

Fronteiras Religiosas em Movimento no Cone-Sul¹

Ari Pedro Oro

Professor Adjunto de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RESUMO: Uma das características da modernidade é a transnacionalização de bens e da cultura, inclusive da religião. O texto mostra como isto ocorre no Cone-Sul envolvendo as religiões afro-brasileiras e as igrejas neopentecostais brasileiras que a partir do Rio Grande do Sul atravessam as fronteiras nacionais para se instalar nos países do Prata. Após a apresentação dos dados empíricos disponíveis acerca da expansão destas duas expressões religiosas para a Argentina e o Uruguai, serão revistas as explicações fornecidas pelos estudiosos deste tema.

PALAVRAS-CHAVE: religiões afro-brasileiras, pentecostalismo, Cone-Sul, desterritorialização.

Nos últimos anos, estamos assistindo, nos países do Cone-Sul e na América Latina em geral, a uma reformatação, reorganização e transformação do campo religioso com a conseqüente aceleração da diversidade religiosa e diminuição do poder hegemônico do catolicismo. Duas formas

religiosas consideradas, até certo ponto, como “brasileiras”² contribuem para a recomposição do campo religioso nesta parte do continente americano na medida em que atravessam as fronteiras brasileiras para se instalar em outros países. São elas as chamadas religiões afro-brasileiras e as igrejas neopentecostais, ou igrejas que compõem o pentecostalismo autônomo (Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras)³.

O objetivo deste texto é apresentar os dados empíricos disponíveis e as análises realizadas por estudiosos acerca do processo de expansão e de receptividade daquelas expressões religiosas brasileiras na Argentina e no Uruguai⁴.

1. As religiões “brasileiras” na Argentina

A importante diminuição da população de descendência africana ocorrida na Argentina no final do século passado⁵ fez com que durante dezenas de anos os atabaques quase silenciassem naquele país. A partir de 1960, porém, os cultos afro-brasileiros foram reintroduzidos na Argentina, sobretudo a partir do Brasil, mas também do Uruguai. Segundo Alejandro Frigerio, nesta nova fase, o primeiro terreiro foi aberto em 1966 por Nélida de Oxum, uma mãe-de-santo argentina iniciada em Porto Alegre, e o segundo em 1968 pelo pai-de-santo uruguaio Élio de Iemanjá (Frigerio, 1990). No princípio dos anos 70 existia cerca de meia dúzia de terreiros, a maior parte de umbanda. Seu desenvolvimento foi fraco, tendo os fiéis de 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 70, entretanto, o número de terreiros aumentou, e a partir de 1983, com o retorno da democracia, ocorreu uma grande expansão dos mesmos, sobretudo na Grande Buenos Aires. Desde então, e até o presente momento, assiste-se a uma dinâmica feita de viagens, de interações e de intercâmbios, entre pais-de-santo brasileiros, sobretudo do Rio Grande do Sul, e argentinos. Estes se deslocam a Porto Alegre, ou outras cidades brasileiras, à procura do saber e da iniciação religiosa, e chefes-de-culto de Porto Alegre, ou de outros lugares, se des-

locam regularmente para a Argentina a fim de ali exercerem seu ministério e preparar “filhos” para “a religião”.

Segundo A. Frigerio & 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 1 000 outros não estavam registrados (Frigerio & Carozzi, 1993). Rita Segato, por sua vez, ouviu de uma autoridade policial argentina a estimativa de 3 000 terreiros existentes na Grande Buenos Aires (Segato, 1991a). Infelizmente, naquele país, como de resto no Brasil e no Uruguai, há uma carência de dados estatísticos confiáveis acerca do número de terreiros e de membros filiados às religiões afro-brasileiras. Igualmente, não há, nesses países, consenso acerca do que se entende por “terreiro”, tanto entre os praticantes quanto entre os estudiosos.

Ainda para Frigerio & 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 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). Mesmo assim, parece ser difícil circunscrever, na Argentina, as religiões afro-brasileiras a uma única classe social (Carozzi, 1991).

Frigerio destaca um aspecto significativo das religiões afro-brasileiras na Argentina dos dias atuais. Trata-se de uma importante disputa de poder desencadeado entre pais-de-santo argentinos e brasileiros. Os primeiros reconhecem o poder e o saber religiosos dos antigos pais-de-santo brasileiros (aqueles que os iniciaram) e desqualificam os atuais, ou seja, os seus atuais concorrentes diretos. Os pais-de-santo argentinos procuram inclusive diminuir a importância do Brasil na estruturação da religião. A umbanda, segundo eles, 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 no negro das classes baixas urbanas brasileiras

(Frigerio, 1992). Até o presente momento, a reação dos pais-de-santo brasileiros permaneceu no nível da contestação verbal: proclamam-se “autênticos” conhecedores da religião, guardiães da tradição africana, e acusam os seus colegas argentinos de serem “vaidosos”, “arrogantes”, “orgulhosos” e “despreparados” religiosamente (Oro, 1994).

O pentecostalismo foi introduzido na Argentina em 1910, procedente dos Estados Unidos, e alcança hoje 43% do total dos templos evangélicos existentes na capital federal. Papel importante na expansão do pentecostalismo detêm os pastores neopentecostais, entre eles Carlos Annacondia, Omar Cabrera, Yiye Avila e Hector Anibal Giménez (Wynarczyk, 1993; Soneira & outros, 1993). Segundo P. Semán, a dinâmica ritualística e proselitista posta em prática por estes e outros pastores recebe aprovação dos seus colegas evangélicos (protestantes históricos, fundamentalistas, pentecostais), o que faz com que eles, diferentemente do que se passa no Brasil, desfrutem status elevado no meio evangélico argentino. Contribui fortemente para tanto o fato de que o neopentecostalismo argentino não tende à autonomização, mas à conformação, de um pólo evangélico, contrariamente ao que parece ocorrer no Uruguai e no Brasil. Há, de fato, na Argentina, uma tendência para a constituição de um campo comum (que P. Semán chama de “complexo evangélico-pentecostal”), que inclui o protestantismo histórico, o fundamentalista ou de missão e o pentecostal e o neopentecostal, onde a questão denominacional é explicitamente apresentada como um tema que com o tempo deverá diluir-se. Mesmo assim, como no Brasil, a construção da identidade neopentecostal argentina passa pela relação de contrastividade com as religiões afro-brasileiras e, além disso, pela relação de oposição com as igrejas neopentecostais brasileiras que se instalaram na Argentina (Semán, 1993).

De fato, duas igrejas neopentecostais brasileiras se fazem presente na Argentina: a Universal do Reino de Deus e a Deus é Amor. A primeira atua há três anos neste país e em 1994 possuía vinte igrejas, dez das quais na Grande Buenos Aires, coordenadas pelo bispo Marcos Vinicius. A matriz situa-se em Buenos Aires, num antigo cinema da movimentada Avenida Rivadavia com capacidade para 550 pessoas sentadas. Deus é Amor

possuía, em 1994, dez templos situados em Buenos Aires, Córdoba e Rosário. Ambas as igrejas põem em prática na Argentina a mesma dinâmica que realizam no Brasil, sobretudo o uso intenso de símbolos de intermediação com o sagrado e o uso dos meios de comunicação de massa, especialmente de programas radiofônicos.

Resumindo, a influência brasileira na Argentina foi maior para a reimplantação das religiões afro-brasileiras e menor para a introdução de igrejas neopentecostais. Neste último caso, a influência maior vem dos Estados Unidos⁶. Mas, tal como ocorre no Brasil, verifica-se também na Argentina a proliferação de igrejas neopentecostais autóctones. No entanto, há hoje uma tendência na Argentina a desqualificar ambas as expressões religiosas “brasileiras”, tendência que parece partir dos atuais líderes das formas religiosas equivalentes. Neste caso, as religiões afro-brasileiras “do Brasil” sofrem dupla discriminação: dos pastores neopentecostais e dos próprios pais-de-santo argentinos.

Sugiro que a presença de igrejas neopentecostais brasileiras e de religiões afro-brasileiras na Argentina ativa, desencadeia, provoca, a afirmação da identidade nacional argentina. Não é tanto a concorrência efetiva de fiéis que está em jogo, mas a afirmação da identidade nacional argentina através da relação de contrastividade com as religiões homólogas brasileiras. A contrastividade religiosa vincula-se, assim, à contrastividade maior Brasil/Argentina. Daí a preeminência do fator nacional sobre o religioso.

2. As religiões “brasileiras” no Uruguai

A difusão das religiões afro-brasileiras no Uruguai constitui um fenômeno recente e em expansão. Observadas na década de 50 nas cidades fronteiriças com o Rio Grande do Sul, como Quaraí e Santana do Livramento, essas religiões atingiram Montevideu na década seguinte⁷, podendo, então, ali se contar quase uma dezena de terreiros, a maioria de umbanda. O número de terreiros aumentou no período da ditadura militar dos anos 70 e início dos anos 80. Nesta 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, passando a dar preferência a esta última modalidade ritualística. Hoje, segundo Mariel Cisneros, existe aproximadamente 200 terreiros em Montevideu e todos praticam as várias formas de rituais afro-brasileiros (Cisneros, 1995).

De acordo com Renzo Pi Hugarte, os pais-de-santo que foram iniciados por brasileiros desfrutam no Uruguai prestígio e poder mais elevados do que os outros pais-de-santo autóctones. Também, neste país, “despachos” são vistos nas encruzilhadas; casas de comércio vendem materiais e objetos de culto, muitos deles trazidos do Brasil. No dia 2 de fevereiro milhares de pessoas se reúnem na praia Ramirez para celebrar Iemanjá, fato este que se tornou hoje “um peculiar espetáculo folclórico montevideano” (Pi Hugarte, 1989:6).

As igrejas pentecostais uruguaias, como a Assembléia de Deus, procederam do Brasil há aproximadamente vinte anos. As igrejas neopentecostais brasileiras chegaram neste país mais recentemente. A mais importante delas é a Deus é Amor, que se instalou em Montevideu em 1986. Na atualidade possui 94 locais de culto espalhados pelo país, sete deles na capital. Outras igrejas neopentecostais provenientes do Brasil são: Universal do Reino de Deus, implantada em 1993; Milagres Primitivos e Pentecostal de Sião. Todas situam-se em Montevideu e possuíam até recentemente um único templo aberto cada uma.

Também no Uruguai, como vimos relativamente à Argentina, essas igrejas reproduzem a mesma dinâmica utilizada no Brasil, tanto no que tange aos rituais (exorcismos, curas, testemunhos, ofertas etc), quanto no uso do rádio, e na “guerra santa” que deflagram contra as religiões afro-brasileiras. As relações das igrejas uruguaias com Porto Alegre são relativamente estreitas. Intercâmbio de pastores e encontros internacionais de caravanas de fiéis foram realizados em Porto Alegre e há planos de novos encontros. Dessa forma, no dizer de um pastor uruguaio da Deus é Amor, “nossa Igreja adquire vida comunitária internacional”.

Diferentemente do que ocorre na Argentina, essas duas expressões religiosas provenientes do Brasil desfrutam no Uruguai um prestígio elevado. Prova disso é que há templos e terreiros que ostentam lado a lado as bandeiras do Uruguai e do Brasil; os desentendimentos que ocorreram recentemente entre pais-de-santo uruguaios foram arbitrados pelos seus colegas de Porto Alegre⁸; alguns destes últimos são sempre convidados por ocasião de cerimônias e festas religiosas que ocorrem naquele país; os pastores e pais-de-santo, bem como as entidades da umbanda, se comunicam em português ou “portunhol”⁹.

De fato, especialmente no Uruguai, mas também na Argentina, nos templos das igrejas neopentecostais brasileiras e nos terreiros, o “portunhol” detém o prestígio de “idioma sagrado”. Neste caso, trata-se de uma língua para se comunicar menos entre os homens e mais entre os homens e os deuses. É uma língua que possui um valor de distinção, um prestígio semelhante ao desfrutado pelo latim em outras épocas e outros contextos socioculturais (Pi Hugarte, 1992, 1993).

3. Religiões de aflição e permeabilidade das fronteiras

Renzo Pi Hugarte tece algumas considerações analíticas acerca da presença das religiões “brasileiras” de possessão no Uruguai. Em primeiro lugar, percebe a expansão ocorrida nas décadas de 60 e 70

em função das transformações que [então] se operavam na estrutura socioeconômica nacional, as quais, ao acentuar a pauperização dos setores populares facilitando assim o crescimento de sentimentos coletivos de frustração e desesperança, propiciariam novas conversões a cultos cujo sistema de crenças e cujas práticas apontam para soluções individuais de consolo imediatista; a ele há que se agregar o efeito catártico de cerimônias nas quais o fenômeno da possessão cumpre um papel central [Pi Hugarte, 1989:4].

Mais recentemente aquele autor enfatizou que a expansão das expressões religiosas brasileiras para o Uruguai vem a ser uma consequência lógica da dinâmica cultural própria do mundo da fronteira, pois, tendo alcançado o extremo sul do Brasil, necessariamente teriam de se estender “a esta zona geograficamente epigonal e culturalmente permeável, para saltar logo até a Argentina, ou mais concretamente até Buenos Aires” (Pi Hugarte, 1993).

Enfim, sustenta Pi Hugarte, com justa razão, que não estamos assistindo a uma simples transposição religiosa do Brasil (em particular do Rio Grande do Sul) para o Uruguai, sem modificação alguma. Ao contrário, as religiões “brasileiras” passam por redefinições e adaptações locais, tanto nos seus conteúdos mítico-ideológicos quanto em suas manifestações litúrgicas¹⁰. Assim sendo, é de se prever que no futuro surjam formas uruguaias próprias dessas expressões religiosas, ainda que não venham a alterar a sua natureza original (*Id., idib.*).

4. Reencantamento do mundo e institucionalização da religião popular

Maria Julia Carozzi descarta as teses, válidas para outras regiões e contextos, segundo as quais a expansão das religiões afro-brasileiras em Buenos Aires possa constituir um fenômeno de classe social, ou um símbolo de uma identidade étnica, ou a continuação de uma tradição cultural ou memória coletiva. Essa autora analisa a implantação daquelas religiões na capital argentina no contexto do secularismo da cultura oficial, ao qual tanto o catolicismo quanto as religiões protestantes tradicionais procuraram se adaptar, contribuindo, assim, para a dessacralização do mundo e do homem. Ocorre, porém, afirma Carozzi, que a cultura popular em Buenos Aires nunca aceitou uma tal dessacralização e continuou a alimentar um conjunto de crenças e de práticas religiosas, vivendo-as (de forma privada e conhecida somente pelos membros da família ou de amigos próximos) paralelamente ou independentemente de rituais oficiais das diferentes igrejas.

É neste contexto de secularismo oficial e religiosidade privada que se produz a expansão das religiões afro-americanas em Buenos Aires. No meu entender, os terreiros proporcionam um marco institucional, uma ressignificação e uma síntese para essa visão sacralizada e religiosa do homem e do mundo, que se achava presente, de forma privada e não-organizada, na cultura popular [Carozzi, 1991:72].

Esse fenômeno não poderia ocorrer se as religiões afro-brasileiras não possuíssem características coincidentes, afinidades, com as tendências presentes na religiosidade popular e que não encontravam vias para se fazer públicas. Tais características podem ser sintetizadas dessa forma:

[...] uma ressacralização da vida cotidiana do homem e da natureza, do seu funcionamento e ação, uma relação contínua com o mundo espiritual, um destino de origem divina para o homem e uma revalorização do sentimento e da experiência mística como forma de se relacionar com o mundo espiritual [*Id., ibid.*].

Mas, pondera Carozzi, se outras expressões religiosas não-tradicionais também crescem em Buenos Aires, entre elas as neopentecostais, acrescento eu, é porque também elas propõem uma ressacralização da vida cotidiana e um reencantamento do mundo, também elas propiciam a que a visão religiosa privada da vida encontre nelas marcos culturais e institucionais, i. e., uma organização hierárquica e um conjunto de normas e práticas estabelecidas para uma versão sacralizada do homem e de sua vida cotidiana (*Id., ibid.:73*).

5. Reetnicização e desetnicização

Rita Segato analisa a reintrodução dos cultos afro-brasileiros na Argentina como uma vontade de ser minoria, a manifestação de uma vocação minoritária, na medida em que as pessoas neles implicadas estão buscando uma outra identidade, diferente daquela arquitetada artificialmente por atos de governo ou de intelectuais¹¹. Dessa forma, no dizer de Segato, cultivar as religiões afro-brasileiras constitui, na Argentina, a possibilidade

de adquirir uma alteridade real, de constituir-se étnico, diferenciar-se, implodindo, assim, a “censura homogeneizadora que enclausura o nosso território, confundido com o fundamento ontológico de nosso ser nacional” (Segato, 1991a:266).

Mas, se a aceitação das religiões afro-brasileiras na Argentina revela uma tendência à “reetnicização”, é o oposto que Segato percebe relativamente ao florescimento das igrejas evangélicas naquele país, ao menos junto aos habitantes da região noroeste. Constata Segato, nesta última região, uma tendência desnacionalizante, “desetnicizante”, de desvencilhamento de qualquer traço étnico tradicional, de ruptura das amarras da tradição e do papel real e efetivo que a ideologia hegemônica da sociedade reserva ao tradicional.

A chave para a compreensão deste verdadeiro fenômeno social e cultural [...] está na insatisfação com o papel e o lugar a eles assinado no concerto dos grupos e setores que integram a sociedade nacional [Segato, 1991b:164].

Neste caso, “(...) o étnico é percebido como um ardil, uma marca diacrítica de subordinação e imobilidade no contexto da nação” (*Id., ibid, 166*).

Portanto, ambos os movimentos socioculturais transcendem a idéia de nação construída na Argentina e rejeitam “um modelo de nação e de identidade territorial e, com isto, o lugar inexpressivo e secundário a eles reservado nessa auto-representação dominante que a nação faz de si mesma” (Segato, 1991a:267).

6. Busca de sentido e porosidade das fronteiras no contexto da modernidade

Retomo agora alguns pontos, já referidos pelos autores citados, e que considero, ao menos enquanto hipóteses, como importantes para se compreender a expansão e a aceitação das organizações religiosas “brasileiras” nos países do Prata. Esses pontos vinculam-se à questão da modernidade¹² em

dois de seus aspectos: a) na sua incapacidade de produzir um sentido profundo para a vida de parcela importante da população; e b) na sua tendência a afrouxar e superar as fronteiras de toda ordem, também as religiosas.

De fato, embora o mito da modernidade ocidental não tivesse sido construído na América Latina nos mesmos patamares dos países do Hemisfério Norte, também aqui se acreditou nas promessas de salvação secular provenientes da política e da economia e se apostou no triunfo da razão, com o conseqüente arrefecimento 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. No Brasil, por exemplo, malgrado as idéias positivistas, modernistas e liberais propaladas por uma elite intelectualizada a partir de um determinado momento de nossa história, a religião, em geral, se manteve como instância fundamental para a maioria da população e o catolicismo, em particular, se manteve como religião hegemônica, embora a seu lado tivesse se instalado, mesmo assim, uma grande diversidade religiosa. Isto mostra, de qualquer sorte, a persistência e a vitalidade do campo religioso no Brasil, onde, de uma forma geral, não parece ter ocorrido nem um desencantamento ou “exorcização” do mundo nem uma secularização da sociedade. Já este processo parece ter avançado na Argentina, como referiu Carozzi, e foi aprofundado no Uruguai, o país latino-americano tido como de maior tradição laica. Ora, é justamente nestes últimos países que, à semelhança do que se passa em outros, se constata hoje um desencanto em relação ao processo de modernização político-econômica, uma vez que, além de não resolver os problemas básicos da vida dos cidadãos, não lhes apresentou um sentido profundo para suas vidas no mundo¹³ e colocou as sociedades numa situação de “(...) maior pobreza e opressão social, dívida externa exorbitante, crise econômica e inflação, violência e narcotráfico” (Parker, 1993:387).

Neste contexto, em razão da importância que a dimensão simbólico-religiosa detém para as camadas populares da América Latina – portado-

ra de uma “outra lógica” (Parker, 1993) –, a ampliação do espaço religioso acontece quase que “naturalmente”¹⁴. Mas não são as instituições religiosas tradicionais existentes nos países platinos (catolicismo e protestantes históricas) que são ativadas para fazer frente a incertezas e angústias, pois elas – seguindo orientações de suas respectivas hierarquias, e na tentativa de se adaptarem à modernidade – procederam a uma espécie de secularização interna e de distanciamento da visão de mundo sobretudo das camadas média e baixa relativamente aos elementos de produção de sentido. As religiões que se instalam 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 e as igrejas neopentecostais se incluem entre elas, junto com outras religiões “exógenas”, justamente porque correspondem às expectativas de re-magicização e de re-religiozação e porque preenchem as lacunas de sentido que a modernidade provoca e mostra-se incapaz de preencher¹⁵.

Não estou com isto dizendo que religião e modernidade se excluem mutuamente na América Latina. Digo, isto sim, em primeiro lugar, que a recomposição do campo religioso e a constituição de um pluralismo religioso se dão no contexto da modernidade e, em segundo lugar, que se as expressões religiosas referidas alcançam maior aceitação do que outras é porque talvez tenham mais bem percebido as transformações por que passa a sociedade atual e tenham mais bem captado e correspondido ao modo de ser religioso dos setores populares da nossa sociedade.

Outra situação que parece influenciar, de alguma forma, a migração das religiões referidas diz respeito ao fenômeno da desterritorialização¹⁶. Esta se acentua cada vez mais, fazendo com que empresas, ideologias e manifestações culturais de toda ordem tendam a se tornar multinacionais sem implicar, necessariamente, o enfraquecimento das fronteiras e das identidades nacionais. Como sublinhou Hannerz, as culturas locais são portadoras de capacidades que não se podem menosprezar no sentido de desenvolver potencialidades simbólicas e de se reorganizar 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 consequência uma homogeneização global da cultura (Hannerz, 1992).

No contexto atual de desterritorialização da cultura, as religiões também se movem, migram, atingem novos horizontes e ressurgem com novos significados. Nesta perspectiva, não poderiam as religiões brasileiras referidas em seu processo de expansão para os países platinos estar acompanhando uma tendência atual maior, mais ampla?

Mas há outro aspecto a considerar. A penetração daquelas religiões “brasileiras” nos países platinos de certo modo precedeu tanto a tendência modernizadora à desterritorialização quanto a implementação de projetos visando a constituição do Mercosul e as discussões acerca da integração dos países do Cone-Sul. Ou seja, antes que fosse manifestado o interesse pela integração político-econômica no Cone-Sul já acontecia a integração religiosa, envolvendo especialmente as religiões afro-brasileiras, que souberam tecer uma rede informal de relações transnacionais.

De sorte que as religiões “brasileiras” referidas, 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.

7. Considerações finais

Gostaria, ao finalizar, de sublinhar dois pontos: em primeiro lugar, a expansão das religiões afro-brasileiras para os países platinos constitui um fenômeno individual e espontâneo que não obedece a um plano pastoral institucional. Já a expansão das igrejas neopentecostais vincula-se a um quadro institucional de missão, apoiada em modernas técnicas de propaganda, visando conquistar novos adeptos e converter novas pessoas. Isto não significa, de um lado, que não haja pais-de-santo imbuídos, de certo modo, de um “espírito evangélico”, ao se dar como missão a difusão das religiões afro-brasileiras, e, de outro lado, que não haja pastores de inici-

ativa pessoal que forcem e provoquem suas instituições para se expandirem a outras regiões e países.

Em segundo lugar, observo, com Rita Segato, que a expansão religiosa transnacional revela o afrouxamento da relação entre cultura/território/identidades locais (Segato, 1991). Dessa forma, e em perspectiva não essencialista, vemos religiões tradicionalmente étnicas tornarem-se, até certo ponto, expansionistas e universais.

Notas

- 1 Este texto foi originalmente apresentado no GT “Pluralidade religiosa contemporânea: trânsitos, sincretismo”, na XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Niterói, em março de 1994. Agradeço aos membros do grupo, especialmente ao debatedor Pierre Sanchis, pelas sugestões e pelos comentários feitos.
- 2 Porque surgiram em território brasileiro e/ou porque foram fundadas por cidadãos brasileiros.
- 3 Sabe-se, porém, que tanto as primeiras quanto as segundas se instalaram também em outros países, como nos Estados Unidos, e em outros continentes, como no europeu e no africano. Ao que parece, as pesquisas sobre o processo de transnacionalização dessas religiões ainda estão por ser feitas.
- 4 Este trabalho também resulta de uma etapa de pesquisa de campo realizada em outubro de 1994 em Buenos Aires e em Montevideu. Evidentemente que vários aspectos e problemas que envolvem o processo de expansão religiosa para os países referidos ainda não serão aqui abordados por exigirem uma demorada pesquisa de campo.
- 5 A população de descendência africana em Buenos Aires alcançava 30% no início do século passado e caiu para 2% no final do mesmo século. As causas mais importantes do desaparecimento dessa população foram as guerras e as pestes. É possível também que seus últimos representantes tenham emigrado para o Sul do Brasil. 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 argentinos se fizeram de nação homogênea e depurada não havia lugar para o negro (Segato, 1991a).

- 6 Assinalo, de passagem, que a influência protestante norte-americana ocorre em todo o continente latino-americano, o que conduz alguns autores a sustentar a tese segundo a qual a América Latina está se tornando protestante (Stoll, 1990; Martin, 1990).
- 7 No entanto, o primeiro terreiro foi erguido em Montevideu em 1942 pela Mãe Maria das Matas, procedente de Livramento, RS (Ver R. Pi Hugarte, 1993).
- 8 Em 1981, um pai-de-santo tentou patentear as palavras umbanda e quimbanda para utilizá-las como marcas comerciais de defumadores que intentava fabricar. A oposição de colegas uruguaios não o demoveu da idéia, o que somente ocorreu com a intervenção de pais-de-santo de Porto Alegre. Este mesmo pai-de-santo uruguaio foi acusado de plágio ao publicar um livro sobre o batuque. Também este impasse foi resolvido mediante a intermediação de "pais" de Porto Alegre.
- 9 "Portunhol" é uma forma de se comunicar especialmente em ambos os lados das regiões de fronteira Brasil/países de língua espanhola, onde ocorre a incorporação, no idioma português, de palavras espanholas, e vice-versa.
- 10 É indubitável a justeza desta afirmação; no entanto, o autor não a exemplifica nem a explicita.
- 11 De fato, a Argentina é um país de uma impressionante homogeneidade cultural, fruto de uma deliberada vontade política que usou de meios formais e informais de persuasão, intimidação, distorção e até extermínio, para anular as diferenças, sejam elas autóctones, européias ou outras, e construir uma etnia "sintética", gerada em laboratório, i. é, uma etnicidade abstrata. Este processo de ocultação do passado étnico heterogêneo, de diluição das diferenças, parte de um lugar neutro, híbrido, terra de ninguém, para se tornar terra de todos, e faz com que hoje a representação dominante na Argentina seja a de um país de face homogênea e difusamente branco:

- uma Europa na América do Sul (Segato, 1991a).
- 12 A idéia de modernidade irradiou-se no Ocidente a partir do iluminismo francês e da *Aufklaerung* 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).
 - 13 Reginaldo Prandi sustenta esta mesma idéia relativamente ao Brasil (Prandi, 1992).
 - 14 Isto porque, como refere C. Parker, a cultura popular latino-americana é suficientemente criativa para “(...) articular signos, ritos e símbolos, crenças e mitologias religiosas, para revitalizá-las no seio de uma cultura que segue seu curso modernizante. É uma mentalidade que está enraizada na tradição, mas não como simples sedimentação de um passado que se revive literalmente e em forma acusatória do presente, incapaz de projeção para o futuro; antes como uma tradição viva que retroalimenta e atualiza o velho, critica o presente pelo que tem de anti-humano e se projeta para o futuro pela mediação dos sonhos e as energias utópicas do imaginário religioso” (Parker, 1993:355).
 - 15 É certo, porém, como refere F. Mallimaci, que as “comunidades emocionais” (entre as quais se incluem as afro-brasileiras e as neopentecostais) 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).
 - 16 Segundo O. Ianni, “a desterritorialização manifesta-se tanto na esfera da economia como na da política e da cultura. Todos os níveis da vida 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 se movimente em direções conhecidas e desconhecidas, conexas e contraditórias” (Ianni, 1992:94).

Bibliografia

CAROZZI, M.J.

- 1991 “Religiões afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires”, in *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, 41:68-74.

FRIGERIO, A.

- 1990 “Umbanda e africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso”, in *Comunicações do ISER*, 35:52-63.

FRIGERIO, A. & CAROZZI, M.J.

- 1993 “Las religiones afro-brasileñas en Argentina”, in *Cadernos de Antropologia*, UFRS, 10:39-68.

CISNEROS, M.

- 1995 “Quién contó a los umbandistas?”, in *Sociedad y Religion*, março, 13:127-150.

HANNERZ, U.

- 1992 *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*, New York, Columbia University Press.

IANNI, O.

- 1992 *A sociedade global*, São Paulo, Ed. Civilização Brasileira.

MALLIMACI, F.

- 1993 “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”, in FRIGERIO (org.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. II, Buenos Aires, Centro Editor de America Latina, pp. 24-48.

MARTIN, D.

1990 *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell.

ORO, A.P.

1994 “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/UFRS, pp.47-73.

PALLAVICINO, M.I.

1988 *Umbanda, religiosidad afro-brasileña en Montevideo*, Montevideo.

PARKER, C.

1993 *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Mexico e Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

PI HUGARTE, R.

1989 “Apuntes sobre umbanda en el Uruguay”, in *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Montevideo, pp. 35.

1993 “Permeabilidad y dinamica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay”, in FONSECA, C. (org), *Fronteiras da Cultura*, Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRS, pp. 122-131.

1992 “La Iglesia Pentecostal Dios es Amor en el Uruguay”, in *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, UFRS, 9:63-96.

PRANDI, R.

1992 “Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado”, in *Novos Estudos*, São Paulo, novembro, 34:81-91.

SEGATO, R.

1991a “Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização”, in *Dados*, Rio de Janeiro, IUPERJ, pp. 249-278.

1991b “Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina”, in *Religiones latinoamericanas*, janeiro-junho, 1:137-173.

SÉGUY, J.

- 1989 "Ou du moderne en religion: introduction", in *Social Compass*, Louvain 36(1):2-12.

SEMÁN, P.

- 1993 "Campo evangelico y pentecostalismo en la Argentina", Buenos Aires, pp. 10, manuscrito.

SONEIRA, A. J. & outros.

- 1993 *El pentecostalismo en la Argentina. Un estudio de caso: el ministerio Ondas de Amor Y Paz del Pastor H. A. Gimenez*, Buenos Aires, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, 3:70.

STOLL, D.

- 1990 *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, Berkeley, University of California Press.

VAZ, H. C. L.

- 1991 "Além da modernidade", in *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 18:141-154.

ABSTRACT: A characteristic of modernity is the transnationalization of goods and of culture, including religion. This text shows how this occurs in the Cone-Sul involving Afro-Brazilian Religions and Brazilian Neo-Pentecostal churches which spread out from Rio Grande do Sul accross national borders to neighboring countries in the La Plata region. After a consideration of the empirical data available about the expansion of these two religious groups to Argentina and Uruguay, we will review explanations furnished by researchers on this theme.

KEY WORDS: afro-brazilian religions, pentecostalismo, South Cone, territor.

Aceito para publicação em maio de 1995.