitados a adherirse al *barracão*; especialmente los que recibían como consejo el “desarrollo espiritual” como forma de tratamiento eran muchas veces encaminados a otros *barracões* o incentivados a buscar otras formas de terapia. El motivo de esta redirección residía en la “selección energética” que las propias *entidades* realizaban, con el fin de permitir solamente la entrada de personas que pudieran ser futuros *pais* y *mães-de-santo*. El propósito de este movimiento sería proporcionar la formación de centros de culto que contribuyesen posteriormente a la difusión de la *umbanda* en otros puntos de Portugal y de Europa.

20 La elevación de un *pai-pequeno* a *pai-de-santo* implica la apertura de su propio centro de culto. Para el *pai-pequeno*, este es también un rito de paso hacia la posesión del grado político-jerárquico más elevado en la *umbanda* y en el *candomblé*, mientras que se desliga parcialmente del grupo original para seguir su propio camino espiritual, su misión. *Pai-pequeno*, o *babakekerê* en el *candomblé*, por ejemplo [también *iyakekerê* en el caso de tratarse de una *mãe-pequena*], es el segundo sacerdote del *axé*, el primero a substituir al *pai-de-santo* o a la *mãe-de-santo* del *terreiro/barracão* en la eventualidad de su ausencia. Un *pai* o *mãe-de-santo* está siempre asociado a un *orixá*, que lo protege y acaba por condicionar el funcionamiento de su centro de culto —los funcionamientos son muchas veces divergentes entre sacerdotes iniciados para diferentes *orixás*—.

Todos estos detalles sumados componen lo que *Pai* Pedro definió anteriormente como los “caminos [que serían] cuidados” por las *entidades espirituales*. Estas *entidades* le “propiciaron” las condiciones para los inicios de los *trabalhos* (empleo, despreocupación financiera, un espacio para el culto, etc.).

Escogió la ciudad donde debía mudarse y montar su *barracão* a través de una visión espiritual en la que vio que la mayor parte de los futuros *consulentes* lo buscarían por problemas relacionados con la salud, una de las funciones esenciales espirituales de *Pai* Pedro²¹. De la misma forma, estas *entidades* preveían justamente que, en aquel lugar, los nuevos iniciados en la religión tendrían las condiciones espirituales ideales para convertirse en futuros *pais* y *mães-de-santo*.

De acuerdo con este contexto, emerge entonces una religión que planea desarrollarse de forma tentacular; no a través de la incorporación masiva de nuevos adeptos, sino a través de la constitución de estructuras que puedan garantizar, cuando llegue la hora, su presencia en mayores extensiones geográficas, dado que un número elevado de potenciales *pais* y *mães-de-santo* significa también la apertura de muchos centros de culto. Este es el movimiento que parte de Augustinho, pasa a la madre de Pedro y, a su vez, pasa a este último.

El discurso de *Pai* Pedro no es el único que menciona tales “estrategias”. En los *barracões* de las 7 *encruzilhadas* y en el *comando da Virgem Maria*, localizados respectivamente en la zona de Sintra y en la zona de Portimão (sur de Portugal), me fueron contadas historias muy similares a las que recogí en el *barracão de Ogum*.

Del *barracão 7 encruzilhadas* se formó un espacio de culto en la región periférica de Londres. Este acabó por tener una formación muy parecida al *barracão de Ogum*, sobre todo en cuanto a las cuestiones laborales del nuevo *pai-de-santo* y también a las condiciones del día a

21 Sin embargo, debo resaltar aquí que, de hecho, al margen de algunas personas que se encontraban enfermas y que no habían logrado pronósticos clínicos, una gran parte localizaba sus sufrimientos en el área de la psicología. Los consejos espirituales y la parte ritual se efectuaban a través de charlas. De todas formas, el paralelismo de estos ritos con el tratamiento en la biomedicina (presente en muchos de los casos de enfermedades en el *terreiro*) se asemeja a un contexto de pluralismo terapéutico, que todavía necesita ser más estudiado. Es cierto que el fenómeno *umbanda* sigue siendo limitado y no tiene un número elevado de practicantes en Portugal, pero este número es creciente y en los próximos años el escenario general será más tangible.

día y del centro de culto. En mi última visita al centro de culto de las 7 *encruzilhadas*, se discutía la posibilidad de formar un *barracão* más en Ámsterdam, que posteriormente se encargaría de apoyar la formación de otro *barracão* en Berlín.

En el *comando da Virgem Maria*, las actividades fueron cerradas dos veces por fuertes divergencias internas sobre la elección del próximo sitio para abrir un centro de culto. Algunas disputas jerárquicas por poder y fuertes críticas directas entre los adeptos —con relación a la conducta religiosa de cada uno— terminaron por ser proyectadas en las discusiones sobre quiénes ocuparían determinados puestos rituales con la salida de algunos integrantes. Este fenómeno es popularmente conocido entre los practicantes *umbandistas* y *candomblés* como *fuxico-de-santo* (rumores y chismorreos) (véase Maggie, 2001). A partir de ese momento, empezaron a discutirse los lugares para la apertura de los nuevos *barracões*, para los cuales dos nuevos *pais-de-santo* estaban siendo preparados, inclusive con el fomento de intercambios de experiencias entre estos y diversos *terreiros* en Brasil.

Se formó un equipo que viajó durante dos meses por ciudades del nordeste brasileño para establecer contacto con *terreiros* y formalizar la invitación a los *pais-de-santo* brasileños para visitar y apoyar los *barracões* portugueses. Precisamente por esta serie de intercambios que los *barracões* portugueses estaban interesados en promover con los centros de culto en Brasil, se creó, en 2008, la REUCA²² y, anteriormente, la FEUCA²³, en un intento de establecer comunicación entre los adeptos y los *barracões* de pequeña dimensión todavía desconocidos en Portugal, Brasil y el resto de Europa.

Pai Pedro no conocía los *barracões de las 7 encruzilhadas* y del *comando da virgem Maria*. Al contarle las similitudes que encontré entre su centro de culto y los otros que había conocido, me contestó que no le sorprendían las formaciones de los centros de culto ni el sistema de selección de nuevos adeptos, dado que el precepto básico es expandir la religión. Me dijo que esto no es una voluntad de los *pais-de-santo*,

22 Red Europea de Umbanda y Cultos Afro.

23 Federación Europea de Umbanda y Cultos Afro.

sino un “mandato” de las *entidades* para el “pueblo de *aruanda*”²⁴. *Pai Pedro* terminó nuestra conversación señalando que este “mandato” es parte del propio *plan espiritual* para que los “lugares con más recursos” y que históricamente ejercieron “poder sobre otras regiones y países”, pasen a reequilibrar su “forma de vivir y crear armonía entre los pueblos”.

O sea, *Pai Pedro* habla de la posibilidad de otra concepción del mundo, partiendo de los lugares que más tuvieron (y que aún tienen) influencia sobre la forma en la que nos vemos a nosotros mismos, agregándoles saberes *subalternos* que ellos mismos ayudaron a generar con el proceso colonial: otra economía de saberes en la relación Norte-Sur (Santos, 2004, 2007).

Según lo que pude percibir de la explicación de *Pai Pedro*, la *umbanda* puede llegar a protagonizar una “lucha”: entrar en una “lucha” global por los derechos e igualdades para todos, aunque su efecto sea en el campo simbólico de la vida cotidiana.

Actualmente el *barracão de Ogum* cuenta con aproximadamente treinta *médiums*, de los cuales cerca de veinte tienen una fuerte presencia en los cultos. La mitad de ellos podrán llegar a ser los nuevos *pais* y *mães-de-santo* que el centro de culto formará en los próximos siete años.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

De estos acontecimientos emergen varios elementos que considero factores “contra-hegemónicos” en la expansión de la *umbanda* en Portugal. Son elementos propios de la historia de *Pai Pedro*, pero que pude encontrar, de forma semejante, en muchos otros *barracões* a los que tuve acceso, sobre todo bajo la perspectiva de una reflexión epistemológica que promueve el diálogo entre elementos sociopolíticos e históricos.

Por un lado, Portugal —ex metrópoli colonial— y, por otro, los conocimientos de una antigua colonia que llevan a un *empoderamiento* y a una inversión de la condición subalterna de los grupos y sistemas

24 Hay que aclarar que todos los pasos dados por los *barracões* y sus *médiums* son previamente determinados por el “plan espiritual”.

de creencias en la sociedad. Se acepta comúnmente, en el medio académico brasileño, la idea de que las *entidades* de las religiones brasileñas de matriz africana representan personajes de la historia colonial del país y que la “identidad” de cada una está llena de significados, que ofrecen a los individuos el acceso a verdades/conceptos universales.

Así, el *preto-velho* representa al esclavo negro que consigue alcanzar una edad avanzada contrario a la baja expectativa de vida de los esclavos en Brasil colonial y reunir así una gran experiencia. Él es el “patriarca de la raza, cuya sabiduría parece serle conferida por el peso de la edad, aquel que debe ser escuchado y cuyos consejos deben ser seguidos”, se caracteriza por una “tolerancia, por la rústica simplicidad y por un profundo sentimiento de caridad” (Barros, 2010, p. 21)²⁵. Los *boiadeiros* representan a los trabajadores rurales, los vaqueros; el *sertanejo*²⁶ y su sabiduría, “la mezcla de razas, un pueblo mestizo con sus costumbres, supersticiones, creencias y fe” (Barros, 2010, p. 34)²⁷; Los *ciganos* (gitanos), el pueblo que vaga sin destino, sin camino cierto; los *caboclos*²⁸, a los indios después de la llegada de los europeos, al mestizaje y también a algunos líderes de aquellas civilizaciones que estaban antes de los colonizadores y así podría continuar con otros personajes.

Pai Pedro mostró, con sus memorias, que estamos tratando de saberes generados por grupos que estaban al margen de la sociedad, donde una vez fueron (re)creados *santos*, *guías* y *orixás*. Nos mostró también otras (re)creaciones: frente a las dificultades de acceso a la salud, por cuestiones estructurales del país o por cuestiones económicas individuales —o por las limitaciones del propio sistema biomédico y de su relación orgánica causal con los estados de salud y enfermedad—²⁹, un pequeño poblado en el norte de Portugal se convirtió en un escenario de aplicación de un saber que aquí podemos calificar como “tradicional”.

25 Traducción libre.

26 Este término retrata una identidad conceptual relacionada con el periodo colonial brasileño y hoy es utilizado como sinónimo de campesino.

27 Traducción libre.

28 Descendiente de indígenas catequizados por los jesuitas.

29 Véanse, entre otros, Good (1977), Taussig (1980), Young (1982), Verani y Morgado (1991).

Es cierto que el caso de la madre de *Pai* Pedro se remonta a las décadas de 1960 y 1970, pero la continuación de este proyecto, en el sur de Portugal, le confiere actualidad. De los veinte *médiums* presentes en el día del culto en homenaje a los *pretos-velhos*, todos eran portugueses y solamente el *ogã* —que trabaja en aquella región como instructor de *capoeira*— era brasileño. Sobre él, *Pai* Pedro bromea acerca de lo “difícil [que es] encontrar un portugués con ritmo para tocar los atabaques”.

El predominio de portugueses fue un fenómeno que se destacó en todos los *barracões* a los que tuve acceso, lo que terminó por desligar la *umbanda* de la perspectiva de una religión de pura afirmación de inmigrantes brasileños en Portugal.

Además de esto, se demuestra la extraordinaria capacidad de la *umbanda* para desarrollarse en los más variados espacios —y la consecuente conquista de adeptos en el nuevo lugar de práctica—. No obstante, no puede perderse de vista una esencia general del culto que nos posibilita, por ejemplo, admitir que los ritos de los centros de culto brasileños y portugueses son empleados de acuerdo con lo que es, de forma general, la estética *umbandista*.

En relación con el desarrollo y la apropiación de elementos locales en Portugal, se puede destacar la incorporación *umbandista* del Dr. Sousa Martins (1843-1897), médico y profesor catedrático de la Facultad de Medicina de Lisboa que se identificó por realizar curas espirituales después de ser influenciado por la doctrina sistematizada de Allan Kardec (2008)³⁰. Al Dr. Sousa Martins se le atribuyen curas, inclusive después de su muerte, y se realizan cultos (pedidos de curación y agradecimientos por bendiciones) hasta el día de hoy, en el campo de los

30 Allan Kardec era el seudónimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), matemático y pedagogo francés conocido en la doctrina espírita como el “padre del espiritismo”. Su libro más conocido es *Le Livre des Esprits*, publicado por primera vez en 1857. De acuerdo con el IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística), el número de adeptos del espiritismo rondaba los 2,3 millones en el año 2000 y representaba ya en aquella época una de las religiones (a pesar de tratarse de una “doctrina”, el IBGE la define como “religión”) que más crece en Brasil. El perfil, por así decirlo, de los adeptos de la doctrina espiritista se destaca tanto por el número elevado del total de individuos practicantes como, según el IBGE, por representar el mayor nivel relativo de escolaridad de los adeptos frente a las otras religiones analizadas por el instituto.

Mártires da Pátria, frente a su estatua, localizada frente a la Facultad de Medicina, en la región central de Lisboa (Bastos, 2001)³¹.

El culto al Dr. Sousa Martins tiene una fuerte carga simbólica por ser practicado por personas de determinados estratos sociales en Portugal; sobre todo porque se basa en la memoria de curaciones espirituales atribuidas a un “hombre de ciencia”. Este culto es practicado inclusive a veinte metros de la entrada principal de la Facultad de Medicina de Lisboa, *locus* de una racionalidad que sustenta una perspectiva existencialista de los estados de salud y de enfermedad.

Casi con la intención de poner énfasis en la relación entre el plano “físico” y el plano “espiritual”, los relatos de *Pai Pedro*, según él mismo hace notar, terminan por evidenciar la necesidad de completar los conocimientos “científicos”, a través de la acción del conjunto de saber “tradicional”.

En ambos casos —el del culto al Dr. Sousa Martins y el de los *barracões* que comparten la “misión” del *barracão de Ogum*— está presente este elemento de “lo incompleto”, de la búsqueda de algo que pueda reposicionar el saber médico-científico y su perspectiva del cuerpo, a través de otro sistema más flexible u holístico, un sistema que aminore la “pasividad” impuesta al enfermo por el sistema biomédico.

Pai Pedro subrayó la necesidad de pensar sobre los límites y los condicionamientos epistemológicos a los que estamos sometidos. Este punto puede ser observado en los *barracões* enfocados a las prácticas curativas, a través de los frecuentes relatos de los adeptos o *consulentes* acerca de la ineficacia o imprecisión del diagnóstico clínico.

En lo que se refiere a las prácticas curativas, de acuerdo con los relatos de *Pai Pedro*, la *umbanda* puede insertarse en una reflexión que considera las formas por las cuales la “vivencia de la enfermedad” y la “experiencia de la vivencia de la enfermedad”³² son construidas y encuadradas en el campo religioso.

De la misma forma, la *umbanda* muestra cómo los procesos de cura son absorbidos en la vida cotidiana por los nuevos adeptos: trata lo colectivo. Busca en lo social, en lo político, en lo cultural y en lo económico elementos que luego son convertidos a la lógica ritual.

31 Para más información sobre la vida y obra del Dr. Sousa Martins, véase Pais (1994).

32 Véase Good (1994).

Al mismo tiempo, a partir de ellos, promueve (re)significaciones de las conductas interpersonales, asociadas indirectamente a obligaciones rituales individuales, sistematizadas por una ligazón colectiva de lo humano con lo sagrado.

Los resultados de este proceso se evidencian en la mejoría o retroceso del estado de salud de un individuo; esto se logra mediante la satisfacción de las *entidades espirituales* a través de los cambios en la conducta individual. Este estado puede ser leído bajo la perspectiva del cuerpo como sistema bio-psico-social, lugar de expresión de los procesos de interiorización de elementos sociales, psicológicos y culturales que pasan a operar en conjunto con los procesos psicobiológicos³³.

Este recorrido subraya la atención puesta en la interiorización de aspectos sociopolíticos en el culto *umbandista*. Es posible hacer una lectura de la *umbanda* como agente político-simbólico frente a las problemáticas sociales. Pero este “simbólico” se convierte en algo concreto, una vez que genera un cambio de interpretación de la realidad. En términos epistemológicos, la interiorización simbólica de las estructuras sociopolíticas en las concepciones de la salud y de la enfermedad no influencia solamente el performance ritual en la mantención de los estados del cuerpo y del espíritu. La propia idea de que la *umbanda* debe esparcirse de forma sólida y promover (re)equilibrios sociales en su movimiento transnacional (en ex potencias coloniales, por ejemplo) le confiere una identidad de resistencia de acuerdo con los hechos de actualidad. Estas estrategias y propuestas se insertan en los paradigmas que reconocidamente se discuten en el medio académico actualmente.

Los *pretos-velhos*, *caboclos*, *índios* y *ciganas* trascienden sus papeles históricos y los procesos de *embodiment* de la relación de poder colonial. Así, pasan a indicar una nueva significación simbólica direccionada a sus aplicaciones rituales contemporáneas, frente a las problemáticas sociopolíticas que tienden a ser globalizadas: el acceso a la salud, las relaciones sociales ligadas al género y al poder, así como muchas otras variantes que componen las diversidades identitarias y las necesidades locales y globales de sustento de lo cotidiano.

33 Para más información, véase Good (1977, 1994), Verani y Morgado (1991) y Seligman (2005), entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baganha, M. I. et ál. (s.f.). *O Sector da Saúde em Portugal: funcionamento do sistema e caracterização sócio-profissional*. Recuperado de <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/182/182.pdf>.
- Barros, S. C. (2010). *Sociabilidades Míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna*. Brasília: Universidad de Brasília.
- Bastos, C. (2001). Omulu em Lisboa: Etnografias para uma Teoria da Globalização. *Etnográfica*, 2, 303-324.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Espirito Santo, M. ([1984] 1990). *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Evans-Pritchard, E. ([1937]2005). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. (E. Viveiros de Castro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Góis, Pedro et ál. (2009). Segunda ou terceira vaga? As características da imigração brasileira recente em Portugal. *Revista Migrações*, 5, 111-133.
- Good, B. J. (1994) *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Good, B. J. (1977). The Heart of what's the matter: the Semantics of Illness in Iran. *Culture Medicine and Psychiatry*, 1, 25-58.
- Kardec, A. ([1857] 2008). *O Livro dos Espíritos*. São Paulo. (G. Ribeiro, trad.): Petit.
- Lock, M. y Nguyen, V. (2010). *Anthropology of Biomedicine*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. São Paulo: Jorge Zahar.
- Meneses, M. (2004). Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. En Santos, B. de S. y Silva, T. (comp.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social* (pp. 77-110). Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- Pais, J. (1994). *Sousa Martins e Suas Memórias Sociais: Sociologia de Uma Crença Popular*. Lisboa: Gradiva.
- Pordeus, I. (2009). *Portugal em Transe: Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Lisboa: ICS.

- Rabelo, M. C. M. et ál. (1998, octubre). Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. En T. Camargo da Silva, *Encuentro Anual de ANPOCS*, Caxambu.
- Santos, B. de S. (2007). Para Além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, 79, 71-94.
- Santos, B. de S. et ál. (2004). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- Seligman, R. (2005). From Affliction to Affirmation: Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship. *Transcult Psychiatry*, 42, 272.
- Taussig, M. (1980). Reification and the Consciousness of the Patient. *Social Science and Medicine*, Part B-Medical Anthropology, 14(1), 3-13.
- Verani, C. y Morgado, A. (1991). Fatores Culturais Associados à Doença da Reclusão do Alto Xingu (Brasil Central): Considerações antropológicas sobre a abordagem epidemiológica. *Cadernos de Saúde Pública*, 7(4), 515-437.
- Young, A. (1982). Anthropologies of Illness and Sickness. *Annual Review of Anthropology*, 11, 257-285.