

Religiosidad afro brasileño en Berlín: Adaptaciones en la transnacionalización del candomblé



Sociedad y Discurso
Número 28:7-25
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

JOANA BAHIA

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil
joana.bahia@gmail.com

Resumen: Esta investigación analiza el candomblé (religión afro-brasileña) llevado por los brasileños que emigraron cerca del último decenio del siglo XX hacia Berlín. Estimamos que viven por lo menos 95.160 brasileños en Alemania. El rol que juegan las creencias en los movimientos de migración internacional es un fenómeno milenario. Por ese motivo, los brasileños llevan la religión en su equipaje, sea como símbolo de fe, sea como “capital” de identidad y étnico.

Nuestro estudio está enfocado en la importancia del centro de candomblé Ilé Obá Silekê, ubicado en la ciudad de Berlín. Comprendemos de qué manera es importante la construcción de ese centro para la producción de símbolos relacionados con la cultura brasileña y también analizamos las maneras como adaptan la religión a la realidad local. Nuestra investigación se basa en un trabajo de campo empezado en 2009 y también en la búsqueda de comprender la forma en que recurren a determinadas señales diacríticas del campo religioso para revivir su identidad en el contexto urbano de un país nuevo.

Palabras clave: transnacionalización de las religiones afro-brasileñas, inmigración brasileña, candomblé, Berlín, Alemania.

Abstract: This research analyzes the candomblé (afro Brazilian religion), led by Brazilians, who emigrated about the last decade of the 20th century to Berlin. We believe that at least 95.160 Brazilians live in Germany. The role played by the beliefs in the movements of international migration is an age-old phenomenon. For this reason, Brazilians have religion in their luggage, as symbol of faith or as "capital" of identity and ethnic.

Our study is focused on the importance of the Ilé Obá Silekê, located in the city of Berlin. We understand how the construction of this Center is important for the production of symbols related to Brazilian culture and also analyze ways and religion adapted to the local reality. Our research is based on fieldwork started in 2009 and tries to understand how they use some diacritical signs of the religious field in order to revive their identity in the urban context of a new country.

Key words: transnationalization of afro Brazilian religions, Brazilian migration, candomblé, Berlin and Germany.

Introducción

El campo religioso alemán viene transformándose en gran parte con los flujos migratorios de turcos, africanos y otras poblaciones árabes, y más recientemente, con la migración de cubanos y brasileños. La mayoría de los turcos llegó en la década de 1960, cuando Alemania desarrolló programas de trabajo temporal para enfrentar la escasez de mano de obra industrial. En esa época, la intención era que estos trabajadores – reclutados en países como Italia, Yugoslavia, Portugal y Turquía – permaneciesen en Alemania por un tiempo determinado y regresaran a sus países al finalizar sus contratos.

La presencia de brasileños ha sido masiva desde los cambios socioeconómicos ocurridos en el escenario internacional, pero especialmente en lo referido a los cambios en la política de inmigración en los Estados Unidos. Actualmente, esta inmigración creció en el norte de Europa (Alemania, Inglaterra y Suiza). En Alemania, 216.285 son procedentes de América Latina, de los cuales 32.445 son brasileños, predominantemente población de sexo femenino. En los datos oficiales figura que viven 2.532, brasileños en Berlín, ciudad tratada en este artículo. Se estima que lleguen a 8.000 si consideramos los ilegales o aquellos considerados ciudadanos europeos. Sin embargo, este número ilustra media verdad, pues no se tiene en consideración a los brasileños registrados bajo otra nacionalidad, generalmente europea, ni obviamente a los brasileños en situación irregular. Los datos publicados tampoco consideran niños binacionales, registrados bajo la ciudadanía alemana. El gobierno y la sociedad brasileña estiman que vivan en Alemania por lo menos 95.160 brasileños, considerado el cuarto país de Europa en número de brasileños, precedido del Portugal, España y Reino Unido¹.

En el caso de la migración brasileña, Sales (1999) afirma que tanto la migración hacia los países europeos, así como hacia los Estados Unidos es una migración de trabajadores, de personas originarias de la clase media y que van a trabajar a esos países en servicios no especializados. Sin embargo (1999), el perfil ocupacional de los inmigrantes brasileños tanto en los Estados Unidos, como en Europa y en el Japón, muestra un declive en el status de su ocupación, cuando se le compara con aquel que tenían en el Brasil.

En varios países, los inmigrantes trabajan en áreas tales como la limpieza de residencias y oficinas, como lavaplatos y en otros servicios en restaurantes que no exigen el uso de las lenguas locales, en construcción civil, ordenar cuartos de hotel, etc. El ascenso económico

¹ Ver datos del Ministerio de Relaciones Exteriores (Brasilia) y de la Statistisches Bundesamt: <http://www.destatis.de>

está representado, principalmente, por la posibilidad de consumo, teniendo en consideración el aumento sustancial de ingresos.

Gran parte de los inmigrantes en Alemania no escapa a la realidad descrita por Sales (1999). Mientras tanto, muchos brasileños en Berlín trabajan con expresiones de su propia arte y cultura brasileñas. Como ejemplo, hay tanto escuelas como profesionales autónomos de danzas brasileñas (forró, samba), música y capoeira dispersos por el territorio alemán.

Sin embargo, además de las expectativas de trabajo arduo, ¿qué es lo que los brasileños llevan consigo? Vimos en varios estudios la importancia de la red de relaciones, sociabilidades y también el cambio del campo social y religioso en los países en los que se instalan (Pordeus Jr., 2000; Dias, 2006; Martes, 1999).

La llegada a Alemania de la religión de los orishás

Entre las religiones presentes en Alemania en los últimos diez años, destacamos los centros kardecistas, los *terreiros* (templos) de umbanda² y candomblé y el Santo Daime, todos fundados por brasileños en Berlín, Hamburgo, Múnich y demás ciudades alemanas (Spliesgart, 2010).³ No obstante habiendo padres y madres de santo sin *terreiros* y varios practicantes que se encuentran aún sin afiliación a una casa de santo, hay que resaltar que las prácticas religiosas se encuentran por toda Alemania, siendo este un indicador de la presencia de practicantes del culto. Del mismo modo que en el Brasil, la religión se practica sin la necesidad de tener sus rituales realizados dentro de un *terreiro*. Tampoco hay forma que la religión sea reconocida por el Estado alemán como oficial, ni cómo abrir un templo. Muchos la practican en los espacios de sus casas o del trabajo, o en tiendas (como es el caso de Madre Dalva, una reputada consejera que realiza masajes — interpretación atribuida por el Estado alemán cuando reconoció el funcionamiento de su comercio —, o del padre de santo brasileño que abrió un negocio cultural en donde representa cosas del Brasil, conforme será explicado más adelante cuando tratemos del candomblé en Berlín. El intercambio de experiencias se da

² Religión creada en el Brasil en los años 1920, en la ciudad de Río de Janeiro, que combina elementos de las religiones afro-brasileñas, tradiciones indígenas, catolicismo y kardecismo. En la umbanda se rinde culto y se incorporan entidades, espíritus, y no dioses: cualidades de exús, pomba giras, mestizos (caboclos), pueblos del Oriente, negros viejos (pretos-velhos), vaqueros, marineros y bahianos. No están incorporados los orishás. Las entidades son arquetipos de la sociedad brasileña, ligados a los aspectos históricos y culturales del país. En ese sentido, los negros viejos serían los esclavos negros traídos del África durante la esclavitud, y los caboclos serían los indígenas brasileños.

³ Está también la presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios y de otras denominaciones evangélicas que, a pesar de no ser aun blanco de estudios por parte de los investigadores del país, están presentes en la documentación de la “Conferencia sobre las comunidades brasileñas en el exterior”.

en las ocasiones en que se presentan las actividades del Foro Brasil, en las redes sociales y también en los eventos sobre la cultura brasileña. En estas ocasiones muchos parten de varios estados de Alemania y se encuentran en Berlín. Como veremos a continuación, la fundación del Foro Brasil es también la práctica de la religión bajo la denominación de actividad de una empresa cultural, forma interesante de adaptación en una sociedad que solo reconoce como religiones a las iglesias históricas (catolicismo y protestantismo) y al judaísmo.

El candomblé es la religión de los orishás formada en Bahía, en el siglo XIX, a partir de tradiciones de pueblos yorubas, o nagós, con influencias de costumbres traídas por grupos fons, denominados aquí jejes, y residualmente por grupos africanos minoritarios. El candomblé yoruba, o jeje-nagó, como suele ser denominado, congregó desde el inicio aspectos culturales originarios de diferentes ciudades yorubanas, originándose aquí diferentes ritos, o naciones candomblé, predominando en cada nación tradiciones de la ciudad o región que terminó prestándole el nombre: keto, ijexá, efán. La religión está dividida internamente por naciones. El concepto perdió su connotación étnica y posee una significación más política que teológica. Son naciones de candomblé: ketu, ijexá, jeje, efon, angola, congo y caboclo.

Los orishás son dioses africanos y representan elementos de la naturaleza en su mitología: fuego, aire, agua y tierra. Estos dioses están considerados como intermediarios entre los hombres y el dios supremo Olorum, y por poseer emociones tan próximas a las de los seres humanos, logran reconocer nuestros caprichos, nuestros amores, nuestros deseos. Sus mitologías son revividas en las danzas y en la música, en los ritos y en las historias que envuelven las comidas y los nombres atribuidos a todos estos elementos a través del uso de la lengua yoruba. Cada orishá tiene danzas, cantos, alabanzas propias y se relacionan con los fenómenos meteorológicos, los colores, los días de la semana, los animales y las especies minerales y vegetales. Cada *orishá* está relacionado a determinados rituales, patrones de personalidad y comportamiento. La danza y el ritmo evocan a la mitología africana. Por ejemplo, al bailar el alujá, Changó –dios del trueno y de la justicia– demuestra la fuerza de su naturaleza guerrera. Los orishás son atraídos por la música, el baile y la comida que les son ofrecidos por sus adeptos, sea en ofrendas privadas o en fiestas públicas en su homenaje. Partes del cuerpo, sus manifestaciones y sus enfermedades son atribuidas a la presencia de los orishás en la vida de la persona. Temblores, dolores de cabeza y otras expresiones corporales variadas pueden explicarse por la vivencia del consultante con los orishás que acompañan su destino (odu) y que forman su cabeza (ori). La posibilidad que una persona sea médium está expresada a través de problemas corporales (enfermedades, malestar), señales demostradas

por los orishás y que se confirman en el juego de conchas (búzios) indicando que la persona debe iniciarse en la religión y cuál orishá domina su cabeza y cuáles otros orishás le protegen también y actúan de modo diferenciado en su trayectoria de vida espiritual⁴.

Según Gruner-Domic (1996) y Rossbach de Olmos (2009), la fe en los orishás llegó a Alemania en los años 1970 traída por los estudiantes y jóvenes trabajadores cubanos. La primera parada de los orishás tuvo lugar en la Alemania comunista, que con su tipo prusiano de socialismo era caracterizada como ateísta. Ambas autoras describen que los acuerdos bilaterales entre Cuba y la República Democrática Alemana beneficiaron el arribo de profesionales y trabajadores cubanos llegados en la década de 1970. Muchos cubanos trajeron sus objetos religiosos, especialmente cuando retornaban de sus vacaciones en Cuba, momento en que el control alemán era menos estricto. Luego de la reunificación alemana de 1990, un gran número de cubanos permaneció en el país.

La autora (Rossbach de Olmos: 484-485) muestra que actualmente las razones para la difusión de la *santería* cambiaron. En los últimos años, casamientos mixtos, viajes turísticos a Cuba y el creciente interés por la música afro-cubana llevaron a los alemanes a tener más contacto con la religión. Idénticas razones llevaron al interés de los alemanes por el universo de la cultura y del candomblé brasileños.⁵

⁴ El juego de conchas (búzios) muestra el panteón religioso que conforma a cada individuo. Este juego se compone de dieciséis conchas que pueden señalar setenta odus (camino o interpretaciones). Todo el grupo de orishás que conforman a un individuo se muestra en el juego. El orixá de cabeza, aquel que ocupa el ori, es fundamental para la persona, pero esta posee otros que también constituyen parte de su cuerpo en conjunto con su vida. Toda la construcción del self está íntimamente relacionada al cuerpo y a sus expresiones. La iniciación comienza con algunos rituales que incluyen el “lavado de las cuentas”, en el cual la persona recibe el collar hecho de cuentas de los colores del *orishá* personal; el *bori*, un rito que refuerza la relación de la persona con sus *orishás* y el *terreiro*, y que requiere un período de reclusión; el “asentamiento”, en donde la representación material del orishá personal es reconocida ritualmente y estos objetos son sacralizados; y la *feitura* o hechura, en la que se concluye la iniciación. De este modo, el proceso de iniciación formaliza la relación de intercambio directo entre el individuo y los dioses; restablece el equilibrio entre los mundos sobrenatural y social, y también el individuo la integra a su familia de santo (comunidad religiosa compuesta por un parentesco simbólico). Es una religión de posesión. Los practicantes pueden ser iniciados independientemente de entrar o no en posesión. La posesión es una de las formas en la que los orishás se manifestarán. Pero existen aquellos que no entran en trance, en este caso son los ogans y ekedis. Estos son escogidos por los orishás. Ogans y ekedis, cargos respectivamente masculino y femenino, son asumidos por aquellos que controlan respectivamente la música y la marcha de los rituales y lo cotidiano del *terreiro*. Las ekedis cuidan del confort de las personas que se manifiestan en sus orishás durante los rituales. Ambos cargos realizan otro tipo de iniciación en menor tiempo que los *iaôs*. Estos últimos, por manifestar a través de la posesión al orishá, tienen que raparse la cabeza en la *feitura*, pues es el órgano del cuerpo de mayor importancia y que posibilita la conexión íntima y vitalicia entre el *iaô* y su orishá.

⁵ Recordemos también que cubanos y brasileños colaboran en el mantenimiento y apoyo al *ilé* analizado en este trabajo. Hay participación tanto de sacerdotes como de iniciados cubanos en los eventos públicos (salida del *afoxé* en el *Karneval des Kulturen* en Berlín), así como en los rituales realizados en el candomblé brasileño. Las dificultades de adaptación tanto de las religiones afro-brasileñas como de las afro-cubanas, en especial aquellas referentes a la realización de los rituales, son bien parecidas, especialmente en lo que se refiere a los sacrificios.

Hay también muchos “hechiceros” de origen brasileño (practicantes de la umbanda, del candomblé y de otras religiones) que actúan en las ciudades alemanas vendiendo servicios tales como: “traigo a la persona amada en tres días”, cura de enfermedades, resolución de problemas de trabajo, entre otros.

En la literatura sobre la expansión del candomblé, tanto en América Latina (Oro, 1998; Segato, 1991), como en Portugal (Pordeus Jr., 2000; Saraiva, 2010), se resalta la capacidad plástica y altamente flexible de la religión al adaptarse a diferentes contextos y sociedades.

¿Cómo se originó el primer *terreiro* de Berlín y cómo su dirigente maneja como un “*ethnic broker*” los símbolos étnicos? ¿Y de qué modo atrae al público alemán (tanto practicantes como clientes)?

Foro Brasil Interkulturelle Zentrum: adaptaciones de un *terreiro* de candomblé a la realidad local

Bahia (2012; 2013) destaca el Ilé Obá Silekê y el Foro Brasil Interkulturelle Zentrum, ambos situados en Berlín y dirigidos por el padre de santo (babalorishá) Murah. Fueron fundados oficialmente en 2003 y 2005 respectivamente, siendo mayoritariamente frecuentados por brasileños y en menor escala por alemanes y personas de otras nacionalidades, como estadounidenses e italianos. Murah es ampliamente conocido en la ciudad y en el país, por haber sido exactamente uno de los primeros a institucionalizar el candomblé en tierras alemanas y también por su trabajo como danzante de bailes afro-brasileños hace cerca de veinte años por toda Europa.

A pesar que las actividades ejercidas en ambos locales sean las mismas, el Foro Brasil y el *terreiro* (templo) no son espacios iguales, pero se interrelacionan. El Foro Brasil es una empresa, registrada dentro de las leyes alemanas, y orientada hacia actividades culturales relacionadas al Brasil, especialmente aquellas que valoran la cultura negra.

Para construir la empresa y la sede de la misma así como las actividades del *terreiro*, Murah llevó un curso de *Kultur Management*. El Foro Brasil es un lugar de referencia en la ciudad, siendo indisociable del papel del candomblé en tierras alemanas y una estrategia para expandir y divulgar la religión. En el curso de administración cultural, Murah aprendió cómo

“representar” al Brasil, cómo lidiar con aspectos de la cultura brasileña que pudiesen ser comercializados⁶ en una empresa.

En el Foro se realizan actividades como: Salón Transartes, considerado el primer salón de artes brasileñas; show teatral; curso de capoeira para niños de tres a seis años; campamento de verano con capoeira, deportes, juegos, música y culinaria brasileña; culinaria cultural brasileña; yoga y cursos de lengua portuguesa (del Brasil).

La recurrencia de estas actividades destaca la importancia de la música, de la danza y de las artes, y sus varios modos de uso del cuerpo, como elementos enfatizados en el Foro, demarcadores de brasileidad. Okamura (1981: 458) explica que los contenidos culturales son de dos tipos. El primer tipo ofrece trazos diacríticos que las personas exhiben para mostrar la identidad, tales como ropa, lenguaje, estilo de la casa y estilo de vida. El segundo tipo comprende los valores básicos, como normas de moralidad y excelencia, por los cuales el comportamiento es juzgado. Jenkins (1997: 14) afirma que la etnicidad es una identidad social colectiva e individual, siendo externalizada en la interacción social e internalizada en la auto-identificación. En su elaboración, se eligen los elementos culturales que expresen mejor la identidad.

En el caso analizado, la danza y la música son elementos culturales traídos por el universo religioso que atraerán a los brasileños que se identifican con una cultura que consideran que es suya y que se valen de esta como elemento de identificación étnica. Y en el caso de los alemanes a practicantes que buscan una nueva comprensión del cuerpo. Es decir, muchos alemanes seducidos por nuevas formas de leer su propio cuerpo y de relacionarlos a las fuerzas de la naturaleza y al modo de comprender sus enfermedades y aflicciones psíquicas y físicas presentes en sus historias de vida. Danzar para y con los orishás significa para los brasileños retomar una identificación con la idea de brasileidad y de negritud traídas por la vivencia de una religión afro-brasileña en tierras alemanas. Reconstruir una identidad en una tierra extranjera y en una familia de santo es vital para muchos de ellos, en especial en momentos de transición, de cambios y de sufrimientos comunes en el proceso migratorio. Y en el caso de los alemanes que se aproximan a la religión, sea para consultar los oráculos, sea para practicar, comer, danzar y cantarle a los orishás, es algo que deconstruye y desracionaliza

⁶ En este sentido, tratamos la idea de comercio étnico como algo bastante complejo, pues el mismo no se restringe solo a los símbolos étnicos en sí, sino a los modos como son imaginados en la sociedad receptora y por quien los consume. Machado (2010: 13) afirma que las oportunidades en el mercado tienen relaciones profundas con las imaginaciones (que podemos llamar de clasificaciones sociales, raciales y étnicas) de la sociedad receptora sobre los inmigrantes.

el aprendizaje que poseen del mundo y de la vida, traído en general de las religiones tradicionales en las que la gran mayoría fue educada. Estas religiones históricas no traen el sentido de una religión que toca a los sentidos y al cuerpo como una totalidad. Opuestamente, el candomblé les traerá esta nueva dimensión a estos interesados.

Así, notamos cómo la corporalidad propia de una religión se acciona como un elemento de construcción de identidad, especialmente para los brasileños con el candomblé. Muchas veces, Murah da clases del curso “La fuerza de los orishás” (*die Kraft*, que también puede significar energía) en el Foro. El curso se basa en las danzas afro-brasileñas. No solo muestra aspectos de la cultura afro-brasileña, sino suministra datos sobre el *modus operandi* del candomblé. Muchos frequentadores del curso fueron atraídos para el candomblé a través de él. El curso de danza y el bloque de afoxé⁷ Loni en el Karneval des Kulturs son los medios por los cuales los alemanes son seducidos a entrar en el candomblé. El bloque de afoxé tiene catorce años, está compuesto por brasileños, alemanes y africanos, con un total de trescientos componentes. Muchos brasileños viajan de otros países y de otras partes de Alemania en el Carnaval para participar del bloque.

Buscamos dimensionar la importancia de la producción no solo de la esfera religiosa, sino también simbólica y cultural, de los participantes del campo religioso establecidos en la ciudad de Berlín, evidenciando las relaciones entre esta producción y la construcción de referencias para el proceso de autoidentificación étnica. Destacamos la importancia de que estos productores de símbolos religiosos también participen de eventos culturales y políticos que traspasan el campo religioso y que demarcan lugares y eventos considerados brasileños.⁸

En este sentido, el papel del padre de santo (babalorishá) puede pensarse como *ethnic maker*, esto es, un constructor de historias e ideologías sobre el grupo, pues él mismo elige ciertos elementos culturales para que haya una valorización positiva en la reconstrucción de la identidad étnica. Recordemos que el candomblé reúne cuerpo, música y baile, elementos a través de los cuales este mediador definirá una concepción sobre ser brasileño.

El *terreiro* Ilé Obá Silekê (casa del rey Changó Aganju⁹), que significa centro del volcán, existe desde que Murah emigró. Nacido en 1961 en São Paulo, a los seis años Murah

⁷ Los afoxés son grupos artístico-culturales fundados en las doctrinas religiosas de los cultos afro-brasileños. A partir de su relación con los *terreiros*, los grupos prestan devoción a los orishás, teniéndolos como guías, y reciben los cuidados religiosos de un Babalorishá y/o Iyalorishá. Sobre el tema, ver Souza (2010).

⁸ Por ejemplo, la participación de los frequentadores del *terreiro* Ilé Obá Silekê como bloque de afoxé en el Carnaval de las Culturas.

⁹ Changó Aganju es una cualidad de Changó, un guerrero, hechicero, que posee estrecha ligación con Yemayá y los Ogbonis y viste de marrón.

se fue a vivir a Salvador, habiendo sido iniciado en la religión a los nueve años de edad. Fue criado por la abuela biológica, Doña Coleta de Oxossi.

Su relación con la religión data de su existencia como persona, y la idealización del *terreiro*¹⁰ está relacionada a su historia de inmigrante. Al asociar el candomblé a su historia de vida y a la de su familia biológica, encontramos en la narrativa las imágenes de los orishás como fuerzas que llevan hacia la migración. Como él mismo afirma en el transcurso de una entrevista: “Si el orishá me abrió las puertas del aeropuerto de Frankfurt, él quiso que yo permaneciese en Alemania y llevase conmigo sus preceptos.” Su narrativa es entrecortada por la religión y se confunde con ella, de modo que su carisma hace imposible disociar el ilé del Foro Brasil. Pero recordemos que el candomblé comienza con la llegada de Murah, y el Foro Brasil tiene solo cinco años de existencia. El candomblé comenzó de hecho en Neukölln, en el *keller* (sótano) del apartamento en el cual el propio padre de santo (babalorishá) vivió por largos años. En esta época, aun trabajaba en escuelas de baile. El Ilé tiene cerca de diez años.

Él comenzó a perder energía, pues cuando el padre de santo (babalorishá) muere es necesario sacar la mano de vumbe (muerto). Después conoció a la Madre Beata¹¹, ella consultó cuál el nombre que se daría al ilé (Changó) y él entregó la cabeza a la Beata”. “El orishá puso a la Madre Beata en su camino hace doce años para sacar la mano de vumbe¹² y renacer y circular el ashé.

La presencia de la madre Beata es importante por dos aspectos: además de asentar al Changó en el *terreiro* y hacer circular el ashé, institucionalizando el Ilé, su presencia garantiza la legitimidad de la religión afro-brasileña teniendo al Brasil como un lugar para el intercambio de conocimiento. La proximidad que el padre de santo (babalorishá) tiene con el Brasil se percibe por la frecuencia de sus viajes y las de sus hijos de santo, y por la presencia de otros padres y madres de santo en los cultos de su *terreiro*. Sus conexiones con los demás *terreiros* en el mundo son señales que indican el prestigio del líder en el mercado religioso. El aniversario de los ochenta años de Madre Beata, así como su presencia en tierras alemanas, fueron y aun son difundidos en las radios alemanas y en las filmaciones de rituales presentes en las redes sociales. En estas transmisiones, notamos el modo de entender al candomblé no

¹⁰ Indica tanto el local de culto como la comunidad de iniciados vinculada a este.

¹¹ Madre Beata de Yemayá. Su ilé se localiza en Miguel Couto, Nueva Iguazú, Río de Janeiro, local donde serán iniciados los hijos de santo de Murah, siendo Beata considerada entonces no solo madre, sino abuela de santo.

¹² Su padre de santo, Badu de Oxossi, falleció, haciéndose necesario tener otro guía espiritual (actualmente es la Madre Beata), pero antes es necesaria la realización de un ritual para “sacar la mano de Vumbe”. Pasado el tiempo de luto, para librarse de este peso, Murah buscó una persona más antigua, perteneciente o no a su casa, para sacar la mano de vumbe (muerto).

solo como una religión de tolerancia a las mujeres, a los homosexuales y a los negros, sino principalmente como un fuerte símbolo de la identidad brasileña pensada como símbolo negro.

Otro aspecto es que todos los pretendientes a hijos de santo serán iniciados en el Brasil, bajo las orientaciones de Murah, en el *terreiro* de la Madre Beata, en Nueva Iguazú, Río de Janeiro. Recordemos que el *terreiro* en Berlín aún no tiene estructura para iniciar a los nuevos seguidores. En ultramar, los *terreiros* poseen cierta libertad que los difiere en términos de organización y desempeño, mostrando que cada *terreiro* tiene sus especificidades y se adapta de acuerdo con la nueva realidad social (Capone y Teisenhoffer, 2002; Capone, 2004).

Estos eslabones hacen con que las idas y venidas de Murah y de los futuros hijos de santo al Brasil los mantengan conectados, en el caso de algunos, al país de origen y, para los alemanes, a un nuevo aprendizaje lingüístico-cultural, pero especialmente mezclado con el plano de lo sensible. Cabe resaltar que mantener el contacto con el Brasil es importante para la legitimidad de estos cultos en el contexto religioso más amplio.

Los alemanes entrevistados, practicantes de la religión, se aproximan al candomblé debido a varios intereses. Uno de ellos es que los poderes de la religión son los elementos de la naturaleza. La energía de la naturaleza es el verdadero poder. En el candomblé, el entrelazamiento entre sagrado y profano se da en la idea de que los orishás son personas con poderes, tan humanos y al mismo tiempo dioses

Sienten celos, rabia y amor. Así, los alemanes reinterpretan la idea de *Kraft*. En este sentido, además de hablar fluidamente alemán, el padre de santo (babalorishá) usa metáforas que se adaptan a sus enseñanzas. La proximidad que el padre de santo (babalorishá) construye en sus explicaciones aproxima a los orishás de los dioses de la mitología griega, en muchos casos oponiéndose a los santos y diablos de la iglesia católica. Los orishás no son definidos en una oposición bien y mal, son tomados como figuras ambiguas, como los dioses del panteón griego, poseedores de una personalidad “casi humana”, con sus defectos y virtudes. Otra idea que atrae al público alemán está en la concepción de que la fuerza de la naturaleza no está solo en ésta, sino puede vivenciarse en las prácticas corporales. El cuerpo gana una dimensión más próxima a la naturaleza y se mueve conforme a ésta. Además de esto, el cuerpo es sexualizado, algo muy diferente a la concepción de cuerpo en la construcción de la identidad de los alemanes. La sexualidad y la alegría son elementos fundamentales en el baile de los orishás y también el momento de agregar brasileños y alemanes.

No obstante la dificultad en el aprendizaje de las técnicas corporales, muchos alemanes se aproximan a la religión buscando comprender su propio cuerpo. Muchos viven los procesos de cambio de vida a partir de los cambios corporales. En este sentido, varias conversiones entre los alemanes vienen precedidas por crisis existenciales, teniendo muchas fuerte experiencia corporal como presagio. La conversión se vuelve una misión espiritual que busca lograr el equilibrio, buscando un nuevo sentido a la vida. La importancia de un hecho que inicialmente no tenía explicación (como temblores corporales desde la infancia, dolores repetidos de cabeza) cobra sentido al tomarse en cuenta las propias historias de vida. La conversión no es un paso automático de un sistema de creencias hacia otro, sino está pensada como un esfuerzo constante de reinterpretación de las experiencias de vida bajo la lógica interna del nuevo sistema de creencia. El baile y la música están presentes en la trayectoria de los padres y madres de santos, siendo muchos de ellos artistas, danzantes y músicos, y es una forma en la que este patrimonio religioso será difundido por Europa y en especial en Alemania. Una parte de aquellos que practican la religión circula por Europa y trae consigo tanto sus experiencias de vida y trabajo así como también a aquellos que pasan a interesarse por la religión.

Cabe además resaltar el impacto del Harlem Renaissance norteamericano, en especial los viajes de la bailarina Katherine Dunham y su troupe americana entre Cuba, Haití, Brasil y África (Capone 2011), y de cómo el baile y, de un modo general, las actividades artísticas poseen un papel central en la elaboración de un patrimonio cultural afro (Décoret 2004: 281), punto de referencia para el conjunto de los pueblos afro-descendientes. Este patrimonio afro-descendiente se reconfigura a partir de la danza y de las expresiones artísticas que movilizan los cuerpos en espacios públicos como en los workshops, afoxés y en exposiciones artísticas sobre los orishás en donde al enseñarse bailes afro, cantar músicas que evocan al candomblé y cocinar para los dioses, se enseña también muchos elementos del *modus operandi* del candomblé (Bahia 2012 y 2013).

Los orishás presentes en los cuerpos de sus hijos de santo me llevan a percibir la importancia del cuerpo y de sus movimientos en el proceso de circulación religiosa, en especial el que recrea el llamado Atlántico Negro (Gilroy 2001). Los movimientos de los cuerpos y en especial la expresión de las religiones afro-brasileñas como expresiones artísticas difundidas por los workshops, shows y eventos de los artistas/padres de santo salen de los espacios del *terreiro* y ganan las calles y los espacios públicos, haciendo más complejo lo que entendemos por religiones afro-brasileñas.

En la circulación de intelectuales y artistas negros, en los Estados Unidos, el Caribe, el Brasil y el África y su consecuente creación de redes transnacionales, sean políticas y/o artísticas, logro ver cómo estas son fundamentales para la comprensión de los procesos de adaptación y transnacionalización religiosa. Y cómo Murah, padre de santo brasileño en tierras alemanas, circula por varios países de Europa en workshops de música y danza afro, atrayendo a muchos de aquellos que circulan en una ciudad bastante internacional como es Berlín. Esta identidad afro transmitida por los movimientos del baile va también llamar la atención no solo de los alemanes que se interesan por estos movimientos del cuerpo atado a una espiritualidad, sino también de los llamados *afrodeutsch*.

Muchos descendientes de africanos nacidos en Alemania, los llamados “*afrodeutsch*” son también atraídos en su búsqueda por un África como un lugar de marcación de su identidad. Muchos son negros y, a pesar de haberse insertado en la cultura alemana, no se identifican con la misma. Buscan en el candomblé un lugar en el que se sienten más negros y más cercanos de una imagen de cultura africana original. Cuando se les pregunta propiamente sobre el África, afirman que está actualmente cristianizada e islamizada y que quedó poco de esta cultura original. En este sentido, el Brasil permaneció como un lugar en el que se reafricanizó el candomblé (Capone, 2004), manteniéndolo más vivo de lo que en muchas culturas que estuvieron en el África o que acogieron levadas de inmigrantes africanos.

El lado exótico es el que atrae a los alemanes, pero especialmente la relación del cuerpo con la naturaleza. Cuando llega la práctica ritual, hay un antes y un después. El baile, los rituales, el uso de las hierbas no asustan, hasta que llega el momento en que se tiene la idea de sangre como parte del sacrificio. Muchos desisten de la religión en este momento.

Para los alemanes entrevistados, el ingreso a la religión significa un fuerte proceso de desracionalización, es decir, es necesario aprender a lidiar con los sentidos y con valores que están fuertemente relacionados a la idea de misterio y que no son verbalizados, sino literalmente “incorporados”, o sea, expresados en la relación entre naturaleza y cuerpo. Cuando los participantes logran incorporar la música simultáneamente al baile es que pueden ser iniciados de hecho, pues están ya aptos para entender el sentido de la religión. El baile y el sentido de los movimientos del cuerpo son aprendidos en el workshop de Murah. El cambio corporal denota un cambio de actitud. El exotismo, la exuberancia tropical, la idea de un “primitivismo esencialista”, sumados a una relectura de las cuestiones ambientalistas, son recodificados bajo la óptica de cierta cultura romántica, promoviendo nuevos significados para la idea de religiosidad afro-brasileña.

Investigamos memorias que, en el caso de los brasileños, guardan la marca de la experiencia migratoria y una nueva percepción de su identidad de origen. Muchos de los adeptos del *terreiro* e iniciantes son negros de clase media baja (algunos oriundos de los suburbios cariocas) y perciben a la religión como un lugar para vivenciar su identidad negra y al mismo tiempo brasileña. Es decir, de negro brasileño. En este sentido, para algunos “el candomblé es cosa de negros”. Es como se ven y se sienten reviviendo su negritud fuera del Brasil, reafirmando sus lazos de identidad a partir de la religión de ex-esclavos y de negros brasileños. Otros vivencian no solo la idea de ser negros, sino también la proximidad con la herencia familiar marcada por la religiosidad afro-brasileña, retomando el destino espiritual presente en la historia familiar: “mi tía tenía un ilé en la Baixada, pero tuvo que cerrarlo a causa de su edad”. O también: “mi madre le rezaba a las personas, pero mi padre no lo permitía”.

Otros retoman su relación con la religiosidad popular presente en el día a día de las ciudades donde vivieron en el Brasil, pero que solo puede sentirse con la proximidad con las cosas del Brasil que el Foro proporciona para todos los que a él se aproximan, o porque trabajan con elementos con los cuales definen la cultura brasileña: los ritmos musicales brasileños, como el forró, el afoxé y la capoeira. Otros manifestaron su condición de médium al enfermar. Como es el caso del dofono (el primero a ser iniciado en la casa), que tuvo heridas en la pierna hasta descubrir que poseía un problema espiritual y que necesitaba ser iniciado. No desconocía la práctica del candomblé en el Brasil, pero solo se aproximó a la religión cuando inmigró de forma definitiva.

Cabe aun resaltar la importancia de la red de relaciones familiares y de amistades en la construcción del proceso migratorio. En este caso debemos considerar la idea de familia de santo¹³ y de parentesco simbólico. Diversos autores muestran el carisma y la tolerancia de los cultos afro-brasileños en relación con las demás prácticas religiosas, que no son excluidas del nuevo día a día religioso.

Muchos brasileños iniciados en el santo relatan que la religión, además de permitirles una expresión individual de las emociones, les confiere una idea de pertenencia a una comunidad, o mejor, a una familia de santo. Y algunos son atraídos por la tolerancia de las

¹³ Grupo de culto. No se restringe a un único *terreiro*, pero teje genealogías complejas entre los diferentes *terreiros* de un mismo axé. Parentesco religioso. El axé es la fuerza sagrada inscrita en las personas, cosas y/o rituales. Y también significa la tradición religiosa que tendría origen mítico, ligado a un *terreiro* considerado la matriz de todos los que pertenecen a la misma familia de santo.

religiones afro-brasileñas a la presencia de homosexuales, especialmente en países en que la mayoría de las iglesias evangélicas presentes condena esta opción sexual.

Cabe llamar la atención a la importancia de los locales de culto afro-brasileños no solamente como instituciones étnicas, sino también como lugares de memoria. Mostramos que serán memorias construidas por los brasileños, en su proceso de identificación con el candomblé, y por los alemanes y demás grupos, al transformarse en “extranjeros”, que buscan en el rito una nueva pertenencia y filiación (un nuevo “*Verein*”).

Más aun, cabe resaltar el trabajo de los practicantes y dirigentes de estos cultos como “guardianes de la memoria”, esto es, controlando la imagen de la asociación étnica y su poder de “transmitir un relato oral, mítico” que se configura en una idea de pertenencia étnica y religiosa.

Conclusiones

El fenómeno migratorio produce etnicidades y la mayoría de los estudios migratorios no contemplan la representación de identidad construida por individuos y grupos por intermedio de sus símbolos culturales. Según Cohen (1974), cultura y etnicidad están interrelacionadas y la etnicidad se define como forma de interacción entre los grupos culturales que se relacionan en contextos sociales comunes. Analizamos la dimensión cultural de la migración, tomando como ejemplo la presencia de brasileños en Alemania y la manera como reconfiguran el campo religioso local. Recordemos que entre las religiones presentes en Alemania en los últimos diez años, destacamos los centros kardecistas, los centros de umbanda y candomblé, el Santo Daime, fundados por brasileños en varias ciudades alemanas.

Nuestro estudio está enfocado en la importancia del centro de candomblé Ilé Obá Silekê, ubicado en la ciudad de Berlín. Comprendemos de qué manera la construcción de ese centro es importante para la producción de símbolos relacionados con la cultura brasileña, de qué manera ellos son percibidos en la sociedad nacional y también analizamos las maneras como adaptan la religión a la realidad local. En ese sentido, la etnicidad se refiere a la construcción de la descendencia y de la cultura, su movilización social y los significados e consecuencias de los sistemas de clasificación construidos en torno a éstos.

Como nos muestra Fenton (2003: 13-14), “personas o pueblos no tienen simplemente culturas o comparten ancestralidad, ellos elaboran la idea de una comunidad fundada sobre esos atributos”. Nuestra investigación comprende la importancia de los símbolos brasileños utilizados para recrear sus identidades en un contexto social nuevo, o sea, la manera como

recurren a determinadas señales diacríticas del campo religioso para revivir su identidad en el contexto urbano de un país nuevo.

Los grupos étnicos no son individuos que simplemente comparten una cultura o ancestralidad, sino que accionan circunstancialmente ideas de descendencia y cultura para dar fuerza a un sentido de comunidad y de pertenencia a un grupo.

En este sentido, el Foro Brasil representa un “*little Brazil*” en Berlín, evocando ciertos elementos culturales para que haya una valorización positiva en la reconstrucción de la identidad étnica. La música, baile y capoeira, y la importancia del candomblé como religión afro brasileña evidencian al Brasil como un lugar para el intercambio de conocimiento que transita con legitimidad entre el mundo europeo y el África.

Al estudiar Nagata (1982) la extensión de la relación entre etnicidad y religión en la elaboración de una identidad malaya y su relación con otros grupos, hace evidente las intersecciones entre ambos fenómenos.

La autora muestra que las ideas de nacimiento común, origen, ancestralidad y sangre son elementos importantes y recurrentes tanto en la formulación de una identidad étnica como en la formación religiosa de una colectividad.

Según Nagata (1982: 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.

Para los brasileños, la entrada a la religión estará condicionada a las relaciones sociales existentes basadas en lazos de sangre, parentesco, origen, nacimiento, haciendo en consecuencia mayor el particularismo religioso.

¿Pero de qué modo la idea de naturaleza y corporalidad del candomblé se va aproximar a los alemanes? ¿Y cómo se da la apropiación de la religión por los alemanes?

Actualmente, el candomblé en el Brasil y en el mundo se vuelve hacia una apropiación romántica de la idea de naturaleza con el fin de responder a las demandas del actual discurso ecológico y ambiental. ¿De qué modo este discurso se aproxima a una discusión presente y, digamos, moderna de la mentalidad europea sobre ambientalismo? Las fuerzas de la naturaleza en el candomblé están representadas por orishás que son tan imperfectos como los hombres y mujeres mortales.

Esta concepción del mago que correlaciona lo sagrado y lo profano y que los interconecta a la naturaleza se vuelve interesante para un imaginario, en este caso el alemán, que se construyó alrededor de las influencias del llamado *Lebensreformbewegung* (movimiento de la reforma de la vida). Este designa varios tipos de reformas presentes en Alemania y Suiza que fueron iniciadas a mediados del siglo XIX, derivadas del romanticismo alemán, movimiento crítico de los excesos del industrialismo y de los males causados por éste a la salud y al cuerpo humano y que ratifica cierto retorno a una vida natural.

Entre las influencias más sentidas de este movimiento, actualmente tenemos en Alemania el discurso ecológico, al que Castells (1999: 113-133) llama de “*verdecimiento del self*”. Es decir, el factor que unifica los movimientos ambientalistas es una temporalidad alternativa, que pide que la sociedad y las instituciones acepten la realidad del lento proceso evolutivo de nuestras especies en su medio ambiente, sin un fin para nuestro ser cosmológico.

A través de esta disputa por la apropiación de la ciencia, del espacio y del tiempo, los ecologistas inducen a la creación de una nueva identidad. Una cultura de las especies humanas como componentes de la naturaleza. Los ecologistas respetan las culturas *folk* y toleran la autenticidad cultural de varias tradiciones.

Estas posibles correlaciones no significan que los procesos de hibridismo y transnacionalización de la religión no sufran problemas e *impasses* en sus nuevos contextos nacionales. Estos problemas están presentes en los diversos procesos de adaptación religiosa: las diferencias lingüísticas (especialmente en el caso alemán, donde hay que dominar la lógica del portugués y del yoruba), los objetos utilizados en los rituales, que no se encuentran fácilmente, y el concepto de sacrificio presente en tales prácticas religiosas, las que involucran la muerte de animales. Existen leyes en Alemania que prohíben el sacrificio animal y hay varias reglas para la realización de los rituales, siendo muchos de ellos realizados fuera del eje urbano de Berlín (Bahia, 2012 2013). Las mismas dificultades son descritas por Rossbach de Olmos (2009) en lo que se refiere a la santería cubana, no solo en la búsqueda de un local para

las iniciaciones, sino especialmente en lo relativo al sacrificio de los llamados animales de cuatro patas.

Viajes y más viajes con objetos para la práctica de los rituales (los objetos de cerámica son caros y hechos en un proceso artesanal que los hace frágiles, revelándose su poco tiempo de uso en los rituales), los precios elevados de los objetos rituales en Europa, la plantación y mantenimiento de las hierbas, son algunas de las dificultades descritas por la mayoría de los seguidores de la religión. Hay una gran dificultad también en la realización de los despachos en áreas públicas, debido principalmente a las actitudes de los alemanes con relación a estas prácticas religiosas. Además de estos problemas, está además la propia naturaleza difícil del país, con mucha nieve y hielo, dificultando la realización de muchos despachos y trabajos que necesitan del uso de los elementos de la naturaleza.

A pesar de la dificultad en el aprendizaje de las técnicas corporales, muchos alemanes se aproximan a la religión buscando comprender su propio cuerpo. Muchos viven los procesos de cambio en sus vidas a partir de los cambios corporales.

En este sentido, diversas conversiones entre los alemanes vienen precedidas por crisis existenciales, con muchos de ellos viviendo una fuerte experiencia corporal como preuncio. La conversión se vuelve una misión espiritual que busca la obtención del equilibrio, buscándole un nuevo sentido a la vida. La importancia de un hecho que inicialmente no tenía explicación (por ejemplo, temblores en el cuerpo desde la infancia, repetidos dolores de cabeza) cobra sentido al llevarse en consideración las propias historias de vida. La conversión no es un pasaje automático de un sistema de creencias hacia otro, sino está pensada como un esfuerzo constante de reinterpretación de las experiencias de vida bajo la lógica interna del nuevo sistema de creencias.

¿En qué medida los cultos afro-brasileños se transforman en una relectura y resemantización de la idea de naturaleza y del primitivismo presente en el imaginario alemán y europeo? ¿Y de qué modo esta relectura competirá con las demás religiones que siguen un estándar cultural brasileño y que sean apropiadas de casualidad por los alemanes y demás grupos a partir de una resemantización? ¿Y si en el proceso de expansión e hibridismo consecuente, las religiones orales, en este caso los cultos afro-brasileños, incorporan una cultura vernácula?

Entre los planes futuros del Obá Ilé Silekê está la inclusión de la lengua alemana en los rituales del *terreiro*, juntamente con el yoruba y el portugués. Vemos que en el proceso futuro

de resemantización, hay indicios de respuestas para algunas de las preguntas planteadas más atrás, pero también para nuevas indagaciones.

Bibliografía

- BAHIA, J. (2012). De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs. En PEREIRA, G. M. S.; PEREIRA, J. de R. S. (orgs). *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV.
- BAHIA, J. (2013). *As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças*. Working paper ICS, Universidade de Lisboa. Recuperado de http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2013/wp2013_2.pdf
- CAPONE, S. (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Río de Janeiro: Pallas.
- CAPONE, S., & TEISENHOFFER, V. (2002). Devenir medium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. En *Psychopathologie Africaine*, XXXI(1), 127-156.
- CAPONE, Stefania (2011). Os yorubás do novo mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Río de Janeiro, Pallas.
- CASTELLS, M. (1999). *The greening of the self: the environmental movement in the power of identity*. USA/UK: Blackwell. Cap. 3, 113-133.
- DECORET-AHIHA, Anne (2004). *Les danses exotiques en France: 1880-1940*. Paris, Centre National de Danse.
- FENTON, S. (2003). *Etnicidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- GILROY, Paul (2001). O Atlântico negro. São Paulo, Editora 34.
- GRUNER-DOMIC, S. (1996) *Die Migration kubanischer Arbeitskräfte in die DDR 1978-1989*. Berlín: Humboldt-Universität (Magisterarbeit).
- JENKINS, R. (1997). *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. Londres: Sage Publications.
- MARTES, A. C. B. (1999). Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts. En T. Sales, & R. Reis. *Cenas do Brasil migrante*. São Paulo: Boitempo.
- NAGATA, J. (1974). What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. En *American ethnologist*, American Anthropological Association, v. 1-2.

- NAGATA, J. (1982). *Particularism and universalism in religious and ethnic identities: Malay Islam and others cases*. Proceedings of the American Ethnological Society. The American Ethnological Society.
- OKAMURA, J. (1981). Situational ethnicity. En *Ethnic and Racial Studies*, Londres, 4(4).
- ORO, A. (1998). *As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação*. En Afro-American Religions in Transition. International Conference of the Americanists. Uppsala, Suecia.
- PORDEUS JR., I. (2000). *Uma casa luso afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem.
- ROSSBACH DE OLMOS, L. (2009). Santería abroad: the short history of an Afro-Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests. En *Anthropos*, Alemania, (104), 483-497.
- SALES, T. (1999). *Brasileiros longe de casa*. São Paulo: Cortez.
- SARAIVA, Clara.(2010).“Afro-Brazilians religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo”. *Etnográfica*, 14(2): 265-285.
- SEGATO, R. L. (1991). Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização. En *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Río de Janeiro, 34(2).
- SPLIESGART, R. (2011). Brazilianische Religionen in Deutschland. En M. Klöcker, & U. Tworuschka (Hg). *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*. Bd. II, München, 27.Ergänzungslieferung.

Sobre la autora

Joana Bahia es antropóloga. Profesora Asociada de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro.Coordinadora del Laboratorio de las Identidades, Representaciones y Migraciones de la UERJ e Investigadora Asociada del Núcleo Interdisciplinar de los Estudios Migratorios/Ippur/UFRJ. Investigo la transnacionalización de las religiones afro brasileñas in Alemania y Portugal con apoyo financiero de la Faperj y de la Fundación Calouste Gulbenkian de Portugal.