

ISSN 0104-7183

**3** ANO 1  
NÚMERO 3  
1995  
REVISTA  
TEMÁTICA  
SEMESTRAL

# Horizontes Antropológicos

Religiões Afro-Americanas

NÚMERO ORGANIZADO  
POR ARI PEDRO ORO

PUBLICAÇÃO DO PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

1995

Porto Alegre, RS - Brasil

UFRGS

Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades

- n.d. Religious Pluralism and the Rhetoric of Encompassment: Four Perspectives from Brazil. Unpublished manuscript.
- MILNER, Cary, **Gods, Saints and Spirits: A Comparative Analysis of Brazilian Urban Medical Systems.** Unpublished Doctoral Dissertation. University of Toronto, 1980.
- ORTIZ, Renato, Ogum and the Umbandista Religion. In Sandra T. Barnes, ed., **Africa's Ogun: Old World and New.** Bloomington, Indiana University Press, 1989, pp. 90-102.
- PEREIRA FRANCO, Divaldo, **Obsession.** Translated into English by Ely J. Donato and Herminio C. Miranda, Salvador, Brazil: Centro Espírita "Caminho da Redenção", 1980.
- PRANDI, Reginaldo, **Os Candomblés de São Paulo.** São Paulo, Brazil: Editora HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- PRESSEL, Esther, **Umbanda, Trance and Possession in São Paulo, Brazil.** In F.D. Goodman, J.H. Henny and E. Pressel, eds., **Trance, Healing and Hallucination.** NY: John Wiley and Sons, 1974.
- RENSHAW, Park, **A Sociological Analysis of Spiritism in Brazil.** Unpublished Doctoral Dissertation. The University of Florida. Gainesville, Florida, 1969.
- SANTOS, Milton, **A Urbanização Brasileira.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1993.
- TRINDADE, Diamantino Fernandes, **Iniciação a Umbanda.** 2a Edição. São Paulo: Triade Editorial, 1989.

## A DESTERRITORIALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Ari Pedro Oro \*

### Resumo

*Este texto apresenta alguns dados sobre a presença das religiões afro-brasileiras no Brasil e no exterior, especialmente na Argentina e no Uruguai, e avança algumas hipóteses explicativas para o processo de expansão daqueles religiões, ou seja, as suas marcas de especificidade, sua adaptação à tendência atual de construção de uma sociedade global e sua capacidade de preencher espaços de vazios existenciais que a modernidade provoca e mostra-se incapaz de suprir.*

### Abstract

*This text presents data on the presence of Afro-Brazilian religions in Brazil and in the hinterlands of Argentina and Uruguay, and raises some hypotheses on the process of expansion of these religions, their distinctive characteristics, their adaptation to the present-day tendency to construct a global society and their capacity to fill empty spaces caused by modernity.*

Como sabemos, historicamente os deuses africanos foram cultuados em várias partes da América. Foi no Brasil, porém, em razão das circunstâncias histórico-conjunturais próprias desse país, que as assim chamadas religiões afro-brasileiras conheceram um desenvolvimento sem igual sendo frequentadas por um importante contingente populacional **multi-étnico e trans-classista.**

Uma outra característica dessas religiões está tomando corpo, sobretudo a partir da década de 70. Consiste na sua tendência à **universalização**, na medida em que atravessam as fronteiras brasileiras para se instalar em outros países, mesmo naqueles onde há pouca ou nenhuma tradição cultural africana. Dessa forma, dá para se dizer que **os orixás africanos estão se espalhando pelo mundo via Brasil, ou América Latina.**

O objetivo deste texto é apresentar alguns dados acerca do processo de desterritorialização<sup>1</sup> das religiões afro-brasileiras a partir do Brasil e sugerir algumas hipóteses explicativas desse fenômeno.

\* Professor de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

1. Como veremos mais à frente, as religiões afro-brasileiras acompanham o fenômeno atual da globalização que implica na desterritorialização.

Segundo O. Ianni, "a desterritorialização manifesta-se tanto na esfera da economia como na da política e cultura. Todos os níveis da vida

## 1. As religiões afro-brasileiras

A expressão "religiões afro-brasileiras" cobre uma variedade de cultos organizados no Brasil e que podem ser condensados, segundo um modelo ideal-típico, em três diferentes expressões ritualísticas. A primeira delas cultua os orixás africanos (nagô) e privilegia os elementos mitológicos, simbólicos, linguísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições banto e especialmente nagô. Neste grupo se encontram o **candomblé da Bahia, o xangô de Recife, o batuque o Rio Grande do Sul e a casa de mina do Maranhão**. O candomblé foi a primeira modalidade religiosa afro-brasileira a se estruturar, na Bahia, no princípio do século passado, frequentado então por escravos e seus descendentes. Dali se espalhou para todo o Brasil originando as demais expressões religiosas referidas, as quais, embora sejam hoje seguidas por grupos étnicos variados, representam a melhor expressão no Brasil do patrimônio religioso negro-africano.

A segunda forma ritual parece ter surgido no Rio de Janeiro no final do século passado, a partir do candomblé, no seu processo de "abrasileiramento" e de adaptação à vida urbana brasileira. Inicialmente chamada de **macumba**, recebeu mais tarde nomes diferentes de acordo com as regiões brasileiras, os mais comuns sendo **quimbanda, linha negra, magia negra, umbanda cruzada e linha cruzada**. Hoje, diz R. Prandi, "macumba é um termo corrente usado em São Paulo, no Rio, no Nordeste, quando se faz referência às religiões de orixás. E é uma autodesignação que já perdeu o sentido pejorativo..." (Prandi, 1990:53).

Essa expressão religiosa afro-brasileira cultua os Exus e as Pombagiras, entidades de intermediação entre os homens e os orixás. Por ser a modalidade religiosa considerada mais "utilitária" - na medida em que predomina entre os seus seguidores a representação segundo a qual suas entidades podem resolver os problemas mais rapidamente do que outras - é ela também aquela que mais se desenvolve nos últimos anos no Brasil.

A terceira forma ritual é a **umbanda**, surgida também no Rio de Janeiro na década de 1920. Ela foi, ao longo dos anos, se estruturando de forma sincrética tendo construído sua doutrina, seus rituais e seu panteon religioso, a partir de elementos provenientes das tradições religiosas católica, africana, indígena, kardecista, oriental, além de integrar princípios e idéias da psicologia e da parapsicologia, da Teosofia e da Rosacruz.

A umbanda não constitui uma forma religiosa monolítica. Apesar de os cultos centrarem-se nos caboclos e pretos-velhos, tanto os rituais como os elementos da doutrina variam segundo as regiões e os centros dependendo da ênfase que os fieis dão ao espiritismo, orientalismo, africanismo, etc.

Embora não haja unanimidade entre os estudiosos, parece que no Brasil a maioria dos terreiros, cerca de 80% deles, cultua as três formas de rituais, 15% praticam exclusivamente a umbanda e 5% exclusivamente o candomblé.

Social, em alguma medida, são alcançados pelo deslocamento ou dissolução de fronteiras, raízes, centros decisórios, pontos de referência. As relações, os processos e as estruturas globais fazem com que tudo semovimente em direções conhecidas e desconhecidas, conexas e contraditórias (Ianni, 1992:94).

## 2. A presença das religiões afro-brasileiras no Brasil e no exterior

É, sem dúvida, muito difícil apresentar números acerca de terreiros e de fiéis das religiões afro-brasileiras no Brasil. Isto, ao menos por quatro razões. Em primeiro lugar, porque essas religiões não figuram nos recenseamentos oficiais; em segundo lugar, porque seus frequentadores elaboram um sincretismo afro-católico considerando-se, via de regra, como católicos; em terceiro lugar, porque as inúmeras "Federações" de religiões afro-brasileiras existentes no Brasil registram nos seus fichários somente uma parte dos terreiros; e, enfim, porque faltam pesquisas quantitativas e de abrangência nacional.

Os dados acerca da presença das religiões afro-brasileiras no exterior também são incertos e precários. Naturalmente que há países americanos onde, dada a presença da população escrava, os cultos de origem africana são celebrados há muito tempo. É o caso de **Cuba, Haiti, Trinidad Tobago, Jamaica e mesmo dos Estados Unidos**. Mas, nos últimos anos, outros países são alcançados pelas religiões afro-brasileiras a partir de um movimento que parte diretamente do Brasil ou de outros países latino-americanos. É o que se passa em várias **cidades norte-americanas, especialmente em Los Angeles, Miami, Nova York e Nova Jersey**. Há também terreiros no **Canadá, em Montreal**. Na **Europa**, as religiões afro-brasileiras já se instalaram em **Portugal (Lisboa), na Espanha (especialmente em Madrid e Barcelona), na Itália (em Roma, Milão e Pescara), na França (em Paris), e na Holanda**<sup>2</sup>. Além disso, tenho notícias de que a expansão afro-religiosa latino-americana já alcançou também Israel, Austrália, Londres. No entanto, como para os demais países citados, não dispomos de informações acerca do número de terreiros nem do perfil dos frequentadores.

Na América Latina a expansão das religiões afro-brasileiras já ocorreu para o Paraguai, Venezuela, Argentina e Uruguai. Sobre este processo migratório religioso dispomos de algumas informações (A. Pollak-Eltz, 1993; R. Pi Hugarte, 1989, 1993; A. Frigerio, 1990; A. Frigerio & M. J. Carozzi, 1993; R. Segato, 1991; Oro, 1994).

No Paraguai a umbanda apareceu na década de 70 e está em processo de expansão, sobretudo após a democratização do país, iniciada em 1983.

Na Venezuela, segundo relata A. Pollak-Eltz, a umbanda apareceu nos anos 80 levada por Heber Ureta, um pai-de-santo uruguaio. Seu templo está situado num amplo jardim nos arredores de Caracas. Em 1989, um grupo dissidente abriu outro terreiro. Ao todo, neste país, a umbanda reúne cerca de 400 pessoas, a maioria jovens entre 20 e 35 anos de idade, da classe média, que se encontravam em trânsito religioso. No dizer de A. Pollak-Eltz, a umbanda na Venezuela se encontra ainda em fase experimental, estando a caminho da consolidação, graças aos esforços de seu fundador e de seus ajudantes (Pollak-Eltz, 1993).

Na ARGENTINA, ao que parece, as religiões afro-brasileiras foram praticadas pela população de descendência africana até o final do século passado, quando o número desta população diminuiu abruptamente em razão das guerras e das pestes<sup>3</sup>. A partir de

2. Segundo Mohab Caldas, importante intelectual brasileiro umbandista, concorreu para a proliferação da Umbanda nos países europeus a campanha de divulgação do espiritismo kardecista que é levada a efeito pelo famoso médium-conferencista Divaldo Costa Franco que pretende fundar núcleos espíritas em várias cidades européias. Para M. Caldas, a umbanda vai a reboque do espiritismo, este sendo seguido principalmente pelas camadas médias, aquela pelas camadas baixas.

3. Rita Segato aponta, no entanto, que o desaparecimento do negro na Argentina foi antes ideológico, cultural e literariamente construído, e não propriamente demográfico. Ou seja, na imagem que os políticos e os intelectuais se fizeram de nação homogênea e depurada, não havia lugar para o negro (Segato, 1991).

1960, porém, após dezenas de anos em que os atabaques quase silenciaram na Argentina, os cultos afro-brasileiros foram reintroduzidos nesse país sobretudo a partir do Brasil, especialmente Porto Alegre, mas também do Uruguai. No princípio dos anos 70 existia cerca de meia dúzia de terreiros, a maior parte de Umbanda. Seu desenvolvimento foi fraco, tendo os fiéis que enfrentar a intolerância da sociedade e das autoridades com a consequente dificuldade de obtenção de autorização oficial para praticar seus rituais. No final da década de 1970, entretanto, o número de terreiros aumentou. O retorno da democracia, em 1983, foi acompanhado de uma grande expansão desses cultos, sobretudo na Grande Buenos Aires.

Segundo A. Frigerio e M. J. Carozzi, em 1992 havia em torno de 400 terreiros registrados no Registro Nacional dos Cultos, organismo oficial vinculado ao Ministério das Relações Exteriores. Mas, ponderam os autores, cerca de 1000 outros não estavam registrados (Frigerio & Carozzi, 1993). De sorte que se pode afirmar, a partir de informações prestadas por estes dois autores, de que na Argentina existiria entre 1000 e 1.500 terreiros. Neste país, como nos demais, os números desconhecidos (Rita Segato afirma ter ouvido de uma autoridade policial que existe na Grande Buenos Aires cerca de 3.000 terreiros (Segato, 1991)) se devem ao que exatamente se entende por terreiro ou templo. Altarzinhas e salas de consulta domésticos constituem um terreiro ou somente os são aqueles que dispõem de "assentamento", filhos e sessões ritualísticas regulares?

Ainda para Frigerio e Carozzi, e diferentemente do que se passa no Uruguai e no Brasil, onde a população que participa das religiões afro-brasileiras pertence em sua maioria às camadas baixas da sociedade, na Argentina, como na Venezuela, parte significativa dos terreiros, ao menos os inscritos no Registro Nacional de Cultos, atrai pessoas que se situam nos níveis médio-médio e médio-baixo da sociedade (Frigerio & Carozzi, 1993). Isto não significa, porém, que se possa circunscrever as religiões afro-brasileiras a uma classe social (Carozzi, 1991).

A difusão das religiões afro-brasileiras no URUGUAI constitui um fenômeno recente e em expansão. Observadas na década de 1950 nas cidades fronteiriças com o Brasil, essas religiões atingiram Montevidéu na década seguinte<sup>4</sup>, podendo então ali se contar quase uma dezena de terreiros, a maioria de Umbanda. O número de terreiros aumentou nas décadas de 70 e 80. Nesta última década, o aumento maior foi do Batuque uma vez que pais e mães-de-santo iniciados na Umbanda complementaram sua iniciação, em sua maioria em Porto Alegre<sup>5</sup>, passando a dar preferência a esta última modalidade ritualística. Segundo uma equipe de pesquisadores da Universidad de la Republica, de Montevidéu, chefiada por Renzo Pi Hugarte, é muito difícil apresentar números sobre terreiros uruguayos, ou argentinos. Um tal levantamento exige uma metodologia específica. Relativamente a Montevidéu, o número de terreiros estimado em torno de 700 por Pallavicino (Pallavicino, 1985), é considerado por aquela equipe de

4. No entanto, o primeiro terreiro foi erguido em Montevidéu em 1942 pela mãe Maria das Matas, procedente de Livramento, RGS (R. Pi Hugarte, 1989).

5. Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, como já apontei, é a mais importante cidade de referência para a implantação das religiões afro-brasileiras na Argentina e no Uruguai. Guardadas as devidas proporções, Porto Alegre representa para a implantação das religiões afro-brasileiras nos países do Prata o que Salvador da Bahia representa para a difusão do Canbomblé para o resto do Brasil.

pesquisadores como exagerada.

No Uruguai, bem como na Argentina e no Paraguai, "despachos" são vistos nas encruzilhadas; casas de comércio vendem materiais e objetos de culto, muitos deles importados do Brasil; em Montevidéu, no dia 2 de fevereiro, milhares de pessoas se reúnem na praia Ramirez para celebrar Yemanjá, fato este que se tornou hoje "um peculiar espetáculo folclórico montevideano" (Pi Hugarte, 1989:6).

Segundo informações que me foram prestadas por Renzo Pi Hugarte, pais-de-santo uruguayos tiveram grande importância, enquanto "missionários colonizadores" para o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras na Argentina, a partir da década de 80.

### 3. Os búzios no fundo da mala

A dinâmica expansionista religiosa afro-brasileira não obedece a nenhum plano institucional mas a iniciativas individuais de alguns pais-de-santo detentores de prestígio elevado e que se atribuem uma espécie de "missão" divulgadora "da religião". De fato, há hoje, no Brasil e outros países latino-americanos onde as religiões afro-brasileiras estão consolidadas como Uruguai e Argentina, uma elite de sacerdotes que são convidados ao exterior e recebem em seus templos estrangeiros que desejam se iniciar na religião.

A construção dessa dinâmica obedece ao seguinte modelo ideal-típico. Um pai-de-santo brasileiro renomado acolhe em seu templo um estrangeiro que se submete aos rituais que o habilitem a atuar como pai-de-santo. Uma vez atingido este nível, abre sua própria casa em seu país e começa a "trabalhar". Os vínculos com o pai-de-santo brasileiro se mantêm e são estreitados porque interessa a ambos. Ao brasileiro, ou latino-americano, porque passa a dispor de uma espécie de "filial" no exterior, para onde viaja seguidamente<sup>6</sup> afim de presidir rituais e jogar búzios, o que lhe traz benefícios econômicos e aumenta seu prestígio junto aos seus filhos. Para o recém empossado, porque a presença em sua casa do babalorixá que o iniciou constitui um expediente de legitimação da sua condição religiosa, esperando assim ampliar sua comunidade religiosa e seus clientes. Ambos os pais-de-santo realizam assim uma capitalização simbólica (aumento de prestígio) e econômica. Evidentemente que esta é uma análise ética pois do ponto de vista êmico o pai-de-santo brasileiro está valorizando o seu axé e o pai-de-santo estrangeiro está à procura de fortalecimento do seu axé. Seja como for, via de regra a relação internacional inicial tende a ser ampliada com outros estrangeiros que a ela se agregam formando uma rede internacional de parentesco religioso.

No entanto, o pai-de-santo brasileiro que participa (preside) essa rede se coloca numa posição delicada, com exceções é claro, que lhe exige muita perspicácia uma vez que não pode colocar seu filho estrangeiro em segundo plano - porque o seu sucesso também o beneficia e porque melindrado pode abandoná-lo - e não se pode voltar demasiadamente para o exterior, apesar das vantagens que auferir, porque sua comunidade religiosa risca de se desmantelar e seus filhos de o abandonarem.

Esse processo de expansão faz com que assistamos hoje a uma dinâmica feita de

6. Neste caso, como referiu um pai-de-santo, "a primeira coisa que se faz é colocar os búzios no fundo da mala". Muitos levam também a sua faca sacrificial.

viagens, de interações e de intercâmbios, entre alguns pais-de-santo brasileiros que se deslocam regularmente para o exterior para ali exercerem seu ministério e preparar “filhos” para a religião, e de estrangeiros que chegam ao Brasil à procura do saber e da iniciação religiosa.

Os pais-de-santo brasileiros, além do carisma pessoal, conseguem boa aceitação no exterior em razão do peso simbólico que o Brasil detém, para os iniciados no candomblé e na umbanda, enquanto país de estruturação dessas religiões e, conseqüentemente, enquanto país do poder e do saber religioso afro-brasileiro. Prova disso é que há terreiros no exterior que ostentam lado-a-lado as bandeiras brasileira e nacional; pais-de-santo brasileiros são via de regra convidados, e se fazem presente, nas “festas” religiosas que ocorrem no exterior; “bens” religiosos, fitas magnéticas e discos de músicas umbandistas e candomblecistas são exportadas para o exterior; os pais-de-santo estrangeiros iniciados por brasileiros defrutam de um poder e de prestígio mais elevados do que os demais pais-de-santo autóctones; “mi padre es brasileño”, dizem constantemente aqueles com um orgulho indisfarçável; no exterior, via de regra, as entidades se comunicam em “portunhol”, idioma que, no dizer de Pollak-Elz, constitui a “língua geral” da umbanda fora do Brasil (Pollak-Elz, 1993:156). Para R. Pi Hugarte, nos terreiros, como nos templos pentecostais brasileiros implantados no Uruguai, o português hispanizado detém semelhante prestígio de língua sagrada que o latim desfrutou em outras situações e épocas (Pi Hugarte, 1993).

Ademais, e até certo ponto, prevalece nos países em que a umbanda e o candomblé se implantou, a representação segundo a qual estas religiões seriam mais “brasileiras” do que “africanas”. Há exceções porém, como na Argentina<sup>7</sup>. No próprio Brasil há um movimento de “reafricanização” - que atinge sobretudo terreiros da Bahia e de São Paulo - que se manifesta em ataques ao sincretismo afro-católico e em seguidas viagens de agentes religiosos para Lagos, na Nigéria, afim de buscar conhecimento “na África” que garanta maior e melhor legitimidade das crenças e valores da estrutura religiosa afro-brasileira junto à sociedade global (dos Santos, 1989).

Pretendo agora adiantar algumas hipóteses que podem ser perseguidas como possíveis pistas explicativas para o fenômeno expansionista. Em primeiro lugar, aponto as especificidades de que são portadoras as religiões afro-brasileiras.

#### 4. As marcas diferenciais das religiões afro-brasileiras

As religiões afro-brasileiras constituem um conjunto de religiões que, embora diferentes umas das outras, possuem características comuns (certas delas também presentes em outras religiões populares) que lhes asseguram um ethos próprio.

a) **Religiões tolerantes e permissivas**, abertas a todos os indivíduos, mesmo os que no cotidiano são estigmatizados e discriminados; religiões que não exigem dos seus

7. De fato, os pais-de-santo argentinos procuram diminuir a importância do Brasil na estruturação da religião. Segundo eles, a Umbanda resulta de um processo de miscigenação étnica e cultural americana, sendo um patrimônio de todos os latino-americanos; o batuque, por sua vez, mergulha suas raízes na África Milenar, do negro exótico, conhecedor e dominador da natureza e não do negro das classes baixas urbanas brasileiras (Frigério, 1992).

seguidores afirmação de uma identidade religiosa exclusiva, o que não significa que ao longo do tempo não venham a acarretar uma mudança do seu modo de ser e de viver;

b) **religiões emocionais**, que põem em prática um conjunto de rituais e constroem um ambiente favorável à expressividade emocional que “... traz uma satisfação excepcional para quem vive numa sociedade em que a esmagadora maioria da população não tem como encontrar meios de fruição das emoções para além dos limites da vida privada” (Prandi, 1991:168);

c) **religiões de aflição**, que dispõem de recursos e bens simbólicos suscetíveis de aliviar as aflições resultantes de angústias, incertezas e dores, que atingem as pessoas no seu cotidiano, especialmente a doença, os problemas econômico-financeiros e os distúrbios emocionais;

d) **religiões de sedução**, que cultivam o mistério, o sagrado, o ritual, o símbolo, a magia, tudo isso constituindo-se em importantes elementos de atração e mesmo de fascinação, para os quais também concorre a construção histórica acerca do poder mítico e mágico dos negros africanos;

e) **religiões coletivistas e individualistas**, que favorecem ao mesmo tempo a construção de uma identidade social e pessoal, a formação de um “nós” e da pessoa;

f) **religiões encantadas**, que mantêm uma representação sacralizada do homem - sua personalidade, suas realizações, fracassos, acontecimentos do cotidiano - e da natureza, o mundo físico, os fenômenos atmosféricos;

g) **religiões carismáticas**, no sentido de que os agentes religiosos se legitimam pelo seu saber religioso, sua capacidade de galvanizar em torno de si um certo número de pessoas, pelo reconhecimento da eficácia dos rituais que presidem, e, principalmente, pela força do seu axé e dos deuses e espíritos que os ocupam.

Repito que estas características não possuem a mesma pertinência para as três formas ritualísticas mencionadas. De qualquer modo, ao sustentarem os valores apresentados<sup>8</sup>, as religiões afro-brasileiras se convertem em importante espaço existencial alternativo sobretudo para os habitantes das metrópoles e das cidades que são levados a pautar suas vidas e a seguir um ritmo de vida ditado por outros valores.

#### 5. Religiões afro-brasileiras e modernidade

Considero também, ao menos hipoteticamente, que a compreensão da expansão e da aceitação das religiões afro-brasileiras no exterior passa pela análise da relação entre religião e modernidade, tal como foi pensada e experienciada no ocidente<sup>9</sup>.

Com efeito, a modernidade ocidental prometeu a salvação secular através da política e da economia e apostou no triunfo da razão, da ciência e da técnica, com o conseqüente

8. Para um desenvolvimento maior dos mesmos ver Prandi, 1991 e Oro, 1993.

9. A idéia de modernidade irradiou-se no Ocidente a partir do iluminismo francês e da “Aufklärung” alemã, tornando-se **uma meta** a ser alcançada, **um valor** que todos reivindicam, **um programa** cultural que indivíduos e sociedades se propõem a cumprir e, finalmente, **uma ideologia**, ou seja, “a concepção de mundo que o homem “moderno” de qualquer latitude vivendo nos novos tempos deve adotar...” (Vaz, 1991:241).

A modernidade conhece patamares pois não atinge igualmente toda uma sociedade, podendo se contradizer e tomar formas diversas. O plural é a sua marca (Séguy, 1989).

arrehecimento da religião. É claro que essas idéias não atingiram igualmente os diversos países e, no interior de um mesmo país as suas várias camadas sociais. Por isso, o desencantamento ou "exorcização" do mundo e a secularização da sociedade foi percebida e vivenciada diferentemente segundo os continentes e as nações. Mesmo assim, e de forma mais ou menos generalizada, nota-se hoje, por um lado, um desencanto em relação ao processo de modernização político-econômica - que além de não resolver os problemas básicos da vida dos cidadãos não lhes apresentou um sentido profundo para suas vidas no mundo - e, por outro lado, uma retomada, um ressurgimento, do sagrado no contexto da modernidade. Não são, porém, as instituições religiosas ocidentais tradicionais (catolicismo e protestantes históricas) que ampliam seu espaço para fazer frente às angústias e incertezas engendradas pela modernidade racionalizante e secularizante. Ocorre que elas, como sabemos, - seguindo orientações de suas respectivas hierarquias, e na tentativa de se adaptarem à modernidade - procederam, nas últimas décadas, a uma espécie de secularização interna com o conseqüente distanciamento da visão de mundo, sobretudo das camadas baixas. As religiões que se instalam e se multiplicam no ocidente, nos últimos anos, são as que cultuam a magia, valorizam o simbólico, estimulam a expressividade emocional, dinamizam os rituais, realizam milagres e sacralizam o mundo, a natureza e a vida.

Ora, as religiões afro-brasileiras, dadas as suas características, vistas anteriormente, se incluem entre aquelas suscetíveis de produzir o reencantamento de um mundo ocidental dominado pela racionalidade instrumental. Por outro lado, as religiões afro-brasileiras - na medida em que sustentam uma concepção de pessoa centrada no indivíduo, e que defendem como valores sagrados "saúde e vida longa, dinheiro e prosperidade, vencer as disputas e derrotar os inimigos, realizar-se no amor" (Prandi, 191:161) - constituem-se também em organizações religiosas até certo ponto adaptadas à modernidade.

Dessa forma, a expansão das religiões afro-brasileiras, assim como a multiplicação de "novos movimentos religiosos" contemporâneos, se inscrevem no contexto da modernidade, não como fuga utópica para fora da modernidade mas como uma saída de socorro simbólico à crise da modernidade, saída portadora de um componente protestatário contra a modernidade, ao menos implicitamente<sup>10</sup>.

Não estou com isso afirmando que religião e modernidade se excluem mutuamente, como fora preconizado<sup>11</sup>. Sugiro que a modernidade provoca uma recomposição do campo religioso bem como a constituição de um pluralismo religioso e a religião produz um preenchimento das lacunas de sentido que a modernidade provoca e mostra-se incapaz de preencher.

10. De certo modo, podemos perguntar se a multiplicação das religiões afro-brasileiras e de novos movimentos religiosos não constitui também um protesto contra as instituições religiosas tradicionais acima referida...

11. É certo, como refere Mallimaci, que as "comunidades emocionais" (entre as quais se incluem as afro-brasileiras) mantêm uma postura ambivalente em relação à modernidade:

"Por um lado são uma protestação simbólica frente à dificuldade da sociedade moderna de dar conta de suas promessas de progresso (social, econômico, ético) e por outro, a expressão de uma visão moderna de uma religião móvel, pouco dogmática, autônoma, fundada sobre as experiências de indivíduos buscando realizações pessoais" (Mallimaci, 1993:44).

## 6. As religiões afro-brasileiras e a globalização

A globalização é um fenômeno que se acentua cada vez mais fazendo com que empresas, ideologias e manifestações culturais de toda ordem tendam a se tornar multinacionais. É claro que isto não implica necessariamente no enfraquecimento ou anulação das fronteiras e das identidades nacionais, pois não se pode menosprezar as capacidades das culturas locais para desenvolver potencialidades simbólicas e reorganizar-se no processo de globalização, adquirindo novas competências e agregando novos significados à sua cultura. Ou seja, não se pode afirmar que a globalização tenha como conseqüência uma homogeneização global da cultura (Hannerz, 1992)<sup>12</sup>.

No contexto atual de desterritorialização da cultura, as religiões também se movem, migram, atingem novos horizontes e ressurgem com novos significados<sup>13</sup>. Nesta perspectiva, não poderiam as religiões afro-brasileiras em seu processo de expansão trans-nacional estar acompanhando uma tendência atual maior, mais ampla?

Mas há outro aspecto a considerar, especialmente no que concerne a expansão para os países platinos. A penetração das religiões afro-brasileiras nesta parte do continente americano de certo modo precedeu tanto a tendência modernizadora à desterritorialização quanto a implementação de projetos visando a constituição do Mercosul e a integração dos países do Cone-Sul, desencadeadas no final da década passada. Ou seja, antes que fosse manifestado o interesse pela integração político-econômica do Cone-Sul já acontecia a integração religiosa envolvendo as religiões afro-brasileiras, através da iniciativa de seus agentes religiosos, que souberam tecer uma rede de relações transnacionais.

De sorte que as religiões afro-brasileiras, no seu processo de expansão para os países platinos, **precederam e agora acompanham** a tendência atual de afrouxamento/diluição das fronteiras nacionais e de integração dos países do Cone-Sul.

## Conclusão

Há, por certo, uma multiplicidade de elementos implicados no processo de desterritorialização das religiões afro-brasileiras entre eles, penso, as especificidades mesmas dessas religiões que, assim sendo, desempenham ao mesmo tempo um sentido adaptativo e protestatário, mas não de afronta, à modernidade, e acompanham o processo de globalização e de encurtamento do mundo.

Ao finalizar, friso que as religiões afro-brasileiras são percebidas diferentemente segundo as sociedades e as nações em que se implantam. Igualmente, elas passam por

12. Também O. Ianni destaca que o crescente processo de desterritorialização e de globalização não elimina as desigualdades e as contradições locais, regionais e nacionais, mas recriam-nas em outros níveis, com outros ingredientes (Ianni, 1992). Igualmente, as formas regionais e nacionais continuam a subsistir e a atuar embora sendo sempre afetadas pela sua vinculação à sociedade global. São pois, como lembra R. Oliven, dois processos que estão correndo simultaneamente na virada deste século, a saber: a constituição de uma transnação e o ressurgimento de etnias, identidades, regionalismos, tradição. Esta tensão entre o global e o local se dá nos vários continentes (Oliven, 1992).

13. O sagrado sempre foi um transgressor de fronteiras. Sorrateiramente, ele se desloca sem esperar por decisões de cúpula, documentos e acordos multi-laterais. Nos dias atuais, vemos o sagrado penetrar as sociedades laicas, capitalistas e comunistas, as mesmas que se consideravam as maiores representantes da racionalidade instrumental (Grand-Maison, 1984).

um processo adaptativo regional que nos obriga a relativizar qualquer associação mais geral por exemplo entre essas religiões e determinada classe social, ou uma etnia determinada. No entanto, malgrado as transformações locais evidentes, sugiro que em razão das constantes andanças de agentes religiosos e a constituição de redes internacionais de parentesco simbólico, as religiões afro-brasileiras preservam, no exterior, os fundamentos mágico-axiológico-ideológicos que lhes garantem sua especificidade.

A nível mais teórico registro, com Rita Segato, que a difusão transnacional afro-brasileira contribui para implodir as fronteiras e colocar em cheque a concepção que vincula cultura-identidade-território (Segato, 1991).

### Bibliografia

- CAROZZI, Maria Julia. "Religiões afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires". in: **Comunicações do ISER**. Rio de Janeiro, N. 41, 1991:68-74.
- DOS SANTOS, Jocélio Teles. "As imagens estão guardadas: reafrikanização". in: **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, N. 34, 1989:50-58.
- FRIGERIO, Alejandro. "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso". in: **Comunicações do ISER**. N. 35, 1990:52-63.
- FRIGERIO, Alejandro & CAROZZI, Maria Julia. "Las religiones afro-brasileñas en Argentina". in: **Cadernos de Antropologia**. UFRGS, N. 10, 1993:39-68.
- GRAND-MAISON, Jacques. "Le sacré: du système étanche au passeur de frontières". in: ROULEAU, Jean-Paul & ZYLBERBERG, Jacques. *Les mouvements religieux aujourd'hui. Les cahiers de recherches en sciences de la religion*. Quebec, V. 5, 1984:55-64.
- HANNERZ, Ulf. **Cultural complexity. Studies in the Social Organization of Meaning**. New York, Columbia University Press, 1992.
- IANNI, Octavio. **A sociedade global**. São Paulo, Ed. Civilização Brasileira, 1992.
- MALLIMACI, Fortunato. "Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos", in: Frigerio (org.) **Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales**. V. II, Buenos Aires, Centro Editor de America Latina, 1993:24-48.
- OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo. A diversidade cultural no Brasil-Nação**. Petrópolis, Vozes, 1992.
- ORO, Ari Pedro. "Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata". in: ORO, A. P. (org.) **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, 1994:47-73.
- ORO, Ari Pedro. "Religiões afro-brasileiras: religiões multi-étnicas". in: FONSECA, Claudia. **As fronteiras da Cultura**. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1993:78-91.
- PALLAVICINO, Maria I. **Umbanda, religiosidad afro-brasileña en Montevideo**. Montevideo, 1988.
- PI HUGARTE, Renzo. "Apuntes sobre Umbanda en el Uruguay". in: **Cuadernos de la**

**Facultad de Humanidades y Ciencias**. Montevideo, 1989, 35 p.

- PI HUGARTE, Renzo. "Permeabilidad y dinamica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay". In: FONSECA, Claudia (org.) **Fronteiras da Cultura**. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, 1993:122-131.
- PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo, Hucitec-Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. "Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado". in: **Novos Estudos**. São Paulo, N. 34, novembro 1992:81-91.
- SEGATO, Rita. "Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização". in: **Dados**. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1991:249-278.
- SÉGUY, Jean. "Ou du moderne en religion: introduction". in: **Social Compass**. Louvain 36(1), 1989:2-12.
- VAZ, Henrique C. Lima. "Alem da modernidade". in: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, V. 18, 1991:141-154.