

Capítulo 6

Transnacionalismo como fluxo religioso através de fronteiras e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina

ALEJANDRO FRIGERIO

Se as religiões afro-brasileiras estão presentes agora 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 dos anos de 1980, quase quinhentos templos estavam listados no Registro Nacional de Cultos da Argentina – e estes 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. Entretanto, a quantidade real de templos existentes na cidade tem crescido continuamente. Apesar de não existirem registros que possam fornecer o número preciso, são encontrados templos por toda Grande Buenos Aires e também nas capitais de quase todas as províncias do país. Uma 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 dos anos 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 este 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 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 dele, não há um modo definitivo de entender esse fenômeno. Devo argumentar que parece haver duas maneiras principais de conceituar transnacionalismo *a partir de baixo*: como circulação ou fluxo de pessoas e/ou bens distintos de um país para o outro ou como o estabelecimento de um campo social composto por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais. Essas maneiras de compreender o transnacionalismo não são mutuamente excludentes, mas se uma ou outra é empregada, diferentes processos sociais e suas consequências são destacados. Aqui tentaremos usar as duas, de maneira a mostrar como elas enfatizam diferentes aspectos da transnacionalização das religiões afro-brasileiras.

Defenderemos a necessidade, especialmente no contexto da América Latina, de uma conceitualização 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.

Transnacionalismo como um fluxo de fronteira e como um campo social

Estudos que consideram o transnacionalismo religioso principalmente como a circulação de pessoas, ideias e bens culturais pelas fronteiras nacionais normalmente se ocupam 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 reaparição em outro contexto nacional (ARGYRIADIS e 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; JUÁREZ HUET, 2004). Dentro dessa perspectiva, adaptações aos novos contextos da sociedade, a recepção social que eles encontram e as modificações/ressignificações que sofrem são cruciais (ARGYRIADIS and JUÁREZ HUET, 2008; ORO, 2004). Às vezes, as ideias de desterritorialização e reterritorialização (CAPONE, 2004; DIANTEILL, 2002) ou deslocalização e relocalização (VASQUEZ e MARQUARDT, 2003, p. 35; DE LA TORRE, 2009) são usadas para resumir ou descrever esses processos. Igualmente, para explicar o sucesso diferencial na transnacionalização de algumas religiões sobre outras, análises podem apontar 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” por meio das fronteiras nacionais. Em uma tentativa de estabelecer “um programa de pesquisa do transnacionalismo”, Mahler (1998, p. 67) 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 [...]”. Análises que enfatizam o transnacionalismo a partir de baixo mostram como as práticas diárias das pessoas comuns formam, mais do que simplesmente refletem, novas formas de cultura urbana (GUARNIZO and 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 Szanton Blanc (1994), elas 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 and GLICK SCHILLER, 2004, p. 1009).

Glick Schiller (2005, p. 442), concordando com Bourdieu, afirmou que ela 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”. 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 nesses 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, empregamos 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 em torno da 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). Essa dupla origem das religiões na Argentina fez surgir o que chamamos de uma “escola brasileira” e uma “escola uruguaia” de praticantes religiosos (ver FRIGERIO, 1998a para um relato detalhado). 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 de Bará (de Porto Alegre) e mãe Teta (de Santana do Livramento), que iniciaram a bem conhecida e lembrada primeira geração de pais de santo uruguaios, 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 principal centro de gravitação para os templos de religiões afro-brasileiras em Buenos Aires e ele era situado em Porto Alegre, atualmente parece haver dois, o outro sendo 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 pais de santo brasileiros migraram para Montevideu ou Buenos Aires, e as figuras mais importantes nesse 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 levaram-nas para Montevideu, 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 maior 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 oferecer consultas divinatórias com búzios para uma clientela que ia muito além dos crentes religiosos.

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 Montevideu, 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 de Bará, mas como ele morreu há muito tempo, considera-se que a origem de seu axé – e a Meca para viagens religiosas – seja Montevideu.

Assim, é principalmente a mobilidade entre as principais cidades do sul: Porto Alegre – Montevideu – Buenos Aires que explica o crescimento do movimento religioso. 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 por que 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 Montevideu é mais barato, pois o Rio da Prata pode ser cruzado por uma variedade de meios e com preços bem diferentes. Isso, e o 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. Pelo contrário, 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 500 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 esse 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, 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 verdadeira.

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 e FRIGERIO, 1992; 1997).

Os templos praticam Umbanda e Quimbanda, com fortes influências do Espiritismo e Catolicismo e também o Batuque. O Batuque, 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 nesse 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 cresceu. Isso 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 praticantes chamam “a religião” (FRIGERIO, 1989). Nesse caminho religioso, a Umbanda e a Quimbanda são vistas como os primeiros passos em direção ao *Batuque*, que é considerado o centro do sistema religioso. Pessoas que querem se afiliar a um templo são primeiramente iniciadas na Umbanda (e de modo crescente na Quimbanda), em que elas são socializadas nas práticas e visões de mundo religiosas, 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 e 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 (2007, p. 261) enfatizou a importância de terem uma “mensagem transponível”, de modo que “seus princípios, suas premissas e promessas religiosas possam achar uma base por meio da diversidade do cenário linguístico e cultural”. Até que grau uma mensagem religiosa é “transponível” depende, de acordo com esse 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 nesses 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, por meio de oferendas, orações e comunicação direta apropriadas, podem auxiliar os indivíduos a resolver problemas específicos em suas vidas diárias (CAROZZI e FRIGERIO, 1992). No Catolicismo Popular, esses 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 exus e a pombagira 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” (*frame alignment*), 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 grupo. 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 (*frames*) 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).

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 estão contentes com a relação independente e idiossincrática que os

seguidores estabelecem com eles. Assim, eles ou tentam mudar essas 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), chamam de um “emaranhado de sentimentos” (*sentiment pool*). 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 interesses.

Quando os líderes religiosos da Umbanda entram em contato com esses católicos, nominais na maioria, e que realmente têm esquemas interpretativos não muito diferentes dos deles, eles realizam uma forma de “ponte cognitiva” (*frame bridging*); “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). Essa estrutura é conseguida principalmente mediante redes de relacionamentos interpessoais por meio 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 Tarô ou espanholas para as consultas diárias. Nos anos de 1980, e talvez 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 e FRIGERIO, 1992).

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 por meio 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 por meio 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 por meio da realização de consultas e ajudas espirituais, o devoto em potencial será convidado para as sessões de caridade da Umbanda, em que 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 esse ciclo subsequente de consultas – *trabalhos* –, o comparecimento a sessões de Umbanda ou Quimbanda, os líderes completam uma “amplificação do quadro” (*frame amplification*), “a clarificação e o fortalecimento de um quadro interpretativo que chega a um assunto, problema, ou conjunto de eventos específicos”. Por meio 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 vão 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 de uma ponte cognitiva” e “amplificação de quadros” permitem aos líderes religiosos alcançar aqueles que compartilham o mesmo quadro de atribuição de causalidade sobrenatural e 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” (*frame transformation*) 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 embasados naqueles que já lhe são familiares. Desse 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”, “batismo”. Apenas depois de o 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, bori 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

carreiras 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 na transformação do quadro (para uma descrição detalhada desse processo, ver CAROZZI e FRIGERIO, 1992; FRIGERIO, 1995).

Se por meio 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 estas religiões sofrem na Argentina.

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”. 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, especialmente 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 pânicos

morais (GOODE e 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, 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 e ORO, 1998).

Depois das acusações – que mais tarde foram provadas serem 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 sacrifício 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 03/08/92, grifo nosso)

Com esse escândalo, as atividades ameaçadoras das “seitas” se tornaram assunto digno da atenção nacional, e especialistas locais do “movimento anticulto” (BROMLEY e 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 esta religião não tivesse nada com o grupo ou evento que estivesse sendo exposto”. A Umbanda assim se tornou 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 de 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 partes da herança nacional e não como 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). 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. Esse 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 em que a criação da nação é baseada em narrativas homogeneizantes – nas quais se espera que os indivíduos percam todos os traços étnicos para se tornarem cidadãos. Sob essas circunstâncias seus praticantes têm que desenvolver estratégias de legitimação social e “narrativas de pertencimento” dentro da narrativa dominante da nação.

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 a assimilavam à religião católica. A estratégia cultural se desenvolveu 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 nação. A terceira estratégia se desenvolveu no final dos anos de 1990 e, percebendo a ineficácia das tentativas anteriores, encorajou umbandistas a se aproximarem de políticos nacionais e locais, bem como de oficiais do governo, reivindicando seus direitos de igualdade religiosa. Essas estratégias não são excludentes, embora uma ou outra tenha sido a principal orientadora em tentativas de mobilização coletiva em períodos diferentes (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. Essa narrativa local de pertencimento nacional justifica a presença da religião no país por meio 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 do 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 reconhecer publicamente suas religiões como “africanas”. Assim, a origem brasileira que sempre tinha sido 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). Essa 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 outra.

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 tem crenças mágico-religiosas que não são atendidas, ou apenas com restrições, pela Igreja Católica. Em um nível mais amplo, lutam para se tornar 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 é próspera, 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 por meio de sacrifícios animais continua a criar uma distância cognitiva entre a religião e muitos setores da sociedade (progressivos ou conservadores) que nenhum esforço de trabalho interpretativo parece capaz de diminuir. As políticas da identidade contemporânea, na Argentina ou em qualquer parte, não têm lugar para mágicos.

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 capítulo, nosso foco será

o campo social transnacional diferenciado que se estabeleceu como resultado dessa expansão. Demonstraremos 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, sugeriremos que esses campos vêm e vão de acordo com a mudança nas condições sociais, inovações teológicas e as tecnologias de comunicação que se tornam acessíveis aos praticantes de religiões afro-brasileiras.

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 santo. Essa 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 Montevidéu ou Buenos Aires que continuarão sua linhagem nessas cidades, ou talvez complicar o problema um pouco mais quando, por exemplo, um filho em Montevidéu mais tarde iniciar “netos” em Buenos Aires. Portanto, membros dessas 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 santo, em outro país, a centenas de quilômetros de distância. Acredita-se que cada templo tem e mobiliza axé ou poder espiritual, transmitido por meio

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 se voltarem 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 se espalhar para os seus afiliados, e seus problemas são uma fonte de preocupação para todos.

Para linhagens transnacionais, como para os 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 se reunir 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 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 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 tipos.

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 transnacional. As nações funcionam como “redes de redes”, pois elas são formadas por muitas linhagens religiosas. Além disso, os campos sociais transnacionais criados pelas “nações” religiosas são na maioria trinacionais, pois geralmente têm membros tanto na Argentina como no Uruguai, enquanto que, como vimos anteriormente, 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 cruzar as fronteiras nacionais para cumprir com rituais ou participar de celebrações, enquanto as “nações” religiosas apenas as fazem sentir parte de uma rede 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, junto à 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 Montevidéu. Para algumas linhagens religiosas, Montevidéu é vista como a Meca e o ápice de suas práticas religiosas, para outras, é Porto Alegre. Com o tempo, o triângulo apontando para Montevidéu 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 ou afro-americanas presentes na Argentina apontam para a Bahia (Candomblé), Cuba (Santería) e agora também, depois de um desenvolvimento do movimento de reafrikanização, 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 a seguir.

A internet e a criação de novos espaços sociais religiosos transnacionais

a) Fóruns de discussão

Durante a última década, o uso difundido da internet na Argentina tornou possível a existência de novos espaços sociais transnacionais nos quais os praticantes podem se encontrar *online* 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 inverno 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, essas 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, 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. Essa variedade de possibilidades fornecidas por meio da internet, 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 direções. 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 membros. 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 vista.

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 nesse 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 problemas de linguagem, poucos pais de santo brasileiros participaram ou tiveram um papel relevante nessas 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. Por meio 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, no qual permite que mulheres sejam adivinhas (iyaonifas) – algo estritamente proibido em Cuba. Isso serviu para criar uma consciência nunca 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 *santeros* 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.

Por meio 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 Venezuela; o Batuque e a Umbanda/Quimbanda do sul do Brasil, em suas versões argentinas e uruguaias. 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 orixás. 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 estórias brasileiras. Então, por meio do estabelecimento desse 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, 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 rede, já que elas parecem favorecer certos tipos de expressões e interações em detrimento de outros. Como já discutido aqui, 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, essa 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.

b) Fotologs

Se os fóruns de debates pareciam ser a mídia pela qual praticantes mais experientes dessas religiões poderiam se expressar por meio 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 outra condição social: os *Fotologs* (também conhecidos como *fotoblogs* ou *flogs*). Conhecidos localmente como *Metroflogs* – sua versão argentina –, eles se tornaram populares entre os

umbandistas durante o ano de 2008. 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 Fotologs 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 Fotolog – muitos apresentam um máximo de 20 comentários visíveis, alguns têm mais, outros muito 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 recente chamado “flogs escrachadores” se tornou uma nova mania. 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 Fotolog 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.

Esses flogs escrachadores parecem ter se originado em Montevideu – 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 Montevideu 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.

Apesar de muito menos elaborado que o anterior, esse novo campo se constitui como uma nova arena transnacional em que 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 discussão. O formato não permite observações mais elaboradas, mas as fotos, especialmente as dos flogs eschachadores, são comentários poderosos por elas mesmas. Esse 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 *online*, mais gráfica, visível e ampla da onipresente fofoca dos templos que sempre caracterizaram as muitas variantes das religiões afro-americanas.

Considerações finais

Considerando que muito do trabalho sobre a transnacionalização religiosa focalizou nas atividades de transmigrantes ou de missionários religiosos, este capítulo 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” mediante as 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 por meio 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.

Neste capítulo, argumentou-se que não interessa o quanto certas crenças possam ser consideradas “exóticas” ou “alheias” em certo contexto social, por meio 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” (*frame alignment*) foram extremamente úteis para entender como os praticantes interpretam suas próprias crenças, partindo de tradições mágico-religiosas preexistentes 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 essas religiões sempre foi entendida de forma insatisfatória na Argentina e permanece 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.

Analisamos 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 por meio das fronteiras nacionais e segundo 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 por meio das quais elas se estabeleceram indo na direção de Porto Alegre, mas também de Montevideu. 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 de santo brasileiros que iniciaram muitos argentinos no Batuque. Na década seguinte, a taxa mudou e muitos líderes novos ficaram sob a influência da escola uruguiaia, 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, a outra por *nações* que deram origem a afiliações mais tênues, 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 Fotologs 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 ambos 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, 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 1960, é um processo (ou melhor, processos) em andamento, que cria muitos campos sociais multidirecionais e cuja densidade e intensidade flui e reflui ao longo dos anos.

Referências

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

ARGYRIADIS, K. and JUÁREZ H. N. Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la Santería en el contexto mexicano. *In:*

ARGYRIADIS, K. *et al.* (Ed.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan, Jal: El Colegio de Jalisco, 2008, p. 281-308.

ARGYRIADIS, K.; DE LA TORRE, R. "Introduction". *In: ARGYRIADIS, K. et al. (Ed.) Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan, Jal: El Colegio de Jalisco, 2008, p. 11-43.

ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres; Nova Iorque: Verso, 1983.

BROMLEY, D. and SHUPE, A. Anti-cultism in the United States: origins, ideology and organizational development. *Social compass*, v. 42, n. 2, p. 221-236, 1995.

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

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

CAROZZI, M. J. Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de investigaciones folklóricas*, v. 8, p. 68-79, 1993.

CAROZZI, M. J. and FRIGERIO, A. Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires. *Afro-Asia*, v. 15, p. 71-85, 1992.

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

CONCONE, M. H. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: USP/CER, 1987.

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

CSORDAS, T. Modalities of transnational transcendence. *Anthropological theory*, v. 7, n. 3, p. 259-272, 2007.

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

DIANTEILL, E. Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World. *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 26, n. 1, p. 121-137, 2002.

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

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

_____. Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la Umbanda en Argentina. *Sociedad y religión*, v. 8, p. 69-84, 1991b.

_____. La Umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: La estigmatización de las religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología*, v. 10, p. 22-33, 1991a.

_____. La invasión de las sectas: el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y religión*, v. 10/11, p. 24-51, 1993.

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

_____. 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*, Nova Iorque, p. 15-17, ago. 1996.

_____. El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afro-brasileñas en Argentina. In: HUGARTE, R. P. (Ed.). *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*. Banda Oriental, 1998a, p. 75-98.

_____. 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 6-8, 1998b.

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

_____. Outside the nation, outside the diaspora: accommodating race and religion in Argentina. *Sociology of religion*, v. 63, n. 3, p. 291-315.

_____. “¡Por nuestros derechos ahora o nunca!”: construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 35-68, 2003.

_____. Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. *Civilisations*, v. 51, p. 39-50, 2004.

_____. Repensando el monopolio religioso del Catolicismo en la Argentina. In: CAROZZI, M. e CERIANI, C. (Ed.). *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM, 2007, p. 87-118.

FRIGERIO, A. and ORO, A. P. "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*, v. 8, p. 114-150, 1998.

FRIGERIO, A. and WYNARCZYK, H. Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina. In: RICHARDSON, J. (Ed.). *Regulating religion: case studies from around the globe*. Plenum Publishers, 2003, p. 453-475.

GAMSON, W. Political discourse and collective action. *International Social Movement Research*, v. 1, p. 219-244, 1998.

GLICK SCHILLER, N. Transnational social fields and imperialism. *Anthropological theory*, v. 5, n. 4, p. 439-461, 2005.

GOFFMAN, E. *Frame analysis*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GOODE, E. and BEN-YEHUDA, N. *Moral panics: the social construction of deviance*. Oxford, UK: Blackwell, 1994.

GUARNIZO, L. and SMITH, M. P. The locations of transnationalism. In: SMITH, M. P. and GUARNIZO, L. (Ed.). *Transnationalism from Below*. Nova Brunswick; Londres: Transaction Publishers, 1998, p. 3-33.

GUTIÉRREZ, D. 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, S. Encoding, decoding. In: DURING, S. (Ed.). *The cultural studies reader*. Londres: Routledge, 1993, p. 90-103.

HERSKOVITS, M. The southernmost outposts of New World Africanisms. *American anthropologist*, v. 45, n. 4, p. 495-510, 1943.

HUGARTE, R. P. *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*. Montevideo: Banda Oriental, 1998.

LEVITT, P. and GLICK SCHILLER, N. Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International migration review*, v. 38, n. 3, p. 1002-1039, 2004.

LOFLAND, J. and RICHARDSON, J. Religious movement organizations: elemental forms and dynamics. *Research in social movements conflict and change*, v. 7, p. 29-51, 1984.

MAHLER, S. Theoretical and empirical contributions toward a research agenda for transnationalism. In: SMITH, M. and GUARNIZO, L. (Ed.).

Transnationalism from below. Nova Brunswick: Transaction Publishers, 1998, p. 64-100.

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

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

_____. La transnationalisation du pentecotisme brésilien: le cas de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. *Civilisations*, v. 51, n. 1-2, p. 155-179, 2004.

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

VASQUEZ, Manuel and MARQUARDT, M. F. *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*. Nova Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.



Cristina Rocha é antropóloga e Future Fellow do Australian Research Council, no Centro de Estudos da Religião e Sociedade, Universidade de Western Sydney, Austrália.



Manuel A. Vásquez é PHD e professor-chefe do Departamento de Ciências da Religião na Universidade da Flórida, em Gainesville.

Conheça outros títulos da coleção:



NOVAS LEITURAS DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO
Emerson José Sena da Silveira e Flávio Munhoz Sofiati (Org.)

CATOLICISMO MUDIÁTICO
Brenda Carranza

RELIGIÃO E JUVENTUDE: OS NOVOS CARISMÁTICOS
Flávio Munhoz Sofiati

SOCIOLOGIA E RELIGIÃO
Danièle Hervieu-Léger & Jean-Paul Willaime

NOVAS COMUNIDADES CATÓLICAS
Brenda Carranza, Cecília Mariz, Marcelo Camurça (Org.)

DINÂMICAS CONTEMPORÂNEAS DO FENÔMENO
RELIGIOSO NA SOCIEDADE BRASILEIRA
Edlaine de Campos Gomes (Org.)

A presença global de diversas expressões religiosas brasileiras é tão significativa na atualidade que faz do nosso país um dos mais importantes na nova cartografia religiosa mundial. Este livro tem o mérito de reunir qualificados cientistas sociais brasileiros e estrangeiros que discorrem com competência justamente sobre manifestações da diáspora religiosa brasileira em diferentes países do mundo.

Muitos estrangeiros procuram as religiões brasileiras em seus países e, via de regra, deslocam-se ao nosso país como “turistas religiosos”, nutrindo-se de um imaginário internacional que concebe o Brasil como detentor de uma cultura e religiosidade tidas como autênticas, primitivas, exóticas e festivas.

Esse imaginário global acerca do Brasil favorece a diáspora das religiões brasileiras e contribui para colocar nosso país como uma das maiores potências na produção de fluxos religiosos que partem do “Sul” para o “Norte”, ou o que alguns vêm chamando de “missão invertida”.

Este livro constitui, portanto, um esforço oportuno de juntar contribuições substantivas que versam sobre temáticas que interessam não somente aos especialistas em Ciências Sociais da Religião, mas, também, a um amplo público preocupado em compreender as transformações que estão ocorrendo no campo religioso contemporâneo e, mais amplamente, as circulações transnacionais de bens simbólicos no mundo globalizado.

Ari Pedro Oro

Cristina Rocha (Org.): antropóloga e Future Fellow do Australian Research Council, no Centro de Estudos da Religião e Sociedade, Universidade de Western Sydney, Australia.

Manuel A. Vásquez (Org.): PHD e professor-chefe do Departamento de Ciências da Religião na Universidade da Flórida, em Gainesville.



www.ideiasletras.com.br



ISBN 978-85-65893-92-3



9 788565 893923

Cristina Rocha
Manuel A. Vásquez (Org.)

A DIÁSPORA DAS RELIGIÕES BRASILEIRAS

Cristina Rocha
Manuel A. Vásquez
(Organizadores)

A DIÁSPORA DAS RELIGIÕES BRASILEIRAS



O livro *A diáspora das religiões brasileiras* (*The diaspora of brazilian religions*, Leiden: Brill, 2013), lançado primeiramente em inglês, torna-se agora acessível aos leitores de língua portuguesa ao ser publicado pela editora Ideias & Letras.

Os leitores podem acompanhar, nesta cartografia de quatorze situações no exterior, as migrações, as missões e as mobilidades de sujeitos, objetos, materiais, crenças, rituais, gestos e símbolos que partem do Brasil em direção a outros países nos cinco continentes.

Este olhar de conjunto permite perceber que a disseminação das religiões brasileiras aponta para mudanças geopolíticas nas últimas décadas e o movimento contínuo desse espraiamento pelo mundo, que os organizadores do livro vão definir como uma nova diáspora religiosa.

Carlos Alberto Steil

vendas@ideiasletras.com.br

/www.ideiasletras.com.br

/ideiasletras

/ideiasletras