

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

COMUNIDADES DE TERREIRO NA ARGENTINA
Um estudo sobre a relação do Estado com as religiões dos
orixás

Autor: Guilherme Dantas Nogueira

Dissertação de mestrado defendida como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, especialista em Estudos Comparados sobre as Américas, pelo Centro de Estudos Comparados sobre as Américas, do Instituto de Ciências Sociais, da Universidade de Brasília.

Orientadora: Dra. Lília Gonçalves Magalhães Tavoraro

Brasília
Abril de 2014

GUILHERME DANTAS NOGUEIRA

COMUNIDADES DE TERREIRO NA ARGENTINA

Um estudo sobre a relação do Estado com as religiões dos orixás

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, especialista em estudos comparados sobre as Américas pela Universidade de Brasília – UnB.

Banca Examinadora:

Orientadora: _____

Profa. Dra. Lília Gonçalves Magalhães Tavolaro

Membro: _____

Profa. Dra. Rebecca Lemos Igreja (Membro interno do CEPPAC)

Membro: _____

Profa. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (Membro externo ao CEPPAC)

Brasília

Abril de 2014

“O nkinse te dá a vida. O governo dela é por tua conta.”

Mametu Tulemburá

AGRADECIMENTOS

Sobretudo agradeço a Nzazi, o *nkinse* que me dá forças para seguir meu caminhar. Por meio dele agradeço a toda a minha ancestralidade sagrada, a todos os *nkinse*s e seres da natureza que me auxiliaram ao longo de todo o curso de mestrado e ao longo de toda a minha vida. Agradeço a todos os meus antepassados que, uns com mais e outros com menos sofrimento, trabalharam muito para que um dia seus descendentes, como eu, pudessem viver vidas menos duras. A todas essas pessoas agradeço e dedico esse trabalho. Com a aprovação dessa dissertação todas essas pessoas se tornam mestres junto a mim, e elas muito mais do que eu.

Agradeço também à minha família – Ariane aqui incluída – por todo o incondicional apoio que me deram ao longo do curso de mestrado e em todos os outros momentos da minha vida. E agradeço, fraternal e carinhosamente, a todos os meus amigos que fizeram a mesma coisa. Não indicarei seus nomes por aqui, pois são muitos. Todos, especiais à sua própria maneira.

Finalmente, agradeço a todos os professores e funcionários da Universidade de Brasília, particularmente do CEPPAC, com os quais convivi durante os dois anos do meu curso de mestrado. Agradeço em especial à minha paciente e dedicada orientadora Lília, com quem muito aprendi. Sem ela e sem todos mais, a realização desse trabalho não seria possível.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	6
LISTA DE SIGLAS	7
RESUMO	8
ABSTRACT	9
INTRODUÇÃO.....	10
1 ESTADO-NAÇÃO ARGENTINO: IDENTIDADE NACIONAL, MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO	22
1.1 Civilização, barbárie e a formação do Estado-nação argentino.....	26
1.2 Estado moderno, secularismo e religião na Argentina	36
1.3 Estado, nação e religião na argentina contemporânea	53
2 AS COMUNIDADES DE TERREIRO NA ARGENTINA	59
2.1 A transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Argentina.....	72
2.2 O comércio de artigos e serviços religiosos afro-brasileiros na Argentina	81
2.3 A militância afro-religiosa e o movimento afrodescendente na Argentina.....	84
3 A RELAÇÃO DO ESTADO ARGENTINO COM AS COMUNIDADES DE TERREIRO.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Pirâmide social argentina de 2011	24
Figura 2: Altar do terreiro Ilé Nueva Conciência	70

LISTA DE SIGLAS

RNC – Registro Nacional de Cultos

INADI – Instituto Nacional contra a Discriminação, a Xenofobia e o Racismo

CPPI/INADI – Coordenação de Programas e Projetos Interinstitucionais do Instituto Nacional contra a Discriminação, a Xenofobia e o Racismo

MRE – Ministério de Relações Exteriores e Cultos

INDEC – Instituto Nacional de Estatísticas e Censos

RESUMO

Buscou-se nesse trabalho explorar as relações do Estado argentino com as Comunidades de Terreiro que se localizam naquele país. Isso, a partir da compreensão de que a Argentina é um país amplamente influenciado por uma auto imagem europeizada e concepções de mundo católicas. Sob o prisma da modernidade, no campo da sociologia da religião, o Estado é aqui compreendido como uma instituição que busca racionalizar-se e secularizar-se, distanciando-se, com isso, da influência da religião. Como metodologia para a realização do trabalho foi realizado um estudo aprofundado junto à comunidade do terreiro Ilé Nueva Conciência, que se localiza na cidade de Ramos Mejía, província de Buenos Aires. Além da pesquisa junto a essa comunidade, o tema foi explorado por meio de visita e entrevista a atores estatais que operam as relações com as Comunidades de Terreiro, bem como foram entrevistados outros diferentes religiosos argentinos, de outras Comunidades de Terreiro, igualmente interessados e envolvidos nessa mesma relação. Foi possível verificar ao longo da pesquisa que o traço mais característico da relação entre Estado e Comunidades de Terreiro na Argentina é a sua incipiência, também marcada pelo desinteresse de ambas as partes em se aproximar das outras. A livre prática religiosa é no presente permitida na Argentina e aquele é um Estado oficialmente laico, ainda que o país permaneça influenciado por uma visão de mundo católica e que essa religião seja sustentada como religião oficial do governo. Esforços são envidados no presente pelo Estado, no sentido da valorização da diversidade cultural existente na Argentina, o que é benéfico para as Comunidades de Terreiro. Todavia, tais esforços são ainda insuficientes para superar um passado marcado pela intolerância e perseguição à prática religiosa afro-brasileira por parte do Estado, assim como não superam a forte estigmatização enfrentada pelas comunidades em suas relações sociais.

ABSTRACT

This work seeks to explore the relations of the Argentine State with the Afro-Brazilian Religions Communities that are located in that country. This, from the understanding that Argentina is a country largely influenced by a Europeanized self-image and Catholic conceptions of the world. Through the prism of modernity, in the field of Sociology of Religion, the State is here understood as an institution that seeks to rationalize and secularize itself, moving away from the influence of religion. As means to produce this work, a detailed field work was carried out with the community of the temple Ilé Nueva Concíencia, which is located in the city of Ramóns Mejía, in the province of Buenos Aires. Besides this community, the theme was explored through interviews and visits to state actors operating the relationship with the Afro-Brazilian Religions Communities, and other Afro-Brazilian religious from different communities were interviewed, for they are as well interested and involved in these relationships. It could be observed during the research that the most characteristic feature of the relationship between the State and the Afro-Brazilian Religions Communities in Argentina is its paucity, also marked by the disaffection of both parties to each other. The free practice of religion is at present permitted in Argentina, which is an officially secular State, even though the country remains influenced by a Catholic vision of the world and that this religion is sustained as the official religion of the government. Efforts are made by that State in the direction of the appreciation of the cultural diversity in Argentina, which is beneficial for the Afro-Brazilian Religions Communities. However, such efforts are still insufficient to overcome a past marked by intolerance and persecution of the Afro-Brazilian religious practice by the State and do not outweigh the strong stigmatization faced by communities in their social relations.

INTRODUÇÃO

Em seu “Admirável Mundo Novo”, Huxley (1979) conta a história de uma sociedade utópica futurista, completamente padronizada e organizada, administrada por um Estado forte, em que coisas como a crença em deus ou a possibilidade de estilos de vida que fujam à sua organização são vistos como aberrações – sociedade essa, de certa forma, não tão estranha ao pensamento moderno. Causa espanto e gera repulsa a essa sociedade o estilo de vida tradicional do “selvagem” cristão John, um personagem que se assemelha a uma pessoa comum do início século XX – época da escrita do livro pelo autor (década de 1930) – e que é a ela apresentado com toda roupagem de um ser exótico.

No prefácio da quinta edição de sua própria obra, datado de 1946, Huxley (1979) afirma ter buscado com a criação dessa sociedade utópica fazer uma previsão do futuro, ainda que ficcional, e empreende em breves linhas uma tentativa de comparar o mundo daquele ano de 1946 com o que havia criado em seu livro. De fato o autor encontra algumas semelhanças, como a grande capacidade tecnológica já existente e comprovada, por exemplo, pelo domínio da energia nuclear e de sua capacidade destrutiva.

O mesmo esforço é possível ser feito hoje em dia, comparando-se a sociedade contemporânea, nesse ainda início do século XXI, tanto com a ficção criada por Huxley (1979) quanto com tantas outras. Da década de 1930 e de 1940 para cá os avanços tecnológicos não cessaram, bem como o Estado nacional segue existindo, ainda que de outro modo. A clonagem de animais – e conseqüentemente de seres humanos – se tornou uma realidade e pessoas com estilos de vida ditos tradicionais seguem sendo vistas como exóticas. Mais recentemente, particularmente no campo religioso, embora o ateísmo generalizado não tenha se tornado uma realidade, os Estados sim, no nível institucional, buscam se tornar cada vez mais seculares e laicos, pelo menos no ocidente, ainda que permaneçam influenciados por pensamentos religiosos.

Seja a sociedade – ou as sociedades – secular ou religiosa, primitiva ou moderna, capitalista ou não, o que buscam as Ciências Sociais é entendê-la e explicá-la. Para realizar esse empreendimento, diversas linhas teóricas são possíveis, cada uma com um viés e uma perspectiva própria. E, diferentemente de Huxley (1979), o objeto são as sociedades reais, e não as ficcionais.

É a partir das ciências sociais que busco com esse trabalho explorar as relações entre o Estado e as chamadas Comunidades de Terreiro. Tais comunidades, no Brasil, onde surgem originalmente, e nos países para os quais migram, como a Argentina – um de seus maiores destinos – reúnem os praticantes das chamadas religiões dos orixás, ou de matriz africana (PRANDI, 2001). Especificamente, trata-se de um estudo que busca analisar como o Estado argentino se relaciona com as Comunidades de Terreiro naquele país, que é amplamente influenciado por uma auto imagem europeizada e concepções de mundo católicas. Para tanto, no campo da sociologia da religião, sob o prisma da modernidade, entendo o Estado como uma instituição que busca racionalizar-se e secularizar-se, distanciando-se tanto da influência das instituições religiosas quanto do pensamento religioso, ainda que os mesmos prevaleçam em grande medida.

Visto isso, questiono: *como o Estado argentino se relaciona com as Comunidades de Terreiro que existem naquele país na contemporaneidade?*

Efetivamente, de acordo com Frigerio e Lamborghini (2011), os últimos 30 anos foram positivos para as Comunidades de Terreiro no que tange às suas relações com o Estado. No passado essas eram relações muito mais conturbadas. Contudo, explicam os mesmos autores, ainda se observam quadros de ampla intolerância religiosa e discriminação contra as religiões de orixás e contra a população argentina e imigrante afrodescendente de uma forma geral, grupo étnico com o qual essas são identificadas (embora sejam praticadas em maioria por argentinos brancos). Frigerio e Lamborghini (2011) demonstram que a década de 2000, particularmente, apresentou ainda mais avanços nas relações – que seguem até o presente –, oriundos do que definem como vitórias da militância afrodescendente naquele país. Um dos avanços destacados pelos autores foi a criação, a partir do período delimitado pelos anos 2006-2010, de um fórum afrodescendente no seio do Instituto Nacional contra a Discriminação, a Xenofobia e o Racismo (INADI, em sua sigla argentina – o nome do instituto foi aqui traduzido livremente), fórum esse que conta com debates acerca de religiões de origem africana, embora de forma incipiente. O tempo presente, que pretendi analisar, é herdeiro desses avanços.

No campo da política, um fato que marca o período descrito por Frigerio e Lamborghini (2011) como apresentando avanços nas relações entre Estado e religiões de terreiro – década de 2000 – foi o início do que pode ser chamado de era Kirchner – iniciada com o governo de Nestor Kirchner e continuada com a presidência de sua

esposa, Cristina Kirchner. Essa era se iniciou, conforme Mocca (2005), com uma ampliação do apoio popular ao governo. Nestor Kirchner se elegeu presidente em 2003, após um período marcado por grave crise econômica e social, revoltas populares, renúncia do então presidente democraticamente eleito Fernando de La Rúa, e trocas de sucessores interinos. Uma vez empossado, iniciou uma mudança de rumo na política econômica argentina, antes de caráter neoliberalista, agora neodesenvolvimentista, “no sentido da revalorização do papel do Estado e da necessidade de um rumo produtivo com maiores margens de autonomia nacional” (MOCCA, 2005, p. 55).

No campo de estudos sobre religião, a literatura socioantropológica do fim do sec. XIX e início do sec. XX chegou a prever que o tempo das religiões havia passado e que essas estariam já por deixar de existir (EVANS-PRITCHARD, 1965). Essa é, de acordo com Casanova (1994), uma suposição que faz parte da crítica iluminista à religião. Não obstante, o mundo vive agora, cerca de 100 anos depois, um tempo de disputas em nível mundial que envolve, com destaque, temas religiosos, desde “guerras santas” até questões ligadas à intolerância religiosa de uma forma geral. Efetivamente, conforme Weber (1965), todas as sociedades conhecidas possuem práticas religiosas (isso, escrito pelo autor no início do século XX) e, de acordo com Parsons (1965, em prefácio ao livro de Weber) a antropologia moderna confirma que esse fato não mudou. Casanova (1994), por sua vez, vai mais adiante e afirma que as religiões não só não deixaram como não deixarão de existir e, mais ainda, devem seguir possuindo um papel importante na construção do mundo moderno, que tem a razão e a ciência como aliadas, mas continua valendo-se da religião como suporte à construção de valores e formas de compreensão e organização da vida.

De outra feita, o discurso da modernidade indica que com o passar do tempo e com a modernização das sociedades, práticas que não se baseiam na ciência, em cujo bojo se encaixam as religiões dos orixás, tendem a morrer e dar lugar a outras formas mais seculares de convívio/conhecimento. Não obstante, Brown (1994) demonstra que isso não só não acontece com as religiões de terreiro – particularmente com a Umbanda, descrita pela autora como uma religião eminentemente urbana – como essas manifestaram crescimento e vitalidade mesmo no Brasil urbano e economicamente complexo das décadas de 1960 e 1970 (horizonte temporal de sua pesquisa). Prandi (1990) concorda com a observação de Brown (1994) e acrescenta haver no Brasil uma tendência, a partir da década de 1980, à migração de umbandistas para o Candomblé, o

qual é visto por essa autora como uma religião com práticas ainda mais tradicionais¹. A mesma tendência é observada na Argentina contemporânea por Frigerio e Lamborghini (2011), com umbandistas migrando para o Batuque, que é, a exemplo do Candomblé, uma das variações mais africanizadas das religiões dos orixás.

O discurso da modernidade também situa as práticas das religiões de terreiro como folclóricas e pertencentes a um mundo meramente tradicional. Terreiros permanecem sendo abertos nas cidades brasileiras atuais, não obstante, e permanecem sendo frequentados por classes urbanas intelectualizadas e financeiramente abastadas (BROWN, 1994 e PRANDI, 1990). E o mesmo pode ser dito da Argentina e de outros países do Mercosul, para os quais as religiões de terreiro também se expandem, em um processo intensificado sobretudo nas últimas décadas do século XX (ORO, 1999).

Pode-se dizer que o pensamento que classifica as religiões dos orixás como folclóricas se deve, de certa forma, ao fato de que os terreiros são, efetivamente, locais que preservam uma atmosfera de magia e misticismo, organizados assim a partir tanto de sua tradição, quanto dos desígnios de suas divindades e/ou espíritos de antepassados protetores, com os quais praticantes/médiuns iniciados são capazes de estabelecer contato. Vida e morte são tratadas como um *continuum* em uma mesma existência espiritual, ora encarnada, ora desencarnada, ora reencarnada. Trata-se, ainda, de religiões que não se separaram da magia, amplamente praticada nos terreiros (PRANDI, 1990 e BROWN, 1994). Para uma pessoa, pertencer a uma comunidade de terreiro é, no limite, coadunar-se a essa organização e seguir seu formato, se não em todas as esferas de sua vida, em todos os momentos de contato com a comunidade. É entender e aceitar que, nesse contexto, o religioso e o comunitário antecedem ao individual. Nesse sentido, é possível entender as religiões dos orixás circunscritas às suas comunidades, à luz de Mauss (1988), como fatos sociais totais, dado que perpassam todos os aspectos da vida dessas comunidades.

No entanto, mesmo considerando tal compreensão como verdadeira, parto aqui do princípio de que a prática de uma religião qualquer em um Estado moderno seja uma opção pessoal de um indivíduo. Ou seja, ainda que em uma Comunidade de Terreiro a religião seja total e obrigatória e que essa comunidade possa ser tratada como um bloco,

¹ O grau de tradicionalismo ou modernidade inerente à Umbanda, ao Candomblé, a outras religiões afro-brasileiras ou mesmo a diferença desses conceitos no seio de cada religião não são objeto de análise ou debate nesse trabalho. Saliento, contudo, que não há consenso aparente nesse debate entre os próprios religiosos. Atento a isso, prefiro utilizar, quando necessário, a imagem do grau de africanização para comparar essas religiões.

na Argentina, tal como no Brasil, as pessoas optam por praticar religiões e é por meio dessa opção que entram para as comunidades. A religião é um fato social total dentro das Comunidades de Terreiro, mas segue sendo opcional na vida pessoal do religioso. É a religião que justifica o pertencimento à comunidade, mas a própria religião é construída, conforme Simmel (2010), por meio das religiosidades individuais das pessoas. Essas mesmas que, conforme Pierucci (2008), também nas religiões de terreiro, são construtoras de seus próprios destinos. É escolhendo seus destinos – tendo sido influenciados por outras pessoas ou não – que os praticantes das religiões de terreiro optam por um estilo de vida que se baseia sobre a fé, regulado pelos desígnios dos orixás, que são soberanos em suas comunidades.

As Comunidades de Terreiro, não obstante, se relacionam com o Estado, ao qual cabe, no limite, regular uma sociedade nacional organizada sob regras plurais, que não se regem pela lógica dos terreiros. Particularmente, acerca da sociedade argentina, Frigerio (2006, *apud* FRIGERIO e LAMBORGHINI 2011, p. 22) destaca que a narrativa dominante do próprio país a apresenta como “‘branca’, ‘europeia’, ‘moderna’, ‘racional’ e ‘católica’”. Contrária, portanto, à lógica comunitária e tradicional de raiz africana, que orienta a formação e as ações dos religiosos nas Comunidades de Terreiro (BOTELHO e NASCIMENTO, 2010).

Na Argentina a religião católica goza de um *status* privilegiado, por ser sustentada, conforme indica sua constituição, como religião oficial do governo, ainda que essa mesma constituição assegure o direito à livre prática religiosa a todos os cidadãos (ARGENTINA, 1994). Trata-se, com isso, de um Estado oficialmente laico – e assim referido em discursos oficiais de membros da burocracia pública – que possui um governo católico.

O fato de a Argentina manter o *status* privilegiado conferido ao catolicismo não precisa ser visto como um entrave para que se defina como um Estado moderno. Isso, pois conforme explica Casanova (1994, p. 9), o catolicismo, que historicamente lutou contra “capitalismo, liberalismo, o Estado moderno secular, as revoluções democráticas, socialismo, revolução sexual”, passou na década de 1960 por um “processo oficial de atualização à modernidade secular e aceitou a legitimidade da modernidade”. Todavia, o mesmo autor explica que essa religião segue se recusando a assumir um caráter de religião privada, pessoal, e segue sendo uma religião pública. Isso, no sentido de seguir participando das “lutas para definir e alocar os limites modernos entre as esferas pública

e privada, entre sistema e mundo da vida, entre legalidade e moralidade, entre indivíduo e sociedade, entre família, sociedade civil, e Estado, entre nações, Estados, civilizações e o sistema mundial” (CASANOVA, 1994, p. 6).

A influência do catolicismo sobre a Argentina deve, por outro lado, ser vista inicialmente como um entrave para o desenvolvimento de quaisquer outras religiões, dado que já não gozam, a princípio, minimamente do mesmo *status* naquele país. Por exemplo, Frigerio e Wyncarczyk (2004) explicam que todos os templos religiosos devem pagar impostos na Argentina, com exceção das igrejas católicas, que possuem isenção. Além disso, é factível julgar que o caráter público do catolicismo, nos termos de Casanova (1994), e sua constante influência sobre a organização da sociedade, afete as possibilidades que as outras instituições religiosas – Comunidades de Terreiro dentre todas – possuem para se organizar na Argentina. Além disso, a Argentina pode ser vista como um bom caso para estudo de religiões de matriz africana também pelo marcado europeísmo de sua sociedade, que se opõe à estrutura e forma de organização africana das Comunidades de Terreiro.

É precisamente nesse sentido que o estudo exploratório a respeito da relação do Estado argentino com as comunidades de terreiro assume especial relevância na contemporaneidade, quando, cria-se mecanismos institucionais aparentemente voltados para o reconhecimento de religiões de matriz africana em um contexto ainda fortemente marcado pela presença do catolicismo na vida pública e a influência do europeísmo sobre a autoimagem da nação argentina.

Procedimentos e desafios metodológicos

Este é um estudo exploratório, que busca entender a relação do Estado argentino com as Comunidades de Terreiro localizadas naquele país. De acordo com Gil (2007), pesquisas exploratórias objetivam proporcionar uma visão geral de um tema que, como esse, foi pouco (ou nada) explorado em outros trabalhos.

Para além da relevância do próprio tema em si, como objeto de interesse das ciências sociais, pelas razões já destacadas anteriormente, cabe aqui chamar atenção para o meu próprio lugar de fala enquanto pesquisador e autor desse trabalho, que não é afastado do convívio com Comunidades de Terreiro brasileiras. Efetivamente, descendo de uma família de religiosos praticantes do Candomblé de tradição angola moxicongo,

que se reúnem no terreiro fundado há mais de 50 anos e ainda regido na cidade de Belo Horizonte pelo pai de santo Tateto N'pangi, meu avô. Trata-se do primeiro terreiro de Candomblé com raízes angolanas do estado de Minas Gerais, tendo sido o meu avô responsável pela iniciação de inúmeros religiosos em todo o estado, bem como pela fundação e presidência da Associação Umbandista e Candomblecista de Minas Gerais (antiga Federação Umbandista de Minas Gerais) durante diversos anos de sua existência – por certo, ainda hoje ele é conselheiro dessa organização. Herdeiro das tradições dessa família, cresci ao redor do mundo mágico dos Candomblés, religião da qual sou adepto, e da Umbanda, também praticada nesse terreiro. Ao chegar em Brasília, fui acolhido como um parente próximo por uma família amiga praticante do Candomblé da tradição ketu, cuja matriarca é também mãe de santo. Essa é, igualmente à minha própria, uma família de ativistas que lutam por igualdade religiosa – e racial – no Brasil junto a organizações do movimento negro brasileiro e internacional, às quais também me filiei.

Foi por certo essa a principal motivação de meu interesse em estudar as comunidades de terreiro na Argentina; lugar que, conforme já salientei, constituiu-se como lócus privilegiado e, de certo modo, inusitado, de proliferação dessas comunidades, a partir de um intenso processo de migração de religiosos de matriz africana para lá. Foi também essa minha trajetória pessoal que possibilitou e a partir da qual construí minha pesquisa a partir da interação junto ao Ilé Nueva Conciência, que fica localizado em Ramos Mejía, província de Buenos Aires. Essa comunidade pratica com maior ênfase a variação religiosa denominada Quimbanda, mas também pratica a Umbanda e o Batuque. Tive acesso a esses religiosos por indicação da professora da UnB Dra. Rita Laura Segato, que preserva uma relação de amizade com todos. Para além disso, facilitou-me a aproximação o fato de ser eu mesmo filho do Candomblé brasileiro, tendo sido recebido, portanto, como um irmão em fé. Isso, ainda que Candomblé, Batuque, Quimbanda e Umbanda sejam religiões diferentes e que o modo argentino de praticá-las fosse inédito para mim. Convivi com os membros do Ilé Nueva Conciência por quatro semanas, durante os meses de março e abril de 2013, participando de atividades tanto no terreiro (principalmente) quanto em outros lugares. Ao longo dessa convivência, coletei dados de pesquisa por meio de entrevistas abertas e semiabertas, e observação participante. Após regressar ao Brasil, segui em contato com essas pessoas por meio de correios eletrônicos e bate papos virtuais, que me permitiram solucionar muitas dúvidas e reunir ainda mais informações, repassadas especialmente

pela mãe de santo do terreiro, Patrícia de Oya (a quem me refiro nesse trabalho como mãe Patrícia).

No intervalo de tempo em que estive em Buenos Aires foi possível coletar dados também junto a outros adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras e/ou de suas tradições, que me auxiliaram a avançar na exploração do tema para além da interação com a comunidade do Ilé Nueva Conciência. Assim, coletei informações junto ao pai de santo Ernesto de Oxossi, com quem troquei e-mails e que me concedeu uma longa e detalhada entrevista (aberta) por telefone. Esse sacerdote me tratou com a cortesia de um parente próximo, embora não tenhamos mantido contato desde Buenos Aires. Pai Ernesto (como a ele me refiro nesse trabalho) comanda um terreiro de Candomblé localizado também na província de Buenos Aires, em Ezeiza, mas que estava em reforma no momento de minha viagem à Argentina e não pôde ser visitado. É o autor de diversos textos sobre o Candomblé publicados na página Candomblé Argentina (<http://candombleargentina.wordpress.com/>), dedicada à difusão de informações sobre as religiões dos orixás naquele país. Além disso, mantive diálogos abertos com um grupo de maracatu, que se reúne para ensaiar aos domingos, no Parque Centenário de Buenos Aires. Alguns de seus músicos são membros de grupos de Candombe (que são invariavelmente ligados ao movimento afrodescendente argentino), e uma das musicistas pertence à comunidade do terreiro Ilé Nueva Conciência. Ademais, tive oportunidade de coletar informações junto à diretoria da organização do movimento negro argentino Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR), que não possui ligação com Comunidades de Terreiro, mas se organiza para combater a discriminação sofrida pelos negros na Argentina, o que se reflete nas tradições culturais e nas religiões de matriz africana, sejam essas praticadas por brancos ou negros. Conversei também com alguns acadêmicos argentinos (professor Dr. Luís Ferreira Makl e professora Dra. Rita Laura Segato – essa visitada diversas vezes em Brasília) que já pesquisaram sobre religiões de terreiro na Argentina e me auxiliaram com informações e indicações que facilitaram a minha compreensão sobre esse tema. Além desses todos, coletei dados junto a religiosos e não religiosos que são vendedores de artigos afro-religiosos em Buenos Aires. O contato com essas pessoas foi essencial para que os resultados desse trabalho não refletissem apenas a opinião dos membros do Ilé Nueva Conciência, ainda que, em grande medida, essa comunidade tenha sido a minha principal fonte de informações em campo.

Em Buenos Aires, realizei entrevistas semiabertas também com a diretora da Direção Geral do Registro Nacional de Cultos (RNC) da Argentina – que é parte da Secretaria Nacional de Cultos, do Ministério de Relações Exteriores, Comércio Internacional e Cultos (MRE) – e com uma representante da Coordenação de Programas e Projetos Interinstitucionais do INADI, indicada pela própria coordenadora para me atender e falar pela instituição. Além dessas entrevistas, também coletei dados por meio de trocas de e-mails e visitas a diplomatas argentinos, que são, portanto, funcionários do MRE, e que já trabalharam na Secretaria de Cultos da República Argentina, responsável no ministério pela pasta das religiões (as visitas foram realizadas na Embaixada da Argentina em Brasília).

Busquei complementar os dados da pesquisa de campo tanto com pesquisa bibliográfica, através da consulta a trabalhos de outros autores, quanto com documentos do governo argentino que tratam de sua relação com religiões de uma forma geral. Tais documentos podem ser pesquisados on-line, na página da Secretaria Nacional de Cultos (<http://www.culto.gov.ar>) – que é a mesma responsável pela manutenção do RNC. Essa última pesquisa documental, todavia, não me serviu a complementar tanto quanto a comprovar as informações que já me haviam sido repassadas pela diretora da Direção Geral do RNC. Informações oriundas de documentos oficiais, por outro lado, puderam ser acessadas a partir de fontes secundárias, sobretudo pelo trabalho do autor Alejandro Frigerio. Também as páginas do Senado e da Câmara de Deputados da Argentina foram acessadas em busca de informações e legislações que respaldassem os dados coletados.

Finalmente, investiguei a base de dados do RNC, que se encontra disponível na Internet, no endereço <http://www.culto.gov.ar/registro.php>. Busquei com isso, além de dados gerais que complementassem a pesquisa, encontrar outras Comunidades de Terreiro que também pudessem ser visitadas em Buenos Aires, com o intuito de participar de seus rituais públicos e sempre que possível conversar com seus filhos de santo. Contudo, esse não foi um empreendimento de sucesso. Isso, pois a base de dados possui dados aparentemente desatualizados, com o que encontrar terreiros nos endereços indicados é um esforço quase impossível. Efetivamente, procurei por terreiros de Umbanda em endereços da cidade de Buenos Aires cadastrados na base de dados do RNC e não os encontrei. Visitei endereços aleatórios listados em uma pesquisa nessa base de dados, e os terreiros não existiam.

Embora eu tenha podido encontrar suficientes fontes de dados que me permitissem tecer uma análise acerca da relação entre Estado e Comunidades de Terreiro na Argentina, cabe dizer que, mais frequentes do que pequenos sucessos em meus objetivos de coleta de informações foram as dificuldades que enfrentei ao longo desse esforço de pesquisa. Efetivamente, no que tange a trabalhos escritos sobre esse mesmo tema, muito pouco pode ser encontrado, sendo isso, inclusive, o que faz deste um trabalho exploratório. Na falta de trabalhos escritos, dados coletados em campo seriam a alternativa óbvia para investigação do tema. Todavia, as limitações de tempo para a realização desta pesquisa bem como a própria dificuldade de acesso aos terreiros constituíram obstáculos concretos a um estudo exploratório mais aprofundado.

Por parte do Estado as duas principais instituições que atuam junto às Comunidades de Terreiro são o RNC e o INADI. O RNC é aquela que possui maior relevância histórica, por ser a mais antiga, mas possui no presente uma função quase que exclusiva de cadastro de templos religiosos, o que, para terreiros, não funciona bem. Isso, pelo fato de que as informações constantes em sua base de dados estão defasadas e desatualizadas, resultando quase impossível encontrar os terreiros listados. Igualmente, a partir desse quadro, não se pode realizar estudos estatísticos confiáveis com os dados do RNC, o que poderia ter sido útil nesse trabalho. O INADI, por sua vez, não se ocupa especialmente de Comunidades de Terreiro, não possui informações relevantes sobre as mesmas e tampouco compreende bem do que se trata. Para essa instituição, religiões afro-americanas de uma forma geral são um item minoritário dentro da pasta que se ocupa do racismo na Argentina, debate esse também ainda incipiente naquele país. Minha percepção a partir das visitas e entrevistas realizadas junto ao INADI e ao RNC, bem como da leitura de seus documentos, é a de que essas organizações não compreendem o que são as Comunidades de Terreiro ou suas demandas, e nem tampouco se importam em buscar tal compreensão. Talvez eu tivesse mais sorte pesquisando o sistema de justiça argentino, particularmente a polícia, que se ocupou durante mais tempo de controlar a prática religiosa não católica naquele país. Mas isso foi algo que intuí apenas a posteriori, após adentrar o meu campo de pesquisa e me familiarizar com os processos em curso.

No que tange às Comunidades de Terreiro, e também pelas razões supracitadas, tampouco essas foram mais fáceis de serem acessadas. Tive o privilégio de ser bem recebido pelos membros da comunidade do Ilé Nueva Conciência, que é um terreiro que

se encontra em uma região próxima e de fácil acesso via transporte público desde o centro da cidade de Buenos Aires. Todavia, não consegui encontrar terreiros localizados dentro dessa cidade e me foi indicado em campo que, por questões de segurança, não visitasse sozinho determinadas regiões da província bonaerense onde, sim, alguns terreiros se localizavam. A compreensão que alcancei a partir disso foi a de que, ainda que existam vários terreiros na Argentina, os mesmos são invisíveis e/ou de difícil acesso, o que argumento ao longo do texto ser, inclusive, uma estratégia de sobrevivência naquele país. Além disso, aparentemente religiosos de matriz africana argentinos e pessoas em geral que frequentam terreiros tendem a esconder tal aspecto de suas vidas, tal como também ocorre no Brasil. Isso é compreensível face ao amplo grau de estigmatização que tais religiões sofrem na Argentina, conforme relato ao longo desse trabalho.

Some-se a isso o fato de que o deslocamento até a Argentina e pelo país requer a realização de despesas financeiras, para as quais não obtive financiamento ou apoio. Tive algumas oportunidades de visitar cidades distantes da província de Buenos Aires e interagir com diferentes Comunidades de Terreiro, mas infelizmente não pude custear tais atividades. Isso fez com que eu trabalhasse com os dados que pude conseguir em Buenos Aires e em publicações acessíveis em bibliotecas ou pela Internet, o que, uma vez mais, existe em quantidade limitada. Tampouco o tempo que pude permanecer em campo foi o ideal: passei um mês em Buenos Aires coletando dados, mas teria sido proveitoso passar mais tempo conhecendo e interagindo com mais comunidades.

De qualquer forma, a partir de um olhar mais voltado ao todo desse trabalho, considero que as dificuldades que obtive em campo são também válidas como um dado de pesquisa: a ação positiva do Estado argentino em relação às comunidades de terreiro é tão incipiente que os religiosos percebem o Estado mais como um empecilho à sua existência do que como uma instituição em que podem confiar, o que se reflete até mesmo, no grau de discrição que mantém em suas demais relações sociais.

A seguir, apresento os resultados deste estudo exploratório com o propósito de ser esta uma contribuição preliminar para a compreensão de um tema ainda bastante incipiente e que certamente poderá continuar sendo o foco de outras pesquisas futuras. Assim, começo no capítulo 1 apresentando uma análise sobre a construção do Estado-nação argentino, com ênfase na questão da identidade nacional, e na contextualização conceitual do projeto de modernidade e do secularismo naquele país. No capítulo 2

apresento minhas percepções sobre as Comunidades de Terreiro na Argentina, buscando resgatar os processos que contribuíram para a sua instalação, e a forma como se organizam internamente no presente. Finalmente, no capítulo 3 analiso a relação do Estado argentino com as Comunidades de Terreiro com objetivo de responder de forma mais direta à pergunta que orienta essa pesquisa. Seguindo a essa exposição apresento minhas conclusões e considerações finais.

1 ESTADO-NAÇÃO ARGENTINO: IDENTIDADE NACIONAL, MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO

Ao longo de minha interação com a comunidade do terreiro Ilé Nueva Conciência, nos reunimos várias vezes ao redor da mesa da cozinha do templo para conversar e tomar mate. Em todas essas conversas os temas política argentina e relações entre Estado e sociedade vieram à tona. Ficou muito claro haver uma insatisfação generalizada por parte dos membros da comunidade quanto à forma como os governos argentinos – governo Kirchner inclusive – lidam com os “outros” da nação, que são os religiosos de matriz africana, índios, pessoas não brancas, população de rua, etc. Especificamente no que tange às relações entre Estado e Comunidades de Terreiro, surpreendi-me com a afirmação feita por mãe Patrícia e por seus filhos de santo em unísono, de que são praticamente inexistentes. Conforme acredita, o Estado garante o direito às pessoas de praticarem livremente sua religião, para o que, no caso das religiões afro-brasileiras, é permitido reunir-se enquanto Comunidades de Terreiro e seguir com seus rituais conforme se deem. Mas, para além disso, “não há relação”. E essa ausência de relação, para a mãe de santo, implica na ausência de políticas públicas direcionadas às comunidades, de apoio às suas manifestações, de espaços públicos que lhes referenciem (como há, por exemplo, praças públicas que carregam os nomes de santos católicos), de projetos estatais que respondam a demandas das comunidades etc. Para a sacerdotisa, não há entre Estado e Comunidades de Terreiro nem mesmo diálogo.

Por outro lado, a partir dessa mesma visão, mãe Patrícia e seus filhos de santo afirmam que, no presente, o Estado argentino não cria empecilhos para que as Comunidades de Terreiro existam naquele país. Pai Ernesto concorda e corrobora com tal afirmação. Esse fato, contudo, para esses religiosos, não se repete nas relações sociais fora do terreiro. Segundo os membros do Ilé Nueva Conciência explicam, as religiões afro-brasileiras e seus praticantes são vistos pela maioria da população argentina como “os maus”, “aqueles que praticam o mal”. Por exemplo, ao falarmos sobre a eleição do papa argentino Francisco (que ocorreu em março de 2013, justamente na semana em que cheguei a Buenos Aires), mãe Patrícia fez a seguinte observação, falando sobre a relação das Comunidades de Terreiro com igreja católica e com os seguidores dessa religião (em tradução livre do espanhol, sendo o grifo em negrito meu):

[Para eles] nós somos **satanistas**. Já não tínhamos uma imprensa favorável, vamos ter uma imprensa pior [pelo fato de o papa ser argentino]. Umbanda, como religião – **não se conhece como religiões afro-brasileiras, como africanismo, se conhece tudo como Umbanda e satanismo**, algum culto popular do interior, como pode ser [o culto a] *San la Muerte*, Umbanda, tudo é o mesmo. Não há nenhum tipo de diferença para as pessoas, para a opinião pública. E nós somos os que a mais gente convertemos. Por essa questão de proximidade que temos com os que sofrem, que não ficam rezando a 20 metros do altar. Outros que também tomam uma grande parte da preferência católica [(dos fiéis)] são os evangélicos. Entre esses e nós há um abismo irreconciliável no meio. Mas digamos que entre os dois [católicos e evangélicos], compartilham pelo menos a crença em cristo, em que tudo mais é demônio, e que **nós estamos no lado dos demônios, pelo fato da incorporação e pelos sacrifícios, pelo fato de sacrificar animais**.

Por serem vistos como “maus”, como “satanistas”, os religiosos afro-brasileiros não podem levar uma vida livre de estigmas e seus terreiros são constantemente hostilizados pelas pessoas. Ocorre por vezes com o Ilé Nueva Conciência, por exemplo, que pessoas passem pela rua e joguem lixo em sua porta, paredes e área externa, o que é ainda mais surpreendente considerando o fato de que o terreiro é quase invisível se observado pelo lado de fora da casa onde funciona. Trata-se, assim, da agressão de pessoas que, ainda que por circunstâncias aleatórias, possuem um mínimo de proximidade com a casa – sabem que ali funciona um terreiro – e não são, no limite, anônimas. Ocorre também que seus membros sejam repreendidos no convívio familiar com parentes que não praticam religiões de terreiro. Uma das filhas de santo de mãe Patrícia, J.², conta ter tido que deixar a casa de seus pais biológicos para que lhe fosse possível frequentar o terreiro. Assim, J. se emancipou e se casou, e não mais voltou a ter contato com seus pais e demais membros de sua família biológica. Outros casos de afastamento do convívio com determinados grupos sociais e/ou pessoas, embora menos drásticos, me foram relatados por outros membros da comunidade. Tais histórias apontam para o fato de que manter segredo acerca de sua opção religiosa para evitar problemas é sempre uma opção a ser considerada por religiosos de matriz africana na Argentina.

Segundo mãe Patrícia, a classe média baixa é aquela que mais estigmatiza as religiões de matriz africana. Em suas palavras, é “a gente que menos abertura tem, menos conhecimento tem, não lhe interessa se posicionar contra ao que já está estabelecido”. Trata-se de uma observação interessante essa última, pois contrasta com o exposto por Oro (1999), que indica que as religiões afro-brasileiras são praticadas em

² Referencio ao longo do texto os filhos de santo de mãe Patrícia por suas iniciais por questões éticas, dado que relato algumas histórias íntimas que me contaram.

maior quantidade pela população de classes mais baixas, até mesmo por sofrerem com problemas econômicos, observação essa que também ouvi do Segundo Secretário da Embaixada da Argentina em Brasília (que é advogado da área de direitos humanos e é, como diplomata, funcionário do MRE), com quem conversei brevemente algumas semanas antes de embarcar para Buenos Aires. Entendo, de qualquer forma, que ambos os argumentos não se contradizem, pois um se refere à classe social que mais expressa sua discriminação contra religiões afro-brasileiras, e o outro à classe que quantitativamente mais cede adeptos às mesmas. A princípio, não há impedimentos para que sejam a mesma classe, pois a classe média baixa argentina é o maior grupo populacional do país, podendo seguramente reunir pessoas com opiniões divergentes. Em 2011 32% da população do país era de classe média baixa, conforme estudo de 2012 da empresa argentina Consultora W, citado por Michel (2012), baseado nos dados do Instituto Nacional de Estatísticas e Censos da Argentina (INDEC). Uma síntese dos resultados desse estudo contendo a pirâmide social conforme renda média familiar na Argentina pode ser vista na figura abaixo.



Figura 1: Pirâmide social argentina de 2011
 Fonte: MICHEL (2012, apud CONSULTORA W, 2012)

Retornando ao caso de J., o mesmo é marcante no que tange à constituição e forma de organização da comunidade do terreiro Ilé Nueva Conciência, pois apresenta

uma de suas facetas mais importantes: trata-se de uma instituição acolhedora para seus membros. Inclusive, segundo J., sua família agora é a própria Comunidade de Terreiro, da qual seu marido também faz parte. Esse é, com efeito, um traço característico comum a Comunidades de Terreiro também no Brasil: são comunidades formadas por pessoas que se consideram parentes a partir de um vínculo religioso/espiritual. São, por isso, famílias de santo.

Da minha parte, eu mesmo pude experimentar tal acolhida durante o mês que estive em Buenos Aires. Para que eu não me perdesse pela cidade, uma das filhas de santo da casa, A., me serviu de guia durante todo o mês, tendo sido recomendada por mãe Patrícia, inclusive, a sempre se assegurar de que eu estava chegando vivo e bem em casa ao retornar de visitas ao terreiro. Para que fosse possível me transportar gastando menos dinheiro, J. e seu marido me emprestaram um cartão de transporte público, que não tinha importância eu recarregar com passagens depois de usar. Em uma dada semana no mês, chuvas torrenciais atingiram Buenos Aires, tendo alagado diversas ruas do bairro em que eu estava me hospedando. Antes mesmo que eu pudesse sair na rua para ver o estrago, mãe Patrícia e suas filhas biológicas – que também são suas filhas de santo – me mandaram diversas mensagens buscando se assegurar que eu estava bem e oferecendo ajuda, caso necessário. E para que não faltassem dados de campo para a minha pesquisa, mãe Patrícia me apresentou outra mãe de santo argentina, mãe Sandra, que poderia me conceder algumas entrevistas, caso me interessasse (o que infelizmente não funcionou, pois durante esse mesmo mês mãe Sandra levou seu terreiro da província de Buenos Aires para Neuquén, aonde eu não pude viajar para conhecer nem o templo e nem sua comunidade).

Também as entidades³ da comunidade do Ilé Nueva Conciência buscaram, dentro de suas possibilidades, receber-me da melhor maneira: o guia espiritual da casa, o Exu⁴ Destranca Rua, *el viejo*, foi o primeiro a me dizer que eu era muito bem-vindo e que as portas do terreiro estavam abertas para mim. Em um dado momento, fiquei sozinho com alguns dos Pretos Velhos da casa durante um ritual e fui chamado a me sentar junto a eles que, com toda paciência do mundo, relataram-me suas histórias de

³ A palavra entidade é uma das formas pelas quais os espíritos de pessoas mortas (antepassados) que se incorporam em médiuns umbandistas são chamados, sendo uma palavra usada frequentemente na Argentina. A palavra espírito é também muito utilizada, bem como o termo guia.

⁴ Exus são entidades da Umbanda/quimbanda.

vida. Outra entidade por nome Nema, uma Baiana⁵, me disse alegremente que me ajudaria com a minha pesquisa e em momentos diversos da minha vida, sempre que a mentalizasse e chamasse por ela e seus companheiros Baianos. Finalmente, para que não me faltassem experiências e anotações, uma cerimônia umbandista foi organizada no dia de minha despedida da comunidade. Levei uma bandeja de comida para ofertar a todos nesse dia, e o prato foi prontamente colocado no altar da casa junto a outros pratos que seriam compartilhados com as entidades. Ao final da festa, já nas últimas horas da madrugada do dia seguinte, mãe Patrícia me presenteou com um fio de conta de Pretos Velhos, que eu deveria usar como amuleto em todos os momentos da minha vida em que me sentisse triste. E nesse momento me falou que todos os seus filhos de santo, e agora eu, possuíam um colar como aquele.

Claro está que a acolhida que eu recebi do Ilé Nueva Conciência não pode, isoladamente, ser tomada como prova para indicar que as Comunidades de Terreiro argentinas são acolhedoras, e não somente por se tratar de uma interação com apenas uma comunidade, mas também porque durante a minha estada em Buenos Aires eu era um visitante à cidade. Ou seja, posso apenas afirmar, a partir dessa história, ter sido um visitante bem acolhido. Ainda assim, minha boa acolhida se soma ao sentimento expressado por todos os membros da comunidade, de que aquela seria sua verdadeira família, e igualmente um grupo de convívio em que podem ser quem verdadeiramente são. Isso, em oposição ao que se lhes passa fora da Comunidade de Terreiro, em suas interações sociais, nas quais, como religiosos, são estigmatizados.

Essa estigmatização está claramente relacionada a dois aspectos relativos à história da formação do Estado-nação e identidade nacional argentina: europeísmo e catolicismo. As bases históricas e institucionais para que tais elementos tenham se constituído como importantes marcos da identidade nacional argentina serão tratadas nos subitens a seguir, onde também pretendo tecer uma pequena reconstituição e análise do secularismo e projeto de modernidade naquele país.

1.1 Civilização, barbárie e a formação do Estado-nação argentino

A história da Argentina enquanto Estado independente da Espanha se inicia em maio de 1810. Naquele momento, como explica Shumway (2008), a coroa espanhola

⁵ Baianos são, nesse contexto, um grupo de entidades que se incorporam comumente em rituais de Umbanda na Argentina e no Uruguai, mas são pouco conhecidos no Brasil.

estava fragilizada com as investidas de Napoleão Bonaparte, que buscava controlar a península ibérica e a Europa como um todo, tendo invadido a Espanha para usurpar seu trono. Aproveitando-se disso, e considerando o fato de que já há muito tempo as elites platinas tinham interesse em controlar seu próprio território, uma revolução é forjada em Buenos Aires e, por meio de uma manobra política, a Argentina se torna independente.

Independência não significou, todavia, paz e unidade interna. Pelo contrário, havia uma diferença econômica significativa entre a província de Buenos Aires – cuja capital, a cidade de Buenos Aires, foi o porto mais importante da região durante todo o período colonial – e as demais províncias (ROMERO, 1998; SHUMWAY, 2008). Por essa razão, a cidade de Buenos Aires era já àquele tempo o embrião da metrópole que é hoje em dia, possuindo, dentre outros, palácios, teatros, praças e uma elite requintada e educada sob influência do pensamento europeu daquele tempo. Domingos Faustino Sarmiento, influente pensador argentino do século XIX (SHUMWAY, 2008), que galgou seus passos da literatura à política, chegando a ser presidente do país no ano de 1868, chamou a organização de tal cidade de “civilização”, a qual, para o mesmo pensador, opunha-se à “barbárie” característica da maior parte do restante do país (SARMIENTO, 1964).

A oposição entre “civilização” e “barbárie” não deve ser vista apenas como uma imagem literária. Pelo contrário, trata-se de uma dualidade que é tratada por Bucciarelli (2011, p. 4) como um “paradigma de identificação bipolar que, com vários tons e renovadas oposições, ainda se mantém vigente”. Foi a partir dessa dualidade que a identidade nacional argentina foi inventada, como um projeto, pelas elites dominantes daquele país (SHUMWAY, 2008).

Shumway (2008) destaca que o contexto que levou à criação de tal paradigma era propício para tanto. Segundo o autor, já havia na América espanhola, antes das revoluções que levaram à independência tanto da Argentina quanto das demais colônias da Espanha, características culturais próprias em cada região. O modo de vida gaúcho, de uma forma geral camponês, não sujeito à autoridade e desapegado de bens materiais, seria nesse sentido característico da região da Argentina. Havia, contudo, na mesma América espanhola, elites que mesmo depois da independência seguiram ligadas às novidades vindas da Europa, prestando menos atenção tanto à cultura popular quanto às

características regionais que poderiam servir para a construção de identidades nacionais (SHUMWAY, 2008).

Essa dualidade, para Sarmiento (1964), caracterizava toda a Argentina. Ou seja, para esse autor, embora o grande contingente populacional que representava a “civilização” estivesse concentrado em Buenos Aires, o mesmo não estaria presente apenas nessa cidade. Pelo contrário, haveria já na Argentina colonial os dois povos delineados pelo paradigma “civilização” e “barbárie”: os “civilizados”, que viviam nas cidades e eram herdeiros das instituições e da modernidade europeia, oriunda não apenas da Espanha – que, aliás, para o autor estaria no limite entre a modernidade e o arcaísmo na própria Europa – mas também da França e de outras culturas mais desenvolvidas, conforme interpretadas por Sarmiento (1964); e os bárbaros, que eram todos os outros argentinos, habitantes dos campos do país (referidos pelo autor como desertos), representados, sobretudo pelas figuras dos gaúchos, dos índios e dos camponeses. “Civilização” e “barbárie”, portanto, já estavam presentes no país antes da guerra de independência, mas de forma apartada.

Dentre os povos ditos bárbaros, Shumway (2008) explica que os gaúchos foram aqueles que ganharam maior destaque ao longo da história argentina, passando a representar simbolicamente, em um dado momento, o autêntico morador dos campos do país, englobando, com isso, a figura do camponês e suplantando a dos indígenas. Efetivamente, esses povos “(como, em geral, a população do campo) tinham três raízes étnicas: espanhola, indígena e africana” (SHUMWAY, 2008, p. 36).

No que tange à religião, Shumway (2008) indica que havia domínio absoluto do catolicismo, que ainda seria no presente a religião mais praticada na Argentina e que teve ao longo da história daquele país uma influência considerável na construção de suas instituições. Frigerio e Wyncarczyk (2008) indicam que, a rigor, não há informações censitárias que possam confirmar que o catolicismo seja mesmo, no presente, a religião mais praticada no país, mas concordam com a importância de sua presença ao longo da história. Di Stephano (2011), por sua vez, concorda com o argumento de que as instituições argentinas se viram moldadas pela influência que a igreja católica sempre teve – e ainda mantém – sobre o Estado. Por outro lado, Shumway (2008) explica que o catolicismo não era praticado na Argentina com o mesmo rigor que na Europa, ainda que mantivesse o monopólio sobre o sistema de educação, que envolvia a memorização da “verdade ensinada” pela igreja e criticava ou mesmo ignorava o “conhecimento

racional” que já tinha provocado mudanças na Europa. Com isso, a liberdade intelectual na Argentina era ainda maior do que aquela permitida pelo catolicismo da contrarreforma (SHUMWAY, 2008, p. 38). Sobre o pouco rigor do catolicismo praticado na Argentina, Frigerio e Wyncarczyk (2008) argumentam que se tratava de uma religião que, oficialmente, englobava todas as outras, que seriam formas populares de crenças e cultos, distintas do catolicismo romano, embora identificadas e legitimadas pelo mesmo.

Além disso, a igreja católica não estava fisicamente presente em todo o território, dado ao seu tamanho geográfico, tendo menor influência sobre os gaúchos, que muitas vezes eram batizados já em idade adulta, pelo simples fato de não haver próximo às suas casas sacerdotes habilitados para realizar tal cerimônia enquanto eram crianças. Na falta de igrejas e de padres, muitas vezes os cultos eram conduzidos pelo próprio povo, em locais improvisados, sem que tivessem instrução clerical para tanto (SARMIENTO, 1964).

Ao passo que os gaúchos eram sujeitos dos campos, que viviam sob um ritmo próprio, simplório, de muitas formas distante das instituições coloniais e desapegado de bens materiais, a elite educada da Argentina em nada espelhava esse modo de viver (SARMIENTO, 1964; SHUMWAY, 2008). Pelo contrário, Shumway (2008) indica que além de urbana e católica, tinha acesso aos tratados econômicos europeus que embasavam o sistema capitalista e foi também influenciada por essas ideias. Particularmente em Buenos Aires, que exercia já no início do século XIX controle político sobre toda a região, além de ser uma cidade próspera economicamente, a elite era em parte formada por comerciantes com aspirações ao livre comércio, impedido pela coroa antes da independência. Tal fato possui relevância central no processo de independência da Argentina, que foi, em última análise, um movimento forjado por essa elite (SHUMWAY, 2008).

Após maio de 1810 e já independentes da Espanha, os argentinos voltaram seus olhos para dentro de seu próprio território, iniciando um novo período de disputas, agora pela tomada e manutenção do controle político e econômico central, papel antes desempenhado pela coroa espanhola. Esse foi um processo que durou cerca de 60 anos, marcados por uma longa guerra civil; pela independência do Uruguai e do Paraguai – dessa vez não da Espanha, mas da própria Argentina; por guerras contra a própria Espanha, que almejava retomar o controle de suas ex-colônias; e pelo acirramento de

uma segunda dualidade, também fundamental para se compreender a identidade nacional da Argentina: aquela entre portenhos, que são os habitantes de Buenos Aires, e o resto do país (ROMERO, 1998; SHUMWAY, 2008).

Havia à época da independência uma diferença grande em termos de riqueza e desenvolvimento entre Buenos Aires e o resto do país (SARMIENTO, 1964, e SHUMWAY, 2008). Essa cidade, conforme citei acima, foi durante mais de um século antes da independência o porto por meio do qual toda riqueza entrava e saía da região sul do continente americano com destino à Espanha. Tal região chegou a constituir na segunda metade do século XVIII um vice-reino próprio, chamado Vice-Reino do Prata, que tinha Buenos Aires como capital. A cidade era o porto responsável por escoar a prata boliviana para a mesma Espanha (SHUMWAY, 2008).

Mesmo com tal importância geopolítica, não deixava de ser uma cidade com pouca presença fiscalizadora da coroa espanhola, que prestava mais atenção ao comércio realizado com os vice-reinos mais ao norte, onde localizam-se os atuais México e Peru, regiões, à época, mais ricas do que a região do Prata. Com isso, havia também em Buenos Aires uma considerável atividade comercial ilegal, realizada, sobretudo, com ingleses. A atividade comercial era tão importante que foi o fator responsável por criar uma elite comerciante abastada na cidade, cujos herdeiros ainda respondem por algumas das maiores riquezas da Argentina. Dessa forma, ao passo que a cidade prosperava com o comércio, o resto do país não gozava do mesmo desenvolvimento, e mantinha-se rural. Buenos Aires, claro está, não tinha nenhum interesse em negociar mudanças no sistema econômico que gerou sua riqueza. Pelo contrário, entendia a independência como uma oportunidade para expandi-la e para assumir o lugar da Espanha no domínio do resto do território platino, tendo esse sido o principal motivo das guerras civis pós-independência (SHUMWAY, 2008).

Sarmiento (1964) não foca suas reflexões exclusivamente nessa dualidade entre portenhos e demais argentinos, embora seja, conforme Shumway (2008), um representante do pensamento de Buenos Aires. Isso deve ser percebido pela reação esboçada por aquele autor ao que classificou como o alcance das cidades pela “barbárie”, pós-revolução de maio, fato que teria levado à sua imposição sobre a “civilização”.

Na vida social, Sarmiento (1964) indica que a “barbárie” estaria se impondo sobre a “civilização” por meio de sua mistura e consequente destruição da organização e

da cultura “civilizada” das cidades argentinas, que ao invés de fomentarem os “bárbaros” a serem “civilizados”, tornam-se “bárbaras” elas mesmas. E na política, a “barbárie” estaria se impondo sobre a “civilização”, conforme apresentado pelo mesmo autor, a partir da influência de caudilhos sobre o governo central.

Caudilhos eram os governantes das diversas províncias platinas que se tornaram, junto a Buenos Aires, parte do território argentino. Mesmo sendo tais homens membros das elites locais, não possuíam o refinamento de Buenos Aires. Eram, pelo contrário, representantes legítimos da “barbárie” argentina (SHUMWAY, 2008, p. 204-205). Juan Manuel de Rosas, que foi governante entre 1829 e 1832, e depois novamente, de forma ditatorial, entre 1835 e 1852, personificaria essa influência da “barbárie” sobre a “civilização”, por ser, para Sarmiento (1964), também um caudilho, mesmo sendo portenho de origem. Por essa razão, segundo Shumway (2008), foi alvo de diversas das críticas de Sarmiento e de outros pensadores opositores. Conforme Romero (1998), os caudilhos teriam sido extintos da Argentina na década de 1880, embora, segundo o mesmo autor, algumas pessoas considerassem a Hipólito Yrigoyen, empossado presidente em 1916, como um autêntico caudilho do século anterior.

Dentre os pensadores opositores do século XIX ganhou destaque o grupo que ficou conhecido, explica Shumway (2008), como “escritores de 1837”, do qual Sarmiento fazia parte, e que não apenas se ocupou com tecer críticas ao governo de Rosas e à “barbárie” argentina que o mesmo representava, mas buscou também propor soluções. Assim, como meio de endereçar o problema causado pela superação da “civilização” pela “barbárie”, o grupo propôs como estratégia o incentivo à imigração europeia, sobretudo dos países mais ao norte. Isso, pois acreditava que apenas a chegada de pessoas “civilizadas” à Argentina, como seriam os habitantes dessas regiões, poderia incentivar a “civilização” desse país (SHUMWAY, 2008, e BUCCIARELLI, 2011).

O papel dos europeus “civilizados”, explica Shumway (2008), seria o de trazer para a Argentina exemplos práticos da alta cultura europeia, simbolizada pela França, bem como das sociedades que seriam mais bem organizadas e que teriam os melhores sistemas econômicos, conforme entendia o grupo, simbolizadas pela Alemanha, Suíça e Inglaterra. Bucciarelli (2011) explica que a ideia era justamente substituir pelo exemplo e pelo povoamento o “bárbaro” pelo “civilizado”, que se configuraria como o novo argentino, identificado como um sujeito totalmente europeu. Além disso, os “escritores de 1837” propunham a completa abertura econômica da Argentina ao comércio exterior

com qualquer nação, bem como a liberdade de culto. Tratava-se de um grupo cristão em sua formação e crença declarada, mas liberal em pensamento, que acreditava ser necessário promover liberdade religiosa para atrair a imigração da Europa protestante. Tal como os iluministas, pelos quais foi influenciado, entendia que a razão era superior ao pensamento católico antigo. E nesse sentido era também preciso romper com o pensamento espanhol, contra reformista e berço da “barbárie” argentina (SHUMWAY, 2008).

Apesar do pensamento dos “escritores de 1837” e da influência que tiveram sobre a formação do Estado argentino, a Igreja Católica Apostólica Romana (adiante referida apenas como igreja católica) desempenhou um papel de destaque na formação daquele país ao longo do século XIX, que deixou suas raízes cravadas até o presente. Com efeito, não havia naquele tempo um território unificado em torno de um governo central soberano, mas diversas províncias e seus caudilhos se articulando para construir – ou se tornar plenamente independente de – tal espaço. Para tanto, tornou-se uma estratégia de disputa o estabelecimento de relações políticas com a igreja católica. Isso, pois estabelecer relações com a igreja católica, por meio da Santa Sé, era antes de tudo estabelecer relações políticas com um Estado – ou instituição central controladora de territórios papais – soberano por sua própria sorte. Ou seja, para os governantes da época, que disputavam o governo central da Argentina, tratava-se de estabelecer relações internacionais com um governo estrangeiro, o que é um passo para o reconhecimento da soberania de um país sobre o seu próprio território, e também um passo para garantir mais legitimidade para o governo central em situação de litígio (LIDA, 2006). Isso não significa que os homens de Estado da Argentina do século XIX não fossem católicos, mas implica que viam, para além de quaisquer devoções religiosas, ganhos políticos em serem oficialmente católicos.

Uma vez aceita a presença da Santa Sé dentro da Argentina, fazia sentido também se definir o local em que se firmaria a sede arquidiocesana do país. Também essa foi uma questão de disputa, no contexto das guerras civis do século XIX. Uma vez mais, cabia aos anseios políticos de Buenos Aires que tal sede ficasse na cidade, pois era ao redor da mesma, na visão de seus políticos, que o país deveria gravitar. Posição contrária foi manifestada por políticos mais favoráveis às demais províncias. Nesse contexto, Buenos Aires empreendeu esforços políticos para se tornar a sede da igreja católica central da Argentina (LIDA, 2006; SHUMWAY, 2008).

Ao se buscar entender a religião católica do século XIX na América Latina, ou qualquer objeto que a essa incluía, é preciso se ter em conta a forma como a mesma era administrada, o que passava pelo Regime do Padroado. Em linhas gerais, esse era um acordo firmado entre a Santa Sé e os reinos da Espanha e de Portugal, vigente ao longo do processo de colonização das Américas, que conferia aos reis – ou seja, ao Estado – o poder de organizar a igreja católica em seus territórios. Na Argentina, tal poder foi reivindicado pelos governos das províncias após a revolução de maio, em 1810, tendo permanecido no país, ainda que a Santa Sé pudesse manifestar posições contrárias a isso (DI STEFANO, 2011). Nesse sentido, Lida (2006) explica que era também matéria de interesse de controle do governo central da Argentina, ainda que esse mesmo estivesse em disputa, o controle sobre tal regime, por meio do qual eram estabelecidos os dirigentes da igreja católica por todo o território do país.

O controle do Regime do Padroado era uma atribuição dos governos provinciais, até que fora tomada para si pelo governo central argentino constituído em 1853, por meio do estabelecimento de tal função na constituição promulgada naquele ano. A administração central à época estava sediada na cidade de Paraná, capital da província de Entre Ríos. Além disso, essa mesma gestão extinguiu em 1853 a arrecadação dos dízimos pagos pelos fiéis, que eram controlados pelo Estado e que, a exemplo do Regime do Padroado, sem uma administração central da igreja católica controlada pelo governo central, terminavam sob o poder dos governos provincianos, como se fossem um imposto comum. A partir da abolição dos dízimos foi estabelecido um regime de financiamento da igreja católica, que era executado pelo governo central. Não bastava ao governo central, portanto, estar localizado junto à sede arquidiocesana da Argentina. Havia a necessidade também de ser o controlador central da igreja católica naquele país, sobretudo em um momento em que o governo da Argentina era disputado com Buenos Aires, que não reconhecia o governo de Paraná (LIDA, 2006). Tal atribuição faz sentido em um Estado que até então sempre fora católico, em que a igreja católica era parte importante da vida social e em que, a despeito de quaisquer ideias liberais, tal como demonstra Shumway (2008), jamais questionou o catolicismo como religião de seu povo.

A disputa sobre o local em que deveria ser fixada a sede da igreja católica central da Argentina, bem como sobre o controle do Regime do Padroado, chamam a atenção para um fato central na análise aqui proposta: Estado e religião católica

mantinham naquele momento uma relação inseparável e inquestionável, a despeito de quaisquer ideias liberais e de toda a admiração já então manifestada pela Europa e por suas ideias modernas. A despeito, inclusive, de já ter a Argentina separado as figuras de religioso (católico) e cidadão, o que aconteceu após a revolução de maio (DI STEPHANO, 2011). Isso não implicou, contudo, que outras religiões não fossem aceitas no país naquele momento. Pelo contrário, como citam Frigerio e Wynarczyk (2004), a constituição promulgada em 1853 garantia, tal como a atual, o direito à livre prática religiosa, ainda que mantivesse o catolicismo como religião oficial do governo federal.

Embora o Estado tenha reclamado para si o controle sobre o regime do padroado em 1853, as províncias, com profunda tradição autonomista, permaneciam buscando exercê-lo em seus territórios. Com isso, a saída encontrada pelo governo central foi a de buscar auxílio em Roma, deliberando que o controle sobre a igreja católica cabia, em última análise em suas próprias mãos, ou nas mãos da Santa Sé. Nesse sentido, o estabelecimento de relações de Estado com a sede mundial dessa religião contribui tanto para a soberania externa, quanto para a reafirmação do controle sobre o território internamente, por parte do governo central (LIDA, 2006; DI STEPHANO, 2011). Ou seja, mais uma vez, trata-se de uma medida política, oriunda de uma relação com motivação também política, e não religiosa.

A relação mais aproximada com a Santa Sé trouxe como efeito, também, o fortalecimento do catolicismo na Argentina, enquanto religião nacional. Tal fato não preocupava ao governo central argentino, desde que favorecesse o seu próprio controle sobre o território. Ou seja, havia um preço a se pagar ao se requisitar uma maior proximidade à Santa Sé, que era o fortalecimento da igreja católica na Argentina, preço esse que na visão dos políticos argentinos daquele momento era aceitável, por trazer maior controle das províncias pelo governo central. Em um segundo momento, quando Buenos Aires lograva controlar o território de forma unificada, após a chegada da década de 1860 e mais proximamente ao fim das guerras civis, coube ao mesmo governo central, agora sediado na capital portenha, retomar para si parte do controle sobre a própria igreja católica na Argentina. O Estado, uma vez mais, se mostrou soberano sobre a religião, ainda que seguisse apoiado por uma igreja nacional (LIDA, 2006).

Embora nem todas as ideias dos “escritores de 1837” tenham sido amplamente aceitas, e embora a igreja católica tenha se mantido como principal instituição religiosa na Argentina, o pensamento do grupo influenciou em diversos sentidos a política argentina e boa parte de seu plano foi colocado em prática, sobretudo após a queda de Rosas (SHUMWAY, 2008). A política de imigração europeia de fato foi executada e resultou na chegada de um grande contingente populacional àquele país, originário, sobretudo, da Itália e da Espanha (ARCHETTI, 2003). Ainda hoje a constituição argentina mantém a indicação de que o governo federal deverá fomentar a imigração de europeus⁶. Além disso, Sarmiento – o membro de maior destaque do grupo – chegou à presidência da Argentina e colocou em prática outras ideias do grupo, tendo sido responsável, por exemplo, por construir naquele país o maior sistema de educação pública da América do Sul (BUCCIARELLI, 2011, e SHUMWAY, 2008).

Cabe citar que esse sistema de educação pública lançado com Sarmiento era, para o pensador, o instrumento central que permitiria dar unidade à Argentina, transformando imigrantes e nacionais em um só povo, argentino e “civilizado” (BUCCIARELLI, 2011). Segundo Bucciarelli (2011) esse objetivo permaneceu reproduzido nesse sistema até o presente, tendo sobrevivido, inclusive, às investidas neoliberais características do governo Menen, que tentaram esvaziá-lo, ou a eventuais mudanças que o sistema tenha sofrido ao longo dos anos. Com efeito, segundo me disseram todos os argentinos com quem conversei em Buenos Aires, religiosos de matriz africana ou não, os ideais de uma nação homogênea e unida ainda seguem sendo ensinados nas escolas no presente. Uma versão oficial da história argentina, que a classifica como um país europeizado, segue sendo ensinada. Questões relativas aos “outros” da nação, à “barbárie”, permanecem à margem da educação oficial, o que auxilia a ampliar o estigma negativo que já possuem as Comunidades de Terreiro naquele país.

A elite governante da Argentina pós-independência não era formada apenas por portenhos, mas também por membros da elite de outras províncias, e é desse invólucro que surgem os caudilhos, a exemplo de Juan Manuel de Rosas. Não obstante, é possível afirmar, com base em Shumway (2008), que um fato era consensual: em maior ou menor grau, o objetivo comum das elites dominantes era o de permanecer elite e dominante, no limite elitizando o povo, jamais popularizando o governo. Foi buscando

⁶ Essa indicação se encontra no artigo 25º da constituição argentina (ARGENTINA, 1994).

tal objetivo que, após a independência e seus primeiros 60 anos marcados pela guerra civil, tal elite, finalmente liderada por Buenos Aires, alcançou o domínio de todo o território argentino e implantou naquele país seu projeto modernista.

1.2 Estado moderno, secularismo e religião na Argentina

O Estado moderno argentino, tal como chamado por Thomasz, Girola e Andrade (2011), foi o projeto de país que teve início após o processo de independência e o fim das guerras civis, que perduraram durante cerca de 60 anos após a revolução de maio. Em síntese, o projeto foi implantado pelas elites governantes e contou inicialmente, no fim do século XIX, com ênfase na chegada de imigrantes europeus, que eram, nos termos de Sarmiento (1964), “civilizados”, com o propósito de “melhorar a raça” e suplantar a barbárie. Envolveu também, como apontado no item anterior, a execução de um projeto de educação por meio da escola pública, seguindo as ideias de Sarmiento (MASES, 2010, VILLAVICENCIO, 2010 e BUCCIARELLI, 2011). Além disso, manteve a igreja católica como principal instituição religiosa do país.

A existência de um projeto de país e o fim da guerra civil que marcou a Argentina do século XIX não significava a prevalência de uma unidade interna. Pelo contrário, havia na Argentina do fim do século XIX e do início do século XX duas correntes opostas de pensamento. De um lado, haviam aqueles favoráveis à supremacia portenha, elitista, que enxergavam em Buenos Aires o centro político e cultural natural do país, ao redor do qual todas as demais províncias deveriam orbitar, e que direcionavam seus olhos para as ideias e pensamentos europeus e possuíam maior poder econômico, dado à riqueza mercantil da cidade. De outro, haviam os que defendiam as demais províncias e/ou o equilíbrio entre as províncias. Tal perspectiva, ainda que menos homogênea em suas linhas de pensamento, era uníssona em entender que havia mais a se valorizar na Argentina do que a “civilização” portenha. Essa segunda corrente é definida, segundo Shumway (2008), como nacionalista, dado que voltava seus olhos para elementos originais do país, como seus gaúchos e índios (ainda que esses fossem menos valorizados do que aqueles, e que todos fossem menos valorizados do que o argentino das cidades, o “civilizado”), ou os direitos igualitários entre as províncias. Essa dicotomia ainda persiste na Argentina atual e ainda influencia sua sociedade e política (SHUMWAY, 2008; SEGATO, 2007).

É importante deixar claro que essa compreensão de nacionalismo na Argentina não implica dizer que o grupo nacionalista seja o único que defende a nação argentina, ou qualquer projeto que isso expresse. Isso, pois, segundo Gellner (2000, p. 107), o nacionalismo é a “ligação entre o Estado e uma cultura ‘nacionalmente’ definida”. Seria, portanto, um princípio político, e não o sentimento de um grupo específico. Segundo esse autor, trata-se de um processo amplamente disseminado em um mundo dividido em Estados nacionais⁷.

De acordo com Habermas (1995), Estado Moderno é uma organização política que envolve inicialmente três elementos: (1) todos os cidadãos, (2) o território e (3) a soberania interna e externa sobre o mesmo. Um quarto elemento, explica o mesmo autor, pode ainda ser acrescentado, a partir de uma leitura sociológica dessa organização, a saber:

o núcleo institucional (...) é formado por um aparato administrativo legalmente constituído e altamente diferenciado, que monopoliza os meios legítimos de violência e obedece a uma peculiar divisão de trabalho com uma sociedade de mercado, emancipada para o desempenho de funções econômicas (HABERMAS, 1995, p. 88).

Trata-se, para Nascimento (2003, p. 35) da “unidade política que exerce autoridade (ou monopólio da violência, na acepção weberiana) sobre um dado território”. Esse conceito teria se confundido com aquele de nação, que no presente, para o mesmo autor, seria “quase sinônimo de povo” (NASCIMENTO, 2003, p. 35), embora no passado, conforme explica, tenha sido usado para designar estrangeiros com origem territorial comum. Mais além desse pensamento, Anderson (2005) define uma nação como uma “comunidade imaginada”, pois existe como um dado abstraído da mente humana, estendendo-se para além do contato pessoal, ou mesmo das convenções políticas.

Seja como for, Nascimento (2003) explica que, via de regra, a um Estado correspondem várias nações, vários povos, várias etnias, cujas lealdades que sustentam face à unidade política serão também variadas. Contudo, a crença de que a um Estado deveria convergir uma nação orienta políticas de construção de países, tendo sido essa

⁷ Faço aqui referência a Gellner, cuja definição de nacionalismo é, conforme explica Nascimento (2003) uma das mais amplamente aceitas academicamente. No entanto, é o mesmo Nascimento (2003) quem nos adverte que a definição de Gellner é controversa por não cobrir todas as “manifestações políticas que se abrigam sob o manto do nacionalismo”. Além disso, confundiria “os próprios conceitos de Estado e nação, tornando termos como patriotismo (lealdade ao Estado) e nacionalismo (lealdade à nação) virtualmente sinônimos” (NASCIMENTO, 2003, p. 34).

uma orientação particularmente importante no desenvolvimento dos Estados americanos. Isso passou pela exportação da ideia europeia idealizada de nações unidas sob a bandeira de um único Estado, ou seja, de Estados-nações, com nacionalismos evidentes e aos mesmos associados. Tal ideia se chocou com as diversas compreensões tribais e étnicas, assim como com as lealdades a essas associadas (NASCIMENTO, 2003).

A nação, portanto, não deve ser confundida com o Estado. Pelo contrário, ambos são componentes do conceito Estado-nação, que é, segundo Habermas (1995), a unidade que representa cada país do mundo atual. Essa, de forma simples, implica em um Estado que abarca (ou deveria abarcar) toda uma nação em seu território.

A partir dessas explicações conceituais sobre Estado, nação e Estado-nação, concluo a explicação acerca de o porquê a corrente nacionalista argentina não deve ser entendida como a única representante de um projeto de Estado-nação para a Argentina. A corrente nacionalista defende elementos internos, originais do território argentino, considerando-os mais importantes do que elementos externos importados da Europa, conforme expus acima. Contudo, ambas, corrente nacionalista e corrente favorável à supremacia portenha, uniram-se sob um projeto de nação, que se trata do Estado moderno argentino. Assim, ambas defendem o Estado-nação argentino.

Embora contasse com duas correntes opostas de pensamento, o Estado-nação argentino construído ao longo do século XIX terminou por manter Buenos Aires como capital, justamente pelo que pode ser definido como uma vitória da “civilização” sobre a “barbárie”, bem como dos portenhos contra o resto do país. Com isso, esse Estado-nação terminou por ver favorecidas, como demonstra Shumway (2008), as ideias de Buenos Aires acerca da organização nacional. Essas eram baseadas, sobretudo, no pensamento dos “escritores de 1837”, pelo que se explica a ênfase dada não somente à educação pública, mas, principalmente, à imigração europeia.

Archetti (2003) apresenta números que ilustram essa imigração. Segundo esse autor, entre os anos de 1890 e 1914 a Argentina se tornou

uma das grandes nações de imigrantes do mundo moderno. Em 1914, cerca de um terço de seus quase oito milhões de habitantes — número que o terceiro censo mostrara ser mais que o quádruplo do total apurado no primeiro recenseamento, datado de 1869 — havia nascido no exterior, a maioria na Itália (39,4%) e na Espanha (35,2%). Os imigrantes russos, principalmente judeus que haviam fugido da perseguição étnica e política no Império Russo, formavam o terceiro maior grupo (4,1%). Sírios e libaneses (2,7%) também haviam chegado, deixando para trás outro império opressor,

o Otomano. Havia ainda imigrantes da França, da Alemanha, da Dinamarca e da Áustria-Hungria (principalmente sérvio-croatas e pessoas originárias da região do Friuli) (SOLBERG 1970:38). E os britânicos formavam uma minoria poderosa. É importante assinalar, ademais, que pelo menos um quarto da população era constituído de descendentes de imigrantes das duas gerações anteriores (ARCHETTI, 2003, p. 11).

Além disso, Ferrer (1972, *apud* ARCHETTI, 2003) explica que a cidade de Buenos Aires tinha, em 1869, 180 mil habitantes, número que chegou a quase três milhões em 1930, sendo um terço desses estrangeiros. Obviamente, tal padrão de crescimento populacional fez da capital argentina um lugar único, multicultural e multilíngue, referido por Archetti (2003, p.12) como “uma espécie de babel cultural”. Não se tratava, conforme explica o mesmo autor, de uma comunidade homogênea. Pelo contrário, a Buenos Aires daqueles anos, bem como a Argentina como um todo, eram uma cidade e um país internamente diversos.

Finalmente, vale citar que a construção de uma Argentina europeia pode ser vista, à luz de Anderson (2005) como um processo que ocorreu a partir de um sentimento de paralelismo que as elites das Américas (formadas por descendentes de europeus) tinham com suas antigas metrópoles. Nesse sentido, as nações americanas – e a Argentina dentre todas – não foram pensadas por essas elites como processos novos, mas como continuidade das nações europeias, por essas criadas, às mesmas comparáveis e herdeiras de sua história. Eram, portanto, destinos naturais para os “civilizados” europeus, que deveriam se sobrepor aos “bárbaros” presentes no país.

É importante aqui ressaltar que os imigrantes que chegaram à Argentina não eram em maioria aqueles que se esperava, que seriam os europeus do norte. Não obstante, os números apresentados por Archetti (2003) demonstram que a política de incentivo às imigrações conseguiu atrair europeus, e foi com a ajuda desses que as elites argentinas prosseguiram com a construção de seu projeto europeizado de nação.

Embora fator constitutivo de uma comunidade nacional heterogênea, o incentivo a imigrações europeias auxiliou a construir o que Mases (2010, p. 4) explica ser “uma autoimagem nacional definida como de *raça branca e cultura europeia*”. Nesse sentido, conforme Segato (2007),

é importante lembrar que raça é efeito e não causa, um produto de séculos de modernidade e do trabalho mancomunado de acadêmicos, intelectuais, artistas, filósofos, juristas, legisladores e agentes da lei, que classificaram a diferença dos povos conquistados como racialidade. Em outras palavras, a construção permanente da raça obedece à finalidade da subjugação, a

subalternização e a expropriação: a ordem racial é a ordem colonial. A racialização, ou o que defino como formação de um capital racial positivo para o branco e um capital racial negativo para o não branco, é o que permite desalojar esse último do espaço hegemônico, do território usurpado onde habita o grupo que controla os recursos da nação e tem acesso aos selos e timbres estatais (SEGATO, 2007, p. 24, em tradução livre).

Construir uma Argentina branca é, portanto, mais do que construir um país habitado por pessoas de cor de pele branca. Trata-se de construir um país habitado por pessoas de “raça superior”.

Essa explanação de Segato (2007) segue na mesma linha do que diz Quijano (2005), para quem o conceito moderno de raça, construído durante o processo de colonização das Américas – e conseqüentemente também da Argentina – traz em seu significado a noção de superioridade das pessoas de cor branca – da raça branca – sobre as não brancas, e, ainda,

significou [durante a colonização] uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 2).

Não são inferiores, portanto, apenas as pessoas que não são brancas – e necessariamente não europeias, mas também sua forma de se organizar, de compreender o mundo, os produtos de suas ideias etc. Particularmente no que tange a Comunidades de Terreiro, serão essas também inferiores, por sua origem e forma de organização africana. São comunidades imigrantes, instalando-se em um país de imigrantes. Mas não são os imigrantes desejados, por não serem europeus e nem se organizarem – ou buscarem se organizar – como tal. Voltando ao caso argentino, é também essa a dimensão do hiato existente entre a “civilização” e a “barbárie”, e a razão dos esforços empreendidos na Argentina para se tornar uma nação moderna e “civilizada”. Para Sarmiento (1964), eram justamente os povos “bárbaros” de raça inferior – índios, negros, mestiços etc. – que se opunham à modernização do Estado.

Para um povo cujas elites dominantes possuíam tal percepção da posição de seu país no mundo, que buscava construir uma nação racialmente superior e “moderna” (THOMASZ, GIROLA e ANDRADE, 2011, p. 3), tal como seus antepassados europeus (ANDERSON, 2005), era necessário possuir uma capital a altura, com um projeto urbano moderno, aos moldes de uma capital europeia, como explicam Thomasz, Girola e Andrade (2011). Assim, conforme essas mesmas autoras, como preparativo para a celebração do centenário da nação em 1910, a cidade de Buenos Aires foi remodelada no início do século XX, com a abertura de vias, construção de praças e edificações, ganhando, com isso, o aspecto de uma metrópole moderna em estilo europeu. O modelo inspirador foi Paris. Era necessário, em síntese, construir na América do Sul uma metrópole europeia para ser a capital de um país também europeu.

Thomasz, Girola e Andrade (2011) explicam, além disso, que não bastava apenas construir tal metrópole como um dos símbolos de um país moderno e, portanto, homogêneo nesse sentido. Era necessário também homogeneizar a própria população, para o que outros esforços deveriam ser empreendidos. Não se tratava, portanto, apenas de possuir uma população branca e moderna. Essa precisava ser também nacional, não imigrante. Precisava ser argentina, ainda que nisso estivesse implícita sua europeização. À luz de Anderson (2005), a população precisava imaginar-se como parte da nação argentina, a partir dos moldes em que isso era definido pelas elites dominantes. Esse pode ser o ponto central da construção da identidade nacional daquele país, aquele que visa conferir uma cara à nação, que busca unificar suas alteridades históricas, conforme definidas por Segato (2007), sob uma única identificação nacional, por sua vez europeizada, ou em acordo com os moldes europeus.

Seguindo essa linha, tal como a cidade de Buenos Aires foi remodelada intencionalmente para ter a aparência de uma capital europeia, também a identidade nacional argentina foi intencionalmente modelada à luz da Europa. Isso se deu, conforme Segato (2007), a partir da

ideia de “terror étnico”, da vigilância homogeneizadora por parte das instituições e o trabalho estratégico de uma elite portuária e ideologicamente eurocêntrica no controle do Estado para “nacionalizar” uma nação percebida como ameaçadoramente múltipla em povos, e estrangeira. Nacionalizar significou aqui modela-la em uma espécie de “etnicidade fictícia” ferreamente uniformizada. O sujeito nacional teve que se moldar a um perfil neutro, vazio de toda particularidade. “Civilização” foi aqui definida como “neutralidade étnica”, e “barbárie” como seu antagônico outro interior em constante retirada e luta por retorno (SEGATO, 2007, p. 30-31, em tradução livre).

Há que se compreender o processo levado a cabo para “civilizar” o país, que se iniciou com a chegada de estrangeiros e seguiu com a estratégia de “vigilância homogeneizadora” a que se refere Segato (2007), passando pela regulação da presença desses imigrantes no Estado, como explica Villavicencio (2010). Isso, pois ideias anárquicas, presentes no pensamento dos imigrantes, precisavam ser coibidas, em favor de outras que tivessem mais sintonia com o pensamento liberal das elites. Também, uma língua nacional carecia de ser consolidada, e seu uso deveria ser assegurado; e as pessoas precisavam ser educadas como argentinas, o que era a função da educação formal. A construção da identidade nacional seguia, portanto, o ritmo da construção da própria nação, conforme idealizada por suas elites dominantes (VILLAVICENCIO, 2010).

Nesse mesmo processo, em um segundo momento a chegada de imigrantes foi restrita e símbolos nacionais foram criados, tais como a opera Aurora, a canção à bandeira – que ainda hoje é ensinada aos jovens nas escolas argentinas – e o próprio tango (ARCHETTI, 2003 e VÁZQUEZ, 2006). Igualmente, cunhou-se uma história oficial argentina, que não era isenta de vieses ou desinteressada. A história contada a partir desse ponto é aquela que interessava às elites dominantes, e não incluía “os outros” do país, que foram os negros, índios e mestiços (MASES, 2010 e VILLAVICENCIO, 2010).

No tocante à questão da modernização do Estado, que foi parte integrante e fundamental à implantação do projeto de nação argentino até esse ponto debatido (o Estado moderno argentino), cabe entender o significado da modernidade enquanto conceito. De acordo com Castro-Gomez (2005), a modernidade pode ser entendida

como uma série de práticas orientadas ao controle racional da vida humana, entre as quais figuram a institucionalização das ciências sociais, a organização capitalista da economia, a expansão colonial da Europa e, acima de tudo, a configuração jurídico-territorial dos Estados nacionais (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.174).

O mesmo autor explica ainda que “a modernidade é um ‘projeto’ porque esse controle racional sobre a vida humana é exercido para dentro e para fora partindo de uma instância central, que é o Estado-nação” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.174).

Ao recontar a história da construção desse projeto, Castro-Gomez (2005) explica como foi necessário criar um modelo de cidadão que representasse a figura do homem

moderno, sendo esse o homem “branco”, “casado, heterossexual, disciplinado, trabalhador, dono de si mesmo” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.174). A construção desse sujeito, ainda de acordo com o mesmo autor, foi um dos esforços empreendidos na construção do Estado nacional, o que passou, também, pelos processos de colonização das Américas e de dominação de todo um povo.

Para Castro-Gomez (2005), o projeto da modernidade, tal como exposto, já teria se esgotado, opinião da qual outros autores, como Pierucci (2008), Ribeiro e Escobar (2012) não partilham. Contrastadas com a visão daquele autor, a posição desses outros, da qual aqui se partilha, apenas indica que atualmente se vive outro momento, da mesma modernidade⁸.

A modernidade é, para Weber (2005), um processo de intelectualização e racionalização, que o autor classifica como “desencantamento do mundo”:

o saber ou a crença em que, se alguém simplesmente quisesse, poderia, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis, que (...) interfiram [na vida]; que, pelo contrário, todas as coisas podem – em princípio - ser dominadas mediante o cálculo. Quer isto dizer: o desencantamento do mundo. Diferentemente do selvagem, para o qual tais poderes existem, já não temos de recorrer a meios mágicos para controlar ou invocar os espíritos. Isso consegue-se graças aos meios técnicos e ao cálculo. Tal é, essencialmente, o significado da intelectualização (WEBER, 2005, p. 13-14).

O desencantamento do mundo é, para Weber (2005), uma característica intrínseca ao progresso e ao avanço da ciência, que é compreendida como uma ferramenta que traria luz ao mundo – que permite testar as crenças, ideias e observações do mundo em geral, buscando com isso verificar sua validade. E, nesse sentido, a ciência seria a emancipação de deus. Fornece o conhecimento sobre a técnica necessária para se dominar a vida, conhecimento esse que não depende de crença, dado que se baseia em evidências empíricas. Além do conhecimento, a ciência fornece os meios, compreendidos como métodos e instrumentos, para a formação do conhecimento. Fornece também a clareza acerca do conhecimento, por meio de fatos, que não dependerão de crenças para serem aceitos. Trata-se, por isso, de um processo de

⁸ Efetivamente o debate acerca da modernidade e pós-modernidade é central nas Ciências Sociais contemporâneas e divide opiniões e abordagens de vários teóricos voltados para análise dos diversos processos identificados com o fenômeno da globalização. Exemplos de trabalhos amplamente citados que tratam especificamente disso são: “Condição Pós-Moderna” (HARVEY, 1994), “The Cultural Turn: selected writings on the postmodern” (JAMESON, 1998) e “As consequências da modernidade” (GIDDENS, 1991).

racionalização, de intelectualização da vida humana. Isso dito, reitero que, para o autor, a emancipação de deus não significa ateísmo generalizado. Significa construir sociedades a partir de outra forma de conhecimento, ocupando o divino (a religião) um outro lugar, que não precisa ser inexistente ou mesmo irrelevante. O caso argentino é ilustrativo desse processo. Forjou-se no país um projeto de Estado-nação moderno, mas jamais questionou-se a importância da participação da igreja católica na implantação desse projeto.

O “desencantamento do mundo”, a substituição de deus, do conhecimento religioso, pela ciência e sua racionalidade, fazem, todavia, parte do processo chamado de secularização. De acordo com Casanova (1994), o termo secularização advém, historicamente, precisamente da compreensão da igreja católica medieval, que dividia o mundo humano (a terra) em duas esferas, sendo uma apenas acessível a ela própria, portanto interna, religiosa, e a outra externa, em que havia contato de seus templos com o mundo a seu redor, chamada secular. Havia na estrutura dessa mesma instituição dois grupos de religiosos: aqueles que viviam enclausurados, em contato, portanto, apenas com a esfera religiosa; e aqueles que participavam – como os padres que rezam missas públicas – de atividades externas a essa clausura, em contato, dessa forma, com a esfera secular. A passagem de religiosos da esfera interna para a externa era o que se denominava àquele tempo de secularização. Nesse sentido, enquanto conceito com um sentido e significado histórico, a secularização deve ser entendida como um termo específico do catolicismo, aplicado à sua concepção de mundo, dividida entre as esferas interna e externa, religiosa e secular – ou, utilizando-se da compreensão apresentada por Durkheim (1989), sagrada e profana. Essa divisão de mundo, como explica Casanova (1994), contava com a mediação exclusiva da igreja católica, que era capaz de transitar entre as duas esferas.

A divisão do mundo em duas esferas não deve ser confundida com a noção de paraíso e terra, em que há dois mundos, aquele sendo a morada de deus e o outro a morada dos homens. Trata-se de outra divisão, também presente na igreja católica. Ou seja, na compreensão católica podem ser identificados dois mundos e três esferas: o paraíso, que é o outro mundo (e que é uma esfera por si só); e a terra, que se divide entre a esfera religiosa (da igreja católica) e a esfera secular (das pessoas em geral). E esse sistema conta com a mediação do catolicismo em todos os sentidos. Apenas ele era

capaz de mediar entre a esfera religiosa e a esfera secular desse mundo, e também entre esse e o outro mundo, entre a terra e o paraíso (CASANOVA, 1994).

É partindo dessa crença católica que o processo de secularização é definido por Casanova (1994) enquanto conceito, utilizado no presente. Efetivamente, conforme explica o autor, o termo católico histórico só faz sentido de ser estudado enquanto origem etimológica do termo presente, esse sim conectado com a ideia de “desencantamento do mundo” de Weber (2005). Enquanto conceito, explica Casanova (1994), a secularização se refere, então,

ao processo histórico em que esse sistema dualista dentro desse mundo e as estruturas sacramentais de mediação entre esse mundo e o outro mundo progressivamente se quebram até que todo o sistema medieval de classificação desaparece, para ser substituído por sistemas novos de estruturação espacial das esferas (CASANOVA, 1994, p.15).

Há que se destacar uma característica intrínseca do processo de secularização, que limita sua aplicação de forma automática a todos os locais do mundo, que é sua dimensão geográfica. Efetivamente, trata-se de um processo definido em função de mudanças no mundo ocidental, conforme salientado por Casanova (1994) e reiterado por esse mesmo autor em trabalho mais recente (CASANOVA, 2006). Mundo visto, portanto, de forma eurocêntrica. Trata-se do “progresso”, para utilizar o termo de Weber (2005), da Europa ocidental, ou também do que identificou como “ocidentalização do mundo”. Isso, pois por mais distante que tenham chegado pessoas praticantes do catolicismo enquanto religião, o processo de secularização é característico da região do mundo que era dominada pela igreja católica. Região essa que em outro movimento expandiu-se fisicamente por meio do processo de colonização, que produziu conceitos e ideias próprios, mas que também carregou consigo o modo de pensar e de funcionar europeu às terras colonizadas – Américas, inclusive (QUIJANO, 2005).

Por ser o processo de secularização característico da Europa ocidental, deve-se argumentar que também o processo de modernização é eurocêntrico. Isso, pois a secularização é, como explica Casanova (1994), parte integrante da modernização, definida por esse autor “como um processo de diferenciação funcional e emancipação das esferas seculares – particularmente o Estado, a economia e a ciência – da esfera religiosa e a concomitante diferenciação e especialização da religião em sua própria e nova esfera religiosa” (CASANOVA, 1994, p. 19). Tal definição contrasta, mas não invalida, ou se invalida, com aquela outra de Castro-Gomez (2005), que salienta o

crescimento do Estado enquanto organização racional, que visa controlar a vida das pessoas, em oposição à religião, que o fazia antes desse. Nesse novo arranjo, a ciência, como já se explicou, assume o papel de organizadora do conhecimento; a economia assume o formato e modo de produção capitalista, como apresenta Quijano (2005); e o Estado, como explica Casanova (1994), torna-se o Estado nacional, instância responsável por definir as bases e ordenar a vida humana. E essa é, portanto, a cara do mundo moderno: secular, capitalista e dividido em Estados nacionais.

O fato de ser a modernidade secular uma característica do ocidente não implica, por outro lado, que não possa haver países modernos fora desse. Pelo contrário, Casanova (2006) indica ser possível classificar países asiáticos ou americanos a partir dos mesmos termos. O que não é automático para esse autor, por outro lado, é a caracterização em escala global de modernidade e secularização como fatos dependentes. Ou seja, é possível que um país não europeu seja secular e não moderno, ou moderno e não secular. Isso dependerá do grau de influência que a estrutura religiosa tiver sobre o Estado, a exemplo do que ocorria na Europa medieval, cuja organização social seguia a estrutura de mundo ditada pela igreja católica. Partindo desse raciocínio, Casanova (2006) inclusive classifica a China atual como sendo pré-moderna e secular.

No conceito exposto por Casanova (1994; 2006) a religião não desaparece do mundo moderno. Pelo contrário, ela permanece sendo amplamente praticada. O que mudou foi justamente, como apresentado acima, seu papel de definidora de todos os aspectos da vida humana – seu lugar na estrutura do Estado. Além disso, como explica o autor, nesse mundo moderno a religião ganha também os contornos de uma opção, como um produto capitalista, que pode ser escolhido, dentre outros, por qualquer pessoa. Esse caráter de produto opcional ganha ainda mais sentido em um contexto de mundo globalizado, em que, conforme Segato (2003), aproximam-se os mercados e as pessoas, e também as religiões, que além de se tornarem mais acessíveis (presentes em países diferentes daqueles em que se originam, próximas a outras pessoas) seguem misturando-se, sincretizando-se e reformulando-se.

Di Stefano (2011) corrobora com a conceituação de Casanova (1994), explicando que a secularização é, nesse sentido, o “processo de ajuste da religião a fenômenos que se produzem em planos que começam a diferenciar-se dela: a política, a economia, a sociedade, a cultura, a ciência” (DI STEFANO, 2011, p. 4)

Baseando-se no fato de que a religião não desaparece do mundo moderno, Casanova (1994) apresenta ainda uma análise crítica do conceito de secularização. De acordo com o autor, possivelmente a secularização foi tratada pelas ciências sociais como um paradigma aos moldes kuhnianos, ou seja, como um pressuposto inquestionável acerca do mundo moderno. Contudo, se esse mesmo mundo moderno é observado, pode-se perceber que de certa forma o encantamento continua presente. As sociedades não se afastaram totalmente de deus e a maioria dos Estados, a exemplo da Argentina, não é propriamente emancipada da influência da religião. Ademais, como observa o autor, muitos Estados ainda estariam se secularizando. Isso, pois se é verdade que a Europa ocidental é moderna e secular, seu par moderno Estados Unidos não é secular a seus moldes, ou seja, ateu – pelo contrário, trata-se, como aponta Casanova (1994), de um país amplamente religioso. Para esse autor, o ateísmo generalizado pode, na verdade, ser visto como uma exceção europeia e uma segunda hipótese de resultado para o processo de secularização (a primeira hipótese é a modernização com separação da religião em uma esfera própria, tal como definida pelo autor e apresentada acima). O aparente afastamento completo da religião é, assim, atribuído pelo autor a uma possível reação da Europa ocidental do presente a seu passado medieval católico. Nos outros países, mesmo nas Américas como um todo, que foram dominadas e colonizadas por países europeus, nunca se configurou um fervor ou estrutura reacionária contra a presença, determinação e controle da igreja católica. Nunca foi necessário emancipar o Estado do catolicismo, pois os Estados já nasceram emancipados. Portanto, qualquer que tenha sido a presença da igreja católica no mundo moderno fora da Europa, apenas nessa foi necessária uma reação aos moldes do iluminismo contra sua força, para que outras possibilidades de vida fossem possíveis (CASANOVA, 1994; 2006).

O que essa leitura apresentada por Casanova (1994; 2006) demonstra, no limite, não é a inexistência do processo de secularização fora da Europa. Pelo contrário, demonstra haver espaço para diferentes formas de secularização, e não apenas aquela que a configura como processo de resistência/reforma ao sistema medieval europeu. Naquela região, de certa forma fez sentido acreditar no inevitável fim das religiões. Em outros locais do mundo em que não havia sistema medieval católico para ser resistido/reformado, a secularização, como parte componente da modernização, ganhou outros aspectos. Uma terceira hipótese alternativa para o resultado da secularização discutida por Casanova (1994) seria aquela da privatização das religiões. Ou seja, a

religião perde seu papel público de definição dos rumos da sociedade e adquire outro papel, privado, em que passa a fazer sentido apenas na vida do religioso. Nesse sentido, não afetaria o Estado ou a vida pública diretamente, nem se deslocaria para uma esfera própria religiosa com presença central na sociedade, mas se marginalizaria e existiria apenas na vida pessoal, individual, de quem pratica alguma religião. Essa alternativa é combatida por Casanova (1994) não obstante, sob o argumento empírico de que, no mundo moderno, as religiões não se tornaram privadas. Pelo contrário, permanecem públicas, no sentido de seguir possuindo um papel importante na estruturação dos Estados. Não se tratam de devoções individuais. Pelo contrário, mesmo países modernos como os Estados Unidos possuem uma presença pública das religiões, exemplificada, dentre outros, pelos debates entre políticos – e pessoas – liberais e conservadores de todos os estados relativos à legalização ou proibição de abortos.

No que tange a Argentina, Di Stephano (2011) indica que esse país teria assistido a três ondas de secularização: a primeira abarca o período iniciado com a independência do vice-reino do Prata. Nesse, por decisão política, o Estado argentino em nascimento optou por estreitar relações com o clero católico secular e com a Santa Sé, organizada, por sua vez, como Estado, além de diferenciar cidadão de religioso. O segundo período se inicia em 1880, momento em que já havia um governo central forte na Argentina, que sustentava um projeto de nação moderna – conforme exposto acima – e que estabelece um pacto laico, no qual a igreja católica ocupa um papel privilegiado, ainda influente na vida pública, mas a livre prática religiosa é estendida como direito aos cidadãos. A igreja católica, nesse sentido, não é o Estado argentino, nem pode ser confundida com o mesmo, ainda que siga influenciando-o e ainda que participe da vida pública. Esse período e suas principais diretrizes duram cerca de um século, vindo, portanto a se encerrar na década de 1980. Essa é marcada pelo início da terceira onda, que assiste à recente sanção da lei de matrimônios igualitários na Argentina e à pluralização do universo religioso daquele país, dentre outros pontos que indicariam a redução da influência da igreja sobre a vida pública argentina (DI STEPHANO, 2011).

O que faz com que o processo de secularização do mundo moderno possua diferentes resultados é o fato de o mesmo possuir diferentes causas, que levaram ao fim do sistema católico medieval europeu, quais sejam: (1) o advento e crescimento do capitalismo, que foi o sistema econômico criado sob liderança europeia junto a praticamente todo o mundo; (2) a formação dos Estados nacionais modernos, que são a

unidade atual de organização das sociedades; (3) as reformas protestantes, que criaram novas religiões cristãs que foram exportadas pela Europa a outros países; (4) e o desenvolvimento revolucionário da ciência como forma de conhecimento. Todas essas quatro causas contribuíram para construção da modernidade e conformam, também, em conjunto, o processo de secularização (CASANOVA, 1994).

Finalmente, os conceitos de modernidade e secularização são úteis para se entender construção do Estado argentino, particularmente ao se considerar, como apontado anteriormente, que a relação Estado e religião na Argentina chama atenção pela posição privilegiada ocupada pela igreja católica naquele país. Dependendo da forma como o tema é interpretado, há espaço para que seja argumentado que, embora a liberdade de religião seja assegurada junto à constituição vigente, conforme consta no artigo 14º, primeira parte (ARGENTINA, 1994), e mesmo tendo sido firmado um pacto laico ainda no século XIX, conforme indica Di Stephano (2011), a Argentina não é um país laico. Isso, pois também segundo a constituição argentina, “o governo federal sustenta a religião católica apostólica romana” (ARGENTINA, 1994, primeira parte, artigo 2º, em tradução livre). Por outro lado, não faz sentido argumentar que aquele seja um Estado católico, nos mesmos termos em que Israel é um Estado judeu, ou a Arábia Saudita um Estado islâmico/muçulmano. Em qualquer um dos casos, a partir do cruzamento da conceituação de Casanova (2006) com o histórico da formação da Argentina anteriormente resgatado, pode-se dizer que esse é um país moderno e amplamente religioso, argumento que também encontra respaldo em Di Stephano (2011).

À luz do debate sobre a secularização do Estado argentino, cabe observar o cenário religioso daquele país, que é no presente mais complexo e diverso do que era no momento da fundação do país. Efetivamente, no século XX a relação entre Estado e religião na Argentina ganha ares distintos da presença quase exclusiva da igreja católica observada ao longo do século XIX, ainda que essa tenha mantido seu *status* privilegiado, sobretudo pelo fato de que mais religiões passaram a recrutar adeptos naquele país. Efetivamente, Frigerio (2012) explica haver uma tendência dentro dos estudos religiosos a considerar a igreja católica como tendo sido detentora ao longo da história de um monopólio religioso na Argentina. O autor explica que de acordo com o que clama essa mesma tendência acadêmica, tal monopólio teria ruído nos dias de hoje, que seriam configurados por um cenário de pluralidade religiosa. Contudo, Frigerio

(2012) não é partidário da ideia de monopólio religioso. Para ele, o que houve ao longo da história não foi um monopólio das crenças religiosas pela igreja católica, mas a legitimação por essa mesma instituição das crenças populares existentes por todo o país.

Partidário da ideia de monopólio da igreja católica, Di Stefano (2011) afirma que tal situação apenas se viu enfraquecida durante o período entre as décadas de 1930 e 1960, que teria sido dominado por um maior laicismo por parte do Estado e, em diferentes formas, também do povo. Isso não implicou, explica o mesmo autor, que o catolicismo não fizesse parte da identidade nacional argentina, tampouco que a maior parte das pessoas, inclusive dos imigrantes, não fosse católica.

Em oposição a Di Stefano (2011), Frigerio (2012) argumenta que a observação do catolicismo popular, que sempre foi e permanece sendo bastante praticado na Argentina, sustenta a ideia de legitimação das crenças existentes pela igreja católica, e não de monopólio religioso por parte da mesma. As pessoas praticariam formas diversas de religiosidade popular, mas se diriam – e se considerariam – católicas, inclusive frequentando cerimônias religiosas e respeitando alguns dogmas e regras do catolicismo. Por catolicismo popular, o autor se refere às mesclas e sincretismos que se reúnem a essas variações do catolicismo efetivamente praticado pelo povo ao longo do tempo, incentivados por fatores presentes no país que serviriam para as misturas. Mitos como aquele de *El Gauchito Gil* ilustram esses fatores: segundo reza uma das versões de sua história, *El Gauchito Gil* foi um bandido, gaúcho, que habitava os desertos e campos do nordeste argentino. Em suas andanças, roubava pessoas ricas e distribuía as riquezas entre os pobres. Além disso, seria devoto de *San la Muerte*, que é uma entidade espiritual argentina, que possui um culto próprio e bastante popular. Ao morrer, acredita-se que *El Gauchito Gil* começou a operar milagres, pelo que é tomado como santo por seus devotos, ainda que não seja reconhecido pela igreja católica. Histórias populares como essa incentivaram a crença de pessoas em elementos não reconhecidos formalmente pela igreja católica, ainda que parte do clero possa apoiá-los. São esses os fatores existentes na Argentina que serviriam para as misturas com a crença católica oficial, sustentada pela Santa Sé. Com a intensificação da globalização, o autor sugere que há agora mais elementos para se produzir mesclas.

A crença em uma igreja católica monopolista, para Frigerio (2012), teria surgido da relação privilegiada que essa mesma sempre teve com o Estado e com a sociedade – de forma semelhante ao que apresenta Di Stefano (2011) – e que levou, por isso, o

catolicismo a ser considerado parte da identidade argentina. Contudo, Frigerio (2012) argumenta que enquanto instituição a igreja católica sempre teve controle da religião pública naquele país, mas não tanto da religiosidade privada das pessoas.

Com isso, para esse mesmo autor, o cenário religioso argentino não é tão bem descrito pela ideia paradigmática de monopólio do catolicismo em um primeiro momento e, após esse, coincidindo com a redemocratização do país, pluralidade religiosa. Melhor se descreve tal cenário pelo modelo chamado de “economias religiosas”, trabalhado por Frigerio (2012) a partir das ideias de Stark, Finke e Iannaccone, expostas em diversos trabalhos citados pelo autor. Tal modelo indica que uma “economia religiosa” – que é o cenário religioso de um determinado lugar, com todas as instituições religiosas presentes, todos os crentes, todas as ideias religiosas etc. – jamais tende ao monopólio religioso (existência de uma única instituição e sua compreensão do mundo e, conseqüentemente, total domínio por parte da mesma sobre as crenças das pessoas), mas sim ao pluralismo religioso (presença de diversas instituições e formas de ver o mundo). Tal pluralismo fortalece a economia religiosa, pois monopólios religiosos tendem a não conseguir atender às demandas e anseios dos crentes. Faltam elementos em uma única religião para responder a todas as dúvidas que surgem dentro de toda uma população. Nesse sentido, haveriam mercados religiosos regulados (o que é feito pelo Estado) no lugar de religiões monopolísticas. E, assim, o grau de regulação de um mercado religioso é uma variável central (FRIGERIO, 2012).

Tendo isso em vista, Frigerio (2012) explica ter havido historicamente uma relação privilegiada entre os militares – e conseqüente governo militar, na segunda metade do século XX – e a igreja católica na Argentina. As forças armadas sempre se posicionaram abertamente como instituições católicas e, enquanto perdurou a ditadura militar, sempre favoreceram o catolicismo que, nesses termos, pode ser visto como a religião do Estado naquele período. Uma vez findo o regime militar e iniciada a redemocratização, também o cenário religioso foi democratizado, com a ampliação das permissões às práticas de outras religiões na Argentina. Particularmente os grupos religiosos afro-brasileiros e evangélicos se beneficiaram dessa democratização, inclusive, associando-se e trazendo para si práticas da religiosidade popular da Argentina (FRIGERIO, 2012).

Por outro lado, a democratização do cenário religioso não implica que o mesmo tenha se tornado livre de estigmas. Pelo contrário, um

mercado religioso é diversificado, mas não pluralístico – tal como demonstra o caso argentino, e latino-americano em geral. Um indivíduo fazendo uma escolha de um grupo religioso particular que é socialmente visto como uma “seita” deve primeiramente vencer o peso dos preconceitos culturais que esse carrega. Se ele entrar no grupo, ele terá que suportar o preço da estigmatização – e talvez também a sua família, tal como milhares de argentinos pentecostais e umbandistas aprenderam (e algumas vezes ainda aprendem) quando suas religiões são acusadas de serem seitas (FRIGERIO, 2012, p. 1001, em tradução livre).

Nesse sentido, Frigerio (2012) explica que um panorama de regulação do cenário religioso pelo Estado não é a única variável que deve ser levada em consideração. Além dela, também se faz necessário ter em conta o favoritismo religioso e a regulação social.

A regulação do cenário religioso se refere ao controle por parte do Estado da prática, escolha ou profissão religiosa, o que pode ser feito tanto por meio de legislações quanto por meio da restrição administrativa das atividades de determinados grupos religiosos. O favoritismo religioso ocorre quando o Estado favorece por meio de subsídios, sanções favoráveis, privilégios e apoio em geral a uma determinada religião, ou grupo de religiões. E a regulação social é a dificuldade imposta à prática de uma determinada religião, ou grupo de religiões, por pessoas individualmente, instituições, e/ou pela sociedade como um todo, o que pode ou não ser apoiado pelo Estado (GRIM e FINKE, 2006, *apud* FRIGERIO, 2012). Vale ressaltar acerca de tais conceitos que, segundo Casanova (2006), o fato de um Estado possuir um mercado religioso regulado não é impeditivo para que seja considerado secular e/ou moderno.

A apreciação desses conceitos é importante, finalmente, para se entender que o cenário religioso observado na Argentina redemocratizada é justamente o de regulação social, em que há liberdade prevista na constituição para a prática de quaisquer religiões, embora nem todas sejam socialmente toleradas. Frigerio (2012) e Frigerio e Wynarczyk (2008) citam, por sua vez, tanto a Umbanda quanto as religiões pentecostais – tanto de origem brasileira como americana – como exemplos de religiões que sofrem regulação social e que são muitas vezes classificadas como seitas. Tal estigma é exatamente o mesmo indicado por mãe Patrícia e seus filhos de santo ao me explicar os problemas que encontram na profissão de sua fé na Argentina.

1.3 Estado, nação e religião na argentina contemporânea

O Estado moderno argentino trouxe consigo o projeto de nação vigente ao longo do século XX. Em seu seio foi criada uma identidade nacional branca, “civilizada” e homogeneizada, como busquei demonstrar no item anterior. Enquanto formulação das elites governantes, tais ideias já não são mais defendidas pelo Estado contemporâneo argentino, que reconhece a diversidade cultural do país, assegurada, inclusive, por recentes ratificações de tratados internacionais com tal propósito (VILLAVICENCIO, 2010). Dentre os tratados internacionais assinados pela Argentina, a Secretaria de Cultos da República Argentina destaca em sua página os seguintes: Declaração Universal dos Direitos Humanos; Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções; Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem; Declaração Americana sobre Direitos Humanos ou Pacto de San José; Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos; Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais; Convenção sobre os Direitos da Criança; Convenção para a Prevenção e Sanção do Delito de Genocídio; Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (MRE, 2013).

Internamente, foi esse mesmo Estado contemporâneo que promoveu a criação do INADI. Fundado em 1995 por meio da lei 24.515 e operante desde 1997, o INADI é a instituição pública responsável por garantir o cumprimento tanto das leis nacionais quanto dos tratados internacionais de que a Argentina é signatária referentes ao enfrentamento da discriminação, da xenofobia e do racismo. Isso é feito, dentre outras coisas, por meio de ações educacionais e de comunicação social; por meio do recebimento e encaminhamento de denúncias de discriminação, xenofobia ou racismo; e pelo assessoramento jurídico gratuito a pessoas ou grupos vítimas de tais violências (INADI, 2014). Trata-se, assim, de uma instituição do Estado de especial interesse para as Comunidades de Terreiro e outras minorias, visto ser aquela especializada no tratamento de questões relativas às formas de violência que mais lhe afetam.

É importante dizer que a expressão Estado contemporâneo não é original do meu trabalho. Pelo contrário, tomei-a emprestada do trabalho de Thomasz, Girola e Andrade (2011), que concordam com Villavicencio (2010) sobre a diferença no projeto de nação vigente na Argentina do presente, para aquele vigente ao longo do século XX. As

autoras explicam que, como resultado do reconhecimento da diversidade cultural interna da Argentina, a comemoração do bicentenário do país (em 2010) apresentou toda essa diversidade nas ruas de Buenos Aires. Isso contrasta com a situação observada na comemoração do centenário (em 1910), que apresentou a edificação de uma capital considerada moderna, como um dos símbolos de uma nação conformada a partir de um projeto civilizatório então pensado como moderno e, nesse sentido, unicamente europeu. Assim, Thomasz, Girola e Andrade (2011) contam que a festa do bicentenário contou com apresentações de danças de povos estrangeiros e não brancos, como a comunidade nigeriana de Buenos Aires e outras comunidades latino-americanas, incluindo a brasileira. Povos de origem asiática também tiveram espaço para se apresentar, completando a festa nacional. Isso claramente contrasta com a ideia de uma nação exclusivamente branca e europeizada. Além disso, particularmente sobre o viés afrodescendente, Cirio (2007a, p. 9) destaca que ao longo do século XXI já foram realizados na Argentina “dezesseis eventos acadêmico-sociais dedicados à problemática afro”, sendo os mesmos organizados tanto por universidades quanto pela própria comunidade afrodescendente. Cirio (2007a, p. 9) também aponta que o INADI criou em 2006 um fórum para tratar pontualmente de questões que afetam especificamente aos afrodescendentes na Argentina e que o Ministério da Educação aprovou “em 2007 a produção de 40.000 CDs sobre a cultura afro-argentina para distribuir gratuitamente nas escolas do país, pois o tema começou a ser incorporado nos planos de estudo”. Igualmente, em suas palavras “na arena internacional a Argentina, finalmente, está assumindo uma presença ativa nos debates sobre sua africanidade” e “a população afrodescendente está reassumindo seu pertencimento identitário” (CIRIO, 2007a, p. 9). Para o autor, “isso indica uma saudável virada de cara a uma identidade mais parecida com a realidade social americana” (CIRIO, 2007a, p. 9).

O reconhecimento da diversidade cultural argentina pode ser visto como um indício para entender o sentido de uma afirmação de mãe Patrícia – que foi também dita por pai Ernesto – segundo a qual, em comparação ao passado, a postura por parte do Estado argentino frente às Comunidades de Terreiro é, no presente, amistosa. Se “não existem relações”, como afirma a religiosa, por não haver afinidades entre o Estado e os religiosos, tampouco se pode classificar o Estado contemporâneo argentino como hostil às Comunidades de Terreiro, nos mesmos moldes em que foi o Estado moderno no passado.

Nesse mesmo sentido, o reconhecimento da diversidade cultural vai de encontro ao projeto histórico de nação, em que, conforme explica Segato (2007, p. 53, em tradução livre), “o discurso sobre o sujeito lhe pretende neutro de outras identidades que não sejam a que lhe classifica como um abstrato ‘ser nacional’”. No entanto, para Segato (2007), o presente reconhecimento de diversidade não altera a situação histórica, construída com a nação, em que

as identidades políticas que derivam de uma fratura inicial entre capital-porto e província-interior são as que prevalecem até hoje como verdadeiras linhas civilizatórias, transvestindo-se, ao longo da história desse país, em conjuntos de lealdades em torno a partidos políticos, posturas intelectuais, gostos literários e artísticos, estilos de convivência e até maneiras de falar e de se comportar, constituindo-se, enfim, em verdadeiras culturas (SEGATO, 2007, p. 47, em tradução livre).

Em outras palavras, para Segato (2007), o Estado possui outro posicionamento, mas a nação segue a mesma.

Finalmente, recorro uma vez mais à ideia das comunidades imaginadas de Anderson (2005) para complementar a consideração de que o reconhecimento da diversidade por parte do Estado não implica que o argentino passe a se imaginar como pertencente a um país diversificado, ou mesmo diferente do que passou a conceber ao longo de sua história. Esse é outro processo, que não se constrói por decreto estatal, ainda que seja influenciado pela postura do Estado. Tampouco implica que se saber argentino, latino-americano, significa imaginar-se como tal. Efetivamente, para Ribeiro (2002), a marca da autoimagem argentina é aquela do europeísmo, do enxergar-se a si mesmo como parte da Europa, como resultado de uma “composição de muitos segmentos brancos europeus” (RIBEIRO, 2002, p. 243). Nesse sentido, o mesmo autor indica que tanto estrangeiros que estereotipam quanto os próprios argentinos enxergam que o grande referencial que distingue a argentinidade é a Europa.

Alinhado com tal compreensão, pai Ernesto me explicou que nações religiosas são misturadas sem nenhum critério nos cultos a orixás argentinos, comparando tal prática com o sentimento nacional argentino. Segundo esse pai de santo, argentinos são sul-americanos que se entendem europeus. Não percebem que esses são locais distintos, formados por nações distintas, que não podem ser misturadas. Pela mesma forma muitos religiosos de matriz africana argentinos são iniciados nas tradições de uma nação qualquer, como nagô ou ijexá, mas seguem rituais de outras nações diferentes, como angola ou gêge. Segundo explicou o sacerdote, tal como argentinos não conseguem

perceber que não são europeus, religiosos argentinos nativos, ou de qualquer outra nação, não conseguem entender não serem também da nação angola ou todas as outras. Misturam suas crenças, rituais e práticas religiosas. Imaginam suas comunidades de nações religiosas de forma distorcida, tal como, a seu ver, a comunidade nacional argentina também distorce o que verdadeiramente é.

No tocante à relação entre Estado e religião, o catolicismo no presente não é a religião oficial do Estado argentino e nem possui a mesma exclusividade do passado, mas desfruta de benefícios jurídicos, tendo em vista que a constituição nacional vigente assegura que o governo central sustente o catolicismo como sua religião⁹. Efetivamente, entendo que se trate de uma relação confusa, em que o Estado é classificado como laico, mas seu governo deve ser católico, mesmo que os governantes não sejam¹⁰. Além disso, a igreja católica possui *status* legal de entidade jurídica de caráter público, que é o mesmo *status* reservado às instituições governamentais, e a relação entre a igreja católica e o Estado é regulada por meio de um tratado internacional, assinado em 1966 com o Vaticano. As demais religiões não são citadas na constituição argentina, embora essa sustente que os cidadãos possuem o direito à livre prática religiosa (FRIGERIO e WYNARCZYK, 2004; FRIGERIO, 2012). O Estado argentino favorece, portanto, o catolicismo, ainda que essa não seja sua religião oficial.

Como expus anteriormente, a constituição argentina de 1853 já garantia o direito à livre prática religiosa, embora mantivesse, como a atual (promulgada em 1994), o argumento de que o governo argentino sustentava o catolicismo como sua religião. Esse direito à livre prática religiosa permanece garantido pela constituição vigente, que reconhece o *status* constitucional de diversos tratados internacionais relacionados com direitos humanos, o que potencializa a liberdade religiosa (FRIGERIO e WYNARCZYK, 2004).

Durante o regime militar, o governo possuía uma relação próxima com a igreja católica, tendo sido esse mesmo governo que restabeleceu em 1978, durante a presidência de Videla, o antes descontinuado Registro Nacional de Cultos – o RNC, por meio da lei 21.745, ainda vigente na Argentina redemocratizada (FRIGERIO, 2012). Segundo Di Stephano (2011), o RNC foi pela primeira vez estabelecido no ano de

⁹ Di Stephano (2011) explica que, em termos estritos, sustentar o catolicismo como religião do governo significa sustentar financeiramente a igreja católica, o que decorre da importância dada às relações passadas entre Estado e igreja, inclusive daquelas que se referem ao regime do padroado.

¹⁰ A partir da constituição firmada em 1994 os governantes deixam de ser obrigados a serem oficialmente católicos.

1943¹¹, em um momento em que, segundo o autor, a Argentina podia ser definida como uma nação católica (o que hoje já não seria mais verdade nos mesmos termos). Isso porque o país assistia, desde 1930, ao declínio de um modelo mais liberalista de Estado, entendido como laico, que desfrutou de um maior sucesso na virada do século XIX para o XX. Em 1930 o Estado não era capaz de se fazer presente em todas as províncias, necessitando de apoio em matérias como educação, registro civil e outras, nas quais contava com a ajuda da igreja católica. As elites argentinas eram à época – assim como sempre haviam sido – católicas, e entediavam que essa instituição trazia consigo os valores que consideravam centrais à nação argentina. Além disso, a prática do catolicismo era uma das semelhanças mais significativas entre os argentinos e o grande contingente de imigrantes que chegaram ao país nos anos anteriores, dos quais 85% seriam católicos. Interessava às elites argentinas, portanto, trabalhar pela manutenção de um país “quase católico”. Nesse contexto, a criação do RNC, em 1943, confirmava as vantagens jurídicas de que já gozava a igreja católica, por ser uma entidade pública (DI STEPHANO, 2011).

Esse mesmo registro vem a ser desfeito sob Perón, que, segundo Di Stephano (2011, p. 24), aprova em seu governo o conjunto de leis “que representam o maior grau de laicidade alcançado pelo país inclusive até os dias de hoje”. Quando restabelecido pelo regime militar, seu propósito passa a ser

“supervisionar” e “estabelecer um controle efetivo” sobre os cultos não católicos, segundo reza sua introdução (SECRETARIA DE CULTO, 2001, p. 160). Todos os agrupamentos religiosos distintos da igreja católica apostólica romana devem se registrar e prover informações sobre sua doutrina, rituais, organização, história e os nomes de suas autoridades locais e internacionais, entre outros itens. (...) Segundo esta lei o registro é obrigatório, mas não outorga personalidade jurídica. Para isso, logo do registro, as instituições religiosas devem inscrever-se em outros escritórios governamentais para obter o *status* de entidades legais (associações civis, entidades de bem público, etc.). Isto implica que devem ter uma estrutura organizacional paralela que cumpra com os requisitos legais exigidos das associações civis. Logo após a realização desses trâmites passam a existir como “entidades legais privadas”, enquanto que a igreja católica existe como uma “entidade legal pública” em virtude das leis do código civil argentino. Esta lei foi substituída recentemente em 2005 por outra que, sim, outorga personalidade

¹¹ Segundo Frigerio e Wynarczyk (2008) o RNC teria sido criado em 1946, já no início no governo Perón. Busquei por dados que confirmassem a data exata, mas não os encontrei, nem mesmo na base de dados do site do Senado argentino, que disponibiliza as leis publicadas do país. Tampouco Di Stephano (2011) e Frigerio e Wynarczyk (2008) apontam claramente suas fontes de dados que comprovem a data exata. Na dúvida, parece-me mais plausível que o registro tenha sido iniciado em 1943, como aponta Di Stephano (2011), visto que o governo Perón manteve uma postura mais distante da igreja católica do que todos os outros governos argentinos – efetivamente, teria sido o governo mais secular da história do país.

jurídica às instituições religiosas que se registrem (FRIGERIO e WYNARCZYK, 2008, p. 238-239 e 252-253, em tradução livre).

Cabe comentar que a personalidade jurídica adquirida por instituições religiosas após seu registro no RNC é, na prática, aos olhos do Estado, o que diferencia um local frequentado por um grupo de pessoas para a prática religiosa de um templo religioso não católico. Ou seja, aos olhos do Estado, templos religiosos não católicos – terreiros, inclusive – são aqueles que estão cadastrados no RNC.

Retornando ao restabelecimento do RNC em 1978, cabe comentar que, a partir de seu registro, as religiões não católicas eram minimamente toleradas, ainda que precisassem manter-se discretas para não sofrerem perseguições (FRIGERIO, 2012). No presente o RNC é administrado pela Secretaria Nacional de Cultos, que é parte integrante do MRE.

Na Argentina redemocratizada do presente, o fato de a constituição indicar que o governo do país deve sustentar o catolicismo como sua religião não é combatido por outros grupos religiosos, no intuito da construção de um Estado totalmente laico, como se poderia esperar. Pelo contrário, o que as outras religiões buscam é o mesmo privilégio do catolicismo para si mesmas, ou seja, a construção de um Estado plurirreligioso (FRIGERIO, 2012). Isso implicaria, dentre outras coisas, em isenções de impostos e recebimento de subsídios do governo. Buscam, também, a possibilidade de praticar sua religião livremente, sem carregar o estigma de serem classificadas como seitas (FRIGERIO e WYNARCZYK, 2008; FRIGERIO, 2012).

2 AS COMUNIDADES DE TERREIRO NA ARGENTINA

Um olhar atento à história, às instituições e à vida social argentina indicam que esse não é um Estado totalmente secular. Todavia, a Argentina é um país laico do ponto de vista jurídico, cuja livre prática religiosa é assegurada em sua constituição (ARGENTINA, 2012). E é valendo-se dessa premissa que os membros das Comunidades de Terreiro naquele país se reúnem em seus templos, para praticar suas religiões, notadamente, segundo Oro (1999), a Quimbanda, a Umbanda e o Batuque, com destaque para a primeira.

O elemento religioso é central em Comunidades de Terreiro. Isso porque o que caracteriza uma Comunidade de Terreiro como tal é fato de se organizar e de reunir pessoas a partir dos desígnios de sua religião, seguindo com isso, como explicam Botelho e Nascimento (2010), os ensinamentos e a lógica comunitária afro-brasileiros. Assim, uma Comunidade de Terreiro pode ser descrita como um conjunto de pessoas que se reúnem em torno de um templo religioso, embora não deva ser confundida com o mesmo.

A religião – ou as religiões – que professam envolvem diversas práticas devocionais, celebrações cuidadosamente planejadas e executadas no terreiro sempre de forma coletiva, celebrações espontâneas em louvor a orixás ou respeito a entidades, celebrações realizadas fora do terreiro e ainda a prática da magia de diversas formas e em diversos locais. Trata-se, conforme Botelho e Nascimento (2010), de uma comunidade religiosa organizada a partir da lógica e ensinamentos afro-brasileiros de “comunidade, solidariedade e interdependência”, em que “todas e todos são importantes para a perpetuação da tradição e são acolhidos nas suas particularidades e especificidades” (BOTELHO e NASCIMENTO, 2010, p. 81).

As religiões praticadas podem variar – e mesmo ser mais de uma – dentro do conjunto das chamadas religiões de matriz africana, religiões de terreiro, religiões afro-brasileiras, ou religiões dos orixás, cujos elementos foram trazidos à América Latina pelos africanos que desembarcaram no Brasil, durante a época da colonização, para fins de trabalho escravo (PRANDI, 2001). Em tempos mais recentes – sobretudo a partir do século XX – essas religiões e as formas peculiares de organização das Comunidades de Terreiro foram levadas por seus praticantes do Brasil a outros países do Mercosul e de

todo o ocidente (ORO, 1999). Todas as comunidades, com maior ou menor ênfase, cultuam orixás.

Os orixás – que somam aproximadamente 20 no Brasil, mas cujo panteão africano reúne cerca de 200 – são as divindades cultuadas pelo chamado povo iorubá, do qual grande contingente foi trazido ao Brasil por meio do tráfico negreiro (PRANDI, 2001). Não se tratam de figuras homogêneas entre seus seguidores, tampouco os seguidores são homogêneos; pelo contrário, Verger (1981) explica que o chamado povo iorubá era originalmente formado por povos diferentes, como os Egbá, Ifé, Ijebu e Ijexá, que teriam em comum pouco mais do que o fato de falar variações linguísticas de raiz iorubá. Além disso, esse mesmo autor – e junto a ele Bastide (1971) – explica que outros povos africanos também trazidos ao Brasil por meio do tráfico negreiro trouxeram igualmente consigo elementos de suas religiões, inclusive seu panteão de divindades, como é o caso do chamado povo banto (também esse um termo homogeneizador). Por sua vez, esse reúne pessoas de diferentes pertencimentos étnicos, originárias das regiões que perpassam os atuais Angola e Congo, e que cultuam *nkinse*¹², de formas similares às que os povos iorubás cultuam orixás, havendo, segundo Bastide (1971) similaridades inclusive entre as divindades e suas funções. Elementos das religiões de todos esses povos foram reunidos no Brasil, tendo, inclusive, sido misturados em muitos casos (BASTIDE, 1971). A própria palavra Candomblé, que designa parte das religiões de matriz africana formadas no Brasil, particularmente na Bahia, é de origem banta e é usada também para designar culto a divindades iorubás, ou seja, orixás (VERGER, 1981). Nesse sentido, no Brasil – e em todos os países para os quais suas religiões foram levadas – culto a orixás e culto a *nkinse* podem ser considerados como termos semelhantes, ainda que não necessariamente sinônimos.

¹² Escrevi o substantivo *nkinse* com a grafia do dialeto kikongo, mas, embora não haja um padrão, o mesmo é com maior frequência escrito com a grafia do dialeto bakongo, *nkisi*, ou em sua forma aportuguesada, *inquire*. Uma tradução de sentido para essa palavra seria o substantivo orixá, que é a forma mais usada ao longo desse trabalho. Essa é, contudo, uma tradução válida para fora das Comunidades de Terreiro, em que ambas figuras, *nkinse* e orixá são tratadas como as mesmas divindades. Do ponto de vistaêmico um *nkinse* e um orixá podem ser diferentes, pois as tradições de origem africana que cultuam *nkinse* no Brasil são diferentes daquelas que, pela mesma forma, cultuam orixás. Essas são divindades oriundas de regiões distintas da África, que recebiam cultos diferentes naquele continente. A empresa colonial e séculos de sincretismos mesclaram e aproximaram compreensões de mundo anteriormente diferentes, criando, com isso, novos sentidos para fenômenos religiosos distintos. Inclusive foi dessa forma que o próprio Candomblé surgiu na Bahia, ou o Batuque no Rio Grande do Sul. Ainda assim, pequenas e sutis diferenças ainda persistem, que muitas vezes apenas podem ser absorvidas a partir da vivência dentro das Comunidades de Terreiro. É em respeito a essas vivências – e à minha própria – que utilizo o substantivo *nkinse* em sua grafia em kikongo. Sou eu mesmo filho de um Candomblé angolano de raiz específica moxikongo e, assim, refiro-me às divindades que cultuo no idioma de minha comunidade.

Nesse trabalho, optei por dar mais ênfase a citações de bibliografia que se centram nas tradições dos povos iorubanos, por serem mais numerosas e conhecidas.

Uma vez nesse país, diversas características dos cultos africanos foram alteradas ao longo do tempo, como, por exemplo, a existência da figura do babalaô, ou pai do segredo, central nessas religiões por ser capaz de consultar o oráculo de Ifá, que foi no Brasil substituído pelos pais e mães de santo. O oráculo de Ifá, símbolo do culto ao orixá Ifá, é um método divinatório e de comunicação com essa divindade, e segundo Prandi (2001) teria sido a partir dele que as religiões dos orixás se originaram na África. De minha parte acho difícil que essa informação seja comprovada, pelo que prefiro enxergá-la como uma versão dentre outras possíveis¹³. No Brasil, esse oráculo foi simplificado, sendo a comunicação com os orixás realizada, sobretudo, por meio do jogo de dezesseis búzios (popularmente conhecido apenas como jogo de búzios), que é jogado pelos pais e mães de santo, e em que, na ausência de Ifá, o papel de fornecer respostas aos questionamentos feitos por esses sacerdotes recaiu sobre o orixá Exu¹⁴. De minha parte, tenho conhecimento da existência de alguns babalaôs no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, mas que foram iniciados por um grupo reduzido de pessoas que estariam resgatando o culto a Ifá no presente. De qualquer forma, o culto aos orixás, elemento central das religiões dos povos iorubás, bem como a consulta divinatória pela solução de problemas, permanecem os principais elementos dessas tradições no Brasil (PRANDI, 2001).

No Brasil, os seguidores dos orixás, praticantes de suas religiões, devem ser iniciados nessas mesmas, processo, explica Braga (1998) a partir do qual lhes é revelado pelo pai ou mãe de santo que lhes iniciam, por meio do jogo de búzios, o orixá do qual descendem e o caminho (odú) que devem seguir em suas vidas, bem como o papel que devem exercer nas Comunidades de Terreiro. Trata-se, conforme Verger (1981),

¹³ Cultuar orixás é, no limite, cultuar forças da natureza, e reconhecer que essas mesmas influenciam a vida humana, bem como toda a existência planetária, de forma profunda, inteligente e irreparável. Parece-me mais crível que os cultos a orixás tenham se originado antes desse reconhecimento do que da comunicação propriamente dita com tais divindades.

¹⁴ O substantivo Exu designa tanto entidades da Umbanda/quimbanda, que são espíritos de pessoas mortas, quanto um orixá específico. Para os religiosos afro-brasileiros há uma relação energética entre o orixá Exu e as entidades que carregam essa mesma denominação, mas isso não cabe ser debatido nesse trabalho. Cabe, por outro lado, comentar que as divindades africanas recebem diferentes nomes dependendo da manifestação religiosa ou terreiro em que sejam cultuadas. Exu, por exemplo, é conhecido por esse nome pelos religiosos afro-brasileiros de raízes iorubanas diversas, mas é chamado de Legba pelos religiosos de raiz fon (gêge) e de Pambu Njila em terreiros de raiz banta (BOTELHO e NASCIMENTO, 2010). Dentre os últimos, o substantivo Ngira pode também ser usado, dependendo do dialeto específico falado na comunidade. No Batuque rio-grandense praticado no Ilé Nueva Conciência, que também é de raiz iorubá, Exu é conhecido como Bará.

Botelho e Nascimento (2010), do nascimento para uma nova vida. Ao serem iniciados, os adeptos se tornam filhos de santo do sacerdote que lhes iniciam. A Comunidade de Terreiro, afirma Braga (1998), é formada pelo pai ou mãe de santo e por seus filhos de santo.

Cabe aos pais ou mães de santo o papel de regentes da Comunidade de Terreiro, papel em que são empossados, explica Eugênio (2011), de acordo com as regras das religiões dos orixás. Há uma hierarquia de poder dentro dessas comunidades, que possui o pai ou mãe de santo como regente máximo. Outro elemento, explica o mesmo autor, que confere autoridade aos religiosos iniciados é a sua idade, entendida em termos de anos de santo, ou anos contados a partir de sua iniciação. Quanto mais “velho de santo” é um iniciado, mais autoridade o mesmo terá, e mais respeito lhe será devido. Os pais ou mães mais velhos de santo serão, portanto, os praticantes mais respeitados e com mais autoridade dentro das religiões dos orixás.

Em resumo, as Comunidades de Terreiro são formadas pelas pessoas que cultuam os orixás – pais ou mães e filhos de santo –, sendo iniciadas em suas religiões. São chefiadas pelos pais ou mães de santo (um por comunidade), que são, também, sacerdotes capazes de se comunicar com essas divindades por meio do jogo de búzios. O elemento central dessas comunidades é o próprio culto religioso, que foi trazido ao Brasil pelos escravos africanos durante a colonização do país e, a partir desse, se espalhou para outros países do mundo, como a Argentina.

Herdeiras dessa mesma tradição, Comunidades de Terreiro umbandistas ou quimbandistas apresentam uma variação em sua formação, conforme relata Brown (1994). No caso dessas religiões, o início de uma comunidade se dá ou pela iniciativa de um médium (ou por uma designação espiritual que esse venha a receber), capaz de incorporar durante um estado de transe o espírito de antepassados. São os Pretos Velhos, Caboclos e Pombas Giras, que, por sua vez, oferecem consultas a seus clientes, ou seja, a quaisquer pessoas que se interessem por conversar com tais espíritos, uma vez incorporados. Em torno dessas consultas – e a partir do local em que ocorrem – é formado o terreiro, que poderá passar a funcionar de forma mais regular, com cultos abertos ao público e previamente agendados, contando, inclusive, com a participação de outros médiuns e suas entidades (BROWN, 1994).

Embora o culto religioso seja sempre o elemento central em todas as Comunidades de Terreiro, haverá variações importantes entre os cultos a orixás e

aqueles umbandistas ou quimbandistas. Isso, pois as entidades cultuadas nesses e os orixás não podem ser classificados dentro do mesmo grupo (BROWN, 1994). Efetivamente, orixás são deuses africanos, trazidos ao Brasil (e a outros países das Américas) pelos escravos durante o tráfico negreiro, tal como explicam Bastide (1971), Verger (1981) e Prandi (2001). Pretos velhos, Caboclos e as outras entidades geralmente – mas não exclusivamente – associadas à Umbanda são espíritos de pessoas mortas, que voltam à terra a serviço dos orixás, com o auxílio dos médiuns que lhes incorporam, para auxiliar os vivos (BROWN, 1994). Como forma de diferenciação, nesse trabalho me refiro aos orixás também como divindades e deuses, e aos espíritos de pessoas mortas como antepassados e entidades¹⁵.

Enquanto ritual, além da interação com as pessoas por meio de atividades relacionadas à magia, Brown (1994) explica ser característica do culto aos orixás a realização de festas pelas Comunidades de Terreiro, com ou sem a presença de público, em que músicas são cantadas e tocadas em atabaques para essas divindades. Por sua vez, durante a execução dessas músicas, orixás se incorporam em filhos de santo iniciados e participam dos cultos, dançando ao som dos tambores. Prandi (2001) explica que, para seus seguidores, os seres humanos descendem dos orixás, sendo versões imperfeitas dessas divindades. Nas palavras de Verger (1981), os orixás seriam ancestrais divinizados, que devido ao grande poder que possuíam ao longo de suas vidas, devido ao seu grande axé, teriam deixado o mundo dos vivos em momentos de grande paixão. Mas isso, não na condição de mortos e sim de seres divinos, de energia pura, de axé puro. Seres que, portanto, merecem ser reverenciados, que é justamente o que ocorre ao se incorporarem e dançarem ao som dos atabaques. Como humanos, os orixás se amam e se odeiam, fazem a paz e a guerra, se reproduzem e se exterminam, exatamente como seus descendentes (PRANDI, 2001).

Bastide (1971) explica que, devido aos sincretismos e alterações inseridos nos cultos africanos ao longo do tempo os orixás podem apresentar posições de maior ou menor destaque em diferentes Comunidades de Terreiro, podendo, inclusive, ser apresentados algumas vezes como inferiores ao deus cristão, mesmo por pais ou mães de santo famosos. Podem, também, não ser reverenciados de forma alguma, tal como

¹⁵ Tal diferenciação não foi originalmente criada por mim. Pelo contrário, foi aprendida junto a algumas Comunidades de Terreiro brasileiras com as quais tive contato ao longo de minha vida. Utilizei tais nomenclaturas junto aos religiosos argentinos com quem tive contato, que a compreenderam prontamente.

indica Brown (1994) ocorrer em alguns terreiros de Umbanda. Sua existência e caráter de divindade, não obstante, jamais são questionados.

Antepassados, por sua vez, não estão presentes em todas as variações de religiões de orixás. Podem vir a participar (serem incorporados) de cerimônias em que são incorporadas as divindades africanas, mas, na condição de protagonistas, recebem cultos próprios, que são os cultos a antepassados. O que aqui refiro como culto a antepassados é, portanto, o culto a espíritos de pessoas mortas, as entidades, como Caboclos, Pretos Velhos, Exus (que nesse caso se referem ao Exu da Quimbanda, ou seja, a um arquétipo de espíritos de antepassados) e Pombas Giras.

Brown (1994) explica que, embora se trate de uma religião de orixás, em que tais divindades são impreteríveis, o eixo central da Umbanda é a incorporação e culto aos antepassados. São essas entidades, de acordo com a autora, que se manifestam e realizam o trabalho de atendimento à clientela, bem como é o poderio desses espíritos, sua eficácia no atendimento às demandas dos clientes, que traz fama ao médium que lhes incorpora. Acerca das entidades, Barros (2010) a partir de um extenso trabalho de pesquisa de campo, indica haver na Umbanda – que varia entre linha da direita (relacionada ao bem) e linha da esquerda (relacionada ao mal) – a possibilidade da incorporação de uma infinidade de espíritos de antepassados, organizados em grupos arquetípicos que se renovam ao longo do tempo. Os grupos mapeados pelo autor são os seguintes: Caboclos (índios), Pretos Velhos, Crianças, Exus, Pombas Giras, Malandros, Boiadeiros, Marinheiros, Sereias, Cigano(a)s, Baiano(a)s, Oguns (Soldados) e Outros Personagens, que englobam espíritos de crianças de rua, judeus e homossexuais, dentre outros.

Cabe ainda discorrer um pouco mais sobre a Quimbanda, devido ao lugar central que ocupou em minha pesquisa de campo em Buenos Aires. Segundo me foi explicado por mãe Patrícia, a Quimbanda nasceu como religião própria a partir da Umbanda, já não mais se tratando apenas de uma variação dessa, e se concentra na incorporação de Exus e Pombas Giras. Trata-se de uma religião própria não por se opor de alguma forma à Umbanda, mas, pelo contrário, por ter crescido em relação a essa, não sendo incomum que reúna, portanto, uma clientela própria, com demandas direcionadas a esses antepassados. Tais problemas estariam ligados à quebra de malefícios de magia negra e limpeza de ambientes, que são trabalhos distintos das ações exclusivas de caridade, prestadas por Pretos Velhos e Caboclos, considerados espíritos superiores, de luz pura.

Essa explicação vai de encontro ao que expõe Brown (1994), que indica ser a Quimbanda uma religião rival à Umbanda, dedicada à realização da magia para o mal, ao passo que a Umbanda se dedicaria à realização da magia para o bem e à consequente luta contra a Quimbanda. De acordo com a explicação oferecida por mãe Patrícia, tanto a Umbanda quanto a Quimbanda se dedicam à realização de magia para o bem, embora o mal possa também ser demandado por um cliente a um antepassado incorporado, seja na Quimbanda ou na Umbanda, a partir de sua própria consciência. A diferença das duas não é, assim, relativa à prática do bem ou do mal, mas a outras finalidades buscadas com a magia. Isso não exclui, todavia, a possibilidade de que haja incorporação de Exus e Pombas Giras na Umbanda, tampouco a possibilidade de que antepassados tidos como superiores em evolução espiritual a esses se incorporem na Quimbanda.

Ainda sobre as diferenças entre essas duas formas de culto a antepassados, vale citar que, conforme Oro (1999), a variação de religiões de orixás mais praticada na Argentina é a Quimbanda, devido ao fato de haver naquele país a crença de que os Exus são mais hábeis para a solução de problemas financeiros, que é uma causa comum que leva pessoas que não seguem nenhuma religião de orixás aos terreiros. Frigerio (2003), por sua vez, indica que sessões quimbandistas são sempre as mais concorridas/atendidas pelos interessados em religiões de orixás naquele país.

Embora não tenha tido oportunidade de me aproximar de outras Comunidades de Terreiro na Argentina, pelas razões já anteriormente explicitadas, penso que a história e descrição das práticas da comunidade de terreiro Ilé Nueva Conciência nos serve aqui de ilustração a respeito de como pode vir a se formar, estruturar e funcionar uma Comunidade de Terreiro na Argentina, pelo que segue relatada a seguir.

Segundo conta mãe Patrícia (em fala traduzida livremente do espanhol),

minha mãe de santo insistia em que eu devia começar a fazer sessões [de Umbanda e Quimbanda]¹⁶ na minha casa, que estava preparada. Já havia começado a realizar iniciações, mas apenas com ervas, nada de axoro [(sangue)], e vários Exus haviam chegado pela mão do [meu Exu,] *el viejo*. Eu sentia medo, não me sentia segura para tal responsabilidade, mas um dia uma das entidades da minha chefe [de terreiro] marcou meu cacicado com pressa, pois eu já tinha todos os axés que ia necessitar para abrir minha casa nas três linhas [religiosas: Quimbanda, Umbanda e Batuque]. Mais ou menos um ano mais tarde falou de novo uma entidade de Umbanda dela marcando jogo de búzios, pois já era o momento; surpresa e ponto final à recusa. Eu

¹⁶ Sessões são cerimônias organizadas com o intuito de que as entidades se incorporem e conversem com as pessoas vivas presentes.

não estava nessa sessão, foi uma festa na casa de outra pessoa onde ela (minha mãe) havia sido convidada a participar. Pouco tempo depois começaram os preparativos para a chegada dos meus orixás do templo da minha mãe à minha casa, desde então transformada em templo.

Quando a comunidade começou, eram cerca de cinco os seus membros, e ainda hoje não são muitos, somando juntos doze pessoas. Cada um, não obstante, carrega consigo a capacidade de incorporação de sua divindade pessoal (seu orixá), para o que também são iniciados, e de múltiplos espíritos, que se manifestam durante os rituais religiosos e interagem com quem desses tomam parte. Assim, partindo do ponto de vista de seus membros, pode-se dizer que, dentre vivos e mortos, a comunidade é frequentada por várias pessoas, de diversas origens e tempos, e com inúmeras histórias de vida. Dentre os vivos, destaca-se a grande presença de jovens adultos em idade universitária, pelo que a faixa etária dessas pessoas é em média baixa. A maioria mora em Ramós Mejía, mas há também pessoas de outras cidades da província de Buenos Aires, inclusive da capital. Todos são filhos de santo de mãe Patrícia. Já dentre os mortos, há pessoas de diversas origens: antigos escravos brasileiros, que ainda em vida escaparam da senzala; ex-soldados que lutaram inúmeras batalhas ao longo de diversas vidas; boêmios de todas as épocas, que seguem adorando festejar e se alegrar; curandeiros poderosos e voluntariosos, que carregam como missão espiritual a ajuda ao próximo; dentre outros. De uma forma geral, todos são liderados pela entidade Destranca Rua –*el viejo*, como é chamado pelos membros da comunidade, já acima citado –, líder espiritual da casa, que é incorporado por mãe Patrícia. Há ainda mais uma dezena de pessoas que foram iniciadas por essa sacerdotisa, mas que não mais frequentam a comunidade, embora ainda possam ser religiosos.

El viejo – que se manifestou no corpo de mãe Patrícia pela primeira vez no Convento do Carmo, em Salvador, na Bahia, na quinta-feira santa do ano de 1989 – é uma pessoa extremamente interessante, que faz jus ao apelido que carrega. Relata em claro e bem articulado português – o que me impressionou bastante, tendo em vista que mãe Patrícia é argentina – ter chegado ao planeta Terra como ser espiritual ainda no início da existência da humanidade, tempo sobre o qual conta, em detalhes, diversas histórias. Em uma das mais impressionantes dessas, explica ter sido cultuado por uma tribo de caçadores como deus da caça, possuindo na época relação direta com as lanças usadas por aquelas pessoas para buscar comida. Contudo, não conseguia, a partir do local em que se encontrava, desencarnado, entender as verdadeiras necessidades pelas

quais era cultuado, visto não ter nunca passado fome ou precisado caçar um animal para se alimentar. Assim, em momento oportuno, encarnou-se na terra na condição de uma pessoa que deveria enfrentar a fome, para que, a partir dessa experiência, verdadeiramente compreendesse de que se tratava seu culto.

A partir das vivências acumuladas em todas as suas encarnações, bem como em toda a sua existência como ser desencarnado – inclusive antes de chegar ao planeta terra, *el viejo* acumulou inúmeras experiências e um grande conhecimento, que hoje é utilizado e repassado nas atividades e cultos em que toma parte junto aos membros do Ilé Nueva Conciência.

A percepção que obtive acerca da razão de existência da comunidade para seus membros, além do culto às suas divindades, é o repasse de experiências entre pessoas mortas e vivas, entidades e membros da comunidade. Em todas as sessões religiosas que participei o tom era aquele de uma reunião informal de amigos, que em círculo comiam, bebiam e conversavam sobre suas vidas. Nessas conversas, sempre as pessoas vivas – eu, inclusive – eram ouvidas, aconselhadas e orientadas pelas entidades presentes, que demonstravam imenso prazer em contar suas histórias e repassar seus conhecimentos. Outras atividades também tomavam parte, como limpezas energéticas visando a curas de doenças, consultas rápidas entre uma entidade incorporada e uma pessoa viva também com o objetivo de curar enfermidades e/ou aconselhar sobre problemas pessoais, dentre outras. Consultas particulares com *el viejo* eram particularmente frequentes e todos ao seu redor demonstravam interesse em suas orientações. Ainda assim, rodas de conversa dominavam as sessões, monopolizando a maior parte de seu tempo. Questionados sobre isso, os membros do Ilé Nueva Conciência confirmaram minha percepção acerca do objetivo da comunidade, e indicaram que as rodas de conversas com as entidades são as principais atividades da comunidade religiosa.

Menciono aqui atividades e cultos no plural, pois ainda que sejam as mais frequentes, as funções em que se envolve *el viejo*, as demais entidades, e com eles toda a comunidade, não se resumem às rodas de conversa e cerimônias religiosas realizadas no terreiro. Como exposto anteriormente, práticas devocionais e magia são elementos presentes em todos os momentos da vida dos membros das Comunidades de Terreiro, tanto dentro quanto fora do templo. Em todas as atividades a participação de *el viejo* pode ser demandada pelos membros do Ilé Nueva Conciência, assim como a das outras entidades com as quais a comunidade interage, ou mesmo a dos orixás. Esses, vale

dizer, mesmo nas cerimônias em que não são invocados, seguem presentes como divindades que são, tendo, portanto, uma participação mais abrangente em todos os aspectos da vida e das ações dos membros do Ilé Nueva Conciência – e, em sua crença, de todas as pessoas do planeta Terra.

A partir dessa forma de organização de comunidade religiosa, é possível supor que, a exemplo do que ocorre no Brasil com diversas Comunidades de Terreiro, haveria espaço para que a comunidade do Ilé Nueva Conciência se envolvesse em atividades externas de diversas naturezas – como atividades filantrópicas ou de militância política. Isso, todavia, não ocorre, pois, conforme mãe Patrícia, “preferimos as atividades sociais laicas, sem bandeiras religiosas e, no meu caso, nem políticas”. A mãe de santo adverte, contudo, que ainda assim (em fala traduzida livremente do espanhol):

Trato de impulsionar os meus filhos [de santo] a sustentar uma consciência social em suas ações, assim sinto orgulho de vê-los ser homens e mulheres comprometidos desde diferentes trabalhos profissionais ou não. Creio que conheça o trabalho de A. Outro deles, D., participou muito ativamente, mas sem bandeiras políticas, na luta para que todos os trabalhadores por contrato [(que não possuem registro laboral formal)] de ferrovias fossem contratados formalmente em condição paritária. P. é bombeiro *ad honorem*, ainda que seja eletricitista e, bem, minhas filhas [biológicas] querem ser professoras e a mais velha participa ativamente na representação estudantil. Estão lutando por um edifício próprio, estão dando aulas para a comunidade daquilo em que possuem competências. Juntamos roupa para enviar ao interior, às províncias mais pobres, algumas vezes por ano e eu tenho comigo mesmo como meta amadrinhar uma escola rural desde já alguns anos, mas não possuo ainda os meios econômicos. Mais do que isso não fazemos.¹⁷

Completando a fala de mãe Patrícia, o trabalho de A., de que eu mesmo já teria conhecimento, se trata de diversas práticas artísticas e musicais, inclusive de ritmos afro-brasileiros, que são desenvolvidas tanto junto ao público em geral quanto a crianças, como trabalho social.

Para além dessa fala, acrescento minha própria observação de que tanto mãe Patrícia quanto alguns de seus filhos de santo se envolvem com ativismo digital, compartilhando protestos por causas sociais variadas por meio da Internet, que muitas vezes estão relacionadas ao combate à intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras na Argentina. Mas reitero que, conforme afirma mãe Patrícia, essas não são

¹⁷ As letras A., D. e P. foram por mim utilizadas em substituição aos nomes das pessoas mencionadas, para que tenham suas identidades preservadas, a exemplo do que fiz anteriormente com J. Não utilizei letras ou pseudônimos para me referir a mãe Patrícia ou pai Ernesto pois, além de serem as autoridades religiosas máximas com quem conversei, nenhuma de suas falas aqui reproduzidas contraria posições públicas desses sacerdotes ou expõe detalhes de sua intimidade.

atividades em nome da Comunidade de Terreiro, ou mesmo que a envolvam, mas sim a ação pessoal de seus indivíduos.

Cabe aqui mencionar que a opção pela não militância política, ou por uma militância discreta, não é a regra entre os religiosos afro-brasileiros na Argentina. Pelo contrário, foram eles que iniciaram o que é hoje conhecido como movimento afrodescendente argentino, a que dediquei um item próprio na sequência desse capítulo.

Tomando parte em muitas ou em poucas atividades religiosas, e sendo frequentada por muitas pessoas (vivas e mortas) ou não, o Ilé Nueva Conciência é uma Comunidade de Terreiro pequena, segundo mãe Patrícia. O terreiro em que se reúne funciona na casa da mãe de santo, com a qual se confunde em muitos momentos. A cozinha, por exemplo, considerada sagrada pelos praticantes de religiões afro-brasileiras, é a mesma cozinha utilizada pelos quatro moradores da casa – que são todos membros da comunidade. Em dias de rituais religiosos, a rotina do cômodo deve ser, por essa razão, alterada e inúmeras práticas, como, por exemplo, o ato de fumar, praticado pelos moradores, ficam proibidas no local. Também na mesma cozinha se encontra um quadro de tarefas, que são divididas entre os membros da comunidade de forma hierarquizada, segundo os preceitos religiosos e a liderança de mãe Patrícia.

Outros cômodos são também utilizados ao mesmo tempo como local de moradia das pessoas e templo religioso, como a sala da casa, em que se localiza o altar central do terreiro (ver figura 1 a seguir), e em que são feitas rodas e cantigas rituais, bem como incorporações de entidades. Trata-se do principal salão do templo, em que cerimônias públicas são conduzidas, mas que, pelas dimensões pequenas do lugar não pode receber muitas pessoas além dos próprios membros da comunidade. Por certo, em todos os rituais que participei, apenas eu não era membro da comunidade.



Figura 2: Altar do terreiro Ilé Nueva Conciência
Fonte: Dados da pesquisa de campo

Com acesso pela sala, em cômodo localizado ao lado da cozinha, encontram-se os orixás assentados da casa, conforme indicam as tradições do Batuque. Assentamentos são representações físicas das divindades, que para os praticantes de religiões de orixás materializam sua energia na terra. Devem, portanto, ser guardados nos terreiros de que façam parte os iniciados e, por isso, ao mudarem de terreiros, como fez mãe Patrícia ao iniciar o seu próprio templo, os assentamentos (ou os orixás) são carregados. Hoje em dia os orixás da sacerdotisa, que foram trazidos quando da montagem de seu terreiro, com destaque para Iansã, seu principal, estão assentados nesse cômodo, em que também estão assentados os orixás de seus filhos de santo. Em outro cômodo, já em outra parte da casa, estão os assentamentos dos Exus cultuados na Quimbanda. Esses são entidades que, ainda que não sejam divindades no mesmo sentido que são os orixás, devem também ser assentados, com base nas orientações ritualísticas dessa religião. Os cômodos em que se encontram os assentamentos, a sala com o altar, a cozinha e um banheiro que é também utilizado pelos frequentadores do templo durante os cultos, além de alguns corredores e áreas de passagem, conformam o primeiro andar da casa. Dessa forma, todo o pavimento é tomado pelo terreiro, que, finalmente, ocupa a maior parte da

residência. Resta de uso particular da família o segundo andar da casa, mas que pode ter seu banheiro também utilizado por convidados a atividades religiosas caso haja filas no banheiro do primeiro andar. Com isso, conforme mãe Patrícia, sua casa funciona como residência e terreiro, mas por vezes muito mais como terreiro.

Cabe aqui registrar o fato de que o Ilé Nueva Conciência é um terreiro mantido invisível por sua sacerdotisa, que é a proprietária da casa onde funciona. Com isso, mesmo para um observador atento e durante uma cerimônia é difícil perceber pela aparência externa do local que ali funcione um templo religioso. Da porta para dentro tal fato se torna evidente, mas apenas convidados estão autorizados a passar pela porta da casa. Tal postura encontra reflexo na forma como a comunidade opera, também invisível aos olhos do Estado ou de pessoas que não sejam conhecidas ou vizinhas do terreiro. Isso, ainda que se dê por quaisquer outras razões, claramente funciona como uma estratégia de sobrevivência: mantendo-se discreta a comunidade desperta pouco interesse externo e, conseqüentemente, sofre menos com a estigmatização direcionada aos religiosos afro-brasileiros (argentinos ou não), amplamente presente na Argentina, conforme procuro destacar ao longo desse trabalho.

Justamente por ser também a casa de quatro pessoas, faz-se necessário manter certa flexibilidade nas atividades do templo, que a princípio ocorrem em dias pré-agendados e com periodicidade planejada. Às segundas-feiras, por exemplo, todos os membros da comunidade vão até o terreiro para fazer despachos, que são feitiços de diferentes naturezas demandados por seus orixás e por suas entidades. Alguma flexibilidade é mantida também pelo fato de que nenhum dos membros da comunidade vive do terreiro, nem mesmo a mãe de santo, pelo que necessitam trabalhar nos horários e dias designados por seus contratantes, que podem se chocar com eventuais práticas religiosas. Por outro lado, toda a comunidade se envolve de forma coletiva em atividades religiosas que exijam presença contínua de pessoas, vinte e quatro horas por dia. Um exemplo seria a iniciação de um novo membro, que deve, por sua vez, ficar recolhido a uma sala de acesso restrito (localizada nos fundos da casa, sob o cômodo dos assentamentos dos Exus, apartada do restante da residência, acessível apenas por uma escada) durante sete dias seguidos, em que deve ser alimentado, ensinado sobre detalhes da vida enquanto religioso iniciado, auxiliado a lidar com seu orixá (que “nasce” nesse processo de iniciação) etc.

O fato de o terreiro Ilé Nueva Conciência funcionar na casa de mãe Patrícia traz, ainda, outras limitações para o tamanho de sua comunidade e dos rituais dessa. Segundo me explicou a sacerdotisa, por se tratar de sua residência, não lhe é muito confortável e nem recomendado receber desconhecidos no terreiro. Assim, todos os membros da comunidade possuem algum vínculo pessoal com algum dos moradores da casa. Teria sido impossível para mim a aproximação junto a essa comunidade sem a indicação de uma conhecida e, acredito, parte das dificuldades que encontrei em campo para contatar Comunidades de Terreiro são oriundas desse mesmo nível de reserva por parte de seus membros. Por outro lado, o tamanho pequeno do Ilé Nueva Conciência parece ser benéfico para a convivência com a comunidade externa ao terreiro. Isso, pois mesmo quando noites são viradas em meio a rituais acompanhados de cantos e toques de tambores, o barulho não chega a ser alto e não parece incomodar as casas vizinhas. Pela mesma forma, não há movimentação grande de pessoas entrando e saindo da casa, e o trânsito de pedestres constante na rua do templo, que é rota de passagem para diversos bares e casas noturnas de Ramón Mejía, suplanta qualquer movimentação dos membros da comunidade dentro do terreiro, ou de suas entidades incorporadas. Assim, a prática religiosa não chama a atenção e não dá motivos para que seja interpelada por pessoas que não estejam no templo. O terreiro, por ser discreto, se mantém distante de maiores questionamentos, o que, em seu ponto de vista, é benéfico para a sua comunidade.

Cabe comentar, finalmente, que o terreiro funciona na casa de mãe Patrícia pois, segundo a sacerdotisa, ela não teria condições financeiras de manter sua residência e o terreiro em casas separadas, a exemplo do que ocorre com muitos terreiros de Candomblé e Umbanda no Brasil. Segundo Oro (1999), também no Rio Grande do Sul terreiros de Batuque funcionam na casa de seus sacerdotes, tendo essa sido uma prática levada para a Argentina junto com as próprias religiões.

2.1 A transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Argentina

Os africanos trazidos ao Brasil por meio do tráfico negreiro, via de regra, chegaram pelo então já existente porto de Santos, mas foram aí divididos em diferentes grupos e enviados a todas as regiões brasileiras que demandassem por escravos. Uma vez ali eram designados a diferentes trabalhos, que deveriam executar ao longo do tempo, até que morressem sem necessariamente migrar novamente para outras regiões

do Brasil. Foi dessa forma que teria chegado ao Rio Grande do Sul, sobretudo à região da cidade de Pelotas, uma população de africanos responsável por aí introduzir o culto a orixás (ORO, 1999).

Para Oro (1999), os escravos do Rio Grande do Sul não teriam inicialmente tido contato com grupos de origem africana de outros lugares do Brasil, como da Bahia, o que os levou a desenvolver naquele estado uma religião afro-brasileira própria, que é o Batuque. Finda a escravidão no Brasil, o Batuque se espalhou pelo Rio Grande do Sul e pela região sul do país em geral. Elementos comuns a outras religiões afro-brasileiras, mas que não existiam nos cultos africanos originais, podem também ser encontrados no Batuque, o que demonstra que também essa religião se misturou com outras no Brasil, em fato comum ao país, conforme já mencionado anteriormente. Dentre os elementos comuns à maioria das religiões de matriz africana no Brasil – inclusive ao Batuque, destaca-se o jogo de búzios, possivelmente o elemento mais brasileiro das religiões dos orixás. Segundo Oro (1999), no mesmo movimento de trânsito e mistura de religiões afro-brasileiras dentro do Brasil, já no século XX, a Umbanda chegou ao Rio Grande do Sul e começou a ser cultuada, dentre outros, nos terreiros onde já se praticava o Batuque.

O século XX trouxe consigo, além da Umbanda, blocos econômicos como o Mercosul, e o crescimento do fluxo migratório de pessoas entre o Brasil e outros países, por força da globalização da economia. Fluxo migratório esse que teria sido ainda mais intenso entre o Brasil e os vizinhos Uruguai e Argentina. A movimentação de pessoas carregou consigo, mais uma vez, como deveria ser, não apenas bens físicos comercializáveis – que interessam às transações econômicas – mas bens culturais. E nesse movimento, entre as décadas de 1950 no Uruguai e 1960 na Argentina, o Batuque e a Umbanda chegaram aos países do Prata (ORO, 1999).

Discorrendo sobre o processo da migração afro-religiosa – inclusive o contemporâneo, Frigerio (2003) afirma que:

As religiões afro-brasileiras, assim como outras variantes afro-americanas, se expandiram para distintos países. Essa propagação, não planejada nem dirigida, se produz através das ações particulares de indivíduos brasileiros, cubanos, porto-riquenhos, uruguaios ou argentinos (entre outros) que migram por motivos econômicos a outros países – outros visitam por períodos curtos – e lá iniciam novos devotos. Alternativamente, como sucedeu na Argentina e no Uruguai, a difusão também se deve ao acionar de devotos nativos que havendo conhecido a religião no estrangeiro começam a praticá-la em seu próprio país. Esta propagação sem direção e algo anárquica possui

especificidades locais de acordo com o contexto social e a variante religiosa envolvida (FRIGERIO, 2003, p. 35, em tradução livre).

Inicialmente as religiões afro-brasileiras foram aprendidas por uruguaios, na região de fronteira entre Brasil e Uruguai, tendo, portanto, chegado primeiro a esse país do que à Argentina. A migração das religiões para a Argentina foi um pouco mais tardia, dado à repressão a religiões diferentes do catolicismo, então vigente naquele país. Também por essa razão, esse mesmo processo contou com uma entrada dupla, qual seja, uruguaios religiosos que migraram para lá e levaram tanto o Batuque quanto a Umbanda; e argentinos que aprenderam as religiões afro-brasileiras diretamente no Brasil e as transportaram para o seu país (ORO, 1999). Em menor número, praticantes iniciados brasileiros também migraram para esses países e carregaram consigo suas religiões.

O processo de migração das religiões dos orixás para os países do Prata é chamado por Oro (1999, p. 17) de “transnacionalização das religiões afro-brasileiras”. Nesse sentido, o conceito de transnacionalização designa

“toda relação que (...) se constrói no espaço mundial além do quadro estatal nacional e que se realiza escapando ao menos parcialmente do controle ou da ação mediadora dos Estados” (BADIE e SMOUTHS, 1992). Este sentido dado à transnacionalização se aproxima daquele proposto por Paul Vieille, que a distingue de internacionalização e de mundialização (ou globalização). A internacionalização implica numa relação de trocas externas entre dois ou mais países e remete a uma relação de forças num sistema interestatal. Já a mundialização/globalização aponta para o efeito de homogeneização econômica, jurídica, cultural e institucional, que produz um mundo (total) de objetos materiais e imateriais estandardizados num contexto de luta entre blocos econômicos. A transnacionalização, por sua vez, escapa da lógica do Estado e não se refere diretamente a objetos, mas a necessidades que atravessam as fronteiras (VIEILLE, 1986). (...) Transnacionalização remete, portanto, à propagação, sobretudo, de bens e necessidades simbólicas que ocorre à margem do aparato estatal (ORO, 1999, p. 17-18).

A forma e consequências da transnacionalização com entrada dupla das religiões de orixás para a Argentina, conforme Oro (1999), culminam no que classifica, seguindo Frigerio, como duas escolas: a entrada das religiões diretamente do Brasil – escola brasileira; e a entrada das religiões afro-brasileiras por meio do Uruguai – escola uruguaia. Essa separação, explica o mesmo autor, não é distintiva apenas pela origem a partir da qual teriam cruzado as fronteiras, mas também pela forma como os rituais são praticados. O tempo do processo de iniciação da escola uruguaia é menor do que o da escola brasileira, que também representa nações religiosas distintas: “Oió, Cabinda,

Jeje-Ijexá” (ORO, 1999, p. 64). A escola uruguaia representa a nação ““Jeje, ou Jeje-Nagô”” (FRIGERIO, 1998a, *apud* ORO, 1999, p. 64).

Além dessas duas escolas distintas, Oro (1999) explica haver duas versões para o momento de entrada das religiões afro-brasileiras na Argentina. Uma dessas é apresentada, de acordo com o mesmo autor, por Frigerio, que indica haver dois pioneiros para a religião dos orixás na Argentina: Nélide de Oxum e Élio de Iemanjá, tendo a primeira aberto seu terreiro na cidade de Buenos Aires, no ano de 1966, e o segundo no ano de 1968, na mesma cidade (FRIGERIO, 1998a, *apud* ORO, 1999). A segunda versão, explica Oro (1999), é apresentada por Segato, que indica que o primeiro sacerdote a formar uma clientela religiosa na cidade de Buenos Aires foi o travesti Santiago Paves, conhecido como Mara – versão que a mesma autora indica ser substituída na Argentina por outras mais alinhadas com os valores e moral da sociedade daquele país, como estratégia para conquistar o respeito da mesma (SEGATO, 1985, p. 12, *apud* ORO, 1999).

Não obstante a forma e/ou momento em que tenha se dado, a chegada dessas religiões aos dois países platinos gerou uma demanda pela presença de líderes religiosos brasileiros naquela região, demanda essa que foi atendida e que, mais adiante, serviu também para intensificar o processo de transnacionalização, dado que mais adeptos eram iniciados pelos brasileiros a cada visita realizada. Essa mesma fórmula é válida para ambos Uruguai e Argentina, embora as religiões tenham sido estabelecidas com mais facilidade no primeiro do que no segundo país, dado ao fato de aquele ser um Estado tradicionalmente mais secular (ORO, 1999).

Ao passo que o Uruguai envidou esforços durante o século XIX para separar Estado de religião e construir um país totalmente laico, a Argentina, como já foi mencionado, resguarda por meio de sua constituição o catolicismo como religião oficial do governo. Isso implica, de acordo com Frigerio e Wynarczyk (2004), dentre outros, que igrejas católicas possuem isenção de impostos e privilégios jurídicos, o que não acontece com as outras religiões. Além disso, Oro (1999) indica que se o clima das relações entre Estado e religiões afro-brasileiras vigente no Uruguai foi de tolerância desde a sua chegada, o mesmo não aconteceu na Argentina, que apresentou um cenário de repressão e perseguição por parte do governo militar. A prática religiosa só era permitida se os terreiros fossem registrados no RNC e, ainda assim, mesmo com o registro, os terreiros eram vigiados e muitas vezes fechados, sendo seus membros presos

sob acusações como a de exercício ilegal da medicina e sacrifício animal. Assim, a maioria dos religiosos preferia manter-se na clandestinidade e praticar suas religiões em segredo.

Mãe Patrícia relata ter vivenciado essa época – que foi anterior ao início do Ilé Nueva Conciência – e indica não haver ponto de comparação entre a repressão por parte do Estado que vivenciou junto à Comunidade de Terreiro que frequentava e a permissão que tem agora para conduzir as atividades de seu terreiro. Pai Ernesto deu testemunho semelhante, dizendo que no presente pode manter seu terreiro aberto e em funcionamento sem maiores problemas junto ao Estado. Isso, ainda que no presente a discriminação e a intolerância ainda sejam marcantes. Finalmente, Oro (1999) indica que também a grande maioria dos argentinos os acusavam de prática de feitiçaria, o que me parece surpreendente de se observar no século XX, sobretudo em um país que se pretende moderno.

Por ser a transnacionalização das religiões de orixás uma migração religiosa recente, que não coincide com o processo de colonização das Américas, mas que é realizada por argentinos, uruguaios e brasileiros do presente, Frigerio (2003, p. 35) indica que esse é um movimento de “diáspora religiosa secundária”. Segundo esse autor, a “diáspora religiosa primária” teria sido aquela que trouxe as religiões africanas ao Brasil por meio do tráfico negreiro – tal como também aconteceu em outros países – e que, portanto, ainda que essas religiões sejam aqui estigmatizadas, possibilitou que fizessem parte do processo de construção do país tal como é entendido, sendo reconhecidas como parte do patrimônio cultural nacional. A “diáspora religiosa secundária” não se beneficia de tal fato e, com isso, carrega consigo dois elementos, a saber:

O primeiro é a resistência social que estas religiões geram quando ultrapassam um determinado umbral de visibilidade ou alcançam um número determinado de praticantes no novo contexto social. O segundo elemento em comum é a enorme dificuldade que encontram os líderes religiosos e seus seguidores para organizar respostas coletivas dirigidas a fazer frente à estigmatização social que costuma acompanhar suas religiões (FRIGERIO, 2003, p. 35-36, em tradução livre).

Tais elementos estiveram – e ainda estão – presentes, segundo Oro (1999) e Frigerio (2003), na transnacionalização das religiões afro-brasileiras para a Argentina, que são, finalmente, entendidas não apenas como maléficas, mas também como estrangeiras em um sentido negativo.

Do ponto de vista da prática religiosa, Oro (1999) aponta não haver variações substanciais para o Brasil na forma como as religiões são praticadas na Argentina, ou mesmo no Uruguai. As casas religiosas se assemelham às encontradas no Rio Grande do Sul e, em grande maioria, funcionam na residência de seus sacerdotes e praticam tanto a Umbanda quanto o Batuque. Também o português é mantido como língua ritual nos cultos umbandistas, e os antepassados incorporados se comunicam nessa língua, mantendo o sotaque castelhano, ou algumas vezes em portunhol. Vale comentar que a língua ritual do Batuque, também no Brasil, é de raiz iorubá.

Tive a oportunidade de constatar em campo a forte presença do português brasileiro, muito bem falado por diversos antepassados incorporados com os quais conversei durante rituais de Umbanda e de Quimbanda no terreiro Ilé Nueva Conciência – como já havia comentado sobre *el viejo*. Além disso, ao perguntar-lhes sobre sua história, surpreendeu-me o fato de que muitos me responderam – a maioria – terem sido brasileiros ou terem vivido no Brasil durante suas vidas. Alguns contaram ter sido pessoas nascidas na África e trazidas para o Brasil na condição de escravos; outros disseram ter sido baianos; uma entidade ficou especialmente animada com o fato de me contar detalhes de seu nascimento, vida e andanças por Minas Gerais, que foram prontamente entendidos por mim, uma vez que é aquele também meu estado de origem. Verdadeiras aulas de uma história que não consta nos livros oficiais adotados por escolas brasileiras me foram dadas por tais antepassados que, incorporados em médiuns argentinos, seguem reproduzindo em terreiros platinos não apenas religiões brasileiras, mas a própria “brasilidade”, com toda animação, alegria e calor humano que essa imagem suscita.

Outrossim havia dentre os religiosos de matriz africana argentinos com quem conversei pessoas que se esforçam para conhecer a língua portuguesa (a maioria deles) e também o iorubá – e o banto¹⁸ em alguns casos, ainda que não relatem haver utilidade para tal conhecimento em sua vida cotidiana.

Oro (1999) enfatiza que a manutenção da estrutura religiosa brasileira tanto no Batuque quanto na Umbanda, e da língua portuguesa na Umbanda, se deve ao fato de as religiões terem sido ensinadas aos argentinos – e aos uruguaios antes desses – por brasileiros. Isso, pois foram os brasileiros que durante as décadas de 1970 e 1980

¹⁸ Cabe reiterar que iorubá e banto não são idiomas, mas grupos linguísticos formados por diferentes idiomas e dialetos. Assim, a rigor não se aprende essas línguas, mas variações linguísticas de que são raízes.

empreenderam no que o autor classifica como um trabalho missionário naqueles países. Assim, casas religiosas foram abertas como filiais de casas gaúchas e os pais e mães de santo platinos buscam tornar público o fato de serem filhos de santo de brasileiros, quando esse é o caso. Pela mesma maneira, sacerdotes brasileiros entrevistados pelo autor depõem terem sempre sido muito bem recebidos tanto na Argentina quanto no Uruguai, quando aí visitavam seus filhos de santo.

Os mesmos depoimentos dos sacerdotes brasileiros trazem também, por outro lado, comparações entre a forma como os religiosos brasileiros e estrangeiros reagem às religiões afro-brasileiras e a seus ensinamentos. Ao passo que os brasileiros teriam mais “gingado” e uma relação mais natural com o que lhes é dito, por terem “sangue africano correndo em suas veias”, os argentinos e uruguaios seriam mais dedicados e buscariam aprender os ensinamentos de seus mestres com maior afinco (ORO, 1999).

Seguindo com o mesmo processo de transnacionalização, Oro (1999) explica que a década de 1990 foi palco de uma diminuição da presença de religiosos brasileiros nos países do Prata, e as religiões afro-brasileiras seguiram se reproduzindo a partir dos próprios praticantes locais. Com isso foi possível observar também um movimento de diferenciação das práticas religiosas na Argentina. Pela mesma forma, os membros do Ilé Nueva Conciência me relataram que, quando os argentinos foram “deixados sozinhos” pelos sacerdotes brasileiros, coube a eles próprios descobrirem e criarem formas de responderem a interrogações que ainda teriam sobre os cultos, o que também passa por aprenderem com os próprios antepassados que se incorporam em seus terreiros. Não se trata de uma forma de agir unanimemente apoiada ou apreciada, segundo explicaram, mas, ainda assim, praticada e defendida por muitas Comunidades de Terreiro. Enfaticamente, para mãe Patrícia, em manifesto por ela publicado recentemente em seu perfil na rede social Facebook, “esta religião [(Umbanda e Quimbanda)] é espiritista, eles [(os antepassados)] dizem [como deve ser,] que sim e que não, nós obedecemos”. Esse movimento, claro está, reinventa as religiões afro-brasileiras na Argentina e tem potencial para, com o tempo, criar novas formas religiosas naquele país. Na contramão desse movimento, por outro lado, ouvi de pai Ernesto que tais interpretações descaracterizam as religiões e vão contra seus fundamentos, devendo ser evitadas¹⁹.

¹⁹ A título de comentário, cabe dizer que não há uma instância central controladora das religiões de orixás, capaz de definir padrões para a sua prática, a exemplo do que representa o Vaticano para o catolicismo. Nesse sentido, é possível afirmar que, no limite, cada Comunidade de Terreiro possui a sua

Da mesma forma, Oro (1999) explica que com o afastamento dos brasileiros houve aproximação por parte dos argentinos de religiosos nigerianos, o que criou uma linha dissidente no Batuque praticado naquele país, que passou a incorporar o culto ao orixá Ifá – e conseqüente uso de seu oráculo. Não se trata do mesmo movimento de que tenho notícia no Brasil, mas, conforme o mesmo autor, de um resgate argentino ao culto desse orixá. Os pais e mães de santo responsáveis pela criação dessa linha se ocupariam, também, do estudo da língua iorubá, o que lhes auxiliaria a compreender melhor o próprio Batuque. Contudo, do ponto de vista de seus rituais, essa variação de culto não seria muito diferente do Batuque original, apenas contaria com o culto ao orixá Ifá como diferenciador (ORO, 1999).

O resgate do culto a Ifá é, por outro lado, um movimento que altera um dos elementos centrais das religiões afro-brasileiras, que é o jogo de búzios. Esse hoje existe na Argentina justamente por ter sido para lá levado por brasileiros durante a transnacionalização das religiões de orixás. É por essa razão que a substituição do jogo de búzios pela leitura do Oráculo de Ifá pode ser tratada como um resgate das raízes afro-argentinas, que independem do Brasil. Tal alteração significa provavelmente a substituição do que há de mais brasileiro nos cultos às divindades africanas praticado nas Américas.

De minha parte, constatei em campo que há para os praticantes de religiões afro-brasileiras argentinos com quem conversei uma diferença entre Batuque e o que chamam de *Ifismo*, que é justamente o culto a Ifá. *Ifista* é como é chamado qualquer de seus praticantes na Argentina, e os mesmos não devem ser confundidos com os batuqueiros tradicionais, ou seja, os que seguem os ensinamentos dos pais e mães de santo gaúchos.

Oro (1999) problematiza, não obstante, que o resgate do culto a Ifá a partir da África pode não ter relação com uma necessidade de recuperação das raízes afro-argentinas naquele país, mas que seria motivado por uma competição com os religiosos gaúchos, que vivem geograficamente próximos à Argentina. Ou seja, em um ambiente de competição por uma clientela que demanda por serviços espirituais, os argentinos apresentariam uma “vantagem competitiva” aos religiosos gaúchos, criadores do Batuque, que é justamente o resgate do culto a Ifá – e conseqüente adivinhação da sorte

própria variação religiosa, sendo responsável por definir a forma como deve ser praticada. Isso, não implica que todas as comunidades possuam religiões radicalmente diferentes, mas sim que possuem liberdade de ajustar suas práticas às suas próprias especificidades.

das pessoas por meio do oráculo de Ifá, que seria mais assertivo, em contraponto ao jogo de búzios, mais intuitivo. Isso se torna ainda mais evidente para Oro (1999) a partir da observação de que os argentinos acusam os batuqueiros brasileiros de terem perdido os fundamentos da religião, que devem, portanto, ser resgatados diretamente na África, acusação essa que não recairia sobre os candomblecistas brasileiros. Isso, pois o Candomblé, de origem baiana e percebido como uma religião mais africana e mais preservada do que o Batuque, é muito pouco praticado na Argentina e no próprio estado do Rio Grande do Sul, razão pela qual não oferece competição para o Batuque praticado na Argentina. Por outro lado, o resgate do culto a Ifá é característico do cenário religioso argentino, embora não seja generalizado, e há ainda, segundo Oro (1999) e segundo minhas próprias constatações mencionadas logo acima, casas de Batuque como o Ilé Nueva Conciência que seguem praticando a religião tal como teria sido originalmente ensinada pelos brasileiros, e que não têm nenhum problema com isso.

Ainda sobre as formas como as religiões são praticadas, saliento que concordo com Segato (2003) no argumento de que um dos possíveis resultados da migração religiosa será, ao longo do tempo, um contínuo sincretismo entre a crença estrangeira e crenças locais. Isso, no caso da transnacionalização das religiões de terreiro para a Argentina se verifica, por exemplo, no uso de defumadores do santo católico *San Cayetano* – bastante popular na Argentina – nos rituais umbandistas daquele país. Isso contribui para a formação contínua de um conjunto de religiões afro-brasileiras próprio da Argentina, ainda que o Brasil mantenha o papel simbólico de local de origem dessas, a exemplo do que a África parece manter atualmente para o próprio Brasil.

Seja com ou sem variações, sofrendo mais ou menos com a intolerância religiosa, o fato é que com o tempo as religiões se estabeleceram e desenvolveram na Argentina, tendo sido apontado por Oro (1999) que, à época de sua pesquisa havia cerca 1.000 terreiros em Buenos Aires. De acordo com Frigerio e Lamborghini (2011), esse número pode ter chegado em 2011 a 3.000 ou 4.000 casas religiosas em todo o país, estando a maioria dessas localizadas na província de Buenos Aires.

À guisa de complementação das informações desse subcapítulo, vale dizer que não foram apenas as religiões afro-brasileiras que migraram para a Argentina, mas também as neopentecostais, com as quais se rivalizam. Não obstante, aquelas possuem, de acordo com Oro (1999), uma vantagem na Argentina em face dessas, que é o fato de

se integrarem e adaptarem melhor à cultura local, sem buscarem impor uma normativa e estrutura religiosa brasileira nesses países, como fazem as neopentecostais.

2.2 O comércio de artigos e serviços religiosos afro-brasileiros na Argentina

A prática religiosa não se restringe apenas à montagem de terreiros por seus sacerdotes, tal como destaca Oro (1999). Há ainda toda uma estrutura comercial que acompanha as religiões de terreiro, por serem as mesmas altamente dispendiosas em recursos materiais. São necessários bens físicos para se realizar oferendas aos orixás e antepassados cultuados, bem como para a preparação de instrumentos rituais. Parte desses bens tem um uso de caráter mais permanente, como as imagens utilizadas na montagem de altares, e outra parte tem consumo imediato, como velas que são acesas, ervas para banhos etc.

Inicialmente, quando as religiões ainda estavam sendo implantadas nos países do Prata, coube aos sacerdotes brasileiros levar boa parte desses produtos tanto para a Argentina quanto para o Uruguai. Ou seja, os objetos eram levados nas malas dos religiosos, durante suas viagens, o que era uma prática arriscada, dado que havia controle aduaneiro da entrada e saída de produtos nesses países (ORO, 1999).

Com o tempo o comércio dos bens físicos necessários para a prática religiosa afro-brasileira também se internacionalizou para os países do Prata, em um processo descrito por Oro (1999) como perpassando a interpenetração entre religião e economia na transnacionalização das religiões afro-brasileiras. Mais adiante, o autor explica que não foram apenas os bens físicos que passaram a ser exportados do Brasil para a Argentina e para o Uruguai, mas também os serviços religiosos dos pais e mães de santo brasileiros, que são serviços pagos.

No que tange a bens físicos, passado o período em que eram levados pelos missionários religiosos brasileiros em suas malas, foi necessário que fossem adquiridos nos próprios países em que eram consumidos, ou seja, no Uruguai e na Argentina, por já serem consumidos em maior quantidade. Por haver tal demanda, criou-se a oferta de produtos nesses países, inicialmente exportados por produtores brasileiros – sobretudo gaúchos (ORO, 1999).

Os produtores brasileiros que exportavam tais produtos, explica Oro (1990), não eram necessariamente religiosos, mas empreendedores no mercado religioso afro-

brasileiro. O autor entrevistou parte desses comerciantes, que indicam ter aproveitado oportunidades de mercado para investimento, tal como ocorre com o comércio de qualquer outro tipo de mercadoria. Com o tempo, aproveitando-se das mesmas oportunidades de mercado, surgiram produtores argentinos e uruguaios para os bens necessários à prática religiosa, que passaram a competir com os brasileiros.

Essa situação de competição comercial, entretanto, não deve ser entendida como capaz de fornecer aos religiosos argentinos todos os produtos que demandariam. Pelo contrário, pai Ernesto me explicou ser ainda difícil a aquisição de determinadas folhas que devem ser importadas do Brasil, o que não ocorre sem problemas junto ao controle aduaneiro argentino, que impedem sua importação. Por outro lado, o mesmo pai de santo me esclareceu que com a contínua adaptação das religiões afro-brasileiras à Argentina, algumas folhas argentinas passaram a substituir as brasileiras, o que não seria um problema, já que são usadas para cuidar de orixás de religiosos iniciados na Argentina. Mesmo assim, o impedimento da importação das folhas é um entrave à prática religiosa que, no limite, altera a forma como as Comunidades de Terreiro praticam sua religião naquele país.

Tanto Oro (1999) quanto os religiosos de matriz africana locais indicam que na Argentina os bens são comercializados principalmente na região de Liniers, que fica exatamente no limite físico entre a cidade autônoma de Buenos Aires, capital federal, e a província de Buenos Aires, que pode ser entendida como um subúrbio da cidade. Para Oro (1999), essa localização reflete o espaço marginal que as religiões afro-brasileiras possuem na Argentina. Em Liniers, diversas lojas de artigos religiosos afro-brasileiros, chamadas de *santerias*, se estabeleceram e comercializam seus produtos ao redor da igreja católica de *San Cayetano*. Visitando essa região, observei haver *santerias* de todos os tipos: grandes ou pequenas, simples ou luxuosas. Observei também que as lojas de produtos religiosos tendem a se estabelecer próximas umas das outras, o que pode tanto se dar por coincidência quanto por outros fatores, que carecem de pesquisa própria para serem levantados. Uma hipótese que levanto aqui é a de que tal organização tenha uma função mercadológica, visto que diferentes lojas pertencem a um mesmo empresário, segundo fui informado por vendedores, e uma pode suprir as demandas não atendidas por outras.

As mais diversas demandas podem ser supridas com os produtos comercializados: roupas para rituais – das mais simples às mais elaboradas; fios de

contas (colares) de todos os tipos, ou as próprias contas soltas; feitiços prontos e embalados; líquidos para limpezas espirituais; dentre outros. Chama a atenção a quantidade de imagens de orixás, de antepassados e de ícones devocionais de outras religiões ou cultos que não possuem raiz africana, como *El Gauchito Gil*, *San la Muerte* e o próprio Papa Francisco. Visitei Liniers na companhia de A., filha de santo de mãe Patrícia, que me explicou que as religiões afro-brasileiras fariam parte, para os comerciantes proprietários das *santerias*, de um amplo grupo de religiões e cultos populares e místicos em geral, daí o fato dessas lojas venderem artigos de outras religiões também – inclusive do catolicismo, que também assume formas populares em sua prática²⁰. Também me indicou haver nas *santerias*, igualmente, artigos religiosos raros, que apenas podem ser encontrados nessas lojas, como pedras sagradas ou outros artefatos que são utilizadas na montagem de assentamentos nos terreiros.

Outra particularidade das *santerias* de Buenos Aires é o fato de ofertarem também kits que substituiriam serviços religiosos, que em outros países são prestados apenas por Comunidades de Terreiro. Por exemplo, kits contra feitiços ou para a harmonia familiar, que entregariam a seus compradores fórmulas prontas destinadas à realização de magia com essas finalidades (ORO, 1999). A., por sua vez, me indicou que muitas dessas fórmulas seriam de eficácia duvidosa, pelo que os membros do Ilé Nueva Conciência optam por não adquiri-las. Da minha parte já ouvi a mesma observação de pais de santo candomblecistas brasileiros, que indicam não ser possível comprar feitiços prontos em hipótese alguma.

No que tange à oferta de serviços religiosos por parte dos pais e mães de santo brasileiros, Oro (1999) demonstra que essa era uma prática recorrente nos primeiros anos da transnacionalização religiosa. Por meio de tal trabalho, os sacerdotes brasileiros criaram grandes clientelas tanto na Argentina quanto no Uruguai, que pagavam tanto pelo deslocamento, alimentação e hospedagem dos brasileiros em seus países, quanto pelos serviços religiosos propriamente ditos. Com isso, diversos pais e mães de santo depuseram para o autor terem recolhido amplos lucros financeiros nesses países, que eram, invariavelmente, reinvestidos em sua religião no Rio Grande do Sul.

A prática da cobrança pelos serviços religiosos é parte integrante das religiões afro-brasileiras também no Brasil. É por meio desse trabalho que muitas vezes os sacerdotes brasileiros tiram o sustento de suas famílias, vivendo, portanto, de sua

²⁰ Oro (1999), por sua vez, observa que essas lojas comercializam, inclusive, o defumador para *San Cayetano*.

religião. É também por meio desse trabalho que são capazes de ampliar e/ou melhorar seus próprios terreiros. Não obstante, os pais e mães de santo são, invariavelmente, pobres. Isso, pois o lucro advindo da prestação de serviços religiosos não é usado para fins de enriquecimento pessoal, sendo reinvestido na própria religião. Isso garante aos sacerdotes a ampliação de seu prestígio no meio religioso, medido não pelo sucesso pessoal, mas sim pelo sucesso enquanto sacerdotes, para o que vale ter terreiros amplos e bonitos, filhos de santo no exterior e uma grande clientela religiosa. Em uma religião marcada pelo comércio de bens físicos e serviços religiosos, cobrados em moeda corrente, segue sendo o sucesso religioso, e não o financeiro, aquele que dá mais prestígio a seus praticantes (ORO, 1999).

A ideia do alcance de maior prestígio enquanto sacerdotes é central no trabalho de Oro (1999) e é a tese que explica, segundo o autor, a motivação dos pais e mães de santo brasileiros para fundarem filiais de seus terreiros tanto na Argentina quanto no Uruguai. É também, ainda segundo esse autor, o que leva tais sacerdotes a falar com orgulho desse trabalho missionário, realizado em um período de grande perseguição policial nos países do Prata, motivada pela ampla intolerância que afeta essas religiões. Isso, ainda que tais perseguições nunca tenham lhes lesionado pessoalmente. A verdade é que ser um missionário religioso afro-brasileiro, da forma como descreve Oro (1999), e os depoimentos coletados pelo mesmo parecem destacar, é colocar-se também no lugar de um herói para as religiões, o que gera prestígio. E isso, a partir do que expõe o autor – com quem concordam Brown (1994) e Prandi (1991) – é importante para os religiosos afro-brasileiros, sejam esses brasileiros ou argentinos.

2.3 A militância afro-religiosa e o movimento afrodescendente na Argentina

Oro (1999), Frigerio (2001; 2003) e Frigerio e Lamborghini (2011) explicam que tanto as perseguições policiais quanto a imagem ruim em geral que possuem as religiões dos orixás na Argentina levaram seus adeptos a adotarem diversas estratégias para protegerem sua prática naquele país. Como organização política, a estratégia que mais chama atenção é a criação de associações de religiosos, capazes de lutar de forma mais organizada por seus direitos (FRIGERIO e LAMBORGHINI, 2011), ainda que tais organizações nunca tenham obtido grande sucesso na reunião de religiosos (FRIGERIO, 2003). Outra estratégia que merece destaque pode ser vista na forma de organização dos

terreiros e, a partir dessa, de introdução das religiões no país. Oro (1999) explica que a grande maioria das Comunidades de Terreiros argentinas pratica tanto o culto a antepassados, notadamente a Umbanda e a Quimbanda, quanto o culto a orixás, especialmente o Batuque. Praticando ambas as formas (culto a antepassados e a orixás), as comunidades tendem a apresentar primeiramente às pessoas interessadas que nunca tiveram contato com religiões de orixás, os cultos a antepassados, mesclados por sua vez com elementos do catolicismo – inclusive palavras rituais. Caso essas pessoas sigam interessadas, elas podem vir a ser então admitidas como membros nas comunidades, sendo iniciadas primeiramente na Umbanda. Em seguida são apresentadas aos orixás – que, ao contrário do Brasil, são pouco conhecidos e não fazem parte do imaginário popular da Argentina – e às formas mais africanizadas de cultos (como o Batuque), em que, conforme demonstrem contínuo interesse, são iniciadas também.

Uma terceira estratégia adotada para melhorar o relacionamento das Comunidades de Terreiro com a sociedade argentina, de acordo com Frigerio e Lamborghini (2011), foi, a partir do início da década de 1990, a caracterização das religiões de matriz africana como bens culturais afro-argentinos, enfatizando aspectos como a dança e a música. Isso, em detrimento de sua ligação com o Brasil e sob o argumento de que as práticas culturais africanas já existiriam na Argentina, como legado deixado pela própria presença negra naquele país. Tal presença, indicam os mesmos autores, embora pequena não deve ser desconsiderada enquanto força de reprodução cultural. Efetivamente, Cirio (2007a) explica que particularmente a música de origem africana sobreviveu a todas as investidas para a extinção de traços culturais negros na Argentina, tendo sempre sido tocada naquele país, ainda que de forma discreta ou escondida, e influenciou fortemente a estruturação do próprio tango, que é o ritmo nacional por excelência na Argentina.

Tanto a criação de associações de religiosos quanto a caracterização das religiões afro-brasileiras e suas comunidades como bens culturais são estratégias que Frigerio (2003) trata como ações da militância dos próprios praticantes de religiões afro-brasileiras – embora apenas uma pequena parte desses tenha participado, em um movimento que se estende desde a década de 1970 até o início dos anos 2000, dividido em três marcos principais. O primeiro desses buscava adequar a Umbanda ao modelo de religião já conhecido pelos argentinos, que se baseia na estrutura religiosa católica:

As ações coletivas desenvolvidas durante a vigência do primeiro marco principal enfatizaram uma identidade coletiva religiosa e a estratégia principal que guiou a ação foi mostrar os rituais [em público] e explicar como a Umbanda se ajustava ao modelo social do que seria uma “religião”. Tentou-se, ao mesmo tempo, organizar uma cúpula de líderes reconhecidos que determinaria a maneira “correta” de praticar a religião (FRIGERIO, 2003, p. 64).

Frigerio (2003, p. 64) explica que esse primeiro marco não obteve o sucesso esperado na montagem do “conselho supremo de sacerdotes”, e falhou em um momento específico de escalada das acusações de ser uma seita maléfica sofridas pela Umbanda. Inesperadamente, nesse mesmo momento os religiosos afro-brasileiros argentinos receberam apoio da Embaixada da Nigéria na Argentina. Em conjunto, esses fatores

fizeram que se popularizasse o marco de ação coletiva cultural que alguns líderes vinham desenvolvendo desde alguns anos antes [(o segundo marco)]. Vários pais e mães pensaram que a ênfase na cultura poderia ser um guarda-chuva sob o qual colocar suas diferenças de rituais e mostrar-se externamente [por meio de eventos] como uma comunidade unida e que as acusações de seita criminal seriam refutadas mostrando o pertencimento a um tronco cultural e étnico que influenciou na dança, na música, na arte de quase todos os países americanos. Ainda que este marco tenha ajudado a segurar o temporal de acusações mais graves e tenha permitido que os africanistas/umbandistas conquistassem algum apoio em setores acadêmicos, artísticos e diplomáticos, em poucos anos mostrou suas limitações. Duas das mães de santo que o propuseram com maior ênfase faleceram (...) e a situação econômica do país cada vez pior tornou mais difícil o aluguel de teatros ou de auditórios de centros culturais para realizar os eventos (FRIGERIO, 2003, p. 64).

As dificuldades enfrentadas relativas à situação socioeconômica argentina, agravada pela piora nas relações que os religiosos de matriz africana mantinham com a Secretaria de Cultos do MRE, da qual haviam anteriormente se aproximado bastante por meio de sua militância motivou o desenvolvimento do terceiro marco de ação coletiva, que enfatizava os direitos civis dos religiosos.

Alguns líderes religiosos propuseram então construir uma [identidade coletiva] baseada simplesmente na defesa de sua cidadania. Aproveitando as eleições presidenciais [de 1999] – que se repetiram depois de dois anos – e tomando como exemplo explícito o *lobby* realizado desde tempos antes pelos evangélicos com os políticos, realizaram algumas reuniões abertas com candidatos aos quais prometeram apoio. Sua modalidade de ação coletiva, influenciada pelos diminuídos recursos econômicos, se restringiu principalmente a reuniões abertas em distintos templos nos quais os candidatos debatiam problemas e linhas de ação. Para evitar maiores divisões [entre religiosos], as discussões eludiam temas religiosos e enfatizavam a busca de soluções aos problemas concretos de estigmatização que ainda os afetavam (FRIGERIO, 2003, p. 64).

Sobre esse último marco de ação coletiva, Frigerio (2003) indica ter sido capitaneado por uma organização de sociedade civil, formada pelos próprios religiosos, denominada inicialmente *Foro de Religiones Afro-Amerindias* – e *Foro de Religiones Africanas y Afro-Amerindias* em um segundo momento. Procurei por informações acerca dessa organização, bem como por sua página na Internet, mencionada por Frigerio (2003) como fonte de dados para a sua pesquisa, mas não encontrei resultados nessa busca, a não ser os vestígios deixados pelo próprio trabalho desse autor²¹. A hipótese que me parece mais provável para a ausência de resultados ou indicações presentes da organização é a sua extinção, o que não me surpreenderia, tendo em vista que, conforme Frigerio (2003), apenas alguns poucos templos teriam aderido à mesma. Além disso, esse movimento não teria logrado alcançar seus objetivos até a publicação do texto do autor, em 2003. Isso, ainda que o atual governo argentino, da presidente Cristina Kirchner, que sucede a gestão de seu próprio marido, Néstor Kirchner, seja, de acordo com o Segundo Secretário da Embaixada da Argentina no Brasil, mais atento aos direitos humanos e às reivindicações de grupos minoritários.

Claro está que as palavras de um funcionário do Estado que possui um cargo político em um dado governo, ainda que verdadeiras, devem ser relativizadas, pois não se pode esperar que ataquem sinceramente esse mesmo governo. Por isso, busquei checar essa informação com os membros do Ilé Nueva Conciência, que não enxergam o governo Cristina Kirchner com a mesma simpatia. Pelo contrário, acreditam que a gestão atual carece ainda de muitos avanços no sentido do respeito aos direitos humanos, o que sim afeta negativamente às Comunidades de Terreiro na Argentina. De fato, no que tange ao respeito a seus direitos como cidadãos argentinos e, portanto, livres para praticar quaisquer religiões, não ouvi elogios ao atual governo por parte de nenhum religioso de matriz africana com quem conversei na Argentina. Uma vez mais, também essas observações devem ser relativizadas, pois as pessoas podem ter expectativas diversas não correspondidas por um governo e, portanto, vê-lo de forma muito mais negativa do que de fato é. Dito isso, ainda que não haja indícios de que o presente governo seja particularmente favorável às Comunidades de Terreiro, há sim

²¹ O único outro vestígio que encontrei dessa organização foi por meio de meu avô, Tateto N’pangi, que teve contato com a mesma há mais de 10 anos, tendo, inclusive, palestrado em eventos por ela organizados na Argentina, para o que teve seus custos de viagem financiados. Mas hoje em dia ele já não possui nenhum contato com mais nenhum dos religiosos que faziam parte do fórum, nem mesmo sabendo dizer se ainda estão vivos.

dados que demonstram que essas possuem no presente – e após o início da era Kirchner – mais espaço e visibilidade junto ao Estado, tal como busco apresentar ao longo desse trabalho.

Acerca da caracterização das religiões como bens culturais – movimento que não se encerra com a formação do *Foro de Religiones Africanas y Afro-Amerindias*, pessoalmente, tive a oportunidade em campo de conversar com um grupo de músicos interessados tanto no maracatu do nordeste brasileiro quanto no Candombe rio-platense. Acerca do Candombe, tais músicos me contaram a história de uma família negra argentina, tão fechada e reservada que apenas há poucos anos se tem conhecimento de sua existência, e que teria sido descoberta por antropólogos – notadamente Norberto Pablo Cirio, acima citado – interessados na cultura afro-argentina. Tal família teria a particularidade de carregar consigo desde sempre e por herança de seus ancestrais, o conhecimento de toques tradicionais de tambores, semelhantes àqueles do Batuque e da Umbanda, que são utilizados no Candombe argentino. Esses estariam hoje sendo ensinados e, com isso, contribuindo, dentre outros movimentos, para ampliar o resgate desse ritmo no país nesse início do século XXI. O mesmo grupo me explicou já não haver no presente associação do Candombe com religiões de matriz africana, embora se saiba que os ritmos tocados teriam, na África, fundamento religioso. Cirio (2007a) confirma tal argumento, acrescentando que parte das músicas são cantadas em kikongo, uma língua de raiz banta sobre a qual já comentei anteriormente (ver nota de rodapé número 12), e que teriam servido no passado, na própria Argentina, para “dançar o santo” (CIRIO, 2007a, p. 6), prática essa ainda mantida no presente pelas Comunidades de Terreiro, como forma de invocar e reverenciar seus orixás. Curiosamente, cheguei a esses músicos por meio de A., a filha de santo de mãe Patrícia que me auxiliou como guia pela cidade de Buenos Aires, e se interessa pela música de origem africana com a mesma paixão que se envolve com as religiões originárias daquele continente. Fui calorosamente recebido pelo grupo de músicos justamente por estar eu mesmo pesquisando sobre as religiões dos orixás e suas comunidades, e ser capaz de falar sobre as mesmas. Se a música africana se originou no passado das religiões e cultos praticados na África, aparentemente essa mesma música tem, na Argentina do presente, aproximado alguns de seus interessados dos deuses que da mesma África vieram.

Oro (1999), falando sobre o movimento de caracterização das religiões dos orixás como bens culturais afro-argentinos, explica ser esse o mesmo movimento que

resgata o culto ao orixá Ifá, o *Ifismo*, já debatido anteriormente. Mãe Patrícia me explicou que os *ifistas* são os praticantes de religiões de matriz africana que mais acesso possuem a universidades e ao meio acadêmico em geral ainda no presente, e também a pessoas ligadas com movimentos culturais, gozando, assim, de um *status* social mais elevado, como intelectuais. Isso é particularmente mais forte, segundo explicou, dentre a comunidade acadêmica, para a qual os *ifistas* organizam palestras e congressos, inclusive com a participação de expoentes e debatedores africanos, o que atrai bastante atenção.

Finalmente, visto o quadro apresentado de perseguições policiais e intolerância religiosa, Frigerio e Lamborghini (2011) demonstram que as relações das Comunidades de Terreiro com o Estado argentino começaram a melhorar a partir da década de 2000, justamente por meio das iniciativas que lhe caracterizam como patrimônio cultural afro-argentino. O resgate cultural do negro na Argentina, e com isso da cultura afro-argentina, movimento que esses mesmos autores indicam ter sido encabeçado pelos religiosos afro-brasileiros, possibilitou a retomada do debate dos religiosos com o Estado, por meio da criação de fóruns de debate sobre as religiões de matriz africana, conduzidos pelo INADI (a partir de 2005). Esses contêm equívocos graves, segundo os mesmos autores, como a preferência pela participação de sacerdotes negros em função de sua cor, embora não sejam reconhecidos como influentes ou importantes (antigos de santo) pelos próprios religiosos. Ainda assim, a mera existência dos fóruns é aqui vista como positiva para a construção de um debate antes inexistente. Isso apresenta um avanço nas relações entre Estado e Comunidades de Terreiro bastante positivo, face ao quadro de perseguições registrado em anos anteriores.

O resgate cultural do negro não se encerrou com a temática religiosa. O Candombe, “uma das expressões mais emblemáticas da população negra da Cidade Autônoma de Buenos Aires”, dada por desaparecida junto com a própria população negra desde o final do século XIX (CIRIO, 2007b, p. 3), para Frigerio e Lamborghini (2011), aparece como segundo movimento cultural que mais visibilidade ganha nas últimas duas décadas, a partir do que emerge da marginalização para a prática por jovens de classes mais abastadas. O Candombe, embora não sofra com a acusação de ser uma “seita maligna”, a exemplo das religiões afro-brasileiras também sofreu durante as décadas de 1990 e 2000 com racismo e repressão por parte da população, do Estado e da igreja católica. Há casos registrados de violência entre músicos e adeptos, e entre esses e

a polícia, que culminaram, inclusive, na morte de lideranças desse movimento cultural, posteriormente ressignificadas como incentivo a uma contínua luta pelo direito à livre prática e valorização dessa expressão cultural (FRIGERIO e LAMBORGHINI, 2011). Para além disso, Cirio (2007a) indica que antes da década de 1990 o Candombe seguia sendo praticado em diferentes locais da Argentina, e mais enfaticamente na capital Buenos Aires, embora de forma marginalizada e oculta.

A década de 1990 viu surgir, também, organizações do movimento negro argentino²², que militam contra o racismo que afeta tanto aos afro-argentinos (negros nascidos na Argentina) quanto a africanos e outros imigrantes negros que chegam ao país. Tal movimento foi favorecido pela visibilidade adquirida a partir da luta dos religiosos afro-brasileiros e dos praticantes do Candombe, bem como pela conjuntura internacional favorável, marcada pela assinatura por diversos países – Argentina inclusive – do Protocolo de Durban em 2001 e outros tratados internacionais que buscam pôr fim às desigualdades raciais em todo o planeta; e pela ratificação desses documentos na Argentina, o que também resultou na criação do INADI, em 1995. Além disso, conforme López (2006), diversos organismos internacionais, como UNESCO, OEA, OIT, BID, BIRD, Fundação Kellog, Fundação Ford e Fundação Interamericana, incluíram na década de 1990 em suas agendas a temática afro, passando, em alguns casos a financiar projetos visando a melhoria de vida dessa população em Estados americanos. O posicionamento dessas instituições em nível internacional favoreceu a luta dos afrodescendentes em nível nacional, inclusive o movimento negro argentino. Esse é um movimento pequeno, mas que mobiliza mais apoio e menos resistência do que as religiões afro-brasileiras e o Candombe, e que conseguiu introduzir pela primeira vez na história no censo da população argentina, em 2010, uma pergunta acerca da origem afrodescendente do respondente (FRIGERIO e LAMBORGHINI, 2011). A inclusão de tal pergunta, bem como sua formulação, foi objeto de negociação entre Estado e movimento negro ao longo da década de 2000, negociação essa que também foi apoiada por organismos internacionais, inclusive a partir do pretexto de que, para se financiar projetos de melhoria de vida para a população afrodescendente era necessário conhecer tal população (LÓPEZ, 2006). Por certo, de acordo com os resultados desse

²² O termo movimento negro, dentro da literatura pesquisada, refere-se ao movimento antirracista e é tratado de forma diferente do movimento afro-religioso (que milita contra a intolerância religiosa que afeta as religiões de matriz africana) e do movimento de resgate do Candombe (que milita pelo resgate do Candombe argentino e livre prática do mesmo pelas ruas de Buenos Aires). Todos esses são tratados como movimentos afrodescendentes.

censo 149.493 pessoas se reconhecem afrodescendentes na Argentina, o que representa cerca de 0,37% da população de 40,1 milhões de pessoas no mesmo ano (INDEC, 2012). Esse número não deve ser tomado como exato, pois a pergunta do censo é aberta e busca por uma resposta espontânea acerca da compreensão étnica do respondente, que pode não se entender – ou não indicar ser por diversas razões – afrodescendente. Ainda assim, em termos absolutos o número aferido indica não ser uma população inexistente ou desprezível. Sobre tais pessoas, Cirio (2007a) expõe o seguinte:

Atualmente, a população de ascendência afro em nosso país pode ser dividida em quatro grupos. Em ordem cronológica, são: 1) os descendentes dos negros escravizados durante a época colonial e a abolição desse sistema de exploração, em 1861; 2) os imigrantes de Cabo Verde chegados no contexto geral das imigrações massivas do final século XIX e, principalmente, início do XX; 3) as diversas imigrações de afrodescendentes de outros países da América a partir das últimas décadas do século XX; e 4) os imigrantes negro-africanos atuais, chegados desde os anos 1990 principalmente desde Senegal, Gâmbia e Nigéria (CIRIO, 2007a, p. 1, em tradução livre).

Cabe comentar que não é objetivo desse movimento antirracista a defesa específica de práticas religiosas de matriz africana, mas sim, conforme me relatou o membro da diretoria da organização DIAFAR – com quem conversei já nos meus últimos dias de visita a Buenos Aires – defender os negros enquanto pessoas e lutar contra o estereótipo de que os mesmos não existem na Argentina. Nesse sentido, López (2006) explica ser a quantificação da população afrodescendente por meio do censo uma ferramenta importante para a militância antirracista naquele país, sobretudo por ter sido também o censo uma ferramenta utilizada pelo Estado, desde o século XIX, para invisibilizar tal população e reforçar o mito de uma Argentina exclusivamente branca. Analiticamente, afirmo que tal luta favorece também o movimento afro-religioso, pois ainda que não levante sua bandeira, contribui para a melhoria da imagem do povo negro e sua herança cultural em um país que poucos anos antes ainda se entendia como unicamente branco em cor e europeu em cultura.

Geler (2012) concorda com Frigerio e Lamborghini (2011) em sua explanação sobre o crescimento do movimento afrodescendente argentino por meio do resgate cultural do negro. Utiliza, inclusive, citações diretas desses autores para apresentar a evolução desse movimento. Acrescenta que as iniciativas e a militância antirracista por parte de negros na Argentina contaram com alguns expoentes em um passado um pouco menos recente, como atores cênicos negros que ainda durante o regime militar

buscaram, por meio do teatro, denunciar os abusos sofridos pelos afrodescendentes naquele país. Essas iniciativas, contudo, ainda segundo Geler (2012), não chegaram a surtir efeitos sobre o Estado ou a população, pois não havia o respaldo de um movimento – ainda que desordenado – que lhes desse corpo. Tratava-se de ações isoladas de alguns militantes que se posicionavam contra o racismo. Nesse sentido, o resgate cultural do negro, encabeçado pelas Comunidades de Terreiro, logrou ser, como um todo, um movimento social de maior impacto, justamente por reunir diversos atores, com pautas variadas, que se posicionavam contra o racismo. Esses foram capazes, por meio de diferentes estratégias, de angariar para si a atenção por parte do Estado que não fora alcançada em outros momentos.

Todos esses movimentos (afro-religioso, resgate do Candombe e antirracista), conforme Frigerio e Lamborghini (2011), foram beneficiados por uma mudança de postura por parte do governo da cidade de Buenos Aires no início dos anos 2000, que era um governo de centro-esquerda, bem como pela elevação dessa cidade ao *status* jurídico de cidade autônoma. Isso envolveu a promulgação de uma constituição unicamente portenha, que nasce favorável à diversidade cultural, e a caracterização dessa capital como uma metrópole cosmopolita e plural, ao contrário da ideia anteriormente vigente de cidade europeizada e branca. Particularmente no que concerne às religiões afro-brasileiras, essas ainda sofrem com discriminações e com a estigmatização social, sendo sua causa a menos favorecida dentre as três, mas o cenário, inclusive pela postura do governo, se torna mais favorável a partir dos anos 2000 (FRIGERIO e LAMBORGHINI, 2011). Isso, ainda que a constituição argentina siga indicando, em seu artigo 25º, que “o governo federal fomentará a imigração europeia” (ARGENTINA, 1994, p. 4), em clara alusão à manutenção de uma Argentina europeizada, artigo esse que consta na carta magna do país desde sua versão promulgada em 1853 (CIRIO, 2007a).

3 A RELAÇÃO DO ESTADO ARGENTINO COM AS COMUNIDADES DE TERREIRO

No que tange à relação do Estado argentino com as Comunidades de Terreiro localizadas naquele país, algumas informações importantes já foram apresentadas nos capítulos anteriores, que cabem aqui ser sumarizadas:

- a) A relação entre Estado e Comunidades de Terreiro na Argentina é incipiente e consiste, quase que exclusivamente, apenas na permissão daquele para que essas existam e pratiquem legalmente suas religiões dentro do país;
- b) Historicamente o Estado argentino tratou de forma hostil, dentre outros grupos considerados “bárbaros”, aos grupos de praticantes de religiões afro-brasileiras que migraram do Brasil para lá;
- c) No presente, o Estado busca se posicionar de maneira mais amistosa frente às Comunidades de Terreiro e aos “outros” em geral do país, respeitando com isso os tratados internacionais que assinou e ratificou em anos recentes e a partir de um projeto de nação que apresenta e valoriza sua diversidade cultural. O pertencimento a uma comunidade imaginada exclusivamente europeizada e, com isso, racialmente superior, segue, todavia, sendo uma característica marcante da identidade nacional daquele país. No que tange aos religiosos de matriz africana, são vistos como “satanistas”;
- d) A liberdade de prática religiosa é assegurada na Argentina como um direito de todos, embora o catolicismo siga sustentado pela constituição como sendo a religião oficial do governo argentino. Pela mesma forma, a igreja católica segue tendo uma forte presença pública na Argentina, e ainda exerce influência sobre a estrutura do Estado;
- e) Formas religiosas brasileiras seguem sendo praticadas pelas Comunidades de Terreiro argentinas, embora já seja possível perceber algum movimento no sentido da construção de variações próprias daquele país, influenciadas por sua cultura e processos históricos. Mudanças econômicas e a ação indireta e direta do Estado, no sentido de facilitar ou dificultar de diversas maneiras a prática religiosa, fazem parte desses processos históricos;

- f) Por se tratarem de comunidades que praticam religiões de origem estrangeira e ainda pouco nacionalizadas são enfrentadas dificuldades relativas à importação regulada pelo Estado de itens necessários para a prática religiosa – como folhas utilizadas nos rituais que devem vir do Brasil. A solução para isso vem sendo a reinvenção dos rituais na própria Argentina.

Há dois momentos na história Argentina em que podem ser divididas as relações do Estado argentino com as Comunidades de Terreiro. O primeiro é o período da ditadura militar, durante o qual os primeiros terreiros são levados do Brasil (e do Uruguai) para aquele país, embora não sem dificuldades; e o segundo é o período da redemocratização, pós-ditadura, quando as dificuldades diminuem, ainda que não desapareçam; período esse que se estende até o tempo atual. Cabe salientar que o início desse período coincide com a época em que, segundo Di Stephano (2011), conforme apontei anteriormente, inicia-se a terceira onda de secularização da Argentina. Um terceiro momento, anterior a esses dois, pode ser também lembrado, embora faça parte de um passado já distante e de história descontinuada com o presente das Comunidades de Terreiro. Esse passado viu a existência e a prática de religiões de orixás levadas diretamente da África para a Argentina, por meio de escravos levados pelos colonizadores diretamente àquele país. Trata-se, portanto, de religiões de origem africana que nunca foram afro-brasileiras. Essas, não obstante, foram extintas da Argentina, bem como a maioria dos negros daquele país (ORO, 1999). Traços desse passado podem ser recuperados a partir dos ritmos e cantigas do Candombe, embora esses já tenham perdido seu sentido religioso.

Não busco nesse trabalho resgatar a história das práticas religiosas de matriz Africana na Argentina anteriores à migração das religiões afro-brasileiras, já debatida anteriormente. Isso, não em detrimento de importância, muito menos por desinteresse pelo tema, mas pelo recorte temático e metodológico aqui trabalhado. Assim, apresento a seguir os resultados de minha pesquisa sobre os dois períodos que marcam a existência de Comunidades de Terreiro praticantes de religiões afro-brasileiras na Argentina e sua relação com o Estado.

Frigerio (2001) explica que Nélide de Oxum e Élio de Iemanjá – mãe e pai de santo considerados pioneiros na transnacionalização das religiões afro-brasileiras para a Argentina, conforme já citados no capítulo 2 – foram, ainda no período da ditadura

militar argentina, os primeiros sacerdotes a terem seus templos registrados no RNC, o que era obrigatório para a prática religiosa de forma legalizada. Ainda assim, não eram muitas as comunidades que buscavam registrar seus terreiros no RNC durante a ditadura, justamente por temerem a perseguição policial a que poderiam se expor, pelo que a clandestinidade era a via preferida (FRIGERIO, 2001). Existir de forma clandestina e ilegal, e sob o risco de serem descobertas e punidas pelo Estado era, portanto, ironicamente, preferível para as Comunidades de Terreiro a se tornarem conhecidas e arcar com os riscos disso, ainda que à luz da lei as religiões de matriz africana não fossem proibidas.

Frigerio (2001) conta que no início da década de 1970 havia algumas dezenas de terreiros em funcionamento na Argentina, número que cresceria ao longo da década. Não obstante, esses e suas comunidades, ainda que contassem com registro e permissão legal para existir, eram perseguidos pela polícia e, muitas vezes, se viam invadidos inclusive durante as cerimônias religiosas, sob a acusação de prática ilegal da medicina (FRIGERIO, 2001). É preciso destacar que o fato de os terreiros precisarem naquela época de permissões legais para funcionar já é suficiente demonstrativo de relações não amistosas com o Estado, a exemplo, inclusive, do que ocorria no Brasil durante a era Vargas, conforme Brown (1994). Efetivamente, Oro (1999, p.102), explica ter havido na Argentina, tanto durante quanto após o período da ditadura militar, “resistência social” e “discriminação” contra as religiões afro-brasileiras, o que teria dificultado sua entrada naquele país. Isso, explica o mesmo autor, ocorreu na Argentina de forma ainda mais acentuada do que no Uruguai, onde também as religiões de matriz africana são vistas em uma posição comparativa de forma inferior ao catolicismo e outras religiões cristãs, mas que é um país de tradição laica e mais secular do que a Argentina. Frigerio (2003, p. 36) acrescenta ainda que a resistência social na Argentina é acompanhada pela “enorme dificuldade que encontram os líderes religiosos e seus seguidores para organizar respostas coletivas dirigidas a contrabalancear a estigmatização social que acompanha as suas religiões”.

Oro (1999), Frigerio (2001) e Frigerio e Lamborghini (2011) explicam ter sido a redemocratização da Argentina particularmente positiva para a prática de religiões de matriz africana, fato que motivou o aumento do número de terreiros inscritos no RNC. Frigerio (2001) e Frigerio e Lamborghini (2011) explicam que tal número teria dobrado logo entre 1983 (ano da redemocratização) e 1984. Sobre tal informação vale comentar

que confirma o fato de que os terreiros e suas comunidades já existiam anteriormente, embora não quisessem se registrar, como argumentam Oro (1999) e Frigerio (2003). A imagem das religiões, contudo, de acordo com os mesmos autores, permanece negativa mesmo após a redemocratização do país. Frigerio (2001) explica terem sido ainda existentes na virada para o século XXI perseguições policiais, motivadas, sobretudo, por denúncias tanto de prática ilegal da medicina quanto de sacrifício animal. Casos de perseguição seguem ocorrendo, segundo me foi indicado pelos religiosos do Ilé Nueva Conciência, embora em quantidade reduzida ao que ocorreu no século XX.

O sacrifício animal, especificamente, é particularmente mal visto na Argentina – sobretudo por grupos ambientalistas (ORO, 1999, FRIGERIO, 2001, e FRIGERIO e LAMBORGHINI, 2011). Frigerio e Lamborghini (2011) explicam que os argentinos nunca teriam entendido corretamente do que se trata o sacrifício ritual de animais. Outrossim apontam que a situação teria piorado a partir do ano de 1992, quando a Umbanda foi envolvida de forma falsa no escândalo brasileiro, envolvendo a morte de uma criança, citado no capítulo 2. Desde então, explicam os mesmos autores, a visão que os argentinos têm das religiões afro-brasileiras piorou e até o presente segue ruim, apesar das ações e da militância do movimento afro-religioso e afrodescendente em geral.

Em síntese, há dois períodos distintos da relação do Estado argentino com as Comunidades de Terreiro, quais sejam, o período da ditadura militar, em que eram estigmatizadas, severamente vigiadas e seus terreiros precisavam de autorização para funcionar; e o período pós-ditadura, em que seguem observadas por meio do RNC (ainda que o registro não seja mais obrigatório), e seguem estigmatizadas socialmente – mais do que quando eram menos conhecidas –, mas que possuem, no que tange a permissão do Estado, mais liberdade para praticar suas religiões. Esse segundo período, por sua vez, é marcado por iniciativas e estratégias por parte dos religiosos para reduzir a má imagem que as religiões afro-brasileiras possuem na sociedade argentina, bem como pelo impulso nesse mesmo sentido recebido junto aos movimentos de resgate da cultura afro-argentina.

No presente são, em linhas gerais, duas as organizações que representam o Estado em sua relação com as Comunidades de Terreiro: O RNC e o INADI. Também o sistema jurídico deve ser lembrado, embora sua atuação se restrinja a casos específicos relacionados com questões de crime e violência. Esse, não obstante, não possui

formalmente nenhuma atribuição específica para lidar com Comunidades de Terreiro, das quais se aproximará apenas em situações em que seu trabalho seja demandado.

O RNC é, dentre todas as instituições (talvez com exceção apenas da polícia), aquela que há mais tempo lida com Comunidades de Terreiro, por ser desde 1978 o instrumento utilizado para o registro oficial templos. A inscrição no RNC durante o regime militar era obrigatória, conforme indicado anteriormente, mas era, ainda assim, evitada pelas Comunidades de Terreiro, sob a percepção de que atuando clandestinamente seriam menos perseguidas. Por essa razão, Oro (1999) destaca que a chegada da democracia na década de 1980 significou para os religiosos afro-brasileiros argentinos a oportunidade de tornar mais visível sua prática religiosa, tendo logo nos primeiros anos havido uma ampliação de mais de 100% do número de terreiros registrados no RNC, que deixa de ser um instrumento utilizado para a permissão legal para o funcionamento das casas religiosas e passa a ser um instrumento restrito ao registro público. A livre prática religiosa – que já era anteriormente prevista na constituição do país – passou a ser assegurada pelo Estado, ainda que o catolicismo romano tenha sido mantido como religião oficial do governo. A maior parte da população argentina, não obstante, seguiu e ainda segue intolerante às religiões afro-brasileiras, classificando-as como seitas (o que na Argentina é pejorativo) e como maléficas (ORO, 1999).

Em conversa com a diretora da Direção Geral do RNC, que realizei durante pesquisa de campo em Buenos Aires, obtive mais informações sobre a atuação da instituição no presente. Segundo a diretora, há registrados no banco de dados do RNC cerca de 4.700 templos religiosos, ordenados, em termos de números de templos por denominação religiosa, a partir da mais para a menos frequente, na seguinte ordem: protestantes em geral; mórmons; testemunhas de Jeová; judeus; muçulmanos; orientais; católicos ortodoxos; umbandistas. Dentre esses últimos, a diretora informou haver dois grupos majoritários, que correspondem a filiais de um mesmo terreiro original, chamados Azura e Mera. Pesquisei por tais templos no registro, mas não encontrei resultados utilizando essas palavras, nem mesmo com variações de ortografia. A partir disso, posso apenas supor que esses se tratem de nomes utilizados internamente na Direção Geral do RNC (seja por indicação dos templos ou não), ou que a informação esteja incorreta, o que me parece menos provável. De fato, a ferramenta pública de consulta ao registro é bastante restrita, resumindo-se a informar o nome oficial (nome

cadastrado no RNC) e o endereço dos templos religiosos, pelo que, em muitos casos, não é nem mesmo possível saber a religião praticada em um determinado templo cadastrado.

Segundo me explicou a diretora, o ato de se fazer a inscrição no RNC gera vínculo jurídico e administrativo com o Estado, mas “o registro não é obrigatório aos templos”. Isso, pois, em suas palavras, “a livre prática religiosa é um direito de todo cidadão argentino, bem como um templo pode se estabelecer livremente naquele país”. Tal declaração decorre de compreensões recentes do Estado, que consideram a validade dos tratados internacionais firmados pela Argentina e que defendem a garantia da livre prática religiosa, sem observação de formas ou denominações, bem como consideram o artigo da constituição argentina que garante o direito à livre profissão religiosa a todos os cidadãos. Para a diretora, esse é um direito de que se valem muitas das Comunidades de Terreiro, que, em sua visão, evitam manter o vínculo jurídico e administrativo com o Estado e não registram seus terreiros. Contudo, a diretora afirma que a manutenção de tal vínculo, por meio da inscrição no RNC, “pode trazer benefícios para o templo”, visto que o Estado protege os direitos dos templos religiosos registrados. Isso implica na ampliação das possibilidades de existir da forma como indicam suas crenças e tradições sem interferências e/ou questionamentos do mesmo.

Embora a diretora da Direção Geral do RNC considere que o registro de seus templos no órgão é benéfico para as Comunidades de Terreiro, essa de fato não é a visão predominante entre as próprias comunidades. Efetivamente, toda a bibliografia que pesquisei indica haver muito mais terreiros na Argentina do que aqueles registrados (ORO, 1999; FRIGERIO, 2001; 2003; e FRIGERIO e LAMBORGHINI, 2011). No caso do Ilé Nueva Conciência, mãe Patrícia e seus filhos de santo indicam claramente não se interessarem pelo vínculo com o Estado. Pelo contrário, mãe Patrícia me relatou não ser benéfico para ela fazer o registro de seu templo, pois isso implicaria na obrigação de colocar uma placa na frente do mesmo – que é também sua residência – indicando que ali naquele endereço funciona um terreiro. Tal obrigação é indesejada, sobretudo, porque sua casa está à venda, e a indicação de que um terreiro funciona em seu endereço afasta possíveis compradores. Isso, pois como já foi dito, argentinos seguem vendo as religiões de orixás de forma negativa.

No caso particular que narro, sobre a venda da casa de mãe Patrícia, a possibilidade do estabelecimento de um vínculo administrativo e jurídico com o Estado

traz ao terreiro o malefício do afastamento de compradores para o imóvel, com todas as consequências negativas que isso pode gerar para a vida privada da mãe de santo. Trata-se, portanto, de uma relação em que a maior representante da Comunidade de Terreiro não vê ganhos superiores aos prejuízos que pode ter, optando por manter seu templo desvinculado do Estado.

Outra experiência da minha pesquisa de campo traz indícios de que a crença de que há mais pontos negativos do que positivos na inscrição de terreiros no RNC prevalece entre a maioria dos dirigentes religiosos: em pesquisa realizada no banco de dados do RNC com a palavra-chave Umbanda foram listados como resposta 32 templos religiosos localizados dentro da cidade de Buenos Aires (Capital Federal, o que não conta as cidades da província de Buenos Aires), em 17 de março de 2013, informando seus nomes e endereços. Visitei aleatoriamente quatro desses endereços, em bairros distintos, e em nenhum deles os terreiros foram encontrados, nem mesmo pessoas que tivessem alguma relação com os mesmos. Efetivamente foi mais comum conhecer portenhos que não tinham nem mesmo conhecimento da existência de terreiros na Argentina. No caso de um endereço específico visitado, que me levou com exatidão a um apartamento em um prédio em que havia um porteiro, o mesmo me indicou que no local residia desde sempre uma família, e que ali nunca havia tido um templo religioso. E, vale ressaltar, em nenhum dos endereços havia placas na porta indicando se tratavam de terreiros. Com a palavra-chave Candomblé o RNC listava na mesma data apenas um terreiro na cidade de Buenos Aires, com o qual busquei estabelecer contato via Internet, também sem sucesso. Concluí a partir dos indícios dessa experiência que a base de dados do RNC não era confiável, e desisti de buscar pelos terreiros listados.

Igualmente, foi possível perceber a partir de uma leitura mais atenta dos endereços listados que muitos deles eram apartamentos que ficavam em andares superiores aos térreos de diferentes edifícios de Buenos Aires. Esse dado chama a atenção pelo fato de que faz parte dos fundamentos das religiões afro-brasileiras a premissa de que terreiros funcionem junto ao chão, em contato com a terra. É possível encontrar terreiros que funcionem em sobrelojas ou andares mais elevados de edifícios, e a legitimidade desses não cabe ser debatida nesse trabalho. Ainda assim, tal fato deveria, segundo os preceitos das Comunidades de Terreiro, ser uma exceção.

Relatei minhas observações e experiências de pesquisa à diretora da Direção Geral do RNC que comentou que a obrigação de fazer e manter sua inscrição correta ou

atualizada é do templo religioso, mas que muitas vezes esse não informa nada acerca de alterações em seus dados devido a problemas internos que possui (por exemplo, desenvolvimento de atividades ilegais), sendo preferível manter-se desatualizado ou mesmo clandestino. Outra possibilidade não citada seria a de informar endereços errados. Em qualquer dos casos, a explicação da diretora me parece insuficiente, tanto à luz da leitura dos autores revisados nesse trabalho quanto à luz dos dados de campo que coletei. Defendo, com base nisso, o argumento de que em geral as Comunidades de Terreiro não percebem ganhos na manutenção de uma relação de proximidade com o Estado, e não se dão ao trabalho nem de iniciá-la e nem de mantê-la, uma vez já iniciada em outro momento.

De acordo com a diretora da Direção Geral do RNC, o Estado argentino mantém uma relação privilegiada com a religião católica, mas isso não implica em um tratamento desprivilegiado perante as outras religiões. Pelo contrário, conforme me explicou, a Direção Geral do RNC está preparada para desenvolver atividades junto a templos religiosos registrados, o que viria a ser benéfico para os mesmos, como a realização de um papel de mediação de conflitos que venham a existir entre dois ou mais templos, ou mesmo entre templos e outras instituições. Contudo, a diretora afirmou haver grupos religiosos que se beneficiam de tais possibilidades, como os protestantes, e outros que não se beneficiam, com os quais a relação é apenas aquela da manutenção formal do cadastro, tal como ocorre com as Comunidades de Terreiro. Com essas, qualquer diálogo mantido junto com o Estado se dá por meio do Instituto Nacional contra a Discriminação, a Xenofobia e o Racismo – o INADI, que é especializado em assuntos que as envolvam.

No caso da igreja católica, efetivamente, há também um registro para seus templos, mas não se trata do mesmo RNC. Tampouco a lei que regula a relação entre Estado e catolicismo é a mesma lei que regula a relação entre Estado e demais religiões. Isso, de acordo com a diretora da Direção Geral do RNC decorre do fato de que o Estado argentino sustenta por tradição o catolicismo romano como religião oficial do governo, o que, conforme já salientado, não interfere no fato de ser a Argentina um Estado laico, no sentido da livre prática religiosa por parte dos cidadãos.

A partir da consideração de tais fatos, reitero o argumento apresentado acima, embasado na revisão dos artigos de Frigerio (2012) e Frigerio e Wynarczyk (2008), de

que o cenário observado na Argentina redemocratizada é o de regulação social do mercado religioso.

A Argentina estaria, por outro lado, conforme relatado pela diretora da Direção Geral do RNC, começando agora a discutir questões relativas a demandas por igualdade religiosa colocadas pelas religiões não católicas junto ao Estado, para o que uma comissão governamental já foi criada. Isso passa por discussões sobre a realização de um trabalho de reforma do código civil no país, que inclusive já começa a ser feito. Pesquisei por documentos que pudessem conter mais detalhes acerca dessas observações e que por ventura pudessem já ter vindo a público, mas não obtive sucesso. De qualquer forma, isso não invalida a fala da diretora.

O RNC é o principal instrumento do governo utilizado para o controle dos templos religiosos não católicos na Argentina, mas não é o único meio pelo qual os templos são controlados. Pelo contrário, outras instituições governamentais também podem vir a controlar instituições religiosas, caso acionadas. Por exemplo, problemas relativos a lesões ao âmbito público ou privado decorrentes de ações dos templos religiosos não são objeto de trabalho do RNC, mas casos de polícia. Para tais questões há leis específicas, que regulam os limites das ações de grupos ou instituições, religiosos ou não. O papel do RNC nesses casos, se acionado, é informativo. Ou seja, o registro serve para que o Estado saiba quais são os templos religiosos, onde estão, em que creem etc. e, a partir disso, possa subsidiar suas ações tanto nos casos em que a polícia for acionada por alguma razão, quanto em outros em que tais informações se façam necessárias. Pela mesma forma, com exceção das igrejas católicas, que possuem isenção, templos religiosos na Argentina devem pagar impostos relativos à ocupação do solo, pelo que interagem com os órgãos governamentais competentes para tais situações. E há ainda outras instituições que podem ser acionadas para tratar de situações que envolvam templos religiosos, cadastrados ou não no RNC. No que tange aos terreiros é principalmente o INADI que cumpre esta função.

Tive a oportunidade em campo de ser recebido por uma representante da Coordenação de Programas e Projetos Interinstitucionais do INADI (CPPI/INADI), que é a principal articuladora de ações do instituto que envolvem ou se aproximam de Comunidades de Terreiro. Segundo a representante, em linhas gerais o INADI trabalha no sentido da prevenção de violências contra minorias e assistência às mesmas, o que é feito a partir de pastas temáticas. As minorias atendidas são aquelas em condição de

vulnerabilidade em função de sua identidade, como as minorias de gênero, grupos homossexuais, grupos culturais, grupos étnicos que sofrem racismo (como afrodescendentes, indígenas, imigrantes etc.). Isso, atentando-se para o fato de que por vezes as vulnerabilidades de um grupo são também perpassadas por diferenças de classe social, além do que algumas vulnerabilidades, como aquelas de gênero, também perpassam todos os grupos.

Dentro desse bojo as religiões de orixás são também assistidas, mas dentro de uma perspectiva cultural e de luta contra o racismo, semelhante àquela mesma ensejada pelo movimento social afro-religioso – e movimentos afrodescendentes em geral, pois a função de regulação religiosa em si seria do RNC. Para a CPPI/INADI, segundo me explicou sua representante, o racismo é algo que opera primeiro na diferença de cor da pele, mas também perpassa questões sociais e culturais, como a religião. O INADI entende que a questão da diversidade religiosa deve ser protegida no sentido da luta contra o racismo que sofrem minorias religiosas, que segundo a representante do CPPI/INADI é uma visão mais contemporânea do problema. Também nesse sentido, a representante explicou que é tomado o cuidado para não se reduzir o problema da intolerância religiosa à diferença de cor, por entender que não é por ser afrodescendente que uma pessoa precisa seguir uma religião de matriz africana e vice versa. Sobre isso, cabe comentar que todos os praticantes de religiões afro-brasileiras que conheci na Argentina são de cor branca.

Efetivamente, de acordo com a representante do CPPI/INADI, a porta de entrada para a defesa de questões relacionadas com tudo o que se entenda por afrodescendente não é a religião, mas sim o resgate e preservação da cultura afro-argentina, inclusive pelo fato de haver em sua percepção poucos negros na Argentina, que muitas vezes são estrangeiros. As questões religiosas ou que afetem às comunidades religiosas estarão situadas nesse bojo, mas o INADI não busca defendê-las por si só, mas sim como uma expressão da cultura negra, que deve ser preservada no país.

As ações no sentido da defesa da religiosidade africanista (que não precisa necessariamente ser afro-brasileira) executadas pela instituição, conforme me foi explicado pela mesma pessoa, passam, dentre outros, pelo estabelecimento e fortalecimento de diálogos no sentido da preservação dos direitos humanos, o que é feito por meio da reunião de vários religiosos em fóruns – cuja existência já foi mencionada nesse trabalho – partindo da perspectiva de que, independentemente da

crença, são os direitos humanos que devem ser preservados²³. A partir das informações produzidas nos fóruns realizados junto à sociedade civil são criados materiais didáticos, que são utilizados em escolas – para o que há articulações junto ao Ministério da Educação. Nesse mesmo sentido há também um programa que visa fortalecer questões relacionadas à educação das pessoas. Isso é feito por meio da melhoria de materiais didáticos, com revisões e orientações para a remoção de conteúdos intolerantes, racistas ou que agridam os direitos humanos em geral. A remoção/revisão dos conteúdos deve ser acatada pelos autores dos materiais didáticos, o que, em minha análise, não reduz a importância de se manter tal trabalho como uma ação do Estado.

Ainda segundo a representante do CPPI/INADI, as ações junto a escolas começaram por iniciativa da sociedade civil organizada, mas passaram a ser apoiadas e realizadas pelo INADI. A questão mais relevante para esse programa é o respeito à cultura negra e sua influência em geral, e não especificamente às Comunidades de Terreiro, mas por fazerem parte da influência cultural negra – como, inclusive, é pleiteado pelos militantes afro-religiosos –, essas também são beneficiadas.

Como ação diretamente relacionada com as Comunidades de Terreiro, a representante do CPPI/INADI destacou que o instituto apoia a festa de Iemanjá, celebrada anualmente no dia 2 de fevereiro, em Quilmes. A celebração é entendida como um evento cultural importante na Argentina, devendo, portanto, ser apoiado pelo Estado, independentemente da religião por trás do mesmo. Além disso, apoiar a festa traria a vantagem de aproximar o INADI da população, o que é especialmente visível na região onde as celebrações à deusa das grandes águas são realizadas todos os anos. Essa aproximação faz com que o INADI esteja, nesse território em particular, segundo concluiu a representante do CPPI/INADI, mais próximo às Comunidades de Terreiro, dado que o apoio à festa é uma ação recente e que ainda está crescendo.

Ainda de acordo com a mesma representante, o trabalho do INADI, seja aquele particular de apoio à festa de Iemanjá, ou todos os outros em geral, é inicialmente o de ajudar a seu público-alvo com seu próprio trabalho e, em um segundo momento, se

²³ No que tange a religiões de origem africana que não são afro-brasileiras ressaltar ter encontrado terreiros da *santeria* cubana listados no banco de dados do RNC; igualmente, recebi, dentre outras, indicações de endereços de terreiros afro-cubanos que poderiam ser interessantes de serem visitados, do professor de antropologia Dr. Luís Ferreira Makl, do Instituto de Altos Estudos Sociais da Universidad San Martín, com quem me encontrei no escritório do decanato da instituição localizado em Buenos Aires. Infelizmente não consegui visitar esses locais por questões relacionadas à minha segurança pessoal: todos os terreiros indicados se localizavam em regiões da província de Buenos Aires com altos índices de criminalidade, que não eram aconselháveis de serem visitadas por um estrangeiro sozinho durante a noite, justamente quando supostamente haveria atividades nos terreiros.

apropriar do mesmo. Cabe, acerca disso, uma observação: a partir do momento em que o Estado se apropria de ações da sociedade civil, como a festa de Iemanjá, e passa a organizá-las, ele aumenta seu controle sobre as mesmas. Não argumento que, no que tange à festa de Iemanjá, seja necessariamente ruim que o Estado a organize no lugar das Comunidades de Terreiro. Tampouco considero negativo que seja um ator de importância crucial para que a mesma aconteça, pelos aportes que oferece. Mas reitero que a maior participação do Estado na organização gera, também, um maior nível de controle por parte do mesmo. Tal situação pode ser vista de forma positiva, pelo grau de aproximação entre Estado e religiosos, mas também negativa, pela capacidade de desarticulação desses enquanto sociedade civil que aquele passa a ter. Isso, sobretudo pelo fato de que a estrutura do INADI é política, com cargos principais sendo indicados pela Presidência da República, conforme indicou a representante do CPPI/INADI. A eleição de seus dirigentes não passa pela indicação da população, tampouco a direção máxima do instituto é um cargo técnico, e sim político. Por certo, no momento da minha visita ao INADI a direção estava sendo exercida por um diretor interino, tendo em vista estar sofrendo intervenção devido a escândalos e brigas envolvendo a direção anterior. Eixos temáticos e objetivos de trabalho da organização são também politicamente definidos. De acordo com a mesma representante, não há consultas populares ou o emprego formalizado de qualquer tipo de método para ouvir as demandas que surgem da população. Toda a pauta do instituto e todo o seu trabalho são politicamente definidos, segundo os interesses do governo.

De qualquer forma, a representante do CPPI/INADI indica ser positiva a recepção do instituto junto à população e junto aos grupos de minoria, embora haja grupos que queiram ter maior relação política com o mesmo do que outros – alguns grupos ainda escolheriam manter-se distantes, mas em geral a relação é boa. Especificamente sobre Comunidades de Terreiro, há proximidade com algumas, que a representante não soube precisar, mas não com todas. Mãe Patrícia, por sua vez, demonstra confiança e apreço pelas ações do INADI, embora a comunidade do Ilé Nueva Conciência mantenha distância do instituto. Por outro lado, as comunidades mais próximas não respondem por todas. E a relação entre as instituições também será diferente dependendo da região do país. Por exemplo, na cidade de Neuquén, na região da Patagônia, há um cemitério que possui uma imagem do orixá Obaluaê, que possui para os umbandistas da região relação com a morte e com o caminho espiritual dos

mortos. Segundo a representante do CPPI/INADI, a colocação dessa imagem no cemitério foi viabilizada justamente por uma boa relação mantida entre Estado e Comunidades de Terreiro naquela região específica, e contou com o apoio do INADI. Não coincidentemente, observo que em Neuquén as Comunidades de Terreiro são bem articuladas enquanto movimento afro-religioso, tendo eu mesmo, inclusive, recebido de mãe Sandra – a mãe de santo que conheci por meio de mãe Patrícia – convite para participar em um grupo fechado, por meio de uma rede social, que milita em favor da religiosidade afro-brasileira nessa província. Há nisso indícios, portanto, de que as boas relações entre o INADI e Comunidades de Terreiro em Neuquén passam, além da predisposição demonstrada pelo instituto, pela articulação política que as comunidades possuem, o que é reconhecidamente importante para o avanço institucional e de relações entre Estado e sociedade em países democráticos.

Além desse trabalho de aproximação com a sociedade, o INADI recebe denúncias de discriminação também, para o que mantêm um serviço de assistência jurídica, com advogados que podem ser acessados por meio de um serviço de ligações gratuitas. Segundo me foi explicado pela representante do CPPI/INADI, trata-se de um serviço que recebe todo tipo de denúncias, relacionadas às violências sofridas pelas populações minoritárias. Mãe Patrícia, por sua vez, me disse ser esse um canal interessante de que podem se valer – e se valem – as Comunidades de Terreiro em sua defesa, quando sofrem agressões. Não tive acesso ao conteúdo de nenhum caso finalizado ou em andamento que tenha sido recebido pelo serviço de assistência jurídica, tampouco fui atendido por algum de seus advogados ou funcionários; não obstante, tanto a representante do CPPI/INADI quanto a própria mãe Patrícia garantiram que as denúncias são as mais diversas e que o serviço funciona corretamente em defesa das Comunidades de Terreiro. O trabalho de defesa consiste, em linhas gerais, segundo me explicaram, no recebimento da denúncia por parte do INADI, encaminhamento e acompanhamento do caso junto à justiça, visando garantir que seja solucionado.

Finalmente, cabe dizer que em termos objetivos, acerca de programas em andamento, ou políticas públicas elaboradas – ou em fase de elaboração, segundo a representante do CPPI/INADI, não há nada nesse momento direcionado especificamente para Comunidades de Terreiro.

A maior parte das minhas demais observações em campo apontam para a falta de interesse das Comunidades de Terreiro em manterem qualquer relacionamento com o

Estado. Não há políticas públicas a elas direcionadas, ainda que sejam alvo de ampla estigmatização social. Como visto acima, o cadastro de templos no RNC não traz benefícios práticos imediatos, apenas confere ao templo um caráter jurídico de organização privada, que não é pré-requisito para a prática religiosa, seja de um ponto de vista profano (o templo funcionará legalmente, segundo as leis do Estado argentino, tendo ou não registro no RNC) ou divino (os orixás ou entidades não deixarão de se manifestar caso o templo não tenha registro junto ao RNC).

Tampouco as ações desenvolvidas pelo INADI junto a alguns religiosos, como o apoio à festa de Iemanjá em Quilmes, são incentivos suficientes para que as comunidades busquem uma interação frequente com o Estado. No caso da festa de Iemanjá, na prática, desde que não quebrem nenhuma lei que por ventura exista, os religiosos podem realizá-la sem o apoio do Estado, como de fato ocorre em outras cidades, como Mar del Plata. Do Estado, apenas interessa às Comunidades de Terreiro que não sejam incomodadas em seu direito de existir e praticar seus cultos e crenças das formas como entendam mais corretas. E isso, afirmo aqui com base nos dados até esse ponto apresentados, já acontece no presente em um nível muito mais amplo do que foi no passado, sem a necessidade de maiores contatos.

Outrossim o Estado não tem poder de controle sobre as comunidades no que tange às suas atividades privadas, conforme colocou a diretora da Direção Geral do RNC. E, da mesma forma que não possui tal controle, no que tange à comunidade do Ilé Nueva Conciência, claramente não lhe interessa ser controlada, da mesma maneira que não lhe interessa constar no banco de dados do RNC.

Cabe reiterar neste ponto do trabalho que a compreensão da postura das Comunidades de Terreiro argentinas em sua relação com o Estado passa pelo entendimento de que o grupo Comunidades de Terreiro, visto como um todo, não é homogêneo. Há em seu seio, como venho demonstrando, comunidades que guardam seu direito de se manterem anônimas, pelas mais diversas razões; há também comunidades que buscam estabelecer um relacionamento mais próximo com o Estado, seja por meio de uma aproximação do RNC, conforme a diretora da Direção Geral do RNC me explicou ser o caso de alguns grupos de terreiros, e/ou por meio do INADI; e há comunidades que possuem o registro atualizado junto ao RNC e seguem quaisquer regras que lhes sejam impostas em sua região, ainda que não se aproximem do Estado de nenhuma outra forma, como ocorre com a comunidade do terreiro de pai Ernesto.

A comunidade do terreiro Ilé Nueva Conciência, conforme expus anteriormente, é, por sua vez, anônima (não registrada no RNC) e discreta em suas ações, o que, acredito, configura-se como mais um caso diferente desses citados acima. Isso, pois embora seja uma Comunidade de Terreiro pequena e reservada, que prefere não estabelecer qualquer relação formal com o Estado, não está isenta da violência que sofrem os religiosos de matriz africana na Argentina. Essa violência, segundo os membros da comunidade, opera contra eles em diversos sentidos. Tais pessoas sofrem com o preconceito e a exclusão social e familiar advinda da opção por praticarem uma religião afro-brasileira, como no caso de J., exposto anteriormente. Há também inúmeros casos de pessoas que passam pela rua e jogam lixo no terreiro, como forma de atacá-lo. A história mais extrema da violência sofrida pela comunidade relata a rivalidade travada com um templo de uma religião neopentecostal brasileira, a Universal do Reino de Deus, que se instalou na mesma rua em que funciona o Ilé Nueva Conciência. Após reiterados ataques sofridos dos membros desse templo, mãe Patrícia se reuniu para conversar com seu pastor, exigindo-lhe que acalmasse seus seguidores, pois toda a violência direcionada ao terreiro poderia e seria resolvida junto à polícia caso continuasse – o que não seria a melhor opção para nenhum dos dois templos religiosos, visto necessitarem coexistir na mesma vizinhança. É possível perceber a partir dessas histórias, ainda que impossível generalizar conclusões para todas as Comunidades de Terreiro, que o isolamento e a não manutenção de relações com o Estado ainda são opções buscadas por Comunidades de Terreiro na Argentina, visto assim se sentirem mais seguras e por não vislumbrarem grandes vantagens em tornarem-se visíveis, devido à ausência de políticas públicas especificamente voltadas para a sua proteção, valorização e preservação.

Há ainda casos diferentes a esses relatados nesses dois últimos parágrafos, que, sem pretender com isso citar todas as possibilidades existentes, valem ser mencionados ao se buscar uma aproximação da heterogeneidade inerente ao grupo das Comunidades de Terreiro na Argentina. Dentre esses, há comunidades que podem ser descritas como sendo formadas por “falsos religiosos” (não iniciados), que se reúnem em terreiros conduzidos por “falsos sacerdotes”, com o objetivo de realizar atividades ao público que são cobradas. Esse é um caso que me foi apontado reiteradas vezes por todos os religiosos com os quais conversei em Buenos Aires. Pai Ernesto foi específico ao falar em uma Comunidade de Terreiro que mantém relações próximas com o INADI, e que

possui grande atuação política, conduzida por um brasileiro que se declara filho de santo de um determinado sacerdote brasileiro²⁴, mas que efetivamente nunca foi iniciado por tal pessoa – que seria conhecida de pai Ernesto. Igualmente, surpreendi-me com o comentário semelhante que ouvi em uma *santeria* de Liniers, de uma vendedora que possui família de origem brasileira, praticante de Candomblé. De acordo com o que me disse, há na Argentina diversas casas religiosas de matriz africana falsas, montadas por pessoas que se dizem pais e mais de santo, mas que na verdade não o são, pois nunca teriam sido iniciados. Mãe Patrícia e seus filhos de santo também me relataram o caso de um sacerdote argentino²⁵, cujo terreiro seria famoso na província de Buenos Aires, mas que não só não é pai de santo quanto nem mesmo conhece corretamente as cantigas umbandistas e seus toques, sendo incapaz de reproduzir mais de um ritmo no atabaque. Ainda assim, grava e posta músicas na Internet, algumas das quais eu mesmo pude ouvir. Por certo, o terreiro de Candomblé listado na pesquisa que fiz na base de dados do RNC, conforme mencionei acima, também possuiria um sacerdote falso, conforme me foi apontado por pai Ernesto.

Sejam muitas ou poucas, algumas dessas Comunidades de Terreiro “falsas” podem vir a interagir com mais frequência com o Estado, participando de fóruns de religiosos ou outras atividades – como é o caso da comunidade do “falso sacerdote brasileiro” citado por pai Ernesto. Contudo, por serem “falsas”, nada garante que suas interações com o Estado interessem ou representem as comunidades de religiosos iniciados, sendo difícil, portanto, avaliar o peso que podem ter seja no sentido de piorar ou mesmo melhorar as relações entre Estado e Comunidades de Terreiro de uma forma geral.

Há casos também de Comunidades de Terreiro que agem elas mesmas de forma agressiva contra a sociedade. No caso mais surpreendente que ouvi de mãe Patrícia e seus filhos de santo, uma comunidade teria deixado nos bosques públicos do bairro de Palermo, em Buenos Aires – que são alguns dos pontos turísticos mais badalados da cidade – várias oferendas feitas a entidades e/ou antepassados. Tais oferendas seriam enormes em tamanho, e envolveriam, dentre outras coisas, o cadáver de uma vaca sacrificada ritualmente. Esse foi um caso considerado chocante pela mídia local e

²⁴ Referencio aqui esse caso, mas por motivos éticos evitarei mencionar o nome do sacerdote e de seu terreiro, que me foram também nominados por pai Ernesto.

²⁵ Como no caso indicado na nota de rodapé anterior, referencio no texto esse caso, mas por motivos éticos não mencionarei o nome do pai de santo e de seu terreiro, que me foram nominados pelos filhos de santo de mãe Patrícia.

altamente condenado por diversas pessoas. Acerca da razão para religiosos terem feito tal ação, mãe Patrícia me indicou simplesmente: “fizeram porque podem”.

Cabe relatar aqui o contexto em que esse fato me foi relatado. Pouco antes, eu havia perguntado a mãe Patrícia sobre os impedimentos legais que existiam na Argentina para que as religiões de orixás fossem praticadas pelas Comunidades de Terreiro. Essa história ilustrou sua resposta, que foi a de não haver no presente leis ou normas públicas que impeçam a prática religiosa, tal como havia no passado.

Citando como exemplo essa mesma história para a diretora da Direção Geral do RNC, questionei a ela sobre o fato de não haver leis que impeçam a prática religiosa na Argentina. Como resposta ela me explicou que as leis argentinas garantem o direito à livre prática religiosa, mas que esse caso poderia ser enquadrado em outros tipos de processos, relativos a violações da ordem pública de outras formas. Ou seja, não se pode processar os religiosos por agirem dentro dos preceitos de sua religião, mas é possível processá-los por outras razões consideradas criminosas pelo código penal do país.

Em se tratando do registro no RNC, foi-me explicado por mãe Patrícia, que é advogada por profissão, o mesmo que eu ouvi também da diretora da Direção Geral do RNC: todo argentino possui o direito de realizar o que bem entender da porta de sua casa para dentro, o que inclui praticar sua religião, seja essa qual for. Essa é uma situação com várias potenciais implicações para as Comunidades de Terreiro, em um país em que a maioria dos terreiros funciona na casa das pessoas, conforme indica Oro (1999). Especificamente sobre isso, no que tange ao Ilé Nueva Conciência, provavelmente seguirá funcionando na residência de mãe Patrícia enquanto ela for sua mãe de santo, dado que, segundo ela me explicou, seria muito caro na Argentina manter uma casa em outro endereço apenas para o funcionamento do terreiro – algo que ocorre frequentemente com o Candomblé e com a Umbanda no Brasil.

Claro está que a polícia pode ser acionada em casos de atividades ilegais, vetadas a todos os cidadãos em quaisquer circunstâncias, mas a prática religiosa não consta dentre essas, pois a livre opção por uma religião é um direito assegurado pela constituição da Argentina. Ou seja, como bem explica mãe Patrícia, o fato de não haver vínculo jurídico e administrativo de seu terreiro com Estado não lhe impede de manter o mesmo em funcionamento, sendo, em seu caso, preferível, que não haja nenhum vínculo.

Há outro cenário possível, que contrasta com o exposto no parágrafo acima e que também me foi explicado por mãe Patrícia. Ocorre em algumas cidades e/ou províncias específicas da Argentina que o governo é mais controlador e é exigido para o funcionamento do terreiro – que finalmente se trata de um lugar de acesso aberto ao público – que haja banheiros públicos, observância a regras relativas a barulho, dentre outras, e a existência do registro no RNC. Sem o mesmo, o templo pode ser fechado a qualquer instante, o que, obviamente, não é desejável por seus sacerdotes. Nesse caso, a legislação local não restringe a opção religiosa das pessoas propriamente, mas impede o funcionamento público dos terreiros que não se adequem à sua normativa. Tal legislação, não obstante, não existe em Ramós Mejía ou na província de Buenos Aires, não afetando, portanto, as atividades do Ilé Nueva Conciência. O que pode sim afetar as atividades desse templo é a relação com a vizinhança, para o que, visando que problemas sejam evitados, como indicado anteriormente, os rituais são realizados de maneira discreta por sua comunidade, sempre com poucas pessoas – todas com presença autorizada pela própria mãe de santo, e pouco ou nenhum alarde. De qualquer forma, não há sentido evidente, ou relação de causa e efeito, entre tolerar e conviver bem com os vizinhos do templo religioso e se ter a posse de um registro no RNC. Em outras palavras, o estabelecimento de uma política de boa vizinhança por parte de alguém não carece (ou não necessariamente carece) de propósitos secundários para a utilização de sua residência, e mesmo do fato de tais propósitos serem ou não conhecidos pelo Estado.

Ainda sobre o registro no RNC, questionada sobre a possibilidade de haver benefícios ao se fazê-lo, mãe Patrícia explicou que o vínculo com o Estado pode gerar facilidades, citando como exemplo o caso em que realize o sacrifício ritual de um animal, que está previsto pelo RNC como atividade desempenhada por religiões afro-brasileiras e que, portanto, não é proibida. A facilidade estaria no caso de uma eventual denúncia de maus tratos a animais que implique na prestação de explicações à polícia acerca de haver realizado um sacrifício ritual. Bastaria apresentar o documento com o registro para evitar a necessidade de se responder a maiores questionamentos. Efetivamente, o mesmo me foi informado pela diretora da Direção Geral do RNC, que explicou que essa instituição fornece explicações a processos e mesmo media casos em que há denúncias contra templos religiosos registrados, caso seja necessário atestar sobre determinada prática realizada no âmbito de uma religião. Todavia, dado que o

registro é facultativo ao templo, sua ausência não implica em que o sacrifício não possa ser realizado e que a invocação do direito à livre prática religiosa – com tudo que envolve, inclusive a existência de rituais de sacrifício animal – não possa ser feita, mas apenas que talvez haja maiores dificuldades para explicar a legalidade do ritual, caso isso seja necessário.

Outro exemplo citado por mãe Patrícia diz respeito ao porte de faca para usar num ritual. A princípio, uma faca é uma arma branca e o porte de armas é regulado pelo Estado. Caso seja abordada pela polícia e traga consigo um documento que comprove o registro de seu terreiro no RNC, provavelmente será liberada com mais facilidade, pois estaria indicado nesse documento que facas são instrumentos utilizados em rituais religiosos afro-brasileiros e que, portanto, podem ser transportadas. A ausência do registro, por outro lado, segundo me explicou, não deveria provavelmente lhe causar maiores problemas, tendo em vista que mesmo se tratando de uma arma branca, uma faca não é em geral vista como algo perigoso, e é normal que pessoas carreguem-nas consigo para os mais diversos propósitos.

Pai Ernesto, que possui seu terreiro registrado, explicou-me que não há dificuldades para a obtenção do registro e, portanto, para a formalização da existência de terreiros ou outros templos religiosos não católicos. Basta que o sacerdote ou um outro responsável pela instituição preencha um formulário *on-line*, indicando alguns dados, e que em seguida encaminhe alguns documentos à Secretaria Nacional de Cultos, e o registro está criado. O formulário pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico (deve ser acessado *on-line*, não sendo possível baixá-lo): http://registrocultos.mrecic.gov.ar/rnc_forms/form2. A tarefa é simples e pode ser executada rapidamente, pelo que se pode concluir tratar-se de um processo de informação ao Estado da existência do templo, em um determinado endereço. Um fator que possivelmente dificulta esse processo – e que inclusive me foi enfatizado pela diretora da Direção Geral do RNC – é o fato de que para registrar seu templo, a Comunidade de Terreiro precisa se constituir como uma organização formal, com estatuto, direção constituída etc. (a documentação que comprova tal constituição é parte do que deve ser entregue à Secretaria Nacional de Cultos). Todavia, argumento que isso tampouco é complicado em um cenário em que não há fiscalização, que a documentação é produzida pelos próprios religiosos, e que o registro da organização é feito *on-line*, em

poucos instantes. Cabe novamente a pergunta, portanto, dos benefícios advindos de tal registro, que conforme mãe Patrícia explica existem, mas não são relevantes.

Em síntese, o que concludo de tais informações é que do ponto de vista da existência cotidiana das Comunidades de Terreiro, o RNC não apresenta benefícios reais na percepção dos religiosos, ainda que o Estado entenda lhes ser benéfico identificarem-se. Pelo contrário, não sendo obrigatório o registro, parece ser preferível não possuí-lo em função da prevalência de malefícios a benefícios que sua posse pode trazer, inclusive considerando que ainda hoje se estima haver mais Comunidades de Terreiro anônimas do que registradas (ORO, 1999; FRIGERIO, 2001; 2003; e FRIGERIO e LAMBORGHINI, 2011). Finalmente, deixo a guisa de reflexão, a hipótese de haver também uma cultura por parte das Comunidades de Terreiro na Argentina de preferência por não se relacionar com o Estado quando isso seja opcional, devido a toda perseguição que já sofreram ao longo da história. Nesse caso, benefícios e malefícios do presente teriam menos peso do que as ideias e comportamento já característicos dos religiosos, de não se relacionar com o Estado.

Há indícios no presente de que a lei 21.745, que estabelece o RNC, pode vir a ser derogada, por se tratar de uma lei estabelecida por um governo autoritário, com o que se extinguiria o RNC. Tal ideia consta formalmente no projeto de lei identificado na Câmara dos Deputados da Argentina pelo número de expediente 3050-D-2012, trâmite parlamentar 048, de 15/05/2012, autoria do deputado peronista Alfredo Nestor Atanasof (ATANASOF, 2012). Tal projeto foi escrito como resultado, dentre outros trabalhos desempenhados por políticos argentinos, de rodas de discussões realizadas junto a diferentes representações religiosas e sociais, conforme noticiado pelo veículo de mídia Indymedia Argentina, em artigo de autoria de *Servicio de Noticias de la CLC* (CLC, 2010). Em seu texto, o projeto reconhece a prerrogativa constitucional da liberdade religiosa, bem como os tratados internacionais firmados nesse sentido, e argumenta, assim, sobre a contrariedade da vigência da lei 21.745 no Estado argentino. Todavia, o projeto não apresenta nenhum avanço no sentido da melhoria das relações com Comunidades de Terreiro. Pelo contrário, apresenta pontos que podem vir a deteriorá-las. Conforme seu texto:

Não se consideram igrejas, comunidades, confissões, nem tradições religiosas, aos efeitos desta lei, as entidades que desenvolvam principal ou exclusivamente as seguintes atividades: 1. O estudo ou a experimentação de ideias filosóficas ou científicas, ou de fenômenos psíquicos,

parapsicológicos, astrofísicos e astrológicos, ou as práticas divinatórias ou mágicas; 2. A prestação de serviços de resolução de problemas e harmonização pessoal, mediante técnicas parapsicológicas, astrológicas, de divinação, mágicas, de exercícios físicos ou mentais, ou através de dietas ou de medicinas alternativas; 3. Os cultos e ritos de adoração ou submissão ao mal ou práticas satânicas ou aqueles cujos atos incluam atos de crueldade sobre animais (ATANASOF, 2012).

Tal dispositivo ataca em praticamente todo o seu conteúdo as práticas religiosas desempenhadas pelas Comunidades de Terreiro, excluindo-as do reconhecimento enquanto religião, caso a lei venha a ser aprovada nesses mesmos termos. Igualmente, apresenta uma visão de religião oriunda de um modelo cristão (ou judaico-cristão), que não considera como religiosas práticas mágicas. Não admite fenômenos de alteração da consciência ou que não sejam compreendidos ou respaldados pela ciência e, sobretudo, condena práticas consideradas maléficas ou satânicas, para o que é necessário definir-se o que é mal em oposição ao que é bem, e ainda acreditar na figura de satanás. Em um Estado-nação de tradição católica, ainda que moderno, é possível tomar como indício que tal visão reflita a ainda grande influência do catolicismo no país.

Mais adiante, o fato de que o dispositivo legal derogaria a lei 21.745 não implica no fim de um cadastro nacional de templos não católicos, pois, na prática, o RNC se veria reinventado com o nome de “Registro Nacional de Entidades Religiosas”. Trata-se de uma reinvenção do RNC, pois o novo registro serviria a propósitos semelhantes de reconhecimento do caráter de “personalidade jurídica de caráter religioso” aos templos, a partir do que direitos como tal poderiam ser reivindicados. Claro está que nada pode ser afirmado sobre a repressão estatal que poderiam sofrer as Comunidades de Terreiro caso tal lei seja aprovada, pois esse é um objeto de análise especulativa. Todavia, a possibilidade (ainda que improvável) da aprovação de uma lei com tal conteúdo, sobretudo visto o fato de a mesma ser postulada como resultado de rodas de conversa com representações sociais e religiosas, indica haver ainda espaço no Estado argentino para posturas não seculares e discriminatórias frente às Comunidades de Terreiro.

No tocante à relação mantida entre Comunidades de Terreiro e INADI, tanto mãe Patrícia e seus filhos de santo quanto representantes do instituto garantem ser amistosa. Mãe Patrícia, particularmente, demonstra apreço pelo trabalho do INADI e confiança em sua capacidade de endereçamento de questões que afetem às Comunidades de Terreiro. Todavia, isso não implica, uma vez mais, que essa relação

supere o histórico conturbado e a distância mutuamente mantida entre Estado e Comunidades de Terreiro.

Aprofundando-me nas observações sobre o Ilé Nueva Conciência e a distância que sua comunidade mantém do Estado, reafirmo que a opção por existir na Argentina de forma discreta, seja no que tange às relações com esse ou quaisquer outras, advém da percepção de que assim se vive melhor. Para essa Comunidade de Terreiro, não faz falta uma relação de proximidade com o INADI ou nenhuma outra instituição do Estado, tampouco faz falta declarar-se como inimiga do mesmo, ou de qualquer argentino. Basta viver sem alardes, valorizando as relações entre pessoas, orixás e antepassados. Finalmente, é essa a razão de ser dessa comunidade. E para isso, ainda que haja estigmas e discriminação, não há problemas que não possam ser resolvidos pelas instituições já existentes na Argentina, nem necessidade de proximidade com o Estado. Tal percepção é aqui vista como positiva, frente aos dados anteriormente apresentados, de um passado marcado pela estigmatização social e perseguição das Comunidades de Terreiro por parte do Estado. Claro está que a postura da comunidade do Ilé Nueva Conciência não pode ser generalizada para todas as Comunidades de Terreiro, tal como já demonstrei ao longo do trabalho. Há, conforme exposto, Comunidades de Terreiro que pressionaram o Estado e se organizaram de forma coletiva a partir do final do século XX para que tivessem reconhecidos seus direitos à livre prática religiosa e à preservação e de suas crenças. Todas essas, inclusive o Ilé Nueva Conciência, são exemplos legítimos de Comunidades de Terreiro na Argentina.

Segundo me explicou mãe Patrícia, a legislação argentina protege a vida privada das pessoas, resguardando-lhes o direito de existirem conforme compreendam ser melhor. É nesse caso que se encaixa a já citada liberdade que possuem os argentinos de viver como queiram da porta de suas casas para dentro. Com isso, as pessoas dificilmente serão interpeladas pelo poder público caso sejam discretas em sua vida. Particularmente no que tange às Comunidades de Terreiro, mãe Patrícia indica que o Estado sempre evitará se aproximar delas, caso não haja motivos declarados para tanto, mesmo porque, para a sacerdotisa, não interessa ao mesmo estar próximo das comunidades.

Isso, claro está, não inclui os casos em que o Estado age deliberadamente de forma hostil, o que, segundo mãe Patrícia, ainda ocorre em diversas cidades argentinas. Segundo atesta, isso ocorre quando, por alguma razão escusa, não interessa a um

governo que existam Comunidades de Terreiro na cidade. Assim, acusações infundadas sobre violações de leis aleatórias seguem sendo criadas, como ocorria no passado não tão distante. A partir dessas acusações, processos são movidos contra os religiosos, que veem seus templos sendo fechados, objetos rituais sendo confiscados etc. Findo o processo, muitas vezes a inocência das pessoas é provada, pelo que o que se confiscou pode ser devolvido, e os terreiros podem ser reabertos. Mas, muitos danos já teriam sido causados nesse momento.

Uma forma buscada pelas Comunidades de Terreiro para se protegerem contra tais problemas, conforme já citado anteriormente, é a associação em forma de federações ou outras organizações coletivas de sociedade civil. Contudo, mãe Patrícia argumenta, em consonância com a literatura apresentada anteriormente, que as inúmeras e enormes diferenças que existem entre as Comunidades de Terreiro dificultam a associação entre elas e, com isso, a ação política enquanto blocos.

Pai Ernesto, por sua vez, argumenta que deveria ser função do próprio Estado exigir que as Comunidades de Terreiro se organizassem enquanto blocos (em federações ou outras formas) e regular suas atividades. Para tanto, o Estado deveria aprender detalhes sobre o funcionamento das comunidades, que é algo que não ocorre na Argentina – pelo contrário, em sua opinião, como para mãe Patrícia, o Estado não tem nenhum interesse nas mesmas, e não busca se inteirar de muita coisa. A regulação, em sua opinião, seria benéfica para a preservação dos fundamentos religiosos afro-brasileiros, aprendidos com os pais e mães de santo brasileiros, que com o tempo vão se perdendo na Argentina, segundo acredita o religioso. Seria benéfica também, segundo o mesmo sacerdote, para impedir a atuação dos falsos religiosos, que são aqueles que se identificam como tal, mas que nunca foram iniciados. Essa posição, que me pareceu inicialmente surpreendente, foi compartilhada por outros religiosos com quem conversei em Liniers. Em um país marcado por um histórico de tolhimentos e impedimentos por parte do Estado à prática religiosa das Comunidades de Terreiro, surpreende-me a ideia de que possa haver religiosos que busquem ser regulados pelo mesmo, como modo de resguardar as características originais de suas religiões.

Acerca desse pensamento, saliento que o Estado argentino não atende a tais anseios e não está no presente emparelhado de forma suficiente para que possa mesmo ensaiar algum nível de regulação das práticas religiosas das Comunidades de Terreiro. As informações que possui sobre as religiões afro-brasileiras são aquelas que reúne por

meio dos fóruns realizados pelo INADI – que contém equívocos graves, conforme Frigerio e Lamborghini (2011) e que são igualmente frequentados por pessoas que não possuem respaldo junto a outros religiosos – e outras proporcionadas pelo RNC. Não abarcam a totalidade das variações das religiões afro-brasileiras, mesmo porque tal pretensão não encontra respaldo nem mesmo na literatura acadêmica disponível sobre as mesmas. Além disso, religiões são, por natureza, instituições dinâmicas e tendem a se alterar ao longo do tempo. Nesse sentido, seja isso desejável ou não, mantidas as condições atuais, o movimento que se pode esperar das Comunidades de Terreiro na Argentina é que continuem a se diferenciar umas das outras e de seus pares brasileiros, ainda que o Estado interfira nesse processo.

Para mãe Patrícia e seus filhos de santo, há muito em que o Estado é deficiente no que tange aos anseios das Comunidades de Terreiro, mas nada disso passa pela regulação dos cultos. Pelo contrário, passa, apesar da existência do INADI, pela sensação de falta de garantia de que possam seguir se organizando e praticando suas religiões da forma como entendam certo, sem que com isso sofram com quaisquer formas de violência. Para essa comunidade, é desejável que a história ensinada na Argentina não exclua a herança afrodescendente daquele país. É desejável que as escolas públicas incluam temáticas em seus currículos capazes de formar pessoas que compreendam e respeitem as alteridades que existem na Argentina e no mundo. É também desejável que Comunidades de Terreiro não sejam perseguidas politicamente ou vejam seus templos serem fechados a partir de acusações falsas de que violam as mais diversas leis. É, em suma, desejável que o Estado garanta às Comunidades de Terreiro seus direitos de cidadania, algo de que seguem ainda distantes na Argentina.

Em suma, não há relações próximas entre Estado e Comunidades de Terreiro na Argentina. Toda e qualquer tentativa de aproximação, realizada por atores de qualquer um dos lados, não é ainda suficiente para superar um passado de relações hostis, tampouco toda a segregação social do presente. Por outro lado, tampouco é necessário para os religiosos que haja relações de proximidade. Segundo percebi em minha interação com eles, a Argentina não precisa se tornar um país totalmente secular, tampouco faz falta que a maioria das pessoas deixe de ser católica ou cristã. A convivência, a interação, e a reflexão sobre a fala desses religiosos me indicou ser necessário para eles, que lhes seja garantido pelo Estado seu direito a existirem em paz, se organizarem e praticarem suas religiões da forma como entendam certa, sem serem,

para tanto, estigmatizados ou agredidos. Embora empreenda ações nesse sentido, o Estado argentino ainda tem muito por fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Comunidades de Terreiro migraram do Brasil para a Argentina a partir da segunda metade do século XX, e desde então enfrentam dificuldades relativas à forma negativa como são vistas pela maioria da população. Igualmente, enfrentam problemas na forma como são tratadas pelo Estado, que no presente lhes garante o direito a professarem suas religiões livremente, embora historicamente tenha tido uma postura pouco amistosa, caracterizada por perseguições e proibições à sua prática religiosa. Reflexos dessa história ainda são percebidos no presente, pelo que o distanciamento é mais característico das relações entre Estado e comunidades do que qualquer forma de interação.

Busquei com esse trabalho, justamente, explorar essas relações. Para tanto, além de revisar bibliografia sobre o tema, empreendi em um esforço de pesquisa de campo na Argentina, que contou com um olhar aprofundado junto à comunidade do terreiro Ilé Nueva Conciência, além da visitação e coleta de informações junto a outras várias fontes.

Convivi durante cerca de um mês em Buenos Aires com a comunidade do Ilé Nueva Conciência, e desde então vimos mantendo uma relação bastante próxima. Ainda na Argentina, tive a oportunidade de conversar também com suas entidades, que me acolheram abertamente e, acredito, para além do tema do meu trabalho, auxiliaram-me a aumentar minha compreensão acerca do grau de complexidade existente em uma sociedade, bem como dos processos históricos que lhe formam. Comunidades de Terreiro são grupos de pessoas devotadas ao culto de sua ancestralidade, à reverência e à busca de auxílio e aprendizado com seus antepassados, organizadas a partir de uma estrutura e lógica comunitária africana. São grupos que entendem que todos os seus problemas podem ser resolvidos com o auxílio de suas divindades. Não por isso deixam de ser problemas que lhe afetam.

Para que se organizem enquanto comunidades e possam exercer suas crenças, praticar suas religiões, esses religiosos possuem amplas necessidades materiais. Necessitam construir seus terreiros, para o que na Argentina normalmente utilizam a residência do sacerdote do templo, a exemplo do Ilé Nueva Conciência, que funciona na casa de mãe Patrícia. E necessitam de objetos materiais, que na região de Buenos Aires podem ser adquiridos mais facilmente nas *santerias* de Liniers. Necessitam também de

animais, que são sacrificados ritualmente. Necessitam receber pessoas em suas casas, dado que alguns rituais possuem caráter público. E necessitam de uma série de outras coisas, em que normalmente, em maior ou menor medida, o Estado participa de alguma forma, i.e., regulando a atividade de recebimento de pessoas no terreiro por meio da concessão de permissão para que ocorra apenas nos lugares que tem banheiros públicos. O Estado possui, finalmente, o papel de organizar a sociedade, da qual as Comunidades de Terreiro fazem parte. Essa organização, nem sempre lhes é favorável, além de ser ainda insuficiente para dirimir os estigmas que as religiões afro-brasileiras carregam na Argentina, que é um Estado-nação marcado pelo europeísmo de seu povo e pela histórica influência da igreja católica sobre suas instituições e sociedade. Em face dessas dificuldades, as comunidades ganham uma importância maior para os religiosos, por ser a organização que lhes acolhe e lhes permite viver plenamente sua alteridade.

Ao longo do trabalho pude demonstrar que o relacionamento com o Estado traz alterações para a organização interna, o cotidiano e as práticas religiosas das Comunidades de Terreiro na Argentina. Isso ocorre ainda que essas possuam fortes raízes brasileiras e mesmo que busquem se manter similares às Comunidades de Terreiro brasileiras, ou que sejam discretas em seu convívio social, interagindo o mínimo possível com o mundo exterior, e conseqüentemente com o Estado também. As constantes investidas do Estado contra a prática religiosa afro-brasileira registradas ao longo da história na Argentina, a constante regulação de atividades ligadas à organização dos terreiros em diferentes cidades e províncias, os ainda registrados processos falsos movidos contra comunidades etc., são todos exemplos de formas em que o Estado age diretamente afetando as Comunidades de Terreiro. Há também ações indiretas. Um forte exemplo é a dificuldade de importar plantas brasileiras utilizadas em determinados rituais, cuja passagem pelo controle aduaneiro é impedida, resultando na necessidade de se utilizar plantas argentinas para a mesma finalidade. Ainda que esse não seja o objetivo do Estado ao controlar a passagem de produtos por suas fronteiras, altera a forma como os rituais são organizados. Por entender que a proximidade com o Estado traz mais dificuldades do que benefícios, as comunidades optam por manter-se distantes do mesmo, que tampouco parece querer buscar o estreitamento de laços. Nesse sentido, o traço mais característico das relações entre Estado em Comunidades de Terreiro na Argentina é a sua incipiência.

O Estado, por outro lado, no presente busca reconhecer que há diversidade cultural na Argentina, assim como permitir que essa seja expressada pelas ruas das cidades – o que é particularmente forte na capital Buenos Aires – sem que sofram com racismo, xenofobia ou intolerância. Nesse sentido, envida esforços para conhecer, reconhecer e conviver de forma mais próxima com a população e com a herança cultural afrodescendente na Argentina, o que resulta na possibilidade de construção de relações mais amistosas com as Comunidades de Terreiro. Há um instituto – o INADI – dedicado a tratar dos “outros” da nação e combater a discriminação que sofrem, inclusive prestando apoio jurídico para pessoas e grupos que se sintam lesados por tal forma de violência. Mediação de conflitos entre Comunidades de Terreiro e outros grupos sociais, ou entre comunidade e o próprio Estado, também são serviços disponíveis, prestados pelo RNC – ainda que o mesmo quase não se envolva com religiões afro-brasileiras, por entender que a interação dessas deve ser com o próprio INADI. Além disso, o RNC já não mais funciona como um registro obrigatório para a permissão da prática religiosa, se não que como um registro público de templos e outras informações sobre as religiões, que podem, inclusive, ser usadas em seu benefício em determinados casos, i.e., processos policiais que desrespeitem particularidades do funcionamento das comunidades. Igualmente, se o Estado argentino se mantém distante das Comunidades de Terreiro no presente, não se pode afirmar que seja violento contra as mesmas nos mesmos termos que teria sido no passado. Pelo contrário, a distância indica tanto pouco interesse em manter proximidade com as comunidades quanto permissão para que funcionem da forma como julgarem certo.

É também verdade, a partir dos dados que levantei nesse trabalho, que o Estado – por meio da polícia ou outra instituição que vier ao caso – estará pronto para agir de forma a reprimir ações das Comunidades de Terreiro quando contra essas houver denúncias por parte da população argentina, que, em maioria, segue intolerante. Mas isso, no limite, não pode ser atribuído à relação das comunidades com o Estado, se não a outras de suas relações sociais. Boa parte dos relatos que ouvi em campo por parte dos religiosos de matriz africana sobre as dificuldades enfrentadas no presente para construir e manter suas comunidades podem ser atribuídas a essas outras relações (i.e. dificuldades de coexistir com argentinos que lhes considerem maléficos e/ou satanistas, ou dificuldades de lidar com sociedades protetoras de animais). Para a melhoria desse quadro, há indícios de que o Estado vem envidando esforços, por

exemplo, por meio dos fóruns realizados pelo INADI, que subsidiam com informações processos de correção de livros didáticos adotados por escolas argentinas e que tendem a contribuir para a construção de uma sociedade menos intolerante no futuro.

Relações entre Estado e instituições religiosas não são facilmente administradas por governos e, por mais que a completa secularização do Estado – no sentido de prescindir da influência religiosa em sua estrutura e ações – possa em alguns casos ser desejável pelos mesmos, não se trata de uma realidade na Argentina e, virtualmente, em nenhum país das Américas. Religiões seguem possuindo uma atuação pública nos Estados em que estão presentes, com o que seguem buscando influenciá-los. Além disso, as pessoas permanecem religiosas e permanecem apegando-se às verdades ensinadas por suas religiões, e pregando seus modos de ser e agir publicamente, não obstante vivamos em um tempo favorável a outras formas de interação e ao acesso rápido e pouco complicado de informações sobre o funcionamento de praticamente tudo no mundo. Claramente, não é apenas como fonte de informações acerca das mais diversas perguntas da vida que as religiões seguem sendo buscadas. Tampouco são todas as facilidades do mundo moderno (ou contemporâneo) desejáveis para todas as pessoas. Comunidades de Terreiro – inclusive na Argentina, que se pretende moderna e católica – são exemplos de como grupos de pessoas podem se organizar de formas alternativas ao que tais facilidades parecem proporcionar, buscando respostas às suas angústias existenciais e aos seus problemas em geral em divindades, antepassados e em suas tradições. A partir da minha pesquisa, acredito poder dizer que por buscar ter tal compreensão, ainda que com diversos problemas, o Estado argentino vem reconhecendo a existência dessa diversidade em seu país, e buscando melhorar a forma como se relaciona com ela. Para as Comunidades de Terreiro, essa é uma ótima notícia. Não garante que no presente verão todos os seus anseios por direitos/reconhecimento alcançados, mas dá indícios de que podem esperar um futuro mais promissor.

Finalmente, cabe reiterar que a realização desse trabalho contou com diversas limitações e dificuldades, pelo que outros trabalhos com o mesmo objetivo, realizados por outras pessoas ou novamente por mim mesmo, podem gerar resultados diferentes. Acredito, além disso, que o aprofundamento da pesquisa sobre esse tema seria benéfico tanto para a ciência quanto para o conhecimento desse grande e heterogêneo grupo de instituições religiosas, que são as Comunidades de Terreiro argentinas, e suas relações com o Estado naquele país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, 2005.

ARGENTINA. **Constituição (1994). Constituição Nacional de 1994: promulgada em 22 de agosto de 1994**. Santa Fé: Senado de la Nación Argentina, 1994. Acessada em 12/07/2012. Disponível em: <http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/cuerpo1.php>.

ATANASOF, A. Proyecto de Ley – N° de Expediente 3050-D-2012, Trámite parlamentário 048. In: Página da Honorable Cámara de Diputados de la Nación. Publicado em 15/05/2012. Acesso em 30/01/2014. Disponível em: http://www.diputados.gov.ar/frames.jsp?mActivo=proyectos&p=http://www1.hcdn.gov.ar/proyectos_search/bp.asp.

BARROS, S. Sociabilidades míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. In: **Série Antropologia 433**. Brasília: DAN, 2010. Disponível em: http://www.dan.unb.br/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=11&Itemid=22.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Segundo volume**. São Paulo: Editora da USP, 1971.

BOTELHO, D., NASCIMENTO, W. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos Candomblés. In: **Participação: a revista do decanato de extensão da Universidade de Brasília**. Brasília: UnB, 2010, vol. 17, pp. 74-82.

BRAGA, J. **Fuxico de Candomblé**. Feira de Santana: UEFS, 1998.

BROWN, D. Umbanda: **Religion and politics in urban Brazil**. Nova York: Columbia University Press, 1994.

BUCCIARELLI, Mario Arias. La escuela pública como productora de identidades: Contextualización y análisis del proyecto de Sarmiento en el bicentenario de su nacimiento. In: **Revista Escuela de Historia**. Salta: 2011, v. 10, n. 2, dez. Disponível em http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-9041201100020002&lng=es&nrm=iso. Acesso em 10 maio 2013.

CASANOVA, J. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, J. Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective. In: **The Hedgehog Review**. Charlottesville: IASC – University of Virginia, 2006, vol. 8, n. 1-2, primavera-verão.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, set., pp. 169-186.

CIRIO, E. P. De Eurindia a Bakongo: El viraje identitario argentino tras la asunción de nuestra raíz afro. In: **Entremúsicas: música, investigación y docencia**. Buenos Aires: Entremusicas.com, 2007a. Disponível em: <http://entremusicas.com/investigacion/?s=de+eurindia+a+bakongo>.

CIRIO, E. P. Del sueño de la Argentina blanca europea a la realidad de la Argentina americana: la asunción del componente étnico – cultural afro y su (nuestro) patrimonio cultural. In: **Entremúsicas: música, investigación y docencia**. Buenos Aires: Entremusicas.com, 2007b. Disponível em: <http://entremusicas.com/investigacion/2008/04/25/del-sueno-de-la-argentina-blancaeuropea-a-la-realidad-de-la-argentina-americana-la-asuncion-del-componente-etnico-cultural-afro-y-su-nuestro-patrimonio-musical>.

CLC. Argentina: proyecto "Ley de libertad religiosa"... Cámara de Diputados Nacional. In: **Indymedia Argentina**. Publicado em 05/05/2010. Acesso em: 30/01/2014. Disponível em: <http://argentina.indymedia.org/news/2010/05/731512.php>.

DI STEFANO, R. Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. In: **Quinto Sol**. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, 2011, vol. 15, n. 1. Disponível em: <http://ojs.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/quintosol/article/view/116>.

DURKHEIM, E. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

EUGÊNIO, W. A senhoridade nos terreiros de Candomblé. In: **Jornal Maturidades**. São Paulo: PUC São Paulo, 2011. Disponível em: http://www.pucsp.br/maturidades/aspectos_bio_sociais/candomble_38.html.

EVANS-PRITCHARD, E. E., **Theories of primitive religion**. Londres: Oxford University Press, 1965.

FRIGERIO, A. Como los porteños conocieron a los orixás: la expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. In: PICOTTI, D. **El negro en Argentina: Presencia y negación**. Buenos Aires: Editores de América Latina, 2001, pp. 301-318.

FRIGERIO, A. Por nuestros derechos ahora o nunca!: construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. In: **Civitas: revista de ciências sociais**. Porto Alegre: PUCRS, 2003, vol. 3, n. 1, jun. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/109>.

FRIGERIO, A. Questioning religious monopolies and free markets: the role of the state, the church(es), and secular agents in the management of religion in Argentina. In: **Citizenship Studies**. Londres: Routledge, 2012, vol. 16, n. 8, dez., p. 997-1011.

FRIGERIO, A., LAMBORGHINI, E. Procesos de reafricanización en la sociedad Argentina: Umbanda, Candombe y militancia "afro". In: **Revista Pós Ciências Sociais**.

Dossiê Religiões Afro-Americanas. São Luís: UFMA, 2011, vol. 8, n. 16, pp. 21-36.
Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/686>.

FRIGERIO, A., WYNARCZYK, H. Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001). In: RICHARDSON, J. **Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe.** New York: Kluwer Publishers, 2004, p. 453-475.

FRIGERIO, A., WYNARCZYK, H. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. In: **Sociedade e Estado.** Brasília: Editora UnB, 2008, v. 23, n. 2, p. 227-260.

GELER, L. Calunga Andumba: 30 años de teatro y lucha afrodescendiente en Buenos Aires. In: **Tabula Rasa.** Bogota: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2012, n. 16, jan-jun.

GELLNER, E. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, G. **Um mapa da questão nacional.** Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2000, p. 107-154.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

GIL, A. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** São Paulo: Atlas, 2007, 5 ed.

HABERMAS, Jürgen. O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania. In: **Revista Novos Estudos.** São Paulo: CEBRAP, 1995, ed. 43, nov.

HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna.** São Paulo: Edições Loyola, 1994.

HUXLEY. **O Admirável Mundo Novo**. Porto Alegre: Editora Globo, 1979.

INADI - Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo. **Información Institucional**. Disponible em: <http://inadi.gob.ar/institucional/>. Acessado em 15/01/2014.

INDEC – Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: censo del Bicentenario: resultados definitivos, serie B n° 2**. Buenos Aires: INDEC, 2012.

JAMESON, F. **The Cultural Turn: selected writings on the postmodern**. Londres: Verso, 1998.

LIDA, M. Una iglesia a la medida del Estado: la formación de la iglesia nacional en la Argentina (1853-1865). In: **Prohistoria**. Rosario: Grupo Prohistoria, 2006, ano X, número 10, p. 27-46.

LÓPEZ, L. De transnacionalización y censos: los “afrodescendientes” en Argentina. In: **AIBR – Revista de Antropología Iberoamericana**. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, 2006, vol. 1, n. 2, mar-jul.

MASES, E. La construcción interesada de la memoria histórica: el mito de la nación blanca y la invisibilidad de los pueblos originarios. In: **Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales**. Viedma: Universidad Nacional del Comahue, 2010, ano 12, n.12. Disponible em: http://www.revistapilquen.com.ar/CienciasSociales/Sociales12/12_3Mases_Construccion.pdf.

MAUSS. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Ed 70, 1988.

MICHEL, G. Pirámide social: revelan qué es ser hoy un "clase media" y cuanto se debe ganar para formar parte. In: **Portal iProfesional**. Buenos Aires, publicado em 18/01/2012, acceso em 31/03/2013. Disponible em: <http://www.iprofesional.com/notas>

[/128955-Piramide-social-revelan-qu-es-ser-hoy-un-clase-media-y-cunto-se-debe-ganar-para-formar-parte.](#)

MOCCA, E. O futuro incerto dos partidos políticos argentinos. In: **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, 2005, vol.19, n.55, pp. 49-63. Disponível em: <http://revistas.usp.br/eav/article/view/10093/11666>.

MRE – Ministério das Relações Exteriores e Cultos. **Documentación: Instrumentos Jurídicos Internacionales Vinculados a la Libertad Religiosa**. Disponível em: <https://www.mrecic.gov.ar/es/documentaci%C3%B3n>. Acessado em 02 de dezembro de 2013.

NASCIMENTO, P. Dilemas do Nacionalismo. In: **Revista brasileira de informação bibliográfica em Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, 2003, n. 56, p. 33-53.

ORO, A. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do prata**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

PARSONS, T. Preface. In: WEBER, M. **Sociology of Religion**. Londres: Methuen & Co Ltd, 1965.

PIERUCCI. De olho na modernidade religiosa. In: **Tempo Social, revista de sociologia da USP**. São Paulo: USP, 2008, pp. 9-16, v.20, n.2.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. In: **Tempo Social, revista de sociologia da USP**. São Paulo: USP, 1990, pp. 49-74, vol.2, n.1.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, Colección Sur Sur, set., pp. 227-278.

RIBEIRO, G. Tropicalismo e europeísmo: modos de representar o Brasil e a Argentina. In: FRIGERIO, A., RIBEIRO, G. **Argentinos e brasileiros: encontros, imagens e estereótipos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 237-264.

RIBEIRO, G., ESCOBAR, A. Transformações disciplinares em sistemas de poder. In: RIBEIRO, G., ESCOBAR, A. **Antropologias Mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder**. Brasília: Editora UnB, 2012.

ROMERO, L. **Breve historia contemporánea de la Argentina**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1998.

SARMIENTO, D. **Facundo**. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1964.

SEGATO, R. **La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEGATO, R. Religions in transition – changing religious adhesions in a merging world. In: **Religions in transition: mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions**. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2003.

SHUMWAY, Nicolas. **A invenção da Argentina**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

SIMMEL, G. **Religião: ensaios – volume 1/2**. São Paulo: Olho d'água, 2010.

THOMASZ, A., GIROLA, M., ANDRADE, M. Buenos Aires en el Bicentenario (1810-2010): consideraciones acerca de la ciudad y lo urbano. In: **Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales**. Viedma: Universidad Nacional del Comahue, 2011, año 13, n.14. Disponível em: http://www.revistapilquen.com.ar/CienciasSociales/Sociales14/14_ThomaszGirolaAndrade_BsAs.pdf.

VERGER, P. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. São Paulo: Editora Corrupio Comércio, 1981.

VILLAVICENCIO, S. República, nación y democracia ante el desafío de la diversidad. In: **Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas**. Mendoza: INCIHUSA - CONICET, 2010, vol. 12, n.2, dez. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/v12n2/v12n2a02.pdf>.

WEBER, M. A ciência como vocação. In: WEBER, M. **Três tipos de poder e outros escritos**. Lisboa: Tribuna da História, 2005.

WEBER, M. **Sociology of Religion**. Londres: Methuen & Co Ltd, 1965.