



HAL
open science

A religião dos orixás em uma perspectiva transnacional

Stefania Capone

► **To cite this version:**

Stefania Capone. A religião dos orixás em uma perspectiva transnacional. ABA. Fluxos religiosos transnacionais, Tribo da Ilha, In press. hal-04294843

HAL Id: hal-04294843

<https://hal.science/hal-04294843>

Submitted on 20 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

A religião dos orixás em uma perspectiva transnacional¹

Stefania Capone
(CNRS, Paris)

Em um ensaio provocativo, Lorand Matory (2009: 240) perguntava como seria uma teoria do transnacionalismo e da globalização se fosse inspirada na “possessão espiritual e no politeísmo” em vez de nas “ontologias e escatologias das religiões abraâmicas”. Antropóloga consagrada desde o início da década de 1980 ao estudo das então chamadas religiões afro-americanas,² há muito tempo tenho me interessado por sua transnacionalização em um espaço de circulação que inclui três continentes: África, Américas e Europa. Essa difusão evoca o espaço do comércio triangular que marcou o nascimento do “Mundo Atlântico”, uma noção central na historiografia contemporânea a partir da qual surgiram outras metáforas poderosas, como o “Atlântico negro”, teorizado por Gilroy (1993) como uma formação intercultural e transnacional, um espaço de interação que possibilitou a formação das culturas e religiões afro-atlânticas.

Essa ideia de um espaço comum -geográfico, cultural e comercial- é o produto de uma mudança de perspectiva que transformou profundamente a disciplina antropológica. Desde pelo menos a década de 1960, uma nova abordagem tem desafiado a ideia de isolados “primitivos”, substituindo-a por uma abordagem dinâmica na qual são enfatizados os vínculos e as trocas entre diferentes culturas e sociedades. Os historiadores têm amplamente demonstrado a importância desses campos translocais. Curtin e alii (1978) falam de um “sistema do Atlântico Sul”, noção desenvolvida por

¹ Uma versão em inglês desse artigo foi a SISR Keynote Lecture 2021 (Capone, 2022).

² Hoje, religiões afro-atlânticas, termo que enfatiza sua co-construção em ambos os lados do Oceano Atlântico.

Alencastro (2018), enquanto, em 1983, o historiador da arte Farris Thompson foi o primeiro a usar a expressão “Atlântico negro” em referência a uma suposta continuidade entre culturas africanas e afro-americanas. Muitos outros autores o seguiriam nesse caminho, tentando demonstrar a existência de uma base comum que ligaria as práticas culturais e religiosas afro-americanas às suas origens africanas. Nisso, a perspectiva de Gilroy é fundamentalmente diferente, pois não tenta destacar as continuidades entre “diáspora” e “terra-mãe”, mas sim a circulação de pessoas, coisas e ideias dentro do “Atlântico negro”, colocando em contato realidades que não são necessariamente as mesmas.

Ao expandir as análises de Gilroy para incluir o Atlântico Sul e, em particular, o Brasil e a Nigéria, que permaneceram fora da estrutura teórica proposta por ele, tenho me concentrado na análise da difusão dessas práticas religiosas em um espaço de circulação tricontinental. Essa difusão tem permitido a interconexão de uma grande diversidade de atores, envolvidos em “conversas” (Comaroff e Comaroff, 1991) diaspóricas sobre diferentes tradições locais da religião dos orixás, todas elas reivindicando uma origem cultural iorubá.³ Meu trabalho tem contribuído a mostrar como a comunidade transnacional “iorubá” é constituída em ambos os lados do Atlântico, graças às trocas contínuas entre esses dois territórios (Matory, 1999, 2005; Palmié, 2005; Capone, 1999a, 2004b, 2005). Se a identidade iorubá na Nigéria também precisa de seu “espelho” americano para existir, a chamada “globalização da religião dos orixás”⁴ é então o produto dessa negociação incessante entre diferentes versões da tradição iorubá, na África e na diáspora.

³ Os iorubás são um grupo étnico, concentrado principalmente na Nigéria e no Benin, que pagou um alto preço no comércio de africanos escravizados e cuja cultura está na origem da formação de várias religiões afro-atlânticas.

⁴ Essa expressão, que se tornou uma metáfora poderosa no campo religioso afro-atlântico, refere-se a práticas religiosas que cultuam os orixás, deuses de origem iorubá.

Religiões afro-atlânticas e transnacionalismo

As religiões de matriz iorubá nas Américas têm sido mais ou menos transnacionais desde, pelo menos, a segunda metade do século XIX. Suas redes religiosas foram forjadas por meio de viagens de afrodescendentes e, mais recentemente, pela realização de conferências internacionais, pelo turismo religioso e trocas on-line entre iniciados dos dois lados do Oceano Atlântico. Em um trabalho anterior (Capone, 2004a), destaquei o vínculo entre o campo de estudos afro-americanos e a abordagem transnacional, sugerindo que, desde o início, o universo afro-americano foi estruturado de acordo com uma lógica “transnacional” e não simplesmente pelo deslocamento forçado de africanos escravizados. No caso das religiões afro-atlânticas, a abordagem transnacional é de fato imposta pelos materiais etnográficos. Hoje, seu estudo também deve considerar as redes rituais entre a África e o Brasil, ou entre diferentes centros que preservam as tradições africanas nas Américas, que têm um impacto direto nos contextos locais. Substituímos portanto a abordagem comparativa que ressaltava a continuidade cultural entre a África e as Américas por uma nova abordagem que leva em conta o espaço de circulação de atores sociais, práticas religiosas, símbolos e saberes.

Os pontos que levantarei nesse texto são fruto de uma longa jornada pessoal que remonta ao início dos anos 2000, quando me dediquei ao estudo das redes transnacionais das religiões afro-atlânticas - particularmente entre Brasil, Cuba e Estados Unidos – graças à análise dos processos de reafrikanização no candomblé brasileiro e na santería cubana ou regla de ocha.⁵ Desde a década de 1970, a disseminação da religião dos orixás nos obriga a estudar esses fenômenos religiosos em uma rede, ligando diferentes localidades do Atlântico “afro-religioso”. Hoje não

⁵ Cf. Capone (1999a, 2001-2002, 2004b, 2005, 2016a, no prelo).

podemos mais entender um fenômeno “local” sem ter uma visão mais “global” de suas confrontações com outros contextos religiosos, em um diálogo muitas vezes tenso entre “diáspora” e “terra-mãe”. Isso me levou a criar, no início dos anos 2000, um grupo de pesquisa sobre as redes transnacionais das religiões afro-americanas (CERCAA) e a coordenar, de 2008 a 2011, uma equipe de pesquisa sobre a transnacionalização dessas religiões nas Américas e na Europa, dentro do projeto internacional RELITRANS, financiado pela Agência Nacional de Pesquisa da França (ANR)⁶. Minha reflexão foi, portanto, alimentada por um trabalho coletivo⁷ que contribuiu para o desenvolvimento das pesquisas sobre transnacionalismo na França, incluindo várias teses de doutorado sob a minha direção que têm analisado a transnacionalização das religiões afro-brasileiras na Europa (Portugal, França, Itália, Suíça, Áustria e Alemanha). Hoje, reunimos um número suficiente de pesquisas, realizadas em diferentes contextos nacionais, que nos permitem identificar algumas dinâmicas recorrentes nesses processos.

Transnacionalismo ou globalização

Todos sabemos que, no contexto da assim-chamada “globalização cultural”, as religiões estão passando por transformações significativas. Por um lado, há uma intensificação da circulação translocal de seguidores, símbolos e crenças que antes pertenciam a uma prática religiosa vinculada a um contexto histórico e geográfico

⁶ Esse projeto reuniu 21 pesquisadores da França, México, Brasil, Colômbia, Argentina e Gabão, e 7 instituições parceiras: IRD, CNRS/Universidade de Paris X e CEIFR/EHESS na França, CIESAS-Occidente e El Colegio de Jalisco no México, Universidade Omar Bongo no Gabão e Universidade Federal do Rio Grande do Sul no Brasil.

⁷ Cf. Capone (2004a), Bava e Capone (2010), Argyriadis e Capone (2011), Argyriadis, Capone, De la Torre e Mary (2012), Capone e Salzbruun (2019).

específico. Por outro lado, os campos religiosos locais estão se abrindo para novas práticas e novas representações. A globalização teve um impacto, sem comparação, no deslocamento de práticas religiosas que, até então, permaneciam profundamente enraizadas em tradições, territórios e grupos sociais específicos. O uso do termo “globalização” reflete precisamente esse nível de interconexão, que se expressa na percepção empírica do indivíduo de pertencer a um “mundo global”. Assim, ser iniciado em uma das religiões afro-atlânticas implica a percepção de fazer parte de um todo que ultrapassa os limites da própria experiência cotidiana nas comunidades locais de culto, graças principalmente às redes sociais que reúnem praticantes de, pelo menos, três continentes. Entretanto, essa globalização religiosa, baseada em redes transnacionais policêntricas e independentes das lógicas missionárias, implica também um processo inverso, do Sul para o Norte, das periferias para os centros metropolitanos ou, em nosso caso, da “diáspora” à “terra-mãe”.

Em nossas pesquisas, optamos por privilegiar o conceito de transnacionalização, que consideramos mais relevante do que o de globalização. No início da década de 1990, em um trabalho pioneiro, Glick-Schiller, Basch e Szanton Blanc (1993: 6) propuseram a noção de transnacionalismo como um novo campo analítico para a compreensão da migração, enfatizando que “muitos imigrantes hoje constroem campos sociais que cruzam fronteiras geográficas, culturais e políticas”. Alguns anos mais tarde, Hannerz (1996: 6) enfatizou a importância do uso do termo “transnacional” no lugar de “globalização” para se referir a qualquer processo que ultrapasse as fronteiras nacionais.⁸

O mesmo desconforto com o uso desse termo também foi destacado por Csordas (2009), para quem a influência da globalização costuma ser considerada fundamentalmente unidirecional, indo de um centro globalizador para uma periferia que

⁸ Em outro trabalho (Capone, 2004a), analisei a relação entre as noções de globalização e transnacionalização.

receberia passivamente os fluxos globais. Os estudos que realizamos sobre a transnacionalização das religiões afro-atlânticas mostram uma realidade diametralmente oposta pois, em sua maioria, essas práticas geram fluxos multidirecionais de pessoas, bens e valores religiosos. Esses fluxos - e as redes que eles geram - podem mudar, seu escopo de ação pode se ampliar ou se estreitar de acordo com os vários rearranjos das modalidades religiosas envolvidas. Assim, embora o termo “transnacionalismo” ocupe um lugar central na literatura anglo-saxônica, preferimos substituí-lo pela noção de “transnacionalização”, que nos permite enfatizar os processos em vez de destacar uma espécie de qualidade intrínseca de certos fenômenos sociais.

Mas a “globalização cultural” não é um fenômeno novo. Sabemos que a história mundial já viu outras fases de globalização, impulsionadas pela expansão colonial. Vários autores enfatizaram a profundidade histórica desses fenômenos, uma vez que, mesmo entre os imigrantes nos Estados Unidos na virada do século XX, era possível observar vínculos transnacionais entre a sociedade de origem e a sociedade de recepção. Portanto, o transnacionalismo não é um fenômeno novo, mas uma nova perspectiva. A abordagem transnacional – “a lente transnacional” - nos ajuda a captar fenômenos contemporâneos como a “sensação de simultaneidade” (Levitt e Glick-Schiller, 2004) dos mundos habitados ou a percepção de viver em um “mundo global”. No entanto, essa sensação de simultaneidade não se deve apenas ao que foi chamado de “morte da distância”, mas também - e acima de tudo - ao surgimento das redes sociais, entre elas Facebook e Instagram, e de novas ferramentas de comunicação como o WhatsApp, que facilitam enormemente os contatos entre iniciados de diferentes nacionalidades com a ajuda do Google Translator. A multiplicação dessas interconexões globais permite aos iniciados na religião dos orixás desenvolverem o sentimento de viver em mundos compartilhados que estão sendo construídos em ambos os lados do Atlântico.

Essa nova percepção traz várias mudanças na prática religiosa afro-atlântica. Em primeiro lugar, a multiplicação dos vínculos entre os vários centros que preservam as

tradições africanas, que não estão apenas na África, mas também nas Américas. Hoje, diferentes tradições da religião dos orixás estão presentes no campo religioso brasileiro, confrontando o candomblé brasileiro com práticas rituais importadas de Cuba ou da Nigéria. Isso contribui para a criação de um “ecumeno”, para usar a noção proposta por Hannerz (1989), para quem o termo grego *oikoumene* designa “uma região de interação e intercâmbio cultural”, noção que também evoca a do Atlântico negro, elaborada por Gilroy (1993). Esse espaço transnacional, esse “ecumeno iorubá” - sendo a cultura iorubá a origem reivindicada por muitas religiões afro-atlânticas - é, portanto, uma co-construção não apenas entre a África e as Américas, mas também entre os vários centros que produzem discursos e práticas “tradicionais” no continente americano, como Salvador da Bahia, no Brasil, ou Havana e Matanzas, em Cuba.

O estudo das religiões afro-atlânticas questiona assim a oposição entre o vínculo com um território (o “local” ou o “nacional”), que produziria culturas “puras” e “autênticas”, e a desterritorialização associada ao transnacional, que, por sua vez, geraria culturas “híbridas” (Werbner, 1997). Na realidade, a transnacionalização dessas religiões não impede um discurso essencialista, no qual a cultura, apesar de sua óbvia transformação e adaptação, ainda é considerada “pura” e “tradicional”, como demonstrado pela reafricanização ritual do candomblé (Capone, 2016a).

Frequentemente, essas práticas transnacionalizadas reinvestem suas localidades de origem revivendo tradições culturais, promovidas à vetores de universalidade, como no caso do culto de Ifá, um sistema divinatório organizado em torno de duas tradições “nacionais”, a nigeriana e a cubana. Em meu trabalho, tenho desenvolvido a análise das novas configurações geradas pelo encontro entre diferentes modelos de tradição dentro da religião dos orixás. Mas, antes de apresentar alguns dados etnográficos, proponho examinar duas questões que estão no centro das minhas pesquisas: o peso da nação, que não é automaticamente apagado pelos processos transnacionais, e a possibilidade de ser transnacional “sem se mover”.

O peso da nação

Em nossas pesquisas para o projeto RELITRANS, temos trabalhado com dois conceitos diferentes: “transnacionalização” e “translocalização”. Entretanto, os termos “translocal” e “transnacional” não se referem aos mesmos processos ou às mesmas escalas de análise. Embora possa ser apropriado em determinadas situações, o termo “translocal” evacua o peso da nação como receptora ou exportadora de práticas religiosas, que são muitas vezes concebidas como parte de um patrimônio cultural nacional, como no caso das religiões afro-cubanas que trazem consigo um forte componente nacionalista. De fato, o peso dos “imaginários nacionais” faz com que as religiões afro-brasileiras e afro-cubanas - baseadas em tradições que enfatizam uma lógica de dupla filiação - sejam práticas religiosas ao mesmo tempo endógenas e exógenas. Elas são de origem africana, mas são também - e acima de tudo - brasileiras ou cubanas. Essas identidades “nacionais” estão inscritas no próprio cerne das identidades religiosas. Por exemplo, quando um adepto do candomblé é iniciado no Brasil no culto de Ifá de acordo com a tradição cubana, ele aprende espanhol “ao estilo cubano” para poder recitar os tratados de Ifá cubanos, busca contatos com iniciados cubanos ou cubano-americanos, enquanto negocia o lugar dessa nova identidade religiosa ao lado de suas afiliações rituais anteriores. Isso também envolve o uso de um idioma nacional que se torna o idioma ritual em processos de transnacionalização religiosa. Por exemplo, a manifestação dos orixás nos Estados Unidos está frequentemente sujeita a “regimes de verdade” originados de seu contexto de origem, ou seja, Cuba, de onde o culto aos orixás chegou na década de 1960. O uso do espanhol ao estilo cubano pelo orixá encarnado torna-se, então, a prova da veracidade da possessão.

Um “verdadeiro” orixá falará espanhol em cerimônias lucumí em Miami ou Nova York, assim como um “verdadeiro” espírito falará português em rituais de umbanda em Paris ou Roma. Na implantação das religiões afro-brasileiras e afro-cubanas nos Estados Unidos, na Argentina, no Uruguai ou na Europa, a questão da língua adquire, portanto, um caráter “sagrado”. A comunicação em *portunhol*, uma mistura de português e espanhol, tornou-se assim o sinal de uma possessão “autêntica” nos países do Cone Sul da América Latina (Frigerio, 2011).

No entanto, o domínio da linguagem ritual também é acompanhado pela produção de múltiplas identidades, já que nessas religiões a noção de conversão não se aplica. De fato, quando um praticante passa por novas iniciações, ele não abandona suas práticas religiosas anteriores, mas as acumula com as novas. Às vezes, essas identidades religiosas estratificadas também geram mudanças rituais que podem levar a uma “etnização” ou até mesmo “racialização” das religiões afro-atlânticas, como no caso norte-americano de Oyotunji Village (Clarke, 2004; Capone, 2005). Isso reaviva as tensões entre uma origem africana idealizada e uma prática religiosa americana diversificada que há muito tempo inclui também os brancos em países que ainda sofrem com o racismo estrutural e as desigualdades sociais. Portanto, os rearranjos rituais dentro da religião dos orixás não abolem os diferentes *scripts* nacionais, mas permanecem ligados às histórias nacionais de cada país (Frigerio e Oro, 2005).

O termo “transnacional” não deveria, então, se referir automaticamente ao apagamento do Estado-nação, pois muitas vezes representa uma redistribuição de suas prerrogativas. Hoje, os atores sociais podem incorporar um certo “ethos nacional” em ambientes transnacionais. A presença duradoura do “nacional” no “transnacional” é certamente um dos desafios mais estimulantes dos estudos transnacionais.

(I)mobilidades transnacionais ou como ser transnacional “sem se mover”

O segundo ponto que gostaria de enfatizar é que a transnacionalização religiosa não está necessariamente ligada à migração. A temática da (i)mobilidade está chamando cada vez mais atenção no campo das migrações, destacando a mútua relação constitutiva entre mobilidade e imobilidade (Rocha e Castro, 2021). Em um trabalho anterior (Capone, 2010), desenvolvi uma reflexão sobre mobilidade e imobilidade em contextos transnacionais.

Sabemos que foi no campo dos estudos da migração internacional que as estruturas teóricas do transnacionalismo foram elaboradas. Essa nova abordagem enfatiza um “território circulatório”, para usar a expressão imortalizada por Tarrus (1999), no qual os migrantes desenvolvem a consciência de pertencer a dois mundos ao mesmo tempo, tanto à sua terra de origem quanto ao seu país de recepção. No início da década de 1990, Basch, Glick-Schiller e Szanton Blanc (1994) propuseram o termo “transmigrante” para se referir à multiplicidade de laços que os imigrantes mantêm com seu país de origem.

No entanto, embora seja verdade que as atividades dos “transmigrantes” religiosos - os *pais e mães de santo* que cruzam as fronteiras para cuidar de seus iniciados estrangeiros - tenham sido fundamentais no processo de implantação das religiões afro-atlânticas, nossas pesquisas tem mostrado que os processos de expansão dessas práticas religiosas também podem ocorrer sem uma forte presença de imigrantes e além de qualquer empreendimento missionário. Na realidade, o movimento não é um pré-requisito para qualquer ação transnacional. Embora alguns migrantes cruzem as fronteiras periodicamente, há também um grande número de indivíduos, cujas vidas estão profundamente enraizadas na sociedade de recepção, que estão inscritos em redes que os conectam - por meio de fluxos de pessoas, mercadorias ou informações - ao seu país de origem. Eles podem não se deslocar fisicamente, mas vivem suas vidas em um contexto que se tornou “transnacional”, imaginando-se como membros de um grupo que se constitui a través do espaço.

Os indivíduos que não se deslocam mantêm relações sociais além das fronteiras por meio de várias formas de comunicação. Como Levitt e Glick-Schiller (2004) destacam, as ações e identidades daqueles com conexões fracas com sua sociedade de origem não são menos influenciadas pela dinâmica transnacional. As redes transnacionais podem também ser integradas enquanto se permanece em casa, principalmente graças à Internet. O conceito de (i)mobilidade pode, então, ser uma ferramenta para entender como algumas pessoas conseguem explorar plenamente as redes transnacionais, enquanto outras continuam a praticar sua fé localmente em um mundo em que as tecnologias digitais se tornaram cruciais para a construção das identidades religiosas.

Transolorisha: agência e poder nas redes transnacionais

Em um livro em preparação sobre as conexões religiosas diaspóricas entre o Brasil e a Nigéria, tenho proposto o termo “*transolorisha*” - *olorisha* designa um iniciado na religião dos orixás (*o* + *ní* + *òrìṣà* = aquele que possui o orixá) - para os iniciados que circulam entre os países americanos e africanos.⁹ Um *transolorisha* é, portanto, um iniciado em uma das variantes da religião dos orixás, no Brasil ou em outro lugar, que viaja para a Nigéria (ou para outro centro da tradição dos orixás nas Américas) para realizar novas iniciações que o integrarão a novas redes de relacionamentos sociais e espirituais. O termo “*transolorisha*” capta essa relação com um outro lugar que não implica necessariamente em um movimento contínuo entre duas

⁹ Um grupo de pesquisa, ligado à equipe mexicana do projeto RELITRANS, sugeriu o termo *transaborisha* (ou *transaboricha*, para respeitar a ortografia espanhola) para designar os praticantes de religiões de matriz iorubá envolvidos em redes transnacionais. Entretanto, esse termo se refere aos “adoradores dos orixás” (o verbo iorubá *bọ* significa “adorar”), enquanto a maioria das pessoas envolvidas em redes transnacionais já é iniciada nas religiões de matriz iorubá nas Américas. O termo “*transolorisha*” tenta assim capturar as múltiplas iniciações, realizadas na África e nas Américas, que produzem novas identidades religiosas.

localidades. Os transolorishas não são migrantes, mas viajantes entre duas culturas, sempre em busca de um contato mais direto com as raízes da “tradição africana” em um espaço que é construído em ambos os lados do Atlântico.

Em nossas pesquisas, nós o concebemos como um espaço de relacionamentos, como um espaço de circulação de pessoas, objetos, práticas, símbolos e saberes. Em outras palavras, além dos contextos nacionais e regionais em que essas práticas são implantadas, há um espaço mais amplo que engloba as múltiplas conexões tecidas pelos atores religiosos e onde uma percepção particular de pertencimento é experimentada, o “sentimento de translocalidade” descrito por Falzon (2004) em sua etnografia das redes transnacionais de comerciantes hindus, ou a “sensação de pertencimento”, proposta por Levitt e Glick-Schiller (2004). Mas esse sentimento também pode ser produzido em um nível virtual. De fato, a Internet, e especialmente as redes sociais, tornaram-se um campo de pesquisa complementar, mas indispensável, que nos ajuda a reconstruir as redes de indivíduos e grupos interconectados por links virtuais (Capone, 1999b).

Embora a transnacionalização das religiões afro-atlânticas seja possível graças a um processo de interação entre especialistas rituais e indivíduos de diferentes nacionalidades, que se deslocam entre diferentes países, também é possível ser transnacional sem se mover. De fato, muitos sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-atlânticas precisam lidar com conhecimentos religiosos e protocolos rituais que podem ser diferentes daqueles de seu contexto local. Sem viajar fisicamente, eles podem permanecer conectados a outros lugares (por meio de visitas, telefone, especialmente WhatsApp, e redes sociais), compartilhando códigos culturais, modos de pensar ou referências implícitas que permitem as trocas com seus “irmãos de religião”, na Nigéria ou em outro lugar.

O antropólogo pode até mesmo fazer uma “pesquisa multissituada” (Marcus, 1995) enquanto permanece em um único lugar, analisando as conexões, as trocas, os empréstimos e as tensões entre diferentes sistemas de crença ou diferentes tradições

regionais. Esse é o caso, por exemplo, da minha pesquisa no Rio de Janeiro, onde tenho trabalhado com iniciado em Ifá, que seguem várias tradições: a nigeriana, a cubana, mas também a brasileira, espécie de síntese dessas duas tradições “nacionais”.

Os brasileiros se iniciam com cubanos e nigerianos, e precisam dominar os códigos rituais e culturais de cada tradição. Esse domínio, mais ou menos bem-sucedido, desempenha um papel central nos processos que estudamos. Os praticantes das religiões afro-atlânticas podem, assim, desenvolver o sentimento de serem membros de redes rituais transnacionais, “habitantes” de um espaço multiterritorializado de relações. De fato, os iniciados enfatizam sua identificação com linhagens rituais ligadas à “terra das raízes”, uma relação que ganha nova força com a extensa trama de outros vínculos virtuais que conectam os iniciados na rede. Entretanto, dominar essa pluralidade de idiomas rituais implica também uma forma de reflexividade sobre a própria identidade, redefinindo os limites do grupo religioso, as diferentes “geografias de poder” que o ligam a outras tradições religiosas, bem como as possibilidades de uma relação dialógica com outras tradições nacionais. A relação entre agência e poder está assim no centro dos processos de transnacionalização religiosa. As implicações desses processos de reconfiguração do poder e do prestígio “tradicionais” dentro das práticas religiosas transnacionalizadas são, no entanto, questões que ainda não receberam a atenção que merecem nos estudos sobre transnacionalismo. Alguns exemplos de minha pesquisa sobre a transnacionalização de Ifá no Brasil mostrarão como o contexto transnacional pode alterar profundamente o delicado equilíbrio entre as religiões afro-atlânticas, modificando suas relações de poder e estruturas hierárquicas.

Poder, gênero e possessão

Uma das mudanças mais significativas no campo religioso afro-atlântico tem sido a difusão, desde as décadas de 1960-1970, de práticas religiosas de origem africana além

das fronteiras étnicas e nacionais, com sua implantação em novos países que não tinham necessariamente uma longa tradição religiosa comparável à dos países que viram nascer as religiões afro-atlânticas (Brasil, Cuba e Haiti). Nas últimas décadas, essas religiões também modificaram profundamente sua imagem, ocupando o espaço público de forma inédita e reivindicando sua especificidade cultural. De religiões de “negros e pobres”, elas se transformaram, especialmente no Brasil, em religiões cujos praticantes vêm de diferentes origens sociais, incluindo estrangeiros que importam essas religiões para seus próprios países. Hoje, a circulação transnacional levou a um confronto sem precedentes entre diferentes modelos de tradição, que precisam lidar com um universo profundamente estratificado e fragmentado. De fato, embora certas modalidades religiosas, como o culto de Ifá e o candomblé, façam referência à mesma origem iorubá, essa identidade “pan-iorubá” nunca é única. Pelo contrário, ela é caracterizada por sua multiplicidade, por diferentes identidades religiosas nacionais e por sua interação, que muitas vezes é conflituosa.

Em outros trabalhos (Capone, 2014, 2016b), analisei a transnacionalização religiosa provocada pela reintrodução do culto de Ifá nos terreiros de candomblé. Vou apenas retomar alguns pontos que revelam o impacto que esses processos estão tendo no campo religioso afro-atlântico por meio de mudanças estruturais na hierarquia religiosa. A difusão do culto de Ifá no mundo e seu conhecimento inscrito no corpus dos *odù*, os signos divinatórios, tem oferecido pela primeira vez aos iniciados nas religiões afro-brasileiras o esboço de um livro sagrado que poderia ser a base de sua prática religiosa. Isso permitiu que o *babalawo* (sacerdote de Ifá) desenvolva aspirações hegemônicas sobre as outras variantes locais da religião dos orixás.

Recentemente, alguns líderes do culto começaram a reivindicar o status de World Religion para o que eles chamam de “Ifaísmo” - uma variante religiosa baseada na adoração de Ifá/Orunmilá e suas escrituras sagradas, muitas vezes apresentada como um tipo de monoteísmo. No Brasil, o culto de Ifá - que faz parte da religião dos orixás, pois

é colocado sob a tutela do orixá Orunmilá - foi revitalizado na década de 1980, depois de ter caído no esquecimento após a morte do último *babalaô* brasileiro na década de 1940. Em um trabalho anterior (Capone, 1999a), mostrei como os cursos de língua iorubá, rapidamente transformados em aulas de adivinhação de acordo com o sistema de Ifá, prepararam a chegada de *babalawos* nigerianos ao Brasil e, a partir do início da década de 1990, de *babalaos* cubanos que defendem sua própria tradição de Ifá. Os iniciados no candomblé buscam aprofundar incansavelmente seus conhecimentos sobre a cultura iorubá, reclamando que “os mais velhos” não transmitiram todo o conhecimento que tinham às novas gerações. É essa transmissão inacabada do saber sagrado que abriu as portas à transnacionalização de outras modalidades religiosas afro-atlânticas e à sua implantação no Brasil.

As questões de gênero e possessão estão no cerne dos rearranjos provocados por essa transnacionalização religiosa. Em meu trabalho, tenho mostrado como a presença de *babalaos* cubanos no Rio de Janeiro permitiu que os iniciados do candomblé se familiarizassem com novos modelos de tradição, onde os homens, e em particular os *ogãs* - cargo ritual reservado no Candomblé para homens heterossexuais que não entram em transe - encontraram na iniciação de Ifá uma nova forma de acesso aos cargos mais altos da hierarquia religiosa. De fato, o sacerdócio do *babalao*, de acordo com a tradição cubana, é restrito a homens heterossexuais que não podem incorporar os deuses. As mulheres podem ser iniciadas em Ifá, mas ocupam um lugar inferior na hierarquia, tornando-se *iyapetebís*, as assistentes do *babalao*. A única consagração possível para as mulheres no Ifá cubano é a cerimônia do *kofá* ou *ikofá*, que corresponde ao primeiro nível de iniciação para os homens, chamado *awo fakan*, um nível ao qual os homossexuais estão confinados.

Ao contrário, no candomblé brasileiro, o poder religioso está concentrado nas mãos das mulheres (*mães de santo*) e de homens (*pais de santo*) que geralmente são homossexuais. Todos eles incorporam suas divindades em cerimônias rituais. Os

candidatos à iniciação que não entram em transe - ou seja, os *ogãs* - ocupam posições elevadas na hierarquia do candomblé, mas estarão sempre sujeitos à autoridade de seu iniciador. Assim, um *ogã* não pode iniciar outras pessoas, porque uma das condições necessárias para a reprodução das linhagens religiosas no candomblé é o desenvolvimento da capacidade de incorporar a divindade da qual o iniciado é considerado o filho espiritual. Sem experimentar e dominar o transe dos deuses, ninguém deveria iniciar um noviço nessa religião.

Nesse encontro entre as tradições afro-cubanas e afro-brasileiras, ligadas pelas mesmas origens iorubás, os principais pontos de tensão entre os *babalaos* e os iniciados no candomblé são assim a importância atribuída ao poder feminino, o papel desempenhado pelos homossexuais e a centralidade da possessão. De fato, na santería cubana, assim como na Nigéria, a possessão não é um pré-requisito para a iniciação, como no caso dos *filhos de santo* no candomblé. Os *ogãs* se tornam então os melhores candidatos para a iniciação em Ifá, já que escapam de qualquer suspeita de simulação que os *babalaos* cubanos fazem pesar sobre os iniciados no candomblé, acusados de não incarnar deuses, mas simples espíritos de mortos que podem, portanto, ser afastados. A centralidade da possessão como base da prática ritual no candomblé é, assim, profundamente questionada pelos iniciados em Ifá.

Além disso, a integração do culto de Ifá ao candomblé também implica uma verdadeira inversão na hierarquia religiosa, pois, de acordo com a tradição cubana, o *babalao* é considerado “superior” ao *olorisha*, assim como Orunmilá (deus da adivinhação) seria “superior” aos outros orixás. Um *babalao*, que acaba de ser iniciado, se tornaria então o “mais velho” de um *olorisha* com trinta anos de iniciação. Isso vai abertamente contra a organização hierárquica do candomblé, que se baseia em um princípio rigoroso de senioridade. Nos últimos anos, essa oposição entre o culto dos orixás e o culto de Ifá está virando no avesso o universo das religiões afro-atlânticas, desencadeando uma luta pela supremacia religiosa na qual os *babalawos* nigerianos

desempenham um papel fundamental (Capone e Frigerio, 2012; Capone, no prelo). Ao enfatizar a onisciência de Orunmilá - Testemunha do Destino - os *babalawos* usam seu conhecimento, supostamente mais “racional”, para impor sua supremacia sobre os iniciados na religião dos orixás, enviando os *olorishas* de volta a uma forma de conhecimento supostamente inferior ao *imò jinlè*, “a verdade profunda” transmitida por Ifá. Essa visão tem desencadeado uma forte oposição entre iniciados no culto aos orixás e *babalawos*, tanto no Brasil quanto na Nigéria. Os *babalawos* defendem a superioridade de seu culto, afirmando que todos os orixás reconheceram isso ao serem iniciados no culto de Ifá. No entanto, os *olorishas* estão longe de aceitar a tutela dos *babalawos* e uma polêmica estourou antes da pandemia, em 2019, colocando as famílias tradicionais de orixás e as associações de *babalawos* na Nigéria umas contra as outras. Essa controvérsia também tem efeitos diretos na “diáspora”, alimentando debates sobre qual tradição estaria mais próxima das “raízes africanas”.

As múltiplas diferenças entre o culto dos orixás no Brasil, em Cuba e na Nigéria são constantemente interpretadas pelos *babalawos* como a consequência de uma perda fundamental dos saberes religiosos, que teria produzido essas lacunas entre matrizes de significado. Para eles, as diferenças entre as práticas rituais nesse espaço transnacional não questionam a força da cultura iorubá, mas são o produto de “buracos” na memória coletiva africana (Bastide, 1970) que hoje podem ser preenchidos com a reinjeção de conteúdos e práticas culturais que caíram no esquecimento no Brasil (Capone, 2007). Os intercâmbios entre “religiões irmãs”, como o candomblé brasileiro e a santería cubana, visam, portanto, restabelecer um sistema de crença comum, no qual elementos de diferentes religiões afro-atlânticas, todas reivindicando a mesma origem iorubá, são combinados de distintas maneiras.

Mal-entendidos produtivos e imaginários transnacionais

A irrupção de Ifá no candomblé proporciona novas formas de legitimação da prática ritual. Assim, Ifá está se tornando o principal local de produção de significado e articulação do conhecimento religioso, dando origem a novos imaginários transnacionais que estão sendo constantemente questionados, pois modificam, como vimos, as relações entre os gêneros na divisão do trabalho religioso, transformando-as em um verdadeiro campo de negociação entre as culturas “local” e “global”.

No entanto, a inscrição no local não é feita apenas por meio da congruência de práticas importadas ou de uma sintonia com estruturas cognitivas preexistentes. Nessas “conversas diaspóricas”, o discurso não precisa ser sempre coerente e estar em congruência com as crenças e os valores dos indivíduos visados. Na transnacionalização do culto de Ifá no Brasil, revelei também a importância de discursos difusos e ambíguos, pois eles provocam uma multiplicidade de interpretações e apropriações. As estratégias de adaptação podem, portanto, depender tanto do que é dito quanto do que não é dito, tanto da negociação em nível ritual quanto dos mal-entendidos, que podem ser mais ou menos produtivos (Sahlins, 1985).

Assim, o mal-entendido se torna uma forma de estratégia interpessoal e intercultural que prepara, produz e consente o encontro entre diferentes sistemas de crença (Capone, 2011). Sempre que um consenso tiver de ser encontrado nesse “diálogo” entre atores religiosos de diferentes tradições, recorrer-se-á ao que Bourdieu (2001: 64) chamou de “linguagem neutralizada”, em uma “zona de negociação” (Galison, 1997). Significantes consensuais serão então mobilizados - termos, imagens ou objetos cuja simplicidade parece ser consensual mas por trás dos quais cada ator colocará um significado diferente. É nessas zonas de “*awkward engagement*” (Tsing, 2005) que a dinâmica da interação cultural em nível global se torna inteligível. É nas tensões - Anne Tsing as chamaria de “fricções” - geradas pelo encontro entre diferentes modalidades de culto, todas elas parte da mesma “tradição iorubá”, que o “Atlântico

negro” se configura como uma comunidade de sensibilidades e de destinos. Cada atrito, cada choque no encontro cultural reconfigura essa comunidade imaginada.

O confronto entre as múltiplas visões da tradição e as polêmicas geradas constituem, portanto, momentos-chave que produzem configurações, sempre instáveis, da religião dos orixás no nível transnacional. Essas novas configurações são possibilitadas pelo trabalho do mal-entendido (Capone, 2011) ou por uma “confusão produtiva” que, de acordo com Tsing (2005: 247), é “a forma mais criativa e eficaz” de colaboração cultural. Entretanto, se o mal-entendido estabelece as bases para o estabelecimento de um diálogo, ele também possibilita o gerenciamento das fronteiras entre sistemas de crença que são ao mesmo tempo próximos e opostos. De fato, a religião dos orixás, apesar de seu discurso unificador, mobiliza universos que nem sempre são compatíveis, como vimos na oposição entre o culto de Ifá e o candomblé. O espaço social transnacional, que conecta a África à diáspora, bem como os vários centros da tradição africana em solo americano, opera um emaranhado de mundos imaginados que coloca em novos termos a questão dos limites entre as modalidades de culto.

Esse espaço social transnacional não é igualitário nem homogêneo, mas o resultado de estruturas de poder e fronteiras internas - históricas, políticas e rituais - que atravessam as redes de praticantes. As linhagens rituais constituem, portanto, fronteiras sociais e simbólicas que devem ser constantemente renegociadas quando novas práticas religiosas são enxertadas nas preexistentes. O conflito é, então, muitas vezes o resultado do rompimento das fronteiras entre essas “comunidades”; é o resultado de tensões ou “fricções” entre os diferentes cultos envolvidos. Esse encontro entre tradições, que reivindicam a mesma origem iorubá, prova que a globalização religiosa não pode ser considerada um fator de homogeneização. Pelo contrário, apesar dos apelos a um imaginário iorubá transnacional, elevado à categoria de matriz de significado pelas incessantes referências à literatura sagrada de Ifá, a religião dos orixás constitui hoje um

espaço conflituoso, construído em torno de uma tensão estrutural entre homogeneização e heterogeneidade das práticas culturais. As análises dos processos de globalização religiosa devem, portanto, levar em conta também as tensões, os conflitos, os ajustes e os atritos entre os sistemas religiosos envolvidos, bem como as novas respostas que eles produzem nesse confronto entre um imaginário iorubá globalizado e as tradições afro-americanas localizadas. Embora haja uma “sensação de pertencimento” a uma comunidade imaginada, como a dos praticantes da religião dos orixás, há também a consciência das diferenças, às vezes intransponíveis, entre as múltiplas versões nacionais da “tradição iorubá”.

Na oposição entre variantes da tradição dos orixás consideradas “tradicionais”, como o culto de Ifá e o candomblé, é em torno da noção múltipla de tradição que ocorre a negociação ritual. O conhecimento religioso é, portanto, um recurso escasso, uma vez que o discurso dos membros do candomblé enfatiza incansavelmente a preservação de um patrimônio cultural e ritual ancestral que está incompleto devido à transmissão inacabada do conhecimento ritual de iniciador para iniciado. Na religião dos orixás, o conhecimento é a base do poder religioso e, por essa mesma razão, deve permanecer limitado.

Além disso, o esforço para recuperar o saber ancestral deve ser inscrito em um território; deve ser “localizado”. Qualquer “desterritorialização” deve ser seguida por uma nova “reterritorialização”, seja ela real ou simbólica (Capone, 2004a). Entretanto, as antigas divisões entre tradições regionais ou nacionais nunca são apagadas, ressurgindo nos processos de memorialização de uma tradição que se quer milenar. O que muda hoje é que essa geografia da memória não tem mais um único referente, mas uma rede complexa que aponta para os muitos centros tradicionais da religião dos orixás: Ilé-Ifè ou Oyó na Nigéria, Havana ou Matanzas em Cuba, Salvador da Bahia no Brasil ou, mais recentemente, Oyotunji Village nos Estados Unidos. Todos esses lugares delimitam o perímetro de uma mesma comunidade simbólica que não exclui o

conflito e a segmentação como forma de reprodução religiosa. Esse é o principal desafio que a religião dos orixás enfrenta atualmente, dividida entre as aspirações de se tornar uma religião universal e os limites de sua inscrição em histórias nacionais específicas.

Bibliografia

Alencastro, LF de (2018) *O Comércio dos Vivos: A formação do Brasil no Atlântico Sul, do século XVI ao XVII*. Albany: SUNY Press.

Argyriadis K e Capone S (org) (2011) *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Editions.

Argyriadis K, Capone S, De la Torre R e Mary A (org) (2012) *Religions transnationales des Suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain: Academia/CIESAS/IRD.

Basch, L, Glick-Schiller N & Szanton Blanc, C (2000[1994]) *Nations Unbound, Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Londres, Nova York: Routledge.

Bastide R (1970) Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique* III série, XXI: 65-108.

Bava S e Capone S (org) (2010) Migrations et transformations des paysages religieux. *Autrepart* 56.

Bourdieu P (2001) *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Fayard.

- Capone S (1999a) *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris: Karthala (Ed. brasileira, Pallas 2004, 2018).
- ____ (1999b) Les dieux sur le Net: l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis. *L'Homme* 151: 47-74.
- ____ (2001-2002) (org) Les pratiques européennes des religions afro-américaines. *Psychopathologie africaine* XXXI(1).
- ____ (2004a) A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations* 51(1-2): 9-22.
- ____ (2004b) (org) Religions transnationales. *Civilisations* 51(1-2).
- ____ (2005) *Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir*. Paris: Karthala.
- ____ (2007) Transatlantic Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions. *Journal of Religion in Africa* 37(3): 1-35.
- ____ (2010) Religions "en migration": de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. *Autrepart* 56: 235-259.
- ____ (2011) Le *pai-de-santo* et le *babalawo*. Interaction religieuse, malentendus et réarrangements rituels au sein de la religion des *orisha*. Em: Argyriadis e Capone (org), opus cit., pp.51-95.
- ____ (2014) Les *babalawo* en quête d'une Afrique "universelle" ou le syncrétisme revisité. Em: Chanson Ph e al. (org) *Mobilité religieuse: Retours croisés des Afriques aux Amériques*. Paris: Karthala, pp.95-114 .
- ____ (2016a) Reafricanização nas religiões afro-brasileiras. Em: Engler S e Schimdt B (org) *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden: Brill, pp.473-488.
- ____ (2016b) The *pai-de-santo* and the *babalawo*. Religious interaction and ritual rearrangements within *orisha* religion. Em: Olupona JK e Abiodun, RO (org) *Ifá*

Divination, Knowledge, Power, and Performance. Bloomington: Indiana University Press, pp.223-245.

____ (2022) "The Orisha Religion in a Transnational Perspective", *Social Compass* 69(2):135-152, SISR Keynote Lecture 2021.

____ (no prelo) *Transolorishas: Religion, Heritage, and Politics in the South Atlantic (Brazil-Nigeria)*.

Capone S e Frigerio A (2012) Ifá reconquiert le monde ou les défis d'une "nation yoruba imaginée". Em: Argyriadis, Capone, De la Torre e Mary (org), opus cit., pp.171-191.

Capone S e Salzbrunn M (org) (2019) À l'écoute des transnationalisations religieuses. *Civilisations* 67.

Clarke KF (2004) *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham, NC: Duke University Press.

Comaroff J e Comaroff J (1991) *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Volume 1, Chicago, Londres: University of Chicago Press.

Csordas TJ (org) (2009) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press.

Curtin P e outros (1978) *African History*. Boston: Little, Brown.

Falzon MA (2004) *Cosmopolitan Connections. The Sindhi Diaspora, 1860-2000*. Leiden: Brill.

Frigerio A (2011) L'umbanda et le batuque dans le Cône Sud: du flux religieux transfrontalier au champ social transnational. Em: Argyriadis e Capone (org), opus cit., pp.273-322.

Frigerio A e Oro AP (2005) Guerre sainte dans le Cône sud latino-américain: pentecôtistes *versus* umbandistes. *Journal de la société des américanistes* 91(2):185-218.

Galison P (1997) *Image and Logic: a material culture of microphysics*. Chicago: University of Chicago Press.

Gilroy P (1993) *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press.

Hannerz U (1989) Notes on the Global Ecumene. *Public Culture* 1(2):66-75.

____ (1996) *Transnational Connections*. Londres: Routledge.

Levitt P e Glick-Schiller N (2004) Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review* 38(3):1002-1039.

Marcus G (1995) Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *The Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

Matory LJ (1999) The English Professors of Brazil: On the diasporic roots of the Yoruba nation. *Comparative Studies in Society and History* 41(1):72-103.

____ (2005) *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University Press.

_____ (2009) *The Many who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with “transnationalism”*. Em: Csordas (org), opus cit., pp.231-262.

Palmié S (2005) *The Cultural Work of Yoruba Globalization*. Em: Falola T (org) *Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honour of John Peel*. Chapel Hill: Carolina Academic Press, pp.43-81.

Rocha, C e Castro C (2021) *New Perspectives on the Globalization of the Brazilian Religious Field*. *Social Compass* 68(2):151-175.

Sahlins M (1985) *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press.

Tarrius A (1999) *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*. La Tour d'Aigue: Edition de l'Aube.

Thompson R Farris (1983) *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. Nova York: Random House.

Tsing AL (2005) *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Werbner P (1997) *Introduction: the dialectics of cultural hybridity*. Em: Werbner P e. Modood T (org), *Debating Cultural Hybridity*. Londres: ZED Books.