

Tradução cultural: o aspecto negligenciado da transnacionalização religiosa

Alejandro Frigerio¹

Se as religiões afro-brasileiras estão presentes em muitos países, ao que sabemos, atualmente, é apenas no Uruguai e na Argentina que seus templos podem ser contados às centenas (no primeiro caso), ou talvez milhares (no segundo). Apesar de não existirem registros que possam fornecer um número preciso, são encontrados templos por toda a Grande Buenos Aires e também nas capitais de quase todas as províncias do país. A estimativa de 3 a 4 mil templos no país – situados, em sua maioria, na Grande 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 século, 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 para o 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

¹ Professor na Universidade Católica Argentina.

que migrantes uruguaios 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. 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.² Essas maneiras de compreender a transnacionalização não são mutuamente excludentes, mas se uma ou outra é empregada, diferentes processos sociais e consequências destacam-se. Neste texto, me concentrarei na primeira, enfatizando que o processo de *tradução cultural* realizado pelos pais e mães de santo argentinos (e/ou uruguaios) foi vital para alcançar um bem-sucedido processo de transnacionalização religiosa — algo que os líderes religiosos de outra cultura (neste caso, brasileiros) talvez não pudessem ter realizado com tanto sucesso. Isso explica por que esses dois países são os únicos nos quais a quantidade de templos de religiões de origem afro-brasileira é realmente notável, chegando, como mencionei, a centenas, em um caso, e a milhares, em outro.

Estudos que consideram o transnacionalismo 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 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/

2 Enquanto o primeiro ponto de vista é mais popular entre estudiosos europeus e latino-americanos, a segunda perspectiva é a preferida nos estudos sobre imigração na América do Norte (ver Levitt; Glick-Schiller, 2004; Glick Schiller, 2005).

ou cultura viajam para 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 realocação (Vasquez; Marquardt, 2003; 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 para as características que as ajudaram a “[...] ir tão longe [...]” (Csordas, 2007).

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).

Em sua 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 expandir-se além de seu lugar de origem, elas deveriam sofrer transformações significativas. Meu argumento é o de que, ao contrário, elas são passíveis de *tradução cultural* – uma possibilidade nem sempre considerada nos estudos transnacionais. Isso 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).

Esforços de tradução de crenças religiosas podem ser estudados produtivamente usando-se o conceito de Snow *et al.* (1986) de processos de *alinhamento de quadros interpretativos (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.³ Seguindo o pensamento de Goffman (1974, p. 21), entendem quadros (*frames*) 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.

3 Snow *et al.* (1986, p. 464) referem-se 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).

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 das religiões afro-brasileiras na Argentina. Serão descritas a seguir, relacionando-as aos processos de transnacionalização.

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, 2022; Hugarte, 1998; Oro, 1999). Essa dupla origem das religiões na Argentina fez surgir o que eu chamo uma “escola brasileira” e uma “escola uruguaia” de afro-religiosos. 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 (Frigerio 2022 para um relato detalhado). 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 enormemente sua influência nas últimas décadas. 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 pais de santo brasileiros migraram para Montevidéu 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 (Frigerio, 1998a; Oro, 1999). Estudos sobre o crescimento dessas religiões mostram que uruguaiois que as descobriram próximo à fronteira entre Brasil e Uruguai levaram-nas para Montevidéu, e argentinos que aprenderam a religião no sul do Brasil abriram os primeiros templos em Buenos Aires (Frigerio, 1998a e 2002; 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 tornaram-se mais frequentes, graças à presença de uma grande massa de crentes, mas especialmente devido à taxa de câmbio (um peso argentino = um dólar norteamericano), 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 religiosos (Oro, 1998). 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 uruguaiois 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 seu começo, no final dos anos de 1960. Por essa razão, muitas famílias transnacionais agora veem Montevidéu, e não o Brasil, como 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 Montevidéu.

Assim, é principalmente a mobilidade entre as principais cidades do sul: Porto Alegre–Montevidéu–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, 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, junta-se à teologia e à história para auxiliar a explicar as diferenças entre os praticantes das duas “escolas” religiosas.

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).

Na Argentina, como no sul do Brasil e no Uruguai, a maioria dos templos pratica três variantes religiosas: Umbanda, Quimbanda e Batuque, pois elas constituem estágios diferentes do mesmo caminho religioso que os praticantes chamam de “a religião” (Frigerio, 2005a). 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 afiliar-se a um templo são primeiramente iniciadas na Umbanda (e de modo crescente na Quimbanda), onde são socializadas nas práticas e visões de mundo religiosos, e somente depois de um ou dois anos elas passam por rituais de iniciação no Batuque ou Nação (Frigerio, 2005a; 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.

Relocalização — Expansão das religiões afro-brasileiras na Argentina

a) Tradução: Alinhamento de quadro com o catolicismo popular

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 expandir-se além de seu lugar de origem, elas deveriam sofrer transformações significativas. Nos países latino-americanos, porém, à (pré)existência do catolicismo popular, cuja lógica no relacionamento com o sagrado é bastante semelhante à da Umbanda, faz com que as religiões afro-brasileiras sejam passíveis de *tradução* cultural — uma possibilidade sempre pouco considerada nos estudos transnacionais.

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 as Pombagiras da Quimbanda.

Como já informei, esforços de tradução de crenças religiosas podem ser estudados produtivamente usando-se o conceito de Snow *et al.* (1986) de processos de alinhamento de quadros interpretativos (*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. 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: ligação de quadros (*frame bridging*); amplificação

de quadros (*frame amplification*) e transformação de quadros (*frame transformation*).

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 essas crenças e práticas, ou fingem que elas não existem. 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” (*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.⁴

Quando os líderes religiosos da Umbanda entram em contato com esses católicos de cosmovisão encantada, que têm esquemas interpretativos não muito diferentes daqueles 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 obtida principalmente por meio de 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

4 Afirmo 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).

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 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 as teve (Carozzi; Frigerio, 1992).⁵

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 seus problemas diários. O cliente ainda não está familiarizado com os seres espirituais que intervirão, 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 (como sugeriu 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

5 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; 35% deles havia consultado um ou mais desses especialistas, mas não declararam sua devoção por um santo específico; e 7% eram devotos de um santo, mas não tinham procurado antes um especialista mágico-religioso. Apenas 20% da amostra disse que era a primeira vez que visitava esse tipo de especialista e que não era devoto de nenhum santo.

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 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 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 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* (*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 em 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 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, 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 na transformação de quadro (para uma descrição detalhada desse processo, ver Carozzi e Frigerio, 1992).

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 essas religiões sofrem na Argentina.

b) 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 mantiveram-se 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 haviam se tornado a principal característica de estigmatização, especialmente devido às reclamações e aos 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 — envolveu-se 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 as 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 sacrifício de animais já desagradava 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, magia, 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*, 3 de agosto de 1992)

Com esse escândalo, as atividades ameaçadoras das “seitas” tornaram-se assunto digno da atenção nacional, e especialistas locais do “movimento antisseitas” (Bromley; Shupe, 1995) apropriaram-se do problema social (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).

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 de 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). Entretanto, essa posição foi mais facilmente considerada como “herança cultural” ou “folclore” do que como 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, perdeu-se quando se transnacionalizaram. Aqui, seus devotos devem tentar reconquistar um lugar na (nova) nação.

Esse 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 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 tornaram-se visíveis sob o nome genérico de “Umbanda” na década de 1980, três principais estratégias de legitimação evoluíram: uma religiosa, uma cultural, e uma de direitos civis (Frigerio, 2002; 2003). A primeira, *religiosa*, 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 nação. A terceira estratégia, de luta pelos *direitos civis*, desenvolveu-se 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. 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 de Oní (rei) de Ifé (cidade sagrada dos iorubás nigerianos) a um templo de Candomblé na cidade em 1991. Essa visita e 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 originaram-se, 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.⁶

Podemos dizer, então, que os esforços dos umbandistas argentinos para construir pontes cognitivas entre suas crenças e aquelas de seus devotos potenciais tiveram sua correspondência também 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

6 Nesses últimos anos, com a maior valorização da diversidade étnico-racial e cultural existente na Argentina e o surgimento de um movimento de reivindicação social afrodescendente no início do século XXI (Frigerio e Lamborghini, 2011), muitos funcionários governamentais superenfatizam a relação entre religião e raça, identificando em excesso as religiões de matriz afro com a comunidade afrodescendente, que na Argentina, em sua maioria, não pratica essas religiões.

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, 2005b). 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. A política de identidade contemporânea, na Argentina ou em qualquer parte, não tem lugar para mágicos.

Conclusões

Este texto argumentou que não interessa o quanto certas crenças possam ser consideradas “exóticas” ou “alheias” em certo contexto social, por meio dos processos de *tradução cultural* 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 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 em um macro; os templos cresceram rapidamente, mas a legitimação social não está aparecendo.