

A TRANSNACIONALIZAÇÃO COMO FLUXO RELIGIOSO NA FRONTEIRA E COMO CAMPO SOCIAL: UMBANDA E BATUQUE NA ARGENTINA¹

Alejandro Frigerio
(FLACSO/CONICET, Argentina)

Resumo: A difusão da Umbanda e do Batuque do Rio Grande do Sul para a Argentina e o Uruguai é o mais antigo e mais massivo exemplo de transnacionalização de religiões afro-brasileiras. Os primeiros templos, abertos nos anos de 1950 (Uruguai) e 1960 (Argentina), agora já podem ser contabilizados em mais de dois mil em Buenos Aires, e às centenas em Montevideu. Depois de mais de duas décadas de pesquisa sobre o assunto, o objetivo deste artigo é rever brevemente o crescimento dessas religiões em seu novo ambiente, dando atenção especial à sua recepção pela sociedade e às estratégias de acomodação empregadas por seus praticantes, incluindo o desenvolvimento de narrativas de pertencimento às novas nações. Atentando ao fato de que os estudos de transnacionalização não examinam apenas a circulação de pessoas e/ou bens distintos de um país para o outro, mas também o estabelecimento de campos sociais que transcendem as fronteiras nacionais, o artigo analisa a variedade de conexões envolvidas, das mais tradicionais, compostas por “nações” e linhagens religiosas, até as mais recentes áreas de discurso transnacional, possíveis através da internet.

Palavras-chave: Transnacionalização Religiosa; Religiões Afro-brasileiras, Fluxo Religioso.

Abstract: The spread of Umbanda and Batuque from Rio Grande do Sul to Argentina and Uruguay is the oldest and most massive example of transnationalization of Afro-Brazilian religions. The first temples were opened in the 1950s (Uruguay) and 1960s (Argentina) and they may now number more than two thousand in Buenos Aires, with hundreds in Montevideo. After more than two decades of research on the subject, the paper aims to briefly review the growth of these religions in the new

¹ This translation into English was done by Professor Rosalia Neumann Garcia, members of Núcleo de Estudos de Tradução Professora Olga Fedossejeva – NET, Instituto de Letras / UFRGS, in partnership with undergraduate student Ana Lúcia Pergher and graduate student Adriano Migliavacca. Revisão técnica: Rodrigo Toniol.

settings, paying special attention to their social reception and to the accommodation strategies employed by their practitioners, including the development of narratives of belonging to the new nations. Noting that transnationalization studies examine not only the circulation of people and/or different goods from one country to another but also the establishment of social fields that transcend national boundaries the paper also analyzes the variety of networks involved, from the more traditional ones composed of religious lineages and 'nations' to the more recent arenas of transnational discourse made possible by the internet.

Keywords: Religious Transnationalization; Afro-brazilian Religions; Religious Flow.

Se as religiões afro-brasileiras estão presentes em muitos países, ao que sabemos atualmente, é apenas na região do rio da Prata (Argentina e Uruguai) que seus templos podem ser contados às centenas, ou talvez milhares. No final da década de 1980, quase quinhentos templos estavam listados no *Registro Nacional de Cultos* da Argentina – e esses eram apenas uma pequena parte do total existente. Desde então, impossibilitados de cumprir com os padrões normativos rigorosos estabelecidos pelo controle burocrático do estado sobre religiões não católicas (Frigerio e Wynarczyk, 2003), muitos perderam sua permissão legal de funcionamento. Entretanto, a quantidade real de templos existentes na cidade tem crescido continuamente. Apesar de não existirem registros que possam fornecer um número preciso, são encontrados templos por toda Grande Buenos Aires e também nas capitais de quase todas as províncias do país. A estimativa de 3 a 4 mil templos no país – em sua maioria, situados em torno da cidade de Buenos Aires – provavelmente não é infundada.

Essas religiões chegaram à Argentina no final da década de 1960, tiveram um crescimento rápido na década de 1980 com a volta da democracia ao país, e estão neste momento presenciando uma segunda fase de expansão. O artigo descreverá esse desenvolvimento e o analisará dentro de uma estrutura de referência transnacional. Nós o consideraremos um exemplo de transnacionalização *a partir de baixo* e, o que raramente acontece, algo que *não* é causado principalmente pela imigração, pois essas religiões não

foram levadas para a Argentina ou Uruguai por migrantes brasileiros. As fronteiras foram cruzadas, mas apenas em curtas visitas para rituais de iniciação, tanto por argentinos que foram a Porto Alegre, como por líderes gaúchos que foram à Argentina para visitar seus filhos de santo. Além disso, se algum crédito deve ser dado à imigração, é mais provável que migrantes *uruguayos* para a Argentina tenham sido mais decisivos na propagação da religião do que os brasileiros.

Apesar do recente crescimento nos estudos transnacionais, ou talvez por causa deles, não há um modo definitivo de entender esse fenômeno. Devo argumentar que parece haver duas maneiras principais de conceituar a transnacionalização *a partir de baixo*: como circulação ou fluxo de pessoas e/ou bens distintos de um país para o outro, ou então como o estabelecimento de um campo social formado por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais. Essas maneiras de compreender a transnacionalização não são mutuamente excludentes, mas se uma ou outra é empregada, diferentes processos sociais e consequências se destacam. Aqui tentarei usar as duas, de maneira a mostrar como elas enfatizam diferentes aspectos da transnacionalização das religiões afro-brasileiras.

Defenderei a necessidade, especialmente no contexto da América Latina, de uma conceituação mais variada e dinâmica dos domínios sociais transnacionais, reconhecendo que as redes de relacionamentos que as constituem são multidirecionais e, longe de estarem estabelecidas definitivamente, aumentam e diminuem, mudando de intensidade, extensão, direção e foco. Uma visão diacrônica do crescimento das religiões afro-brasileiras na Argentina mostrará essa diversidade e evolução, que pode ser explicada pela difusão de novas tecnologias de comunicação, mudanças nas condições socioeconômicas e nos custos de viagens ao exterior, bem como pelas dinâmicas internas específicas desses movimentos religiosos.

O TRANSNACIONALISMO COMO UM FLUXO DE FRONTEIRA E CAMPO SOCIAL

Estudos que consideram o transnacionalismo² religioso principalmente como a circulação de pessoas, ideias e bens culturais pelas fronteiras nacionais, normalmente ocupam-se do desalojamento de certas crenças e práticas religiosas do contexto nacional, histórico e geográfico em que se originaram – e onde elas têm certas implicações políticas, bem como da identidade de seus seguidores – e o seu movimento ou a reaparição em outro contexto nacional (Argyriadis; De la Torre, 2008). Isso pode acontecer devido à migração de seus praticantes (em grandes números ou em números menores, como missionários) ou porque pessoas de outro país e/ou cultura viajam para o seu local de origem para aprendê-las, ou a combinação de ambos (Oro, 1999; Huet, 2004). Nessa perspectiva, as adaptações aos novos contextos da sociedade, a recepção social que eles encontram e as modificações/ressignificações que sofrem são cruciais (Argyriadis; Huet, 2008; Oro, 2004). Às vezes, as ideias de desterritorialização e reterritorialização (Capone, 2004; Dianteill, 2002) ou deslocalização e relocalização (Vasquez; Marquardt, 2003; De la Torre, 2009) são usadas para resumir ou descrever esses processos³. Igualmente, para explicar o sucesso diferencial na transna-

² Agradeço o cuidado e a perspicácia dos tradutores deste trabalho, que notaram a distinção presente na sua versão original (em inglês), na qual cada vez que me referi à perspectiva norte-americana utilizei a palavra “transnacionalism”, enquanto que ao falar dos estudos latino-americanos usava a palavra “transnationalization”. Os dois termos utilizados para referir-se ao mesmo fenômeno já mostram as diferenças fundantes entre essas perspectivas teóricas: com um verbo que denota a ação de se deslocar de um lugar para outro, ou como um substantivo que denota uma *entidade* (analítica), um campo social. Na perspectiva latino-americana se utiliza um verbo porque a ênfase está colocada no deslocamento, no contexto das fronteiras: a (ação da) transnacionalização. Na perspectiva norte-americana o foco está na formação ou constituição de *algo*: um campo social; por isso se usa “transnationalism” como sujeito ou então como adjetivo: “transnational social field”

³ Embora de acordo com alguns de seus usos, o termo “desterritorialização” não implica necessariamente movimento geográfico; aqui o usamos no sentido de “destacamento da cultura de seus referentes e fronteiras tradicionais e sua reinserção em novas configurações de tempo e espaço” (Vasquez; Marquardt, 2003, p.35).

cionalização de algumas religiões sobre outras, análises podem apontar para as características que as ajudaram a “[...] ir tão longe [...]” (Csordas, 2007).

Enquanto esse ponto de vista é mais popular entre estudiosos europeus e latino-americanos, uma segunda perspectiva, preferida nos estudos sobre imigração na América do Norte, coloca a ênfase no estabelecimento de “espaços sociais” ou “campos sociais”, através das fronteiras nacionais. Em uma tentativa de estabelecer “um programa de pesquisa do transnacionalismo”, Mahler (1998) define o *transnacionalismo a partir de baixo* “[...] como a criação de um novo espaço social – abrangendo ao menos duas nações – fundamentalmente baseado na vida diária, nas atividades e relações sociais dos personagens cotidianos[...]” (1998, p. 67). Análises que enfatizam o *transnacionalismo a partir de baixo* mostram como as práticas cotidianas das pessoas comuns formam, mais do que simplesmente refletem, novas formas de cultura urbana (Guarnizo; Smith, 1998), enquanto o *transnacionalismo de cima* descreve os esforços das corporações multinacionais, da mídia e de outras elites sociais poderosas para estabelecer dominação política, econômica e social no mundo (Mahler, 1998, p. 67).

Levitt e Glick Schiller (2004, p.1009) preferem o termo *campo social* a *espaço social*. Baseados em Basch, Glick Schiller, e Blanc (1994), eles definem campo social como uma série de várias relações sociais interligadas, por meio das quais ideias, práticas e recursos são trocados, organizados e transformados de forma desigual. Campos sociais são multidimensionais, abrangendo interações estruturadas de diferentes formas, profundidade e largura. Para ser transnacional, eles devem “[...] unir atores, por meio de relações fronteiriças diretas e indiretas [...]” (Levitt; Glick Schiller, 2004, p.1009).

Glick Schiller, concordando com Bourdieu, afirmou que escolheu o termo “campo” para “[...] chamar atenção para as maneiras nas quais as relações sociais são estruturadas pelo poder. As fronteiras de um campo são fluídas e o campo em si é criado pelos participantes que se unem na luta por posições sociais [...]” (2005, p. 442) As ideias de “fluidez” e “luta”, como veremos, são bastante apropriadas para o entendimento dos campos sociais estabelecidos pelo crescimento das religiões afro-brasileiras na Argentina.

Assim, a ênfase desses estudos recai menos nos processos de desincorporação/incorporação ou desterritorialização/reterritorialização que parecem chamar a atenção dos estudiosos cuja perspectiva eu descrevi previamente, e mais nas “redes interligadas de relações sociais fronteiriças”, que tornam possível a troca de “ideias, práticas e recursos”. A primeira perspectiva parece dar mais atenção a processos diacrônicos, e a segunda a processos sincrônicos de como o campo social é mantido. Estou me referindo à atenção relativa e não à desconsideração, já que os estudos de campos sociais podem ser orientados para como foram criados – como as redes de relações foram estabelecidas, assim também fornecendo uma perspectiva mais diacrônica – ou para como e com que intensidade elas são mantidas, necessitando de uma perspectiva mais sincrônica.

Nas páginas seguintes, emprego as duas perspectivas para analisar a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para a Argentina.

O TRANSNACIONALISMO COMO UM FLUXO RELIGIOSO ATRAVÉS DAS FRONTEIRAS NACIONAIS

I. TRANSLOCALIZAÇÃO – DIFUSÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA ARGENTINA

As religiões afro-brasileiras chegaram à Argentina na segunda metade dos anos de 1960, principalmente por meio de praticantes argentinos que foram iniciados na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, e por uruguaios que foram iniciados em Montevideu (onde essas religiões estão presentes desde o final dos anos de 1950) (Frigerio, 1998a; Hugarte, 1998; Oro, 1999). Esta dupla origem das religiões na Argentina fez surgir o que eu chamo uma “escola brasileira” e uma “escola uruguaia” de afro-religiosos

(ver Frigerio 1998a para um relato detalhado)⁴. Os envolvidos na primeira têm Porto Alegre como sua Meca, enquanto para aqueles que fazem parte da escola uruguaia, é a cidade de Montevideu. Enquanto todos concordam que a religião originou-se no sul do Brasil, os fundadores, pioneiros e templos tidos como as principais referências contemporâneas para as práticas religiosas diferem de acordo com a linhagem religiosa defendida. Líderes como João do Bará (de Porto Alegre) e mãe Teta (de Santana do Livramento), que iniciaram a bem conhecida e lembrada primeira geração de pais de santo uruguaiois, são considerados os fundadores da religião no Uruguai, mas significam pouco para aqueles que foram iniciados em Porto Alegre. Para eles, um grupo diferente e mais diversificado de líderes brasileiros são suas principais referências. O fato de que o período de iniciação parece ser mais curto na escola uruguaia, junto com a situação econômica difícil que fez as viagens para o Brasil mais caras, ajudou a aumentar sua influência enormemente na última década. Assim, se nos anos de 1980 havia um centro de gravitação mais importante para aqueles que frequentavam os templos de religiões afro-brasileiras em Buenos Aires situado em Porto Alegre, atualmente parece haver dois, sendo o segundo localizado em Montevideu.”

Portanto, no mais importante caso de transnacionalização de religiões afro-brasileiras, a migração não teve um papel importante, enquanto a mobilidade de curta duração entre as fronteiras nacionais teve. Poucos

⁴ Estas não são categorias êmicas. Praticantes pertencem a linhagens religiosas que podem ser rastreadas a uma cidade ou outra, e a história que eles receberam (se alguma) com relação à chegada dessas religiões a Buenos Aires é para eles toda a verdade. Assim, eles em grande parte desconhecem que há duas maneiras de contar a história. Além da cidade e país que eles consideram a fonte de sua prática religiosa, há também algumas diferenças rituais e teológicas entre os praticantes cujas linhagens religiosas podem ser localizadas em uma “escola” ou outra. A principal parece ser que em Montevideu se desenvolveu uma única versão da Umbanda que usa sangue de animais nos rituais de iniciação (Umbanda Cruzada), uma prática que em seu país de origem seria considerada detestável. Também, entidades espirituais como os africanos (Negros jovens e desordeiros) parecem ter se desenvolvido em Montevideu e se tornado populares nos templos da escola uruguaia, não existindo nas outras. Entretanto, dada a generalizada diversidade existente em práticas e crenças, é difícil afirmar com total certeza a nação de origem de um ou de outro.

pais de santo brasileiros migraram para Montevideú ou Buenos Aires, e as figuras mais importantes neste processo de expansão são as que vivem em Porto Alegre, e que costumavam ir e vir (ver Frigerio, 1998a; Oro, 1999). Estudos sobre o crescimento dessas religiões mostram que uruguaios que as descobriram próximo à fronteira entre Brasil e Uruguai as levaram para Montevideú, e argentinos que aprenderam a religião no sul do Brasil abriram os primeiros templos em Buenos Aires (Frigerio, 1998a; Hugarte, 1998; Oro, 1999). Pais de santo brasileiros eram trazidos com regularidade para realizar os ritos de iniciação necessários, mas eles não ficavam por muito tempo. Nos anos de 1990, essas visitas se tornaram mais frequentes, graças à presença de uma grande massa de crentes, mas especialmente devido à taxa de câmbio que tornou mais lucrativo para eles irem a Buenos Aires, iniciar filhos e filhas de santo e oferecerem consultas divinatórias com búzios para uma clientela que ia muito além dos crentes religiosos⁵. A migração tem um papel mais importante se considerarmos a presença uruguaia em Buenos Aires. Talvez em torno de duas dúzias de pais de santo uruguaios tenham se instalado na cidade ao longo dos anos e iniciado muitos moradores locais na religião. Eles participaram de todos os estágios de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras na cidade, desde o seu começo no final dos anos de 1960. Por essa razão, muitas famílias transnacionais agora veem Montevideú, e não o Brasil, como o seu ponto de origem – elas sabem que seus pais, ou mais frequentemente seus avós de santo, foram iniciados no Batuque por um lendário líder brasileiro, pai João do Bará, mas como ele morreu há muito tempo, considera-se que a origem de seu axé – e a Meca para suas viagens religiosas – é Montevideú.

Assim, é principalmente a mobilidade entre as principais cidades do Sul: Porto Alegre – Montevideú – Buenos Aires – que explica o crescimento

⁵ Durante o período de 1992-2002 um peso argentino equivalia a um dólar americano. Isso permitia um pagamento por serviços religiosos de “primeiro mundo”.

do movimento religioso⁶. Viajar de Buenos Aires para Porto Alegre (vinte horas de ônibus ou duas de avião) é muito mais barato do que para São Paulo, Rio ou Bahia e provavelmente explica porque foi o *Batuque* e não o *Candomblé* que cruzou as fronteiras. Não é uma viagem que qualquer pessoa possa fazer, mas está ao alcance de indivíduos da classe média (ou média baixa) que lideraram o processo. O transporte para Montevideú é mais barato, pois o Rio da Prata pode ser cruzado por uma variedade de meios, e com preços bem diferentes. Isso, somado ao fato de que os migrantes uruguaios que foram essenciais no crescimento das religiões afro-brasileiras na Argentina viviam principalmente no (comparativamente mais pobre) segundo anel da Grande Buenos Aires, explica a predominância da “escola uruguaia” entre a classe média baixa e os setores mais populares da cidade. Já a primeira geração de pais e mães de santo, iniciada na “escola brasileira”, vivia na área mais classe média, nos municípios ao norte do primeiro anel (*primer cordón*) da Grande Buenos Aires. A classe social, portanto, se junta à teologia e à história para auxiliar a explicar as diferenças entre os praticantes das duas “escolas” religiosas.

Em Buenos Aires, as religiões afro-brasileiras cresceram lentamente durante os anos de 1970, e explodiram nos anos de 1980, com o retorno da democracia em 1982. No final dos anos de 1980, em torno de 5 mil templos estavam legalmente registrados no Registro Nacional de Cultos Não Católicos, mas eles compunham apenas uma fração de todos os que existiam na Grande Buenos Aires, especialmente nas áreas ao norte e a oeste do município. Naquela época, praticantes alegavam que havia mais de três mil templos na cidade. Embora este número fosse provavelmente superestimado, o número de templos existentes era maior do que o conhecido legalmente, certamente mais do que o dobro. Quando este artigo foi escrito, devido à incapacidade de cumprir com os procedimentos burocráticos, o número dos templos legalmente registrados tinha diminuído enormemente. Entretanto,

⁶ Para a escola uruguaia, a cidade brasileira de Livramento também é importante, pois foi ali, na casa de mãe Teta, que muitos dos pioneiros primeiro tiveram contato com a religião. Entretanto, foi pai João do Bará de Porto Alegre que, por solicitação de mãe Teta, os iniciou no Batuque (Frigerio 1998a).

a religião prosperou e templos podem ser encontrados por toda a área da Grande Buenos Aires. Atualmente, a estimativa dos praticantes de três mil templos pode ser verdadeira⁷.

As pessoas que frequentam os templos de Umbanda são *porteños* (como os habitantes de Buenos Aires são conhecidos) brancos e das classes média e média baixa, que procuram respostas para problemas de saúde, trabalho e família (Carozzi; Frigerio, 1992, 1997).

Os templos praticam variações sincréticas da Umbanda e da Quimbanda, com fortes influências do Espiritismo, Catolicismo e do Batuque. O Batuque, também conhecido como *Nação* ou *Africanismo*, é uma variante mais africana – semelhante aos mais conhecidos Candomblé da Bahia ou à Santería cubana – que se desenvolveu no Rio Grande do Sul e prospera em Porto Alegre (Corrêa, 1992; Oro, 1994). Apesar da presença generalizada neste estado brasileiro, e agora também no Uruguai e na Argentina – que faz desta a variante religiosa afro-brasileira que mais cresce fora do Brasil – o Batuque tem surpreendentemente recebido pouca atenção tanto de estudiosos como da sociedade na qual cresceu⁸. Isto se deve ao fato de que o Rio Grande do Sul teve sua identidade regional baseada na presença da imigração europeia e na cultura dos gaúchos, enquanto a existência de uma população negra significativa e culturalmente ativa no estado tem sido invisibilizada.

Na Argentina, como no sul do Brasil e no Uruguai, a maioria dos templos pratica as três variantes (Umbanda, Quimbanda e Batuque), pois elas constituem estágios diferentes do mesmo caminho religioso que os

⁷ Entretanto, há os que afirmam hoje que o número esteja próximo de quinhentos.

⁸ Depois de um breve, mas pioneiro trabalho de Herskovits (1943), os estudos mais conhecidos são de Correa (1992) e Oro (1994, 1999) para Porto Alegre, e Hugarte (1998) para Montevideú.

praticantes chamam “a religião” (Frigerio, 1989)⁹. Neste caminho religioso, a Umbanda e a Quimbanda são vistos como os primeiros passos em direção ao *Batuque*, que é considerado o centro do sistema religioso¹⁰. Pessoas que

⁹ Como são estágios em um mesmo caminho religioso, a visão geral que sustenta estas variantes no país é a mesma (Frigerio, 1989). Diferenças entre elas são encontradas nas práticas, principalmente nos rituais. *Sessões* (cerimônias) de *Umbanda* ou de *Quimbanda* acontecem duas, três ou quatro vezes por mês, e batucada, danças e músicas em português chamam os guias espirituais da Umbanda (pretos velhos e caboclos) ou os Exús e a Pombagira (se é da Quimbanda) para entrar nos corpos dos médiuns em transe, que dão conselhos aos consultantes sobre problemas econômicos, de saúde e amor. As festas do Batuque têm lugar de duas a seis vezes por ano; músicas são cantadas em “Africano” e os médiuns são possuídos pelos orixás. Os Orixás não chegam especialmente para dar consultas, como as entidades espirituais da Umbanda fazem, mas para dançar e dividir um espaço sagrado com os humanos. Na noite, ou noites, anterior à festa são realizados sacrifícios de animais.

¹⁰ Na última década, houve alguns novos desenvolvimentos que complicaram o quadro. O primeiro é a crescente importância da Quimbanda que, de ser apenas a parte da Umbanda que lidava com os exús, se tornou uma variante independente, em muitas instâncias substituindo a Umbanda. Agora há mais sessões de Quimbanda do que de Umbanda, e cada vez mais Exus e Pombagiras são os primeiros ou os principais espíritos que os médiuns recebem – além de seus orixás – depois de terem sido iniciados no Batuque. Um segundo desenvolvimento, talvez menos importante, tenha sido a introdução da Santería e do Palo Mayombe cubanos. Apesar de o número de templos da Santería ainda ser pequeno, talvez chegando a doze, esses tem se apresentado de duas maneiras. A primeira é pelas bem recebidas performances de dança e música em eventos públicos organizados com o propósito de unificar os afro-umbandistas. A segunda é através da internet. Um dos santeiros locais, um *obá* argentino bem articulado e persuasivo, teve papel central nos debates populares na internet, nos quais explica sua variante. A Santería tem se tornado uma das variantes afro-americanas mais prestigiadas no país junto com o candomblé (do qual há apenas meia dúzia de templos) e talvez até mais conhecida do que esta variante, com a proximidade da língua superando a geográfica. Quando os líderes religiosos falam sobre o estado de suas religiões no país, eles agora incluem a santería como uma das variantes ou nações presentes. Apesar do número total de praticantes da santería em relação ao do batuque permanecer pequeno, o prestígio simbólico da Ocha tem crescido exponencialmente nos últimos anos. Uma terceira e ainda mais recente evolução é a presença de linhagens africanas Ifá, introduzidas por sacerdotes do batuque que foram iniciados na Nigéria, e que têm agora realizado iniciações no país, proporcionando assim uma nova forma de *reafrikanização* (Frigerio, 2004).

querem se afiliar a um templo são primeiramente iniciadas na Umbanda (e de modo crescente na Quimbanda) onde elas são socializadas nas práticas e visões de mundo religiosos, e somente depois de um ou dois anos elas passam por rituais de iniciação no africanismo, como o Batuque também é conhecido na cidade (Frigerio, 1989; Carozzi; Frigerio, 1992). A Umbanda, com o uso de imagens e conceitos católicos, funciona assim como uma “ponte cognitiva” entre o catolicismo tradicional e o corpo de práticas e crenças mais distintas do africanismo, como veremos a seguir.

II. RELOCALIZAÇÃO – EXPANSÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA ARGENTINA

a) Tradução: Alinhamento de quadro com o catolicismo popular

Em uma recente tentativa de resumir as principais características das religiões que “se adaptam bem” (isto é, são passíveis de transnacionalização), Thomas Csordas enfatizou a importância de terem uma “mensagem transponível”, de modo que “[...] seus princípios, suas premissas e promessas religiosas possam achar uma base através da diversidade do cenário linguístico e cultural[...]” (Csordas, 2007, p. 261). Até que grau uma mensagem religiosa é “transponível” depende, de acordo com este autor, da “[...] sua plasticidade (possibilidade de transformação) ou generalização (universalidade)[...]” (Csordas, 2007, p. 260).

Devido a suas origens marcadamente étnicas e nacionais, as religiões afro-brasileiras parecem ser mais “locais” do que “universais”, e assim poderíamos esperar que, para conseguir se expandir além do seu lugar de origem, elas deveriam sofrer transformações significativas. Meu argumento é que, ao contrário, elas são passíveis de tradução cultural – uma possibilidade sempre desconsiderada nos estudos transnacionais. Isto é especialmente verdadeiro no cenário latino-americano, graças à (pré) existência nestes países do catolicismo popular, cuja lógica no relacionamento com o sagrado é bastante semelhante à da Umbanda. A principal semelhança parece ser uma crença central na multiplicidade dos seres espirituais que, através de

oferendas, orações e comunicação direta apropriadas, podem auxiliar os indivíduos a resolver problemas específicos em suas vidas diárias (Carozzi; Frigerio, 1992). No catolicismo popular estes seres espirituais são os santos (tanto os oficialmente sancionados como os folclóricos como *Gauchito Gil*, *Difunta Correa*, *San La Muerte* e outros), que se acredita serem mais próximos dos humanos do que Deus ou Jesus. Nas religiões afro-brasileiras há uma ordem espiritual abrangente que inclui os orixás do Batuque (em sincretismo com os santos católicos), guias espirituais da Umbanda e os Exús e as Pombagiras da Quimbanda.

Esforços de tradução de crenças religiosas podem ser estudados produtivamente usando o conceito de Snow *et al.* (1986) de processos de *alinhamento de quadros*, isto é, a ligação das interpretações individuais e de grupos religiosos (sobrenaturais) de tal forma que o conjunto de valores e crenças individuais seja congruente e complementar ao do grupo¹¹. Seguindo o pensamento de Goffman (1974, p. 21) entendem *quadros* como um “esquema de interpretação” que permite aos indivíduos “localizar, perceber, identificar e rotular” ocorrências dentro de seu espaço de vida e no mundo como um todo. Dando significado aos eventos e ocorrências, os quadros funcionam para organizar experiências e guiar ações, tanto individuais como coletivas. Conceituado desse modo, observa-se que o alinhamento de quadro é uma condição necessária para a participação no movimento, seja por sua natureza ou intensidade (Snow *et al.*, 1986, p. 464). Das quatro técnicas de alinhamento de quadro descritas por esses autores, três podem ser identificadas nos esforços de conversão dos líderes de religiões afro-brasileiras na Argentina (Frigerio, 1999).

¹¹ Snow *et al.* (1986, p. 464) se refere a SMOs (organizações de movimentos sociais) em suas definições. Entretanto, dois dos quatro autores do artigo (Snow e Rochford) estudaram grupos *religiosos* e informações atualizadas desses estudos para ilustrar os processos de alinhamento de quadros (1986: 465). Acredito, seguindo Lofland e Richardson (1984) que muitas organizações religiosas podem ser consideradas *RMOs* (organizações de movimentos religiosos) e ser estudadas utilizando os conceitos e insights derivados da teoria de mobilização de recursos dos movimentos sociais (ver também Frigerio, 2003).

A maioria das crenças e práticas do catolicismo popular não é aprovada ou apreciada pelos padres católicos, que preferem enfatizar que os santos são modelos para uma vida cristã e não apenas milagreiros, como muitos dos devotos os veem atualmente. Além do mais, os padres católicos não são contentes com a relação independente e idiossincrática que os seguidores estabelecem com eles. Assim, eles ou tentam mudar estas crenças e práticas, ou fingem que elas não existem; em qualquer caso, elas não têm lugar na religião institucionalizada. O catolicismo popular argentino pode então ser interpretado nos termos que Snow *et. al.* (1986), de acordo com Mc Carthy e Zald (1977), chama de um “emaranhado de sentimentos”. Ao traduzir a definição, inicialmente pensada para os movimentos sociais, para outra aplicável aos movimentos religiosos, podemos defini-la como um grupo de indivíduos que compartilham interpretações comuns em relação a possíveis interações entre os homens e os seres espirituais, mas aos quais falta uma base organizada para expressar suas visões de mundo e para agir em defesa de seus interesses¹².

Quando os líderes religiosos da Umbanda entram em contato com estes católicos, nominais na maioria, e que realmente têm esquemas interpretativos não muito diferentes dos deles, eles realizam uma forma de ponte cognitiva; “[...] a união de duas ou mais estruturas ideologicamente congruentes, mas estruturalmente desconectadas em relação a um assunto ou problema específico[...]” (Snow *et al.*, 1986, p. 467). Esta estrutura é obtida principalmente por meio de redes de relacionamentos interpessoais, através das quais os indivíduos chegam aos templos para consultas privadas com o pai ou mãe de santo. Os procedimentos divinatórios em Buenos Aires variam: enquanto o jogo de búzios é considerado o método mais confiável, diversos líderes preferem reservar o jogo para rituais e usam as cartas de *tarot* ou espanholas para as consultas diárias. Nos anos de 1980, e talvez

¹² Afirmei que a identidade social de ser “católico” que a maioria dos argentinos apresenta nas poucas vezes em que são perguntados sobre sua religião, é apenas uma identidade social fraca que diz pouco sobre suas identidades pessoais e suas crenças religiosas. Muitos estudos sociológicos e antropológicos supervalorizam a influência da Igreja Católica no país (Frigerio, 2007).

ainda hoje, isso tornou a experiência menos estranha para os clientes, pois a maioria deles teve experiências prévias com adivinhos (adivinhadores, parapsicólogos) ou sabem de alguém que teve (Carozzi; Frigerio, 1992)¹³.

A fórmula comum para as primeiras consultas nos templos parece ser a seguinte: adivinhação de algum aspecto da vida do cliente, diagnóstico da causa do problema que levou o cliente ao templo, decisão sobre qual a ajuda espiritual necessária, demonstração de afeto e preocupação pelos problemas do cliente, e a garantia de que através da intervenção do templo os problemas serão resolvidos. Assim o líder confirma que o indivíduo que o consultou está correto em ter (um grau variável de) fé na possibilidade de ajuda mágica ou sobrenatural para os seus problemas diários. O cliente ainda não está familiarizado com os seres espirituais que irão intervir, nem com os procedimentos a serem usados, mas, ao contrário do que teria acontecido no caso de uma visita a um psicólogo ou padre católico, ele tem confirmada sua fé na possibilidade de intervenção espiritual em sua vida diária e não é ridicularizado ou estigmatizado. Desse modo, quadros interpretativos similares de atribuição sobrenatural são colocados em contato através da consulta (Carozzi, 1993).

As ajudas espirituais, rituais de “auxílio espiritual” que normalmente seguem as consultas, são realizadas em frente ao altar da Umbanda, que é rico em santos católicos. Embora tambores e músicas em português sejam geralmente usados, a experiência ainda está dentro do quadro da cultura popular argentina, pois é semelhante ao atendimento de um adivinho ou de um curandeiro. Apenas mais tarde, quando uma relação de confiança mútua com o sacerdote ou com outros membros do templo tenha sido estabelecida

¹³ Carozzi e Frigerio (1992, p. 78) observam que 80% de uma amostra de 96 clientes de um templo de Umbanda eram familiarizados com alguma tradição mágico-religiosa preexistente. Trinta e oito por cento deles havia consultado antes um curandeiro ou um vidente e eram devotos de algum santo católico; trinta e cinco por cento deles havia consultado um ou mais desses especialistas, mas não declararam sua devoção por um santo específico; e sete por cento eram devotos de um santo, mas não tinham procurado antes um especialista mágico-religioso. Apenas vinte por cento da amostra disse que era a primeira vez que visitava este tipo de especialista, e que não era devoto de nenhum santo.

pela realização de consultas e ajudas espirituais, o devoto em potencial será convidado para as sessões de caridade da Umbanda, onde são vistos médiuns em transe com suas entidades espirituais. Se necessário, ele pode se submeter a trabalhos espirituais mais complexos, envolvendo o sacrifício de animais. Por fim, ele pode participar das festas dos orixás do Batuque.

Durante este ciclo subsequente de consultas – *trabalhos* – o comparecimento a sessões de Umbanda ou Quimbanda, os líderes completam uma amplificação do quadro, “a clarificação e o fortalecimento de um quadro interpretativo que chega a um assunto, problema, ou conjunto de eventos específicos”. Através do estabelecimento de relações interpessoais, o líder e/ou seus filhos que o ajudam, amplificam, fortalecem e expressam mais claramente certos temas presentes nos quadros interpretativos de seus clientes, com respeito às causas de seus problemas e seus tratamentos que não são possíveis de desenvolver devido à estigmatização pela Igreja Católica. Em primeiro lugar, entre eles há a crença na existência e efetividade da mágica, nos danos ou prejuízos espirituais enviados ou causados por um terceiro, nos efeitos maléficos da inveja ou na possibilidade de mobilizar uma entidade espiritual protetora em favor do consultante – ou uma maligna contra ele. Nos templos da Umbanda essas ideias não somente são bem-vindas, como há um grupo enorme de práticas mágico-religiosas que especificam e codificam os muitos rituais, oferendas e seres espirituais que podem ser convocados em benefício do consultante. Assim, o sistema de crenças das religiões afro-brasileiras amplifica e reforça ideias presentes naqueles que vêm para os seus templos considerando o sobrenatural a causa de seus problemas, os possíveis antagonistas que são responsáveis, e a eficácia da cura espiritual.

Se, por um lado, as estratégias de construção e amplificação de quadros permitem aos líderes religiosos alcançar aqueles que compartilham o mesmo quadro de atribuição de causalidade sobrenatural e que reforçam suas crenças, por outro, são apenas boas o suficiente para estabelecer um relacionamento que funciona – uma clientela que os consulta em relação a uma diversidade de problemas. Mas para recrutar membros que são comprometidos com a religião, uma tarefa mais aprofundada de transformação de quadros é necessária, para que os indivíduos venham a interpretar o mundo – e seu

lugar dentro dele – de acordo com os princípios teológicos da nova visão, o que implica um processo gradual de conversão.

A transformação dos quadros anteriores, implicando uma conversão real, é feita gradualmente, expondo, como vimos, o possível ou futuro membro a situações mais distantes de sua visão de mundo a partir de outras mais próximas, e usando ou explicando novos conceitos religiosos embaçados naqueles que já lhe são familiares. Deste modo, especialmente nos primeiros estágios de seu relacionamento com o templo, e ainda nos seus primeiros meses como membro, contínuas referências são feitas a conceitos familiares ao catolicismo popular, como “Deus”, “fé”, “religião”, “santos”, “anjo da guarda”, “templo”, “retiro espiritual” e “batismo”. Apenas depois do indivíduo ser membro de um templo por um período, ele aprenderá o correto uso dos equivalentes estrangeiros afro-brasileiros como Olodumaré, orixá, terreiro, filho de santo, obrigação, borí ou assentamento. Termos familiares mais antigos são gradualmente redefinidos e novas relações entre eles e outros princípios caros a essas religiões são estabelecidos.

Na prática, a transformação de quadro é alcançada com a utilização pela Umbanda de imagens e conceitos católicos, como um passo intermediário, uma “ponte cognitiva” entre o catolicismo popular e as mais desconhecidas práticas e crenças do Batuque ou Africanismo. Na maioria das trajetórias religiosas que estudei, os indivíduos foram primeiro iniciados, socializados e suas habilidades mediúnicas na Umbanda desenvolvidas; sendo iniciados no Batuque somente mais tarde, quando estavam mais versados na intrincada cosmologia afro-brasileira. O desenvolvimento da habilidade de efetivamente entrar em transe – que não tem equivalente no catolicismo popular – parece ser uma das principais marcas no quadro de transformação (para uma descrição detalhada desse processo, ver Carozzi; Frigerio, 1992; Frigerio, 1995).

Se, através da transformação do quadro, novas identidades pessoais como “filho de religião”, “filho de (um determinado orixá, como Xangô ou Iemanjá)” são adotadas pelos devotos, identidades sociais como “umbandista”

não são necessariamente assumidas em muitas interações sociais, devido ao alto grau de estigmatização que essas religiões sofrem na Argentina¹⁴.

b) A Recepção Social – A imagem das religiões afro-brasileiras na Argentina

Depois de sua chegada do Brasil na metade da década de 1960, por aproximadamente vinte anos a Umbanda e o Batuque não foram percebidos socialmente como um movimento religioso presente em Buenos Aires. Conflitos entre as novas religiões e a sociedade ocorreram principalmente em um nível individual, nas instâncias em que os líderes eram processados sob a acusação de “prática ilegal de medicina” – uma acusação que os colocou na mesma categoria de tradicionais curandeiros.

Com o retorno da democracia ao país em 1982, a prática de religiões afro-brasileiras estava entre os muitos comportamentos sociais que durante anos se mantiveram escondidos e apenas então ganharam visibilidade. Em jornais e revistas da metade dos anos de 1980, a “Umbanda”, termo que acolhia essas religiões, era mencionada no contexto de desenvolvimento de seitas ou de novas crenças mágicas no país (Frigerio, 1991a; 1991b) e descrita normalmente como “uma seita que pratica magia branca e negra, bem como rituais exóticos”¹⁵. Dessa maneira, a religião era duplamente estigmatizada: por ser uma seita e porque era considerada mágica. Os sacrifícios de animais já tinham se tornado a principal característica de estigmatização, especial-

¹⁴ Para uma discussão da relação entre identificações *pessoal, social e coletiva* na Umbanda na Argentina, ver Frigerio (2003).

¹⁵ Esta definição apareceu em uma importante revista semanal (*Somos*, 05/03/1986), como parte de um artigo intitulado “O crescimento das seitas”. Quase a mesma definição foi repetida em outro artigo que apareceu em uma revista de domingo do prestigiado jornal *La Nación*: “Umbanda, um culto esotérico de origem afro-brasileira que inclui magia negra e branca, sacrifícios e rituais exóticos” (“Seitas religiosas: um fenômeno mundial que irrompe na Argentina” – 11/05/1986). Como um exemplo do *status* ambivalente que essa nova religião tinha, ela foi também incluída como exemplo do crescimento de mágica e de produtos mágicos no artigo “A moda da magia” – no *Clarín* (13/04/1986), o jornal mais vendido entre a classe média do país.

mente devido às reclamações e esforços das sociedades protetoras dos animais que fizeram eco em jornais importantes (Frigerio, 1991b).

No início dos anos de 1990, a Umbanda – que até então não era um dos grupos mais estigmatizados – se envolveu no primeiro de três pânico morais (Goode; Ben-Yehuda, 1994) sobre seitas, que sacudiram a sociedade da Argentina (Frigerio, 1993; 1998b). Depois do assassinato ritual de uma criança no sul do Brasil, do qual foi acusado um grupo argentino de culto UFO, um padre católico denunciou que uma menina também havia sido assassinada em um templo de Umbanda em Buenos Aires. Devido a essa acusação, por dez dias os princípios e práticas da Umbanda foram duramente julgados na mídia. Em muitos programas de televisão, ex-membros descreveram cerimônias de iniciação que incluíam sangue e sacrifícios de animais e possessões em transe, dando credibilidade às acusações de que a Umbanda, como se acreditava que todas as “seitas” faziam, levava à divisão de famílias e poderia levar a assassinatos (Frigerio, 1998b; Frigerio; Oro, 1998).

Depois das acusações – que mais tarde foram provadas falsas – o sacrifício de animais passou a ser considerado uma prática perigosa, que poderia levar a sacrifícios humanos. O grau de preocupação da sociedade foi expresso em uma coluna editorial do prestigiado jornal *Clarín* (um dos mais importantes jornais do país). Com o título “*Superstições perigosas*”, ele afirmava:

“Mesmo sem considerar o assunto dos assassinatos, *o sacrificio de animais já desagrada nossa consciência coletiva*. A aparição de grupos ou pessoas que admitem estas práticas indica grandes alterações que, sem sombra de dúvida, pedem uma análise psicológica ou sociológica mais do que críticas teológicas. Superstição, mágica, práticas divinatórias e outros comportamentos semelhantes são rejeitados e condenados pelas grandes religiões da humanidade. *Eles não pertencem à mesma dimensão, mas a uma mais primitiva, obscura e irracional*. [...] Fontes de comportamentos anormais e crimes, elas são um assunto de preocupação e pedem respostas adequadas da parte da sociedade que se considera civilizada.” (Clarín, 03 ago. 1992, ênfase minha).

Com este escândalo, as atividades ameaçadoras das “seitas” se tornaram assunto digno da atenção nacional, e especialistas locais do “movimento

anticulto” (Bromley; Shupe, 1995) se apropriaram do problema (Frigerio, 1998b). A imagem da Umbanda ficou irrevogavelmente ligada a essa controvérsia. A partir daquele momento, muitos artigos da mídia impressa tratando de “seitas” apresentavam fotos características de cerimônias de Umbanda como parte de suas ilustrações. Programas de televisão também frequentemente ilustravam notícias sobre “seitas” ou um grupo específico com imagens de possessões de transe e tambores da Umbanda, *mesmo se essa religião não tivesse nada com o grupo ou evento que estivesse sendo exposto*. A Umbanda assim tornou-se o exemplo visual de uma “seita”, um papel que grupos pentecostais tiveram previamente nos anos 1980 (Frigerio, 1998b).

A imagem da Umbanda foi afetada pela controvérsia da mídia em um grau que pode ser visto nos resultados de uma pesquisa de opinião pública feita a pedido de uma Comissão Parlamentar para o Estudo das Seitas. Em uma pergunta direcionada sobre quais grupos poderiam ser considerados perigosos, a Umbanda ficou em segundo – depois de *A Família*, o grupo que estava envolvido no mais recente pânico moral sobre seitas (Gutierrez *et. al.*, 1995, p. 2677).

No final dos anos de 1990 a controvérsia sobre as seitas diminuiu, mas a imagem da Umbanda estava irremediavelmente manchada. Regularmente, nos últimos dez anos, jornais e noticiários de televisão têm culpado “pais da Umbanda” específicos por assassinatos e atividades criminosas, expressando suas preocupações sobre os “rituais da Umbanda” que levavam aos crimes. A maioria dessas acusações era infundada, e sugerem que a polícia estava satisfeita em culpar a religião por qualquer atividade criminosa que se achasse vinculada, muitas vezes tenuemente, com velas coloridas e certas imagens religiosas. Partilhando preconceitos semelhantes, os jornalistas estão inclinados a divulgar esses pontos de vista, que algumas vezes chegam aos processos judiciais. Apesar de na Argentina a valorização multicultural da diversidade étnica e cultural ter aumentado na última década, o número crescente de praticantes de religiões afro-brasileiras ainda é uma minoria invisível e estigmatizada.

*c) Relocalização de religiões afro-brasileiras:
Desenvolvendo narrativas de pertencimento*

A suspeita social gerada na Argentina pela transnacionalização das religiões afro-brasileiras não é, claro, algo novo ou um desenvolvimento local singular. Praticantes dessas religiões no Brasil ou em Cuba tiveram que suportar as mesmas acusações no começo do século XX (Argyriadis, 1999; Capone, 1999). Como as culturas afro-brasileira e afro-cubana lentamente vieram a ser avaliadas de uma forma mais positiva e consideradas parte da herança nacional, e não um sintoma de doença mental ou desvio social, as religiões negras acharam um lugar nas narrativas dominantes da nação ou, pelo menos, em alguns estados dentro dela (Dantas, 1988)¹⁶. Entretanto, essa posição foi mais facilmente considerada como “herança cultural” ou “folclore” do que uma religião ou busca espiritual legítima. Esse foi o caso tanto na Bahia como em Cuba, ao menos até recentemente. O fato de elas terem sido consideradas em sua maioria “folclore” ou “cultura” (negra) teve consequências em sua transnacionalização. Este lugar precário, no qual foram colocadas dentro da nação ou região nas quais se originaram, se perdeu quando se transnacionalizaram. Aqui seus devotos devem tentar reconquistar um lugar na (nova) nação.

Este é o caso quando, e é verdade tanto para a Argentina como para o Uruguai, as religiões afro-brasileiras alcançaram um número relevante de praticantes e templos; são praticados na maioria por nativos (não imigrantes), e em países onde a criação da nação é baseada em narrativas homogeneizantes – nas quais se espera que os indivíduos percam todos os traços étnicos para

¹⁶ No Brasil, país de origem das religiões que são o assunto deste artigo, há grandes diferenças na sua aceitação, de acordo com o estado e as variantes religiosas envolvidas. Depois de muitas dificuldades – e bem mais tarde do que se pensa – *o candomblé* descobriu um lugar na construção ideológica do estado da Bahia, enquanto o *batuque*, como eu mencionei acima, era invisibilizado no Rio Grande do Sul – o mesmo sendo verdadeiro para a presença Negra neste estado. A Umbanda ganhou alguma legitimação social como um tipo único de “religião brasileira” (Concone, 1987), mas desde que pudesse canalizar as acusações de “bruxaria” para sua irmã gêmea mais fantasmagórica e nunca reconhecida, a Quimbanda.

se tornarem cidadãos. Sob essas circunstâncias, seus praticantes têm que desenvolver estratégias de legitimação social e *narrativas de pertencimento* dentro da narrativa dominante da nação¹⁷.

Na Argentina, desde que essas religiões se tornaram visíveis sob o nome genérico de “Umbanda”, vinte e cinco anos atrás, três principais estratégias de legitimação evoluíram: uma religiosa, uma cultural, e uma de direitos civis (Frigerio, 2002; 2003). A primeira, mais popular na metade dos anos de 1980, enfatizava que a “Umbanda é uma religião” e não uma “seita”, e destacava as qualidades formais que ela havia assimilado da religião Católica. A estratégia cultural desenvolveu-se no final dos anos de 1980, e tornou-se popular durante a década de 1990. Ela reivindicou a herança cultural africana e afro-americana, às quais essas religiões pertenciam, e salientou a presença Negra no passado da nação¹⁸. A terceira estratégia se desenvolveu no final dos anos de 1990, e, percebendo a ineficácia das tentativas anteriores, encorajou umbandistas a aproximarem-se de políticos nacionais e locais, bem como de oficiais do governo, reivindicando seus direitos de igualdade religiosa. Estas estratégias não são excludentes, embora uma ou outra tenha sido a principal orientadora em tentativas de mobilização coletiva em períodos diferentes (Frigerio, 2003).

¹⁷ As narrativas dominantes dão uma identidade nacional essencial, focalizando nas fronteiras externas da nação e na composição interna, propondo um arranjo correto e ordeiro de seus elementos constituintes (étnicos, religiosos e de gênero), contendo o presente conforme eles constroem um passado legítimo. Nem unívoca nem incontestável, as narrativas dominantes são confrontadas com contra-narrativas ou sujeitadas a leituras oposicionistas (Hall, 1993) com graus diferentes de sucesso ou aceitação social em diferentes momentos históricos. (Frigerio, 2002).

¹⁸ Especialmente durante o período de 1985 a 1995, os umbandistas realizaram eventos públicos, normalmente rotulados de “congressos”, por meio dos quais tentaram chamar a atenção da sociedade para os valores “religiosos” e mais tarde “culturais” de suas crenças e práticas. Esses eventos apresentavam palestras de líderes religiosos, antropólogos, historiadores e afro-argentinos, bem como filmes, exposições de arte e especialmente shows ao vivo de diversos tipos de música e dança afro-americanas, realizados por imigrantes negros na Argentina (Frigerio, 2003).

A estratégia cultural, que ainda é empregada por diferentes praticantes, pode ser vista como oferecendo uma narrativa de pertencimento dentro da nação argentina. Esta narrativa local de pertencimento nacional justifica a presença da religião no país através da reconstrução da história da população afro-argentina – e não graças à recente influência brasileira. *Encontrar a cultura ou religião negra no passado do país dá aos devotos o direito à sua prática no presente.* Essa estratégia foi impulsionada depois da visita de Oní (rei) de Ifé (cidade sagrada dos iorubás nigerianos) a um templo de Candomblé na cidade. Essa visita, bem como o consequente apoio da embaixada nigeriana a diversos eventos públicos de Umbanda, fizeram muitos líderes reconhecerem publicamente suas religiões como “africanas”. Assim, a origem brasileira que vinha sendo minimizada para evitar acusações de ser uma “seita estrangeira” foi ainda mais minimizada. Rotuladas como religiões “africanas”, elas foram desnacionalizadas, e podiam ser encontradas no passado nacional de qualquer sociedade das Américas onde existisse uma população Negra. Argumentou-se que essas religiões não eram apenas patrimônio dos países onde suas variantes atuais se originaram, mas constituíam uma herança comum aos países da América Latina, devido a suas populações negras – sem atentar ao quanto a narrativa dominante nacional tivesse subestimado essa herança, como acontece na Argentina (Frigerio, 2002b). Esta estratégia retórica teve um duplo propósito: mostrar à sociedade local que os umbandistas estavam praticando uma religião que tinha raízes próprias no país, e afastar o crescente movimento religioso para longe do domínio brasileiro (Frigerio, 2002, 2003).

Os resultados práticos dessas estratégias foram ambivalentes. Um grupo de cerca de uma dúzia de líderes da Umbanda que mais fortemente as defenderam, organizando diversos eventos públicos que eles esperavam que chamasse a atenção para a natureza de sua religião, tinha recursos limitados à sua disposição. A mídia nem sempre cobriu seus encontros, e suas vozes não foram ouvidas tão alto como eles esperavam que fossem. Entretanto, eles criaram consciência entre seus parceiros de que a legitimidade social era uma meta válida e conseguiram convencer alguns oficiais do governo que

compareciam a suas reuniões de que a religião praticada por eles merecia tanto respeito quanto qualquer outra¹⁹.

Resumindo o que foi visto até agora, podemos dizer que os esforços dos umbandistas argentinos para construir pontes cognitivas entre suas crenças e aquelas de seus devotos potenciais tiveram sua correspondência em um nível macro, com as diversas estratégias de legitimação social que eles apresentaram. Em ambos os casos houve um astucioso uso de recursos culturais da sociedade e um alinhamento em níveis micro e macro, de quadros interpretativos preexistentes com aqueles de suas religiões. Em um nível individual, tentaram recrutar membros comprometidos, executando formas de alinhamento de quadro, tocando um conjunto de sentimentos de indivíduos que têm crenças mágico-religiosas que não são atendidas, ou apenas com restrições, pela Igreja Católica. Em um nível mais amplo, lutam para tornarem-se respeitados e legitimados na sociedade, primeiro assegurando sua conformidade com o modelo social sobre o que é uma religião, e mais tarde pela criação de narrativas de pertencimento à nação argentina. Executando estratégias de alinhamento de quadro micro e macro, tentam inserir suas crenças na sociedade argentina sem modificá-las ou mudá-las. No entanto, foram mais bem-sucedidos em um nível individual do que em nível social; sua religião prospera, mas ainda é estigmatizada socialmente. Além de ir contra a narrativa nacional dominante, suas práticas também contradizem certos temas culturais (Gamson, 1988) caros à sociedade argentina: a ideia de que o país é, não apenas branco, mas também moderno e racional (Frigerio, 1996). Esses temas culturais são fortes, mesmo em setores da sociedade que se opõem à narrativa nacional dominante excludente, privando, assim, os praticantes de possíveis aliados. A comunicação com o mundo espiritual através de sacrifícios animais continua a criar uma distância cognitiva entre a religião e muitos setores da sociedade (progressivos ou conservadores) que

¹⁹ Eventos públicos também foram um meio de legitimar as estratégias de socialização entre os parceiros, levando à aprovação por outros líderes em diferentes contextos sociais: eventos menores em municípios da Grande Buenos Aires, programas de rádio e televisão à cabo, palestras, revistas e encontros com jornalistas e oficiais dos governos estaduais ou municipais.

nenhum esforço de trabalho interpretativo parece capaz de diminuir. A política de identidade contemporânea, na Argentina ou em qualquer parte, não tem lugar para mágicos²⁰.

O TRANSNACIONALISMO COMO CAMPO SOCIAL

Até agora descrevi a transnacionalização das religiões afro-brasileiras analisando os processos que tornaram possível sua circulação pelas fronteiras nacionais e examinando como elas cresceram e foram recebidas no novo contexto social. Nesta parte do artigo meu foco será o campo social transnacional diferenciado que se estabeleceu como resultado dessa expansão.

Demonstrarei que não há um campo social, mas diversos e de diferentes naturezas. As redes que constituem esses campos não vão somente em direção ao Brasil, mas cada vez mais ao Uruguai, e nestes últimos anos se estendeu além do Cone Sul para incluir outras variantes de religiões afro-americanas, como a Santería cubana e o Ifá nigeriano. Com a expansão do uso da internet, os campos sociais que tomam forma de esferas públicas transnacionais também emergem. Por último, sugirirei que esses campos vêm e vão de acordo com a mudança nas condições sociais, inovações teológicas e tecnologias de comunicação que se tornam acessíveis aos praticantes de religiões afro-brasileiras.

²⁰ Seu sucesso em apresentar uma leitura de oposição convincente da narrativa nacional foi ainda mais dificultado pelo fato de que eles eram *brancos* reivindicando (e praticando) cultura *negra* – o que diminui a credibilidade de seus argumentos. Apesar de o contexto histórico atual ser propício à proposta de construções multiculturais da nação, esse parece ser o caso somente se os *Outros* étnicos estejam defendendo seu direito. Isso está claro na recepção positiva que o ressurgente movimento afro-argentino teve na mídia, em oposição à imagem negativa do africanismo e as acusações de charlatanismo que padres brancos sofreram. Na Argentina, como em muitos outros lugares, a herança e cultura negra é vista como algo que somente os negros podem reivindicar.

LINHAGENS RITUAIS COMO REDES TRANSNACIONAIS

Na Argentina, bem como no Brasil (Lima, 1977), a família de santo criada em torno de um pai ou mãe de santo em um terreiro é a principal unidade das religiões afro-brasileiras. Como um porta-voz privilegiado da vontade dos orixás e o principal administrador de seus *axés* ou poderes espirituais, tudo que o pai de santo determinar deverá ser obedecido sem pestanejar por seus filhos de santo²¹. Esta família é enraizada em uma *linhagem* religiosa, ou o que no sul do Brasil é chamado uma bacia: um avô de santo, um bisavô etc, até o mais alto que o conhecimento do líder possa levá-lo. Uma vez que seus filhos de santo estejam ritualmente habilitados a abrir seus próprios templos, um pai se torna um avô de santo e o líder de uma família religiosa maior.

Com a expansão do Batuque para outros países, algumas linhagens religiosas se tornaram transnacionais: um líder em Porto Alegre poderá iniciar “filhos” em Montevideu ou Buenos Aires que continuarão sua linhagem nessas cidades, ou talvez complicar o problema um pouco mais quando, por exemplo, um filho em Montevideu mais tarde iniciar “netos” em Buenos Aires. Portanto, membros destas famílias religiosas podem formar uma comunidade transnacional de fiéis, na medida em que reconhecem que um aspecto muito importante de suas vidas, tanto ritual como diária, pode ser fortemente influenciado pelo que acontece na casa de seu pai ou avô de

²¹ Na Argentina e no Uruguai os praticantes usam as expressões em português *pai e mãe de santo* (com muita frequência transformando-as em *pae* ou *mai*), mas quando referem-se a seus descendentes religiosos, às vezes usam, indistintamente, *filhos de santo* ou a forma em espanhol *hijos de santo*. Quando se referem aos seus avós religiosos, eles usam as formas em espanhol *abuelo* ou *abuela de santo* ou *en santo*, e, de forma semelhante, chamam seus netos de *nietos de santo*, provavelmente devido às dificuldades em pronunciar as formas em português.

santo, em outro país, a centenas de quilômetros de distância²². Acredita-se que cada templo tem e mobiliza axé ou poder espiritual, transmitido através da linhagem religiosa desde o seu começo. É responsabilidade de cada templo compor a linhagem e mantê-la, e se possível, aumentá-la, mas a “casa mãe” é sempre considerada a maior fonte de axé. Portanto, é comum para os líderes voltarem-se para seus próprios pais ou mães em outro país se eles estão tendo problemas difíceis de solucionar. De modo semelhante, o bem-estar do “templo mãe” deve espalhar-se para os seus afiliados, e seus problemas são uma fonte de preocupações para todos.

Para linhagens transnacionais, como para as locais, as festas de Batuque em honra dos orixás que ocorrem a cada dois ou três meses são suas principais expressões de sociabilidade. Ali, alianças são estabelecidas – ou rompidas – e as relações de ancestralidade são expressas e reforçadas, com uma frequência que depende da proximidade geográfica, dos recursos econômicos e da relação de proximidade existente entre um pai e seus filhos estrangeiros ou *hijos* em determinado momento. Entretanto, pelo menos uma ou duas vezes por ano, diversos membros de uma família religiosa de diferentes países devem reunir-se para prestar homenagem aos orixás ou exus do fundador. Como Oro (1999) mostrou, a apresentação dos filhos estrangeiros nas festividades do orixá ou exu do pai de santo é uma das principais formas de criação e acumulação de prestígio.

As relações com o pai de santo brasileiro são especialmente próximas durante os primeiros anos, até que o indivíduo tenha finalizado todas as iniciações que o habilitem a continuar com a prática religiosa por si mesmo. Uma vez que esteja “liberado” e tenha a permissão para “cortar” (sacrifício ou oferenda de animais) para os seus próprios orixás, a distância geográfica e o dinheiro envolvido nessas viagens contribuem para lentamente haver um afastamento. Mesmo no Brasil, as relações entre os líderes religiosos e seus

²² Mesmo que o padrinho ou pai de santo de um indivíduo viva na mesma cidade, muito provavelmente a família ritual de seu mentor vive no estrangeiro – pois estas religiões apenas recentemente se tornaram transnacionais. Assim, quase todos os iniciados no Batuque, Candomblé ou Santería sabem que têm uma importante família ritual em outra cidade, a quem tais deverão visitar com alguma regularidade.

filhos são sempre cheias de conflitos: eles não têm que ser transnacionais para que isso ocorra. Mas quando nacionalidades diferentes estão envolvidas, a possibilidade de desentendimento devido a percepções estereotípicas equivocadas de indivíduos de países vizinhos aumenta (Oro, 1999).

É muito comum líderes na Argentina terem “passado pelas mãos” de mais de um pai de santo, algumas vezes mais de cinco ou seis. A nacionalidade pode variar, mas eles tentam permanecer dentro da mesma nação religiosa, ou pelo menos “escola” nacional (brasileira ou uruguaia), entretanto, ocorrem cruzamentos de todos os tipos²³.

Além da linhagem, as famílias religiosas normalmente reconhecem que pertencem a uma mesma “nação” religiosa (*gege, gege ijexá, oyó, cabinda*) dentro do Batuque, um reconhecimento que cria um grande campo de identificação transnacional²⁴. As nações funcionam com “redes de redes”, pois elas são formadas por muitas linhagens religiosas. Além disso, os campos sociais transnacionais criados pelas “nações” religiosas são na maioria tri-nacionais, pois geralmente têm membros tanto na Argentina como no Uruguai, enquanto que, como vimos acima, muitas linhagens formam campos sociais binacionais. Em termos da natureza do campo social transnacional que criam, entretanto, as “nações” religiosas funcionam mais como *comunidades imaginadas*, gerando uma consciência de pertencimento a uma rede maior que a linhagem religiosa, mas não necessariamente oficializando a rede de relações possíveis. As linhagens religiosas fazem as pessoas cruzarem as fronteiras nacionais para cumprir com rituais ou participar de celebrações, enquanto as “nações” religiosas apenas os fazem sentir parte de uma rede

²³ Em pelo menos duas dúzias de casos de que me lembro, apenas um líder argentino permaneceu fiel a seu pai brasileiro, depois de muitos anos de práticas religiosas.

²⁴ As diferenças reais existentes dentro das nações são tópico de debate entre os praticantes. Aqueles que têm um conhecimento maior de diversas delas afirmam que, com exceção da Cabinda que é mais idiossincrática – e provavelmente mais recente – há apenas certas diferenças no ritmo dos tambores e na ordem em que os orixás são cantados nas festas de Batuque. Diferenças na prática ritual e nas crenças religiosas também são importantes dentro da mesma nação, um fato que dá origem às sempre presentes acusações de negligência religiosa que pais e mães adoram lançar contra seus pares.

maior de templos relacionados – não necessariamente participando deles. Lealdade efetiva a uma “nação” religiosa provavelmente é estabelecida mais localmente do que transnacionalmente, quando pais ou mães que pertencem à mesma nação visitam as festas de Batuque um do outro. A amizade entre pais e mães locais não apenas acontece dentro da linha de suas “nações”, embora seja uma variável a ser considerada, juntamente com a linhagem religiosa, faixa etária ou proximidade geográfica. A nação também pode ser considerada uma linhagem de linhagens, como no caso da Cabinda, cuja origem é atribuída a um indivíduo específico, bem lembrado em Porto Alegre. Os fundadores de outras “nações”, entretanto, não são identificados tão claramente.

Os campos sociais transnacionais criados por linhagens religiosas na prática de religiões afro-brasileiras na Argentina podem ser imaginados como dois triângulos isósceles, planos e sobrepostos: um com seu vértice superior apontando para Porto Alegre, e um menor com seu vértice apontando para Montevideú. Para algumas linhagens religiosas, Montevideú é vista como a “Meca” e o ápice de suas práticas religiosas, para outras, é Porto Alegre. Com o tempo, o triângulo apontando para Montevideú se tornou maior, igualando (ou talvez ultrapassando?) aquele voltado para Porto Alegre. Triângulos menores, correspondendo a campos sociais criados por outras variantes de religiões afro-brasileiras presentes na Argentina, apontam para a Bahia (Candomblé), Cuba (Santería) e agora, também, depois de um desenvolvimento do movimento de reafricanização para a Nigéria. O número de indivíduos participando nesses campos sociais transnacionais é muito menor do que aquele correspondente ao Batuque. Não há mais do que uma dúzia de templos de Candomblé em Buenos Aires, talvez vinte ou trinta templos de Santería, e outros doze que afirmam praticar, além da veneração do orixá, adivinhação de Ifá. Os dois últimos grupos, apesar de seu pequeno número, se tornaram importantes simbolicamente na última década, como será explicado abaixo.

A INTERNET E A CRIAÇÃO DE NOVOS ESPAÇOS
SOCIAIS RELIGIOSOS TRANSNACIONAIS

Fóruns de discussão

Durante a última década, o uso difundido da internet na Argentina tornou possível a existência de novos espaços sociais transnacionais onde os praticantes podem se encontrar on-line, e discutir o propósito e as características de suas práticas religiosas. Nesse sentido, foram especialmente importantes os fóruns de debate possibilitados pela criação dos Grupos do MSN no verão (no Norte) de 1999. A existência prévia de páginas de templos na web possibilitou a circulação de conhecimento religioso que até então tinha sido transmitido apenas oralmente, ou talvez por livros que na Argentina e no Uruguai sempre foram difíceis de encontrar. Entretanto, estas páginas na web eram uma forma estática de comunicação, permitindo pouca interação entre os indivíduos que estavam longe uns dos outros.

Quando os Grupos do MSN foram criados, eles encontraram uma animada, apesar de irregular, acolhida entre os umbandistas do Cone Sul e praticantes de outras variantes de religiões afro-americanas vivendo em outros países. Os grupos eram facilmente administrados por uma, duas ou mais pessoas e podiam acolher milhares de membros que propunham temas e depois escreviam dezenas e às vezes perto de cem postagens, debatendo-os. O tamanho das mensagens podia variar muito, de uma linha a vários parágrafos, e incluíam discussões detalhadas de temas sérios, história, rituais e ética, bem como a propagação de boatos sobre comportamentos individuais. Além do mais, álbuns de fotografias podiam ser adicionados ao grupo, ou documentos do Word anexados às mensagens. Os grupos também apresentavam salas de bate-papo, para aqueles que queriam um contato mais imediato. Esta variedade de possibilidades fornecidas por meio da internet, e seu caráter amigável e altamente interativo, tornou esses grupos extremamente populares por um período de cinco anos (2003-2008, aproximadamente) e ampliou a sociabilidade de umbandistas e batuqueiros

em novas direções²⁵. Por um lado, eles permitiam uma interação muito maior entre os praticantes de religiões afro-brasileiras. Antes, a sociabilidade estava restrita a festas de Batuque – que atraíam as maiores multidões, até a Quimbanda ficar popular – ou aos congressos periódicos que eram feitos para chamar a atenção da sociedade para a religião. Apesar de esses eventos públicos serem comuns durante a segunda metade dos anos de 1980 e a primeira metade dos anos de 1990, aproximadamente depois de 1995 eles foram descontinuados devido aos altos custos que tinham.

Os menores fóruns de discussão hospedados nos Grupos do MSN tinham entre cinquenta, cento e cinquenta ou duzentos membros, provavelmente o maior número de pessoas que uma festa de Batuque conseguiria reunir. Os dez maiores apresentavam de um a dois mil membros²⁶. Assim, esses grupos não só reuniam regularmente um número maior de pessoas do que as formas usuais de sociabilidade jamais fizeram, mas também possibilitavam que pessoas de qualquer região do país interagissem de uma forma nunca vista²⁷.

Uma consequência muito importante foi que esses grupos suplantaram o nível nacional e se tornaram uma arena pública *transnacional* dos falantes de espanhol, que incluíam muitos participantes ativos de países de fora do Cone Sul. Participantes estrangeiros neste novo campo social eram indivíduos falantes de espanhol que praticavam não a religião afro-brasileira, mas a afro-cubana (principalmente fora de Cuba). Provavelmente devido a

²⁵ É claro que se pode argumentar que principalmente os praticantes da classe média ou média baixa teriam condições de ter um computador e internet em casa para participar dos fóruns. Isso é verdade, mas o uso foi muito além desse setor, devido aos *locutórios* (locais onde as pessoas podem alugar PCs e usar a internet) que se tornaram comuns, mesmo na Grande Buenos Aires, e eram muito baratos.

²⁶ Um deles, a *Nação Cabinda*, tinha pouco mais de 4.000 membros. O grupo com a maior participação transnacional (Sociedade Yoruba II) tinha 2.400 membros e quase 25.000 mensagens postadas (em 16/2/2007).

²⁷ Um dos grupos mais populares foi organizado por um pai de santo da província de Corrientes, no noroeste. Isso proporcionou a ele e a outros líderes na área que escreviam regularmente, uma nova visibilidade nacional.

problemas de linguagem, muito poucos pais de santo brasileiros participaram ou tiveram um papel relevante nestas discussões. Então, ao tradicional campo transnacional composto por pais de santo brasileiros/argentinos/uruguayos estabelecido pelo crescimento do Batuque e da Umbanda fora do Rio Grande do Sul, um novo campo se sobrepôs, que incluía principalmente argentinos, cubanos da diáspora que viviam na Europa ou nos EUA, mexicanos praticantes da Santería, e alguns uruguayos que praticavam o Batuque. Através desse novo campo transnacional, novas alianças foram criadas, inimigos descobertos e circulou um conhecimento religioso de que nunca se tinha ouvido antes. O interesse inicial amigável entre os participantes de variantes específicas de cada religião (principalmente o Batuque e a Santería), mais tarde deu espaço para acusações de praticantes das religiões afro-cubanas de que o Batuque não era puro ou suficientemente africano. O papel do Ifá, o sistema de adivinhação que havia se perdido no Brasil, mas não em Cuba, também foi muito discutido. Esse debate foi encabeçado por babalaôs cubanos e mexicanos (iniciados por cubanos), que discordavam fortemente dos poucos argentinos que haviam sido iniciados na Nigéria nas versões africanas do Ifá, que permite que mulheres sejam adivinhas (*iyaonifas*) – algo estritamente proibido em Cuba. Isso serviu para criar uma consciência nunca antes vista da existência e importância do Ifá, e mesmo adeptos mais radicais do Batuque se tornaram mais conhecedores do assunto, apesar de não iniciados. Os *santeiros* cubanos e mexicanos tentaram fazer valer seus pontos de vista de que mulheres e homossexuais não fossem permitidos no Ifá e muitas discussões se seguiram sobre qual das duas versões do Ifá, a Cubana ou a *Tradicionalista Africana*, poderia ser mais compatível com a prática do Batuque.

Através desse novo campo social transnacional de falantes de espanhol, variantes religiosas afro-americanas que não sabiam umas das outras foram colocadas em contato: Santería e Palo Mayombe, iniciadas em Cuba e espalhadas por todos os EUA, México e alguns países da América do Sul, como a Venezuela; o Batuque e a Umbanda/Quimbanda do sul do Brasil, em suas versões argentinas e uruguayas. O novo campo social descentralizou, de certa forma, a relação predominante das tradicionais redes do Batuque: a

língua superou a variante religiosa como fator de aglutinação na comunidade transnacional, e a importância dos pais de santo brasileiros como os principais interlocutores estrangeiros das religiões foi, de certa forma, diminuída.

O uso crescente da internet aumentou a influência dos religiosos cubanos no Cone Sul. Isso não levou necessariamente a um aumento no número de iniciações na Santería ou Palo, mas precipitou um uso generalizado de lendas afro-cubanas e suas descrições dos orixás²⁸. A mitologia afro-cubana dos orixás é mais rica e quantitativamente maior do que a preservada no Batuque, e sendo em espanhol e não em português, é mais facilmente entendida e copiada da internet do que as histórias brasileiras. Então, através do estabelecimento deste campo social, houve mais influência de uma variante (Santería) sobre a outra (Batuque) do que uma troca recíproca. Isso também se deveu à participação ativa nos fóruns de debate de devotos cubanos ou mexicanos treinados pelos cubanos que estavam ansiosos para mostrar e dividir seu conhecimento religioso – mais do que os praticantes de Candomblé e Batuque brasileiros.

Em fevereiro de 2009, os grupos do MSN foram fechados por decisão da companhia. Muitos fóruns tentaram migrar para outros grupos e sites da internet (Multiply, Live, Sonico e Google), mas nenhum deles tinha a maleabilidade e capacidade de acomodação da mídia anterior. O novo campo transnacional fracassou e foi desarticulado. Os fóruns que conseguiram se reagrupar (no Google ou Sônico) tinham uma participação muito menor e mais local. O interesse internacional aparentemente havia se perdido.

Se for um truísmo que a internet oferece uma arena privilegiada para o estabelecimento de redes transnacionais, deve-se dar mais atenção às características diferentes de muitos formatos ou mídias encontradas na

²⁸ O número de iniciados na Santería em Buenos Aires aumentou na última década, mas principalmente devido às atividades de um pequeno número de imigrantes cubanos em Buenos Aires, ou através da iniciação em Cuba de alguns argentinos. A mudança para a Santería de diversos pais de santo do Batuque – mesmo não deixando de ter relação com a internet – pode ser mais bem interpretada como um dos caminhos de reafricanização tomado por líderes insatisfeitos em sua busca por poderes mágicos “mais fortes” e conhecimento religioso “mais profundo” (Frigerio, 2004).

rede, já que eles parecem favorecer certos tipos de expressões e interações, em detrimento de outros. Como discutido acima, os grupos do MSN ofereceram uma arena com um formato amigável e maleável que possibilitou a interação regular e relativamente planejada de uma audiência razoável de praticantes de religiões afro-americanas (não apenas afro-brasileiras) por um período de quatro ou cinco anos. Quando foram fechados, esta comunidade virtual transnacional desabou. Ao mesmo tempo, entretanto, uma arena diferente estava se desenvolvendo na internet, que por fim permitiu o estabelecimento de uma nova comunidade transnacional, apesar de ter características muito diferentes.

Fotoblogs

Se os fóruns de debates pareciam ser a mídia pela qual praticantes mais experientes dessas religiões poderiam se expressar através de longas discussões, bem como agressões, nos últimos dois anos um novo tipo de mídia se desenvolveu na internet e chamou a atenção de muitos umbandistas, se bem que de um grupo etário diferente e talvez de outra condição social: os fotoblogs. Conhecidos localmente como Metroflogs – sua versão argentina – eles se tornaram populares entre os umbandistas durante 2008²⁹. Com uma conta no metroflog, uma pessoa pode postar uma imagem ou fotografia por dia, e amigos, colegas ou até desconhecidos podem deixar seus comentários nelas. Normalmente os comentários são breves, de quatro ou cinco linhas, mas podem chegar a vinte ou trinta (muito menos frequente). Os praticantes de Umbanda postam uma foto em seus próprios fotoblogs e depois “assinam” – fazendo breves comentários – fotos dos outros, esperando que retribuam a cortesia. O principal objetivo parece ser ter um número suficientemente grande de “visitas” em seu próprio fotoblog – muitos apresentam um máximo de 20 comentários visíveis. Entretanto, alguns têm mais, e muitos, menos.

Entretanto, como ocorre normalmente na internet, e especialmente quando estão envolvidos umbandistas, as visitas e comentários logo se transformam em fofocas, calúnias e brigas. Perto do final de 2009, um grupo

²⁹ A estimativa é com base na data de “membro desde” em diversos flogs de Umbanda.

recente chamado “flogs escrachadores” se tornou uma nova mania³⁰. Fotografias postadas nesses “flogs” faziam piada de cerimônias, roupas, oferendas e, especialmente, da performance dos médiuns em transe – as supostas “entidades espirituais” – que não estavam de acordo com o que o dono do fotoblog pensava que fosse o comportamento religioso correto. Com muita frequência, também postavam fotos de pais e mães de santo e faziam observações sarcásticas ou rudes sobre suas religiões e condutas diárias, bem como condição de gênero; travestis e gays são seus alvos favoritos. As observações dos visitantes algumas vezes defendem as pessoas cujas fotos são postadas, mas com mais frequência concordam com o apresentado. Linguagem chula não é poupada.

Estes flogs escrachadores parecem ter se originado em Montevidéu – onde a internet se tornou mais amplamente disponível nos últimos quatro ou cinco anos – e logo também inspiraram praticantes argentinos pertencentes à “escola uruguaia”. Quando pais e mães de santo identificáveis são o alvo, são sempre de Montevidéu ou imigrantes uruguaios vivendo em Buenos Aires. A maioria dos líderes portenhos caracterizados da mesma maneira pertence à escola uruguaia. Líderes brasileiros são pouco mencionados, apesar de observações gerais do tipo “foram os brasileiros que começaram com o fiasco” não serem raras.³¹

³⁰ “*Escrachar*” é uma gíria portenha para “expor”, “divulgar” o lado “real” de uma pessoa, mostrando-a como ela realmente é. Essa palavra deu nome a uma técnica popular de protesto de movimentos sociais, iniciada por uma organização de direitos humanos chamada H.I.J.O.S, constituída de filhos de “desaparecidos”. O grupo realizava “escrachos” – reuniões públicas barulhentas – em frente a casas de torturadores da ditadura militar não punidos para que os seus vizinhos tivessem conhecimento de sua presença. Posteriormente, diversas outras organizações de movimentos sociais também fizeram escrachos, e a popularidade do termo provavelmente influenciou sua adoção pelos floggers umbandistas, que tinham interesses pessoais.

³¹ “Fiasco” é uma acusação especial para os umbandistas, na qual alegam que pessoas possuídas por entidades espirituais estão somente fingindo, e não em um transe “verdadeiro” (Frigerio, 1995).

Apesar de muito menos elaborado que o anterior, este novo campo se constitui como uma nova arena transnacional onde informações a respeito do comportamento de líderes religiosos e a maneira correta de praticar a religião são intercambiáveis. A julgar pelas fotos postadas e a linguagem usada nos comentários e postagens, os participantes desse novo campo são muito mais jovens e com menos educação formal do que os que participavam dos fóruns de discussão³². O formato não permite observações mais elaboradas, mas as fotos, especialmente as dos flogs escrachadores, são comentários poderosos por elas mesmas. Este campo transnacional, diferentemente do anterior, aparenta ser essencialmente binacional, pois os participantes vivem principalmente na Argentina e no Uruguai. Talvez por causa da natureza admoestatória de muitos dos flogs, essa arena parece também mais próxima da prática religiosa diária nos dois países. De acordo com o desenvolvimento dinâmico da Quimbanda nos últimos anos, a maioria das fotos mostra cerimônias dessa variante, comentando sarcasticamente roupas e adereços (coroas, mantos, capas, xales e chapéus) usados por pessoas que afirmam estarem possuídas pelos exus e pombagiras ou pelos ciganos e africanos, cada vez mais populares. Os flogs fingem ser uma força disciplinadora para o que é entendido como o crescente número de pessoas praticando a religião sem o conhecimento necessário, mas não pode evitar ser principalmente uma versão on-line, mais gráfica, visível e ampla da onipresente fofoca dos templos que sempre caracterizaram as muitas variantes das religiões afro-americanas.

³² O número de umbandistas participantes de metroflogs, é claro, era maior do que o número dos que participam dos flogs escrachadores. Entretanto, estes são muito populares. Os três indivíduos (dois uruguaios e um argentino) que parecem ter começado os flogs escrachadores, implementaram uma versão do blog reproduzindo fotos originais e comentários postados, e tiveram quase 150 mil visitas durante o período de janeiro de 2009 a julho de 2010. Um segundo blog, de um praticante argentino que os imitou, teve perto de 23 mil visitas entre setembro de 2009 e julho de 2010.

CONCLUSÕES

Considerando que muito do trabalho sobre a transnacionalização religiosa focalizou nas atividades de transmigrantes ou de missionários religiosos, este artigo mostra como um grande processo de expansão de crenças e práticas religiosas pode ter lugar sem a grande presença de imigrantes ou a intenção consciente de catequização, e sem patrocínio econômico estrangeiro. Ele mostra a presença efetiva de redes de relacionamentos sociais “múltiplas” e “entrelaçadas”, através das quais “[...] ideias, práticas, e recursos são trocados, organizados e transformados desigualmente[...]”, como a definição de campos sociais de Levitt e Glick Schiller (2004) sugere. As religiões afro-brasileiras chegaram à Argentina através de Porto Alegre, mas também de Montevidéu, dessa forma, a prática dos campos sociais transnacionais foi estabelecida, ao menos, em duas direções, e não em apenas uma, como seria esperado. Redes mais recentes que se tornaram possíveis pela experiência anterior vão até Cuba ou Nigéria – são estabelecidas por pessoas que praticavam o Batuque, mas ultimamente procuraram uma versão mais “pura” e “mais africana” dessas religiões.

O artigo argumentou que não interessa o quanto certas crenças possam ser consideradas “exóticas” ou “alheias” em certo contexto social, através dos processos de tradução elas podem ser adaptadas ao novo local sem modificações maiores. As ideias de Snow *et al.* (1986) de alinhamento de quadro foram extremamente úteis para entender como os praticantes interpretam suas próprias crenças, partindo de tradições mágico-religiosas pre-existentes e evoluindo para um processo gradual de conversão que torna possível a expansão da religião sem que nela ocorram mudanças expressivas. Junto com os processos de alinhamento de quadros criados em nível micro para conseguir conversões individuais, os praticantes também o realizam em um nível macro, criando estratégias de acomodação que procuram a legitimação social.

A necessidade de sacrifícios animais, que é tão central a estas religiões, sempre foi entendida de forma insatisfatória na Argentina e permanece como seu principal traço de estigmatização. Depois dos desmerecidos escândalos

midiáticos, a polícia e os jornalistas ficam suspeitos de crimes envolvendo qualquer coisa que possa sugerir a parafernália de um “ritual de Umbanda”. Pelas duas últimas décadas e meia, praticantes tentaram diversas estratégias de acomodação, que incluíram a formação de narrativas de pertencimento à nação Argentina, em um esforço para desnacionalizar e realocar essas religiões. Tirando o “Brasil” de “afro-brasileira”, e incluindo “afro” dentro da “Argentina”, eles tentaram refazer os entendimentos dominantes da nação Argentina para que suas práticas pudessem ser consideradas parte da herança cultural negra do país. Estratégias de alinhamento de quadros foram mais bem-sucedidas em um nível micro do que macro; os templos cresceram rapidamente, mas a legitimação social não está aparecendo.

Analisei a transnacionalização de religiões afro-brasileiras para a Argentina e o Uruguai, utilizando duas interpretações do conceito: primeiro, como a circulação de pessoas e crenças através das fronteiras nacionais, e depois, como o estabelecimento de um campo social composto por uma variedade de redes que transcendem as fronteiras nacionais. Campos sociais, como vimos, são multidirecionais e mudam de intensidade, extensão e foco durante os anos. Linhagens e “nações” religiosas constituem as tradicionais redes, através das quais elas se estabeleceram indo na direção de Porto Alegre, mas também de Montevideú. A influência de redes uruguaias cresceu ao longo dos anos, conforme as taxas de câmbio das moedas nacionais variavam. Durante os anos de 1990, a força do peso argentino em relação ao real tornou possível uma onda de pais e mães brasileiros que iniciaram muitos argentinos no Batuque. Na década seguinte, a taxa mudou e muitos líderes novos ficaram sob a influência da escola uruguaia, pois atravessar o Rio da Prata era mais barato do que ir para o Brasil. As redes religiosas tradicionais deram origem a pelo menos dois campos: um formado por *linhagens* que produziram reais e repetidas interações transnacionais, e outro por *nações* que deram origem a afiliações mais tênues e mais parecidas com as comunidades imaginadas.

O uso crescente da internet durante a última década tornou possível a existência de diferentes esferas de discurso transnacional: os fóruns de discussão, abrangendo diversos países e variantes religiosas diferentes, e os fotoblogs binacionais, focados nas cerimônias mais locais de Quimbanda

e Batuque. Embora a troca de fofocas e polêmicas exista em ambos, uma mídia permitia discussões mais amplas e com melhores argumentos, e a outra, comentários curtos e mais específicos. Entretanto, em ambas o conhecimento religioso circula de maneira nunca vista, novas identificações nacionais e transnacionais são formadas e exibidas, alianças são forjadas e rompidas e novos entendimentos são alcançados sobre crenças, rituais e história.

Em resumo, uma vista diacrônica da transnacionalização da religião afro-brasileira mostra que, apesar de ter começado no final dos anos 60, é um processo (ou melhor, processos) em andamento, que cria muitos campos sociais multidirecionais cuja densidade e intensidade flui e reflui ao longo dos anos.

REFERÊNCIAS

ARGYRIADIS, Kali. *La religión á La Havane*. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 1999.

ARGYRIADIS, Kali; HUET, Nahayeilli Juárez. Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la Santería en el contexto mexicano. In *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, ed. ARGYRIADIS, Kaly; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina; ROS, Alejandra. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2008. p. 281-308.

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée. Introducción. In *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, ed. ARGYRIADIS, Kaly; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina; ROS, Alejandra. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2008. p. 11-43.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso, 1983.

BASCH, Linda; GLICK-SCHILLER, Nina; BLANC, Cristina Szanton. *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach, 1994.

BROMLEY, David; SHUPE, Anson. 1995. Anti-Cultism in the United States: Origins, Ideology and Organizational Development . *Social Compass*, Thousand Oaks, vol. 42, n. 2, p. 221-236, 1995.

CAPONE, Stefania. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations* 51, 2004. p. 9-22.

_____. *La quête de l'Afrique dans le candomblé*. Paris: Karthala, 1999.

CAROZZI, María Julia. Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8, 1993. p. 68-79.

CAROZZI, Maria Julia; FRIGERIO, Alejandro. Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires . *Afro-Asia* 15, 1992. p. 71-85.

_____. Não se nasce batuqueiro : A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião e Sociedade* 30, 1997. p. 71-94.

CONCONE, María Helena. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: USP/CER, 1987.

CORRÊA, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDUFRGS, 1992.

CSORDAS, Thomas. Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory* Vol 7(3), 2007. p. 259–272.

DANTAS, Beatriz G. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da Africa no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIANTEILL, Erwan. Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World. *International Journal of Urban and Regional Research* Volume 26(1), 2002. p. 121–37.

DE LA TORRE, Renée. De la globalización a la transrelocalización de lo religioso. *Debates do NER* 16, 2009. p. 9-34.

FRIGERIO, Alejandro. *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. Ph.D. dissertation, Anthropology Dept. University of California, Los Angeles, 1989.

_____. Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina. *Sociedad y Religión* 8, 1991a. p. 69-84.

_____. “La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres”: La Estigmatización de las Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología* 10, 1991b. p. 22-33.

_____. “La Invasión de las Sectas”: El Debate sobre los Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión* 10/11, 1993. p. 24-51.

_____. Política y drama en el trance de posesión. *Horizontes Antropológicos* 3, 1995. p. 39-56.

_____. The medicalization of new religious movements in Argentina: Cultural themes and deviance designations . Paper presented at the *58th. Annual Meeting, Association for the Study of Religion*. New York, August 1996. p. 15-17.

_____. El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina. In *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología y Historia*, edited by R. P. Hugarte, 75-98. Montevideo: Banda Oriental, 1998a.

_____. The great cult scare in Argentina: Power, politics and religion . Paper presented at the *Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*. Montreal, Canadá, November 1998b. p. 6-8.

_____. Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades* 18, 1999. p. 5-18.

_____. Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion* 63(3), 2002. p. 291-315.

FRIGERIO, Alejandro. “¡Por nuestros derechos ahora o nunca!”: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1), 2003. p. 35-68.

_____. Re-Africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion. *Civilisations* 51, 2004. p. 39-60.

_____. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: *Ciencias sociales y religión en América Latina*, ed. María Carozzi and César Ceriani. Buenos Aires: Biblos/ACSRM, 2007. p. 87-118.

FRIGERIO, Alejandro; ORO, Ari. “Sectas satánicas” en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos* 8, 1998. p. 114-150 .

FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina. In: *Regulating religion: case studies from around the globe*, ed. James Richardson, New York: Plenum Publishers, 2003. p. 453-475.

GAMSON, William. Political discourse and collective action. *International Social Movement Research* 1, 1988. p. 219-244.

GLICK-SCHILLER, Nina. Transnational social fields and imperialism. *Anthropological Theory* 5(4), 2005. p. 439-461.

GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GOODE, Erich; BEN-YEHUDA, Nachmann. *Moral panics: the social construction of deviance*. Oxford, UK: Blackwell, 1994.

GUARNIZO, Luis; SMITH, Michael. The locations of transnationalism. In: *Transnationalism from Below*, ed. Michael Smith and Luis Guarnizo. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1998. p. 3-33.

GUTIÉRREZ, Daniel *et. al.* *Comisión Especial para el Estudio de los Movimientos Religiosos o Seudo Religiosos Libres Denominados Sectas: Informe Final*. Buenos Aires: Legislatura de la Provincia de Buenos Aires, 1995.

HALL, Stuart. Encoding, decoding. In *The cultural studies reader*, edited by S. During. London: Routledge, 1993. p. 90-103.

HERSKOVITS, Melville. *The Southernmost outposts of New World Africanisms*. *American Anthropologist* 45(4), 1943. p. 495-510.

HUGARTE, Renzo Pi. *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

LEVITT, Peggy; GLICK-SCHILLER, Nina. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, Vol. 38(3), 2004. p. 1002-1039

LOFLAND, John; RICHARDSON, James. Religious movement organizations: Elemental forms and dynamics. *Research in Social Movements, Conflict and Change* 7, 1984. p. 29-51.

MAHLER, Sarah. "Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism". In; *Transnationalism from Below*, ed. Michael Smith and Luis Guarnizo. New Brunswick, 1998. p. 64-100.

MCCARTHY, John; ZALD, Mayer. Resource mobilization and social movements: a partial theory. *American Journal of Sociology* 82, 1977. p. 1212-1241.

ORO, Ari. La transnationalisation du pentecotisme brésilien: le cas de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. *Civilisations* 51 (1-2), 2004. p. 155-170.

_____. *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. (ed.) *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDUFRGS, 1994.

VASQUEZ, Manuel; MARQUARDT, Marie F. *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.