

## TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA SEM MIGRAÇÃO NO CONE SUL

*Ari Pedro Oro<sup>1</sup>*

O texto *A transnacionalização como um fluxo religioso na fronteira e campo social: Umbanda e Batuque na Argentina* não poderia ser escrito a não ser por alguém que detivesse uma longa trajetória pessoal de pesquisa sobre a presença das religiões afro-brasileiras na Argentina, além de uma sólida formação teórica. Isso porque nesse texto Alejandro Frigerio apresenta uma consistente análise sobre vários tópicos, de natureza histórica, antropológica e sociológica, envolvendo a transnacionalização da Umbanda e do Batuque para a Argentina e suas adaptações locais, ou seja, suas estratégias de acomodação cultural. Este fluxo para a Argentina, mas também para o Uruguai, constitui, como sustenta Frigerio, “no mais importante caso de transnacionalização de religiões afro-brasileiras”.

Teoricamente Frigerio utiliza o conceito de transnacionalização, ou, segundo suas palavras, inscreve sua análise “dentro de uma estrutura de referência transnacional”. Assim procedendo, de certo modo o autor põe à prova e retoma as principais teorias sobre a transnacionalização a partir da realidade histórica e etnográfica, que é o seu foco no texto. Recorda, nesse sentido, que há duas maneiras principais de se conceituar a transnacionalização. Ambas concebem-na *a partir de baixo*: “[...] como circulação ou fluxo de pessoas e/ou bens distintos de um país para o outro ou como o estabelecimento de um campo social composto por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais”. A primeira perspectiva predominaria entre os estudiosos europeus e latino-americanos e destaca que as crenças e práticas religiosas se deslocam devido a migrações ou a deslocamentos transfronteiriços, ou a ambos, ocorrendo invariavelmente adaptações locais que implicam em ressignificações; já a segunda perspectiva seria preferida

---

<sup>1</sup> Professor de Antropologia do PPGAS/UFRGS.

pelos norte-americanos em seus estudos sobre migração, onde a ênfase é posta no estabelecimento de *espacios sociales* ou de *campos sociales* através das fronteiras nacionais mediante a constituição de redes de relações sociais.

Em sua análise a partir do universo etnográfico objeto de sua observação, Frigerio mostra que ambas as impostações teóricas se complementam porque destacam aspectos diferentes mas que, juntas, fortalecem e ampliam a compreensão do fenômeno. Neste particular, e condizente com a primeira abordagem, Frigerio mostra que a implantação da Umbanda e do Batuque na Argentina ocorreu mediante o fluxo multidirecional de argentinos que cruzaram as fronteiras para se iniciarem nessas religiões no Brasil, isto é, no Rio Grande do Sul, e de líderes religiosos brasileiros, gaúchos especialmente, que realizavam curtas viagens de visitas a seus filhos religiosos na Argentina. Mas, e agora condizente com a segunda abordagem acima referida, Frigerio destaca como toda esta dinâmica transnacional ocorre mediante a constituição de redes de relacionamento multidirecionais, cujos fluxos, intensidades, interesses e direções aumentaram ou diminuíram segundo as circunstâncias e as conjunturas.

Como não há aqui espaço para desenvolver mais esta ideia, apenas apontamos que esta abertura teórica proposta por Frigerio é extremamente eficaz, não somente para a análise do universo social desenvolvido no seu texto aqui analisado, mas, também, para a compreensão e a análise dos fluxos transnacionais que nesta mesma região envolvem parcelas das redes evangélicas transnacionais, sobretudo aquelas que se organizam em torno de renomados pastores e pregadores, sobretudo argentinos, detentores de carismas pessoais, que engendram e lideram redes personalizadas transnacionais (Alves, 2011; Alves; Oro, 2012).

Entre as várias especificidades apontadas por Frigerio em sua análise sobre o fluxo transnacional da Umbanda e do Batuque para a Argentina e, em certo sentido, também para o Uruguai, gostaria de destacar apenas uma, com seus desdobramentos, qual seja, a de que se trata de um processo que ocorreu especialmente, mas não exclusivamente, desvinculado do fenômeno migratório. Em outras palavras, trata-se de um processo que seguiu

um modelo de prática de mobilidade social de curta duração envolvendo indivíduos dos distintos lados das fronteiras nacionais<sup>2</sup>.

## ESPECIFICIDADES DO FLUXO TRANSNACIONAL AFRO-RELIGIOSO GAÚCHO PARA OS PAÍSES DO PRATA

Frigerio sublinha que o fluxo transnacional envolvendo a Umbanda e o Batuque “[...] não é causado principalmente pela imigração, pois essas religiões não foram levadas para a Argentina ou Uruguai por migrantes brasileiros”. Em outro momento, reforça ainda mais: “[...] a migração não teve um papel importante, enquanto a mobilidade de curta duração entre as fronteiras nacionais teve”.

De fato, historicamente as crenças e práticas religiosas acompanham as correntes migratórias. Isto é, os deslocamentos humanos transnacionais, sejam eles voluntários ou não, não prescindem dos seus dispositivos simbólicos enquanto uma instância de ajustamento a uma nova cultura ou sociedade, não sem implicações, porém, como recorda P. Beyer (1998), tanto sobre a “cultura de origem” quanto sobre a “cultura acolhedora”, uma vez que os fluxos migratórios redefinem as tradições religiosas em todas as áreas em que elas estão representadas. Note-se que as próprias religiões chamadas afro-americanas, ou afro-cubanas, afro-brasileiras etc. constituíram-se e consolidaram-se ao longo dos séculos com a presença forçada em território americano dos escravos africanos e seus descendentes, com inflexões, sobretudo nas últimas décadas, sobre o próprio campo religioso africano em geral, e sobre as “religiões tradicionais” em particular. Nos dias atuais, sustentam Capone e Frigerio (2012, p. 171), “[...] a migração transnacional tornou-se igualmente um vetor importante de globalização religiosa [...]”, entendendo-se, porém, que “[...] os migrantes cruzam as fronteiras e desenvolvem a consciência de pertencer a dois mundos ao mesmo tempo,

---

<sup>2</sup> De alguma forma, outros autores que se ocuparam desse tema também fizeram referência a este aspecto assinalado por Frigerio. É o caso, por exemplo, de Pi Hugarte (1995) e de Segato (1999).

a sua terra de origem assim como a sua terra de acolhida [...]” (Capone; Mary, 2012, p. 31), cuja consequência, como destacou P. Beyer (1998), é, de alguma forma, a redefinição das religiões e a relativização das distinções entre “centro” e “diáspora”.

Mas, como frisa Frigerio, não foi esse o modelo de implantação na Argentina e no Uruguai da Umbanda e do Batuque do Rio Grande do Sul, embora ainda se possa – e se deva – avançar mais na análise sobre o efeito “de retorno” sobre o Batuque e a Umbanda gaúchas do seu processo de implantação nos países do Prata e as novas dinâmicas que dela resultam. Seja como for, nessa região a implantação obedeceu a uma outra prática social, constituída de duas situações simultâneas: a de simpatizantes daquelas religiões desses países, interessados em nelas se iniciarem, que cruzaram temporariamente as fronteiras nacionais, e a de alguns líderes religiosos gaúchos, tanto radicados na fronteira quanto na capital do estado, que realizaram “curtas visitas” em solo platino para acompanhar os seus filhos de santo, bem como presidir variados rituais nos seus terreiros. Assim, construíram-se várias redes religiosas transnacionais, em sua maioria encabeçadas, ao menos durante um certo período de tempo, por líderes religiosos gaúchos. Esse foi um fenômeno que iniciou na década de 1960, aumentou exponencialmente na década de 1980, após o retorno da democracia na Argentina e no Uruguai, e conheceu o seu apogeu nos anos de 1990. Já na década seguinte houve um arrefecimento dos fluxos transnacionais, devido, até certo ponto, às turbulências que afetaram a economia Argentina, posto que, e isto não era segredo, uma forte motivação de alguns líderes religiosos gaúchos a manterem e fortalecerem as relações com indivíduos daquele país eram os ganhos financeiros que auferiam<sup>3</sup>. Porém, não é o caso de se reificar a crise econômica como sendo a única, talvez nem mesmo a principal razão do enfraquecimento das relações transnacionais ocorridas entre

---

<sup>3</sup> Lembro-me muito bem de um pai de santo de Porto Alegre que nos anos 80 e 90 ia com alguma frequência para Buenos Aires para realizar ritos de iniciação e oferecer consultas divinatórias com búzios, permanecendo ali cerca de 10 dias em cada viagem, e que se mostrava contrariado quando, segundo dizia, não retornava ao menos com 5 mil dólares no bolso em cada viagem realizada.

líderes religiosos gaúchos, argentinos e uruguaios. Por outro lado, vale dizer que o fluxo transnacional jamais cessou. Ainda hoje, ele permanece ativo, por exemplo, envolvendo a mãe Ieda de Ogun, de Porto Alegre, que lidera uma rede transnacional no Cone Sul, como mostrou De Bem em sua tese de doutorado (De Bem, 2012).

Ainda acerca da expansão das religiões afro-brasileiras na Argentina, o texto de Frigerio é rico e convincente em outros aspectos. Menciono quatro deles. Em primeiro lugar, destaco a sua análise acerca da importância dos alinhamentos produzidos com o catolicismo popular argentino, para oportunizar a integração da Umbanda como porta de entrada no campo afro-religioso, e que pode culminar com a iniciação no Batuque. Em segundo lugar, o texto reporta a importância da “escola uruguaia” (também em Frigerio, 1998), além da “escola brasileira”, na histórica constituição das religiões afro-brasileiras na Argentina, surgindo assim, nesse país, linhagens afro-religiosas que repousam sua legitimidade em Montevideú, além de Porto Alegre, e com menor legitimidade simbólica, em Salvador (Candomblé) e em Havana (Santería). Em terceiro lugar, o texto analisa a imagem que as religiões *afro* detêm na Argentina, enfatizando sua aproximação às “seitas”, cuja consequência é a sua percepção enquanto grupos religiosos ameaçadores e perigosos, o que resulta em fortes e depreciativos estigmas pejorativos que recaem sobre elas. Porém, nesse caso, visando contornar e superar essa situação, o próprio grupo afro-religioso tem desenvolvido ao longo do tempo estratégias de acomodação, mediante a produção de traduções e narrativas de pertencimento à sociedade, à cultura e à nação argentina. No entanto, sustenta Frigerio que se as estratégias de acomodação obtiveram um certo êxito, tanto assim que o número dos terreiros cresceu bastante ao longo dos anos, o mesmo não pode ser dito da legitimação social da religião na sociedade argentina. Enfim, e mais recentemente, o texto discorre sobre a apropriação e o uso da internet, com todos os seus recursos e possibilidades possíveis, especialmente os fóruns de discussão e os fotoblogs, como uma arena privilegiada na constituição de redes transnacionais, caracterizadas, porém, como heterogêneas e detentoras de diferentes perfis sociais e religiosos.

Na atualidade, revela Frigerio, existiriam entre 3 e 4 mil templos afro-religiosos na Argentina – uma estimativa difícil de ser afirmada com convicção – que praticam o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda. Nesse sentido vale a pena realizar agora uma comparação com o que ocorre na atualidade, nesse campo religioso, no Rio Grande do Sul. Destacaremos dois tópicos: um de convergência e outro de divergência entre estes dois contextos nacionais.

## ESBOÇO COMPARATIVO DO CAMPO AFRO-RELIGIOSO ARGENTINO E GAÚCHO

Em primeiro lugar, da mesma forma como Frigerio constatou na Argentina, também no Rio Grande do Sul<sup>4</sup> a Quimbanda assumiu uma importância muito grande. Chamada aqui de Linha Cruzada, este culto aos Exus e às Pombagiras conquistou hoje, não sem fortes controvérsias e tensões, o maior espaço de reprodução nos terreiros gaúchos, além de deter o maior poder de atração social. Por isso mesmo, está aumentando

---

<sup>4</sup> Embora não haja estatísticas confiáveis acerca do número de terreiros existentes no Rio Grande do Sul temos, isto sim, informações atualizadas sobre os índices de pertencimento às religiões afro-brasileiras, divulgados recentemente pelo último Recenseamento de 2010. Segundo ele, a média nacional de identificação ao segmento afro-religioso se manteve igual ao do ano 2000, ou seja, 0,3% da população. Também, como já se verificou no Censo de 2000, em 2010 o Rio Grande do Sul apareceu como o Estado com o índice mais elevado de indivíduos que se declararam pertencentes às religiões afro-brasileiras. O Rio Grande do Sul também aparece como recordista nacional em números absolutos de indivíduos vinculados às religiões afro-brasileiras. De fato, são 157.599 indivíduos desse Estado, o que corresponde, a 1,47% da população total, que reivindicaram o seu pertencimento religioso afro-brasileiro. Esta porcentagem sobe para 2,52% se tomarmos como referência a Região Metropolitana de Porto Alegre, e para 3,35% se nos restringirmos somente a Porto Alegre. Ainda segundo o Censo 2010, a porcentagem de pertencimentos afro-religiosos no Estado do Rio de Janeiro é de 0,89 e na Bahia de 0,34%, igualando-se a São Paulo, constituindo-se, Bahia e São Paulo, como sendo o segundo e o terceiro estados com maior representatividade afro-religiosa. Os demais estados de reconhecida existência dessas religiões apresentaram os seguintes índices: Pará 0,07%, Maranhão, 0,06% e Pernambuco 0,14%.

sensivelmente tanto o número de terreiros que a cultuam quanto o número (anual, mensal e semanal) de sessões religiosas num mesmo terreiro. Como explicar esta preeminência da Quimbanda/Linha Cruzada?

Norton Correa apresenta três principais razões que justificariam o forte crescimento da Linha Cruzada: os custos dos rituais são mais baratos do que no Batuque; o aprendizado geral é mais simplificado do que no Batuque; pode-se reunir e somar a força mística do Batuque com a da Umbanda (Correa, 1988, p. 90).

A essas razões acrescentamos outras, como mostramos em outro lugar (Oro, 2012, p. 561), derivadas tanto de entrevistas realizadas com frequentadores da Linha Cruzada quanto de observações etnográficas. Percebe-se que em seus rituais a experiência religiosa imanente é exacerbada, contribuindo para a produção da eficácia simbólica dos seus frequentadores; os seus participantes desfrutam da liberdade de pôr em prática uma performance religiosa suscetível de expressar seus desejos, atributos, qualidades e dons pessoais; no espaço social e ritualístico da Quimbanda pode-se, talvez mais do que em outros, experimentar uma sociabilidade que agrega dimensões subjetivas e simbólicas produtoras de sentido para os seus membros, sobretudo oportunizando-lhes a expressarem coletivamente o que são individualmente, em termos de opções sexuais, étnicas e sociais. Enfim, a Linha Cruzada representa a face afro-religiosa que melhor expressa a sua dimensão de religião prática, pragmática e de serviço, especializada nas soluções simbólicas das aflições dos indivíduos.

Não sei em que medida essas sugestões explicativas da crescente importância da Quimbanda no Rio Grande do Sul podem ser estendidas para outras situações sociais e culturais como no caso da Argentina. Seja como for, lá como aqui, seria importante os estudiosos se ocuparem mais analiticamente dessa religião, sobretudo porque não parece que algo semelhante esteja ocorrendo em outras regiões brasileiras. Ou seja, a Quimbanda, ou semelhantes cultos com suas denominações regionais, não parecem recolher fora do Rio Grande do Sul e dos países platinos tanto interesse quanto o que se verifica nessas regiões.

Em segundo lugar, de forma diferente do que ocorre na Argentina, é muito insignificante no Rio Grande do Sul a abertura para outras expressões afro-religiosas além das existentes no local. Com efeito, Frigerio destaca, além do crescimento da Quimbanda, como vimos, a existência de um segundo desenvolvimento na Argentina, o qual consiste na presença da Santería e do Palo Mayombe cubanos. Se, na Argentina, a Santería, ou Regla de Ocha, tem se instalado naquele país desde a década de 1990, mas sobretudo na década seguinte, como uma prestigiada variante afro-religiosa ao lado do candomblé, vale destacar que no Rio Grande do Sul a Santería é praticamente inexistente e não se percebe nenhum interesse no meio afro-religioso local por essa religião. Já a aproximação ao Candomblé existe, mas historicamente é também reduzida. Frigerio ainda destaca um terceiro desenvolvimento afro-religioso na Argentina: a presença de linhagens africanas de Ifá, introduzidas por sacerdotes, ou ex-sacerdotes, do Batuque que foram iniciados no sistema adivinhatório de Ifá. Em outros trabalhos seus (por exemplo Frigerio, 1997, 1998), o antropólogo argentino explica a lógica que conduziu alguns líderes argentinos a procurarem Ifá, bem como o acolhimento e a iniciação da Santería na Argentina. Fundamentalmente, este movimento de “reafricanização” se inscreve na chave dos conflitos que vigoram nesse meio religioso, tanto conflitos internos entre agentes religiosos do próprio campo religioso argentino quanto nas disputas de prestígio de parcela dos mesmos nas relações com líderes do campo afro-religioso uruguaio e sobretudo brasileiro, mais especificamente gaúcho. É claro que a introdução do culto de Ifá gerou na Argentina controvérsias entre as tradições cubana e africana, de um lado, entre a tradição africana, que aparentemente recolheu maior aceitação nesse meio religioso, e a tradição do Batuque. Seja como for, este “retorno à Terra Mãe” que se observa na Argentina parece se inscrever num imaginário transnacional mais amplo de construção de uma “comunidade imaginada” de iniciados na “religião dos orixás”, da cultura iorubá<sup>5</sup>. Capone e Frigerio (2012, p. 173) destacam acertadamente que essa “nação iorubá imaginada”

---

<sup>5</sup> Para um outro exemplo atual de “nação imaginada” – a saber o movimento da mexicanidade que gera narrativas e rituais que evocam o ressurgimento da antiga civilização asteca, a “nação espiritual de Aztlan” – ver De la Torre e Gutierrez, 2012.

não é igualmente mobilizada pelos diferentes atores transnacionais e não é desconstituída de tensões de várias ordens.

Ora, esta abertura e interesse por outras formas de religiosidade africana, consideradas detentoras de prestígio e legitimidade, que vigora na Argentina, não aparece na atual configuração do campo afro-religioso gaúcho. Ou seja, como dizia, há aqui poucos terreiros de Candomblé, praticamente nada de Santería, santeros ou sistema de adivinhação de Ifá, e não ocorrem viagens iniciáticas para a África. Trata-se, nesse caso, de uma especificidade rio-grandense. O mesmo não ocorre em outras regiões do Brasil, onde segundo Capone e Frigerio (2012, p. 175-177), tanto a adivinhação de Ifá com *Odu* quanto cerimônias de Ifá segundo a tradição cubana se fazem presentes. A primeira iniciou na década de 1970 e sua viabilização ocorreu graças aos cursos de língua iorubá realizados por estudantes e professores africanos, sobretudo da Nigéria, cursos esses que “[...] se transformaram rapidamente em cursos de ritual e, sobretudo, de adivinhação segundo os *odus*, os signos que formam a base do sistema adivinatório de Ifá” (*Id. Ibid.*, p. 176). Já a Santería cubana ingressou no Brasil na década de 1990, provocada, em certa medida, pela crise econômica que se abateu sobre o país da América Central. Hoje, os babalaôs cubanos vivem sobretudo no Rio de Janeiro, enquanto que os nigerianos se encontram em São Paulo. Evidentemente que, como mostram os autores acima referidos, a presença de novos agentes religiosos e de novas configurações ritualísticas introduzidas no campo afro-religioso brasileiro acarretou uma série de tensões e conflitos, “[...] modificando profundamente as relações de poder e a estrutura religiosa, numa confrontação inédita entre modelos de tradição” (*id. Ibid.*, p. 183). Porém, como dizia, não há traços do culto a Ifá, nigeriano ou cubano, no Rio Grande do Sul.

Uma possível pista para essa situação gaúcha pode ser encontrada na produção discursiva e imaginária que vigora no próprio meio afro-religioso local, que tende a legitimar o Batuque – e por extensão a “religião” mais amplamente – a partir da sua própria tradição. Ou seja, é forte no meio batuqueiro o discurso segundo o qual há uma legítima autoctonia do Batuque e de sua estruturação ocorrida historicamente no interior de prestigiosas

linhagens religiosas, de diferentes “nações” africanas aqui estabelecidas (Gege, Gege-Ijexá, Oió, Cabinda). Assim sendo, as disputas simbólicas e buscas de legitimidade e de prestígio que vigoram no contexto afro-religioso gaúcho, reproduzindo o que se passa em outros meios afro-religiosos, embora não somente ali, se dão através de um movimento para dentro do próprio campo afro-religioso, apoiando-se e ancorando-se nas linhagens religiosas e nos grandes nomes da história do Batuque, verdadeiros ícones de legitimidade, que são mantidos e preservados na memória coletiva. É nessa perspectiva que se inventa e reinventa a tradição do Batuque, bastando-se para assegurar legitimidade aos seus líderes e membros em suas disputas simbólicas e políticas. Por isso mesmo, nesse meio religioso não faz sentido recorrer a outras estratégias de legitimação *ad extra* do próprio campo afro-religioso local. Aqui a legitimidade é conquistada *ad intra*, no patrimônio simbólico do próprio Batuque, no culto aos ancestrais, na memória das linhagens religiosas (sendo isso talvez uma herança da tradição Cabinda, importante no meio batuqueiro gaúcho) e nos vínculos identitários às diferentes “nações” que compõem o universo batuqueiro.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Daniel. *“Conectados pelo Espírito”: redes pessoais de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao sul da América Latina*. Tese de Doutorado em Antropologia, defendida no PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2011.

ALVES, Daniel; ORO, Ari Pedro. “O pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas: contribuição ao estudo de redes religiosas transnacionais”. In: Oro, A. P; Steil, C. A; Rickli, J. (Orgs). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 15-36.

BEYER, Peter. “Global migration and the selective reimagining of religions”. In: *Horizontes Antropológicos*. N. 8, Porto Alegre, 1998, p. 12-33.

CAPONE, Stefania; FRIGERIO, Alejandro. “Ifá reconquiert le monde ou les défis d’une “nation yoruba imaginée”. In: ARGYRIADIS, K ; CAPONE, S. DE LA TORRE, R ; MARY, A. *Religions transnationales des suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain-la-neuve, Harmattan-Academia, 2012, p. 171-191.

CAPONE, Stefania; MARY, Andre. “Les translogiques d’une globalisation religieuse à l’envers”. In: ARGYRIADIS, K ; CAPONE, S. DE LA TORRE, R ; MARY, A. *Religions transnationales des suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain-la-neuve, Harmattan-Academia, 2012, p. 27-45.

CORREA, Norton. *Os vivos, os mortos e os deuses*. Porto Alegre. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1988.

DE BEM, Daniel Francisco. *Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul*. Porto Alegre. Tese de Doutorado em Antropologia, PPGAS/UFRGS, 2012.

DE LA TORRE, Renée; GUTIERREZ, Cristina. “Traversés par la frontière. Anáhuac-Aztlán, danse et construction d’une nation imaginée”. In: ARGYRIADIS, K ; CAPONE, S. DE LA TORRE, R ; MARY, A. *Religions transnationales des suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain-la-neuve: Harmattan-Academia, 2012, p. 147-170.

FRIGERIO, Alejandro. “Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org). *Religião e Globalização*. Petrópolis, Vozes: 1997, p. 153-178.

FRIGERIO, Alejandro. *La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono-sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional*. Paper apresentado no seminário “Dimensions of Integration: NAFTA and MERCOSUR”, Universidade de Nuevo México, 1998.

FRIGERIO, Alejandro. El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina. In: PI HUGARTE, Renzo (org).

*Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, Montevideo, Banda Oriental: 1998, p. 75-98.

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. In: *Civitas*, PUC/RS, V. 12, N. 3, 2012, p. 556-565.

PI HUGARTE, Renzo. Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay. In: *Horizontes Antropológicos*. N. 3. Porto Alegre, 1995.

SEGATO, Rita. “Fronteiras e margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. In: *Religião e Sociedade*. ISER, Rio de Janeiro, V. 19, N. 1, 1999.