

TERREIRO, TERRITÓRIO E TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA NO PRATA

Daniel Francisco de Bem e

Adriana Dorfman

O presente artigo explora a materialização de conceitos como território e fronteira, a partir da pesquisa etnográfica na rede de terreiros Casa Africana Reino de Ogum Malé, com sede em Santana do Livramento (Brasil) – na fronteira com Rivera (Uruguai) – e filiais em Montevideu (UY), Posadas (Argentina) e San Miguel de Tucumán (AR)¹. Essa comunidade territorializa-se transnacionalmente através de laços de parentesco sangüíneo e ritual e do compartilhamento de práticas e valores religiosos. Entre as práticas se destaca o respeito a um calendário litúrgico de festas e obrigações, em que o centro do território de terreiros move-se para diferentes pontos deste, com a circulação da mãe-de-santo e de seus filhos.

O artigo busca descrever a territorialidade desta comunidade como a concretização do projeto estratégico de uma família-de-santo, habitante de lugares de passagem, participante de um processo cujas origens podem ser situadas nas primeiras décadas do século XX e compartilhando estruturas sociais dentro do espaço platino.

Para tanto, o conceito de transnacionalização religiosa será acionado ao longo dessa exposição. Destaca-se a centralidade da fronteira nesse processo, especificamente nas cidades-gêmeas de Santana do Livramento-Rivera, como lugar dotado de características e estruturas – que podem ter sido instituídas dentro da lógica dos estados-nação, mas que não servem somente a eles – conformadoras de uma condição fronteiriça, que instrumentaliza os portadores/passadores da religião, seja na forma de bens simbólicos ou materiais. Territórios estatais, com suas marcas de identidade, entre as quais destacam-se a nacionalidade e a língua, são colocados em relação na região fronteiriça onde territorializa-se essa comunidade (DORFMAN & BENTANCOR ROSÉS, 2005).

Tratando-se de um exercício de interpretação baseado no cotejar de uma experiência etnográfica com textos de caráter teórico e historiográfico, corre-se o risco de generalizar afirmativas válidas apenas para o grupo estudado. Entretanto, esse é um desafio ao qual os pesquisadores não podem furtar-se, sob pena de produzir análises de irrelevância social e teórica.

¹ Esta pesquisa, iniciada em julho de 2005, originou-se nas investigações para a escritura de “Caminhos do Axé” (BEM, 2007). A realização simultânea de trabalhos de campo para a pesquisa da tese em redação “Contrabandistas na fronteira gaúcha”, de Adriana Dorfman, resultou no encontro e reflexões interdisciplinares – entre antropologia e geografia – consolidadas no início de 2007.

A Casa Africana Reino de Ogum Malé

A etnografia que subsidia as reflexões deste artigo centrou-se na comunidade religiosa Casa Africana Reino de Ogum Malé (CAROM), gestada e gerida por Mãe Chola a partir das cidades-gêmeas de Santana do Livramento-Rivera e que abrange atualmente, em uma estimativa modesta, mais de trezentas pessoas (entre filhos-de-santo, clientes e assistentes) ligadas tanto ao terreiro principal em Santana do Livramento-Rivera, quanto distribuídas pelas filiais deste na Argentina e no Uruguai.

Esta comunidade pratica a linha cruzada, uma combinação de rituais de batuque, quimbanda e umbanda, vertentes das religiões afro-brasileiras que compartilham, em maior ou menor grau, elementos lingüísticos, rituais, míticos e simbólicos de ascendência sudanesa. As práticas ligadas ao axé (força vital); à possessão ou incorporação das entidades no crente e ritos iniciáticos e sacrificiais são os pilares simbólicos dessa tradição espiritual (CORRÊA, 1988; ORO, 1999)².

A construção desta rede começa na década de sessenta com a abertura do primeiro terreiro de Mãe Chola. Inicialmente realizavam-se sessões de umbanda na cozinha de sua casa em Rivera, com a participação de alguns parentes e vizinhos. Em vista do aumento do número de participantes das sessões, o projeto religioso de Glória Silveira, mais conhecida como Chola de Ogum, assumiu a forma de um terreiro com sede própria. Há aproximadamente dez anos, a atual sede da CAROM foi construída no bairro do Prado, na periferia de Santana do Livramento-Rivera, ao lado da casa de Belkis de Oxalá, filha carnal e de religião de Chola.

Num segundo momento, nos anos setenta, Mãe Chola era procurada em Montevideu para dar consultas com os búzios, quando ia visitar um irmão seu, residente na capital uruguaia. Sua reputação foi crescendo, motivando viagens cada vez mais freqüentes, chegando a uma periodicidade semanal. Nesse processo muitos destes consulentes se iniciaram nas religiões afro-brasileiras, levando ao estabelecimento da primeira filial da CAROM. Em Montevideu o terreiro já esteve em mais de três endereços, mas também passou um bom tempo sem ter um templo estabelecido, até que, mais ou menos quinze anos atrás, Cristina do Bará, uma filha-de-santo local, ofereceu a garagem de sua casa, na periferia, para servir como espaço ritual.

² Tais vertentes se organizam hierarquicamente em torno do batuque (religião mais antiga, mais próxima da matriz africana, surgida no Rio Grande do Sul), no qual se veneram os orixás, as principais entidades desse sistema religioso. Na umbanda, sincretizada com o espiritismo kardecista, se cultuam os caboclos, pretos-velhos, erês (espíritos infantis), xangôs, africanos e mães-d'água; todos esses sendo considerados espíritos subordinados aos orixás. A quimbanda é a mais recente ente estas linhas rituais, nela se cultuam os exus, ciganos e pombagiras, entidades mais mundanas, de moralidade duvidosa, mas muito eficientes na resolução de demandas de amor, negócios etc. Para referências sobre as mitologias dos orixás, ver CORREA (1988) e PRANDI (2001).

A partir da década de noventa, já como uma mãe-de-santo de prestígio e com muitos filhos-de-santo no Brasil, Uruguai e Argentina, Mãe Chola é contatada por alguns de seus netos-de-santo de Posadas, no NE argentino, descontentes com o pai-de-santo que os iniciara. Reparando os erros cometidos por este, ela se torna responsável pelos fiéis e passa a visitá-los mensalmente para dar sessões e guiar seu desenvolvimento na religião, constituindo então a terceira filial do seu terreiro, nesta cidade (vide fig. 1. Bacia do Prata - cidades com terreiros da CAROM).

A nova filial representou a ampliação da rede de terreiros para a Argentina. Mãe Chola estabelece então uma conexão com pais-de-santo em San Miguel de Tucumán, no NO deste país. Lá ela amadrinha dois terreiros, os quais visita algumas vezes por ano, além de receber membros destes em Santana do Livramento-Rivera.



Figura 1. Bacia do Prata - Cidades com terreiros da CAROM - 2006.

Fonte: Elaboração de Daniel F. de Bem, com base em trabalho de campo, sobre mapa disponível em <http://www.america-sul.com/mapa-america-sul.htm>, consultado em 01/08/2006.

Mãe Chola, em uma posição de destaque na cena afro-religiosa da fronteira³, articula um grande número de filhos-de-santo ligados a estes cinco terreiros, além de alguns fiéis dispersos

³ Tendo prestígio no nível político local, tanto santanense quanto riverense, Mãe Chola também é celebrada por importantes pais-de-santo uruguaios, como Mãe Susana de Andrade, de Montevideu, e gaúchos como o Pai Toni de Exu Rey, de Porto Alegre (ambos líderes de federações afro religiosas e eventuais candidatos a cargos políticos). Nas épocas eleitorais brasileiras e uruguaias, Mãe Chola é visitada por vários políticos que a procuram em busca de apoio. Além disso, ela exerce grande influência sobre o jornal da comunidade afro-religiosa dessa fronteira, que é editado por um filho-de-santo seu.

no México e E.U.A, que ela continua a orientar espiritualmente através de contatos telefônicos e convites para visitas eventuais, durante as quais ela pode celebrar alguma sessão de quimbanda.

Presentemente Mãe Chola prepara seu afastamento da liderança dessa família-de-santo, evitando aprontar novos fiéis. Ela organiza um tipo de censo religioso, em que identificará todos os crentes por cuja iniciação foi responsável, a fim de preservar a credibilidade de seu nome e garantir a autenticidade de sua linhagem religiosa.

A trajetória de Glória Silveira, uma mulher uruguaia, de ascendência negra, nascida em uma família pobre da zona rural e com baixa escolaridade, ao longo de quarenta anos de trabalho sacerdotal, frutificou na consolidação de um território religioso transnacional. Mãe Chola exhibe hoje em seu terreiro santanense as bandeiras do Brasil, do Uruguai, da Argentina, do México e dos E.U.A ladeando o estandarte da Casa Africana Reino de Ogum Malé.

Além dos méritos pessoais desse sujeito, considera-se que o campo de possibilidades⁴ desenhado pela condição fronteira de Santana do Livramento-Rivera (ao mesmo tempo periféricas aos estados-nação e plenas de alternativas políticas e econômicas oferecidas pelo trânsito fronteira) foi fundamental na materialização do projeto religioso dessa comunidade.

A transnacionalização das religiões afro-brasileiras no Prata: história, subjetividade e territorialização

O caso aqui relatado não é único ou excepcional. Há um movimento histórico de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para os países da bacia do rio da Prata (Uruguai, Argentina e Paraguai) que parte do Rio Grande do Sul e usa a permeabilidade fronteira deste estado como frente de expansão para novos territórios. A principal rota afro-religiosa que demanda o Uruguai passa por Santana do Livramento-Rivera, onde se estabeleceram alguns dos pais-de-santo precursores dessa difusão. De maneira semelhante, Uruguaiana-Paso de los Libres é historicamente caminho de entrada da religião para o território argentino.

Isso pode parecer paradoxal quando percebe-se o RS dentro do conjunto brasileiro – já que este estado é usualmente imaginado como um dos mais ‘brancos’ do Brasil – mas adquire

⁴ “Para lidar com o possível viés racionalista, com ênfase na consciência individual, auxilia-nos a noção de *campo de possibilidades* como dimensão sociocultural, espaço para a formulação e implementação de *projetos*. Assim, evitando um voluntarismo individualista agonístico ou um determinismo sociocultural rígido, as noções de *projeto* e *campo de possibilidades* podem ajudar a análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades.” (VELHO, 1999, p. 40, grifos do autor).

sentido com a mudança do conjunto geográfico em questão, quando analisa-se o RS como uma região da área platina, com a qual compartilha uma série de bens simbólicos, efeito e causa de sua posição marginal no conjunto brasileiro. Ainda assim, a imagem de uma Bahia mítica, como uma terra sagrada e originária, predomina no imaginário dos afro-religiosos argentinos e uruguaios inseridos na tradição da linha cruzada rio-grandense, como pôde-se perceber em campo.

A origem desse movimento transnacional encontra-se nas décadas de trinta e quarenta e do século passado⁵. Nas décadas de cinquenta, sessenta e setenta do século XX, poucos pais-de-santos do Rio Grande do Sul realizavam viagens regulares aos países platinos e mesmo os que realizavam-nas o faziam com grandes intervalos entre uma e outra. A maioria desses pais-de-santo, sobretudo os de Porto Alegre, eram procurados em suas próprias cidades por platinos interessados em se iniciarem na religião.

Já na década de oitenta houve um aumento considerável das viagens de sacerdotes gaúchos para a Argentina e o Uruguai e uma expansão da cena religiosa afro-brasileira transnacional como um todo. No entanto, na década de noventa houve um retrocesso do fluxo afro-religioso do Rio Grande do Sul para os países platinos, tanto por causa da crise econômica enfrentada por esses, quanto pela concorrência dos pais-de-santo uruguaios e argentinos, fossem eles vinculados à linha cruzada rio-grandense ou inseridos em redes religiosas afro-cubanas ou africanas (ORO, 1999).

Atualmente, atingiu-se uma estabilidade no processo, uma vez que houve uma certa autonomização das cenas afro-religiosas argentinas e uruguaias e se elegem como precursores pais-de-santo locais, como Nélide de Oxum e Élio de Iemanjá, na Argentina, e Armando de Oxalá e Sérgio do Bará no Uruguai. Ainda assim, laços entre pais-de-santo nos três países permanecem ativos.

Desse espraiamento geográfico de práticas ligadas às religiões afro-brasileiras resultaram: 1) mudanças operadas na subjetividade dos primeiros conversos e das gerações que os seguiram; 2) adaptações nas formas e conteúdos das práticas religiosas. Tais transformações são respostas às territorializações estatais previamente instaladas no Prata e ensinadas nos

⁵ No Uruguai sabe-se da existência de *terreiros* em Artigas, fronteira com o Brasil, desde 1936 e na capital, Montevideu, desde 1942. No entanto, o processo de transnacionalização afro-religiosa para os países platinos só se intensificou em meados da década de sessenta, quando abriram portas os primeiros terreiros em território argentino (CORREA, 1998). Para outras análises sobre o início do processo de difusão das religiões afro-brasileiras para o Uruguai e a Argentina, consultar os textos de Ari Pedro Oro (1993, 1999), Renzo Pi Hugarte (1993a, 1993b), Alejandro Frigério (1998) e Rita Segato (1998).

habitantes desses espaços, gerando diferenças jurídicas, políticas, e sobretudo, na direção da nacionalização da cultura, lingüísticas, étnicas entre esses.

Quanto à subjetividade, as múltiplas experiências dos sujeitos, que são fragmentárias na modernidade devido à enorme variedade de referências, por vezes conflitantes⁶, podem ser, segundo Geertz (2001), organizadas a partir do sentido dado pela religião. A relação com o mundo proposta pelas religiões afro-brasileiras pode ordenar tais experiências, a partir da vida comunitária ritual e extra-ritual, constituída no pertencimento a uma família-de-santo, que se caracteriza por relações de afinidade e de solidariedade intensas, atravessando os diversos âmbitos da vida social.

Esse pertencimento dá ao crente uma chave de leitura para um mundo natural e sobrenatural, compondo um coletivo natureza-cultura integrado por objetos e seres dos reinos mineral, vegetal e animal, entre os quais os humanos, e pelas entidades sobrenaturais (LÉVI-STRAUSS, 1982; LATOUR, 1994).

Também, entrar para uma religião que propõe aos fiéis uma noção de **pessoa (MAUSS, 2001; GOLDMAN, 1984)** e uma corporalidade **compósitas**, baseada na incorporação das entidades no crente, implica em aprender e praticar uma forma de ser (no que tange a visão de mundo e práxis) distinta em relação às manifestas hegemonicamente dentro da modernidade ocidental, diferença essa que se amplifica, na Argentina, diante da ausência simbólica de patrimônio negro e, no Uruguai, com a grande descrença nos dogmas religiosos em geral.

É dentro deste quadro que pode-se apontar, no plano das identidades étnicas, uma posituação da negritude que assume várias formas, desde uma reetnização dos afro-descendentes (até então sem canal de expressão identitária individual ou coletivo, pelo menos na Argentina), passando por uma admiração dos ‘valores negros’ por brancos, até uma auto-atribuição de identidade negra por pessoas de fenótipo branco nos países em questão.

No que tange às adaptações nas formas e conteúdos das práticas religiosas para propiciar sua aceitação perante os conteúdos culturais pré-existentes no espaço platino, pode-se mencionar, em primeiro lugar, a substituição do termo afro-brasileiro por afro-umbandista, aumentando o peso do elemento africano e diminuindo as marcas da brasilidade original. A mudança dá relevância à umbanda, sincrética com o catolicismo e com o kardecismo, formas de espiritualidade lá praticadas.

⁶ Gilberto Velho aborda o conceito de identidade na modernidade, em “sociedades onde predominam as ideologias individualistas”, propondo uma diferenciação entre o que já está dado aos indivíduos e o que é adquirido “em função de uma trajetória com opções e escolhas mais ou menos dramáticas”. Assim, contemporaneamente, a constituição da intersubjetividade passa pelo “indivíduo psicológico”, enquanto unidade elementar dessa forma de organização social (VELHO, 1999, p.97).

O uso do espanhol e do portuñol como línguas rituais é também uma necessidade dos praticantes da religião fora do Brasil. O espanhol é falado pelos pais-de-santo antes do transe, para organizar a preparação das ações rituais, comunicando-se com seus filhos hispanófonos. Quando incorporadas, as entidades falariam português, entretanto, os crentes em que as incorporam carecem da fluência necessária, acabando por expressar-se em portuñol. Isso não causa espécie, posto que a adaptação entre o ideal da entidade e os meios fornecidos pelo cavalo é um fato estabelecido na religião, da mesma forma que a atualização das expressões rituais ao novo lugar em que se realizam é entendido como parte do processo de transnacionalização, ainda que diante de tensões e estranhamentos.

Novas entidades começaram a freqüentar as sessões realizadas nos terreiros do Prata, como os africanos, pela linha da umbanda, e os exus-do-alto, na quimbanda. Esses últimos apresentam marcas de riqueza e educação bastante atrativas e vistosas, o que favorece a difusão de seu culto, enquanto os africanos são manifestações de jovens negros de gestos muito expansivos e simpáticos, ligados ao salão dos terreiros e não a paisagens naturais (ORO, 1999).

Obviamente esse processo possui uma história de adequações, que são facilitadas pela inexistência de um dogma escrito. Registros escritos e fonográficos, inclusive, começaram a ser produzidos pelos pais-de-santo platinos, como estratégia de familiarização dos filhos-de-santo com conteúdos religiosos, como ritos, oferendas e pontos cantados em português e iorubá anteriormente experienciados apenas durante os rituais.

Os novos conteúdos e formas surgidos nos indivíduos e nas estruturas litúrgicas foram desencadeadas pela territorialização desse sistema religioso além-nação brasileira. Aplica-se o conceito de transnacionalização, nesse caso, de forma distinta de sua acepção mais usual, referida à expansão global de empresas transnacionais ou outros agentes capitalistas hegemônicos. Os sujeitos desse processo são normalmente descritos como pobres, sem grande expressão política, portadores de uma cultura de minoria, marginal ao centro do estado-nação e relegada às periferias das cidades. Todavia, esses sujeitos participam da criação de redes de solidariedade, motivadas pela lógica religiosa, que ultrapassam as fronteiras estatais e suas marcas identitárias mais visíveis (como a nacionalidade, a língua) ou menos declaradas (como a suposta homogeneidade étnica branca dos argentinos e uruguaios e a vinculação unívoca entre o estado nacional argentino e a igreja católica) em um movimento transnacional pelas margens e fronteiras. Em outras palavras esse “processo de

transnacionalização [religiosa], apesar de existir dentro dos territórios estatais e ser praticado por cidadãos dessas nações, nada tem a ver com os interesses do Estado-Nação” (BEM, 2007).

No caso específico da CAROM, a constituição de uma rede que reúne indivíduos distantes milhares de quilômetros, em três países, fazendo com que estes, acima de diferenças, se compreendam enquanto uma comunidade de destino (WEBER, 1994[1922]) e de sentido (BACZKO, 1985), constrói alianças, a partir da religião, dentro de um calendário de festas e obrigações determinados pela prática ritual. Essa rede desenha um território de fronteiras fluidas, formado pelos terreiros e lugares de culto eventuais, que se integram ao abrigar as estações de culto dentro do calendário ritual.

A família-de-santo da CAROM: uma rede territorializada

A comunidade que se organiza em torno da CAROM é composta por vários níveis de comprometimento, que começam na posição central de Mãe Chola, líder espiritual da comunidade, oficiante dos principais ritos de batuque, quimbanda e umbanda, e principal elo de ligação entre as pessoas e os terreiros. A ela seguem-se alguns membros de sua família-de-sangue, que exercem tarefas de grande destaque nos terreiros, formando um primeiro círculo: sua filha Belkis é responsável pelos rituais da linha de umbanda em Santana do Livramento-Rivera (bem como por ritos de outras linhas quando Mãe Chola se ausenta) e a acompanha nas viagens mais importantes aos outros terreiros; Javier, filho (carnal e na religião) residente em Montevideu, é ogã (tamboreiro-chefe) do terreiro de lá; assim como Pitufu, neto de Mãe Chola e filho de Belkis, é tamboreiro no terreiro de Santana do Livramento-Rivera, e em outros terreiros da rede quando acompanha as viagens de sua mãe e de sua avó.

O próximo círculo é formado por filhos-de-santo com muitos anos de aprontamento e frequência na casa em Livramento, e também por aqueles que possuem lugar de destaque nas filiais da CAROM. Assim, em Livramento-Rivera encontram-se os primeiros filhos-de-santo de Mãe Chola. Com muitos anos de prática, os membros desse segundo grupo são profundos conhecedores da religião, tem um axé forte e as entidades plenamente desenvolvidas, elementos muito importantes durante a realização dos rituais para ‘sustentar a energia espiritual da corrente’ e para ajudar aos mais novos em seu percurso religioso⁷. Algumas

⁷ Por tratar-se de religiões de transe possessivo, em que os espíritos se apossam do corpo dos fiéis, é necessário todo um aprendizado para entregar-se à experiência. A prática da possessão, bem como as danças e cantos, acompanhados do toque de tambores, a ela relacionados, é desenvolvida ao longo de vários anos, e nesse exercício adquire-se o axé ou energia vital, sendo a economia do axé (criar e destruir, dar, receber e retribuir) o principal objeto dessas práticas religiosas. A corrente é o coletivo dos médiuns, reunidos para a execução dos rituais.

dessas pessoas, buscando status, disputam entre si a oportunidade de officiar as sessões durante as ausências de Mãe Chola e Belkis.

Nos freqüentes momentos de sociabilidade extra-ritual, essas pessoas formam um grupo de famílias intimamente ligadas por relações de compadrio e afinidade. Essa estrutura de famílias afins, graças a uma sociabilidade engendrada no terreiro, pode também ser encontrada em Montevideu e Posadas, com diferenças quanto ao número de anos de prática e da proximidade à família carnal de Chola em cada caso.

Em um terceiro círculo posiciona-se a assistência: esta é composta pelos familiares ou conhecidos dos filhos-de-santo que freqüentam as sessões de maneira esporádica, para prestigiar o culto e para beneficiar-se das limpezas espirituais oferecidas pelos médiuns. Alguns membros desta estão bastante ligados aos terreiros, por vezes sendo filhos-de-santo de proteção de Mãe Chola, sem a obrigação do desenvolvimento mediúnico, mas podendo participar de alguns preparativos de cerimônias.

Por fim, encontra-se em um quarto círculo mais externo a clientela, que, numa relação comercial, utiliza-se dos serviços divinatórios, curativos e espirituais oferecidos por Mãe Chola. Evidentemente essa comunidade não é isolada e dentro de um sistema religioso maior encontra-se em relação com outros terreiros, casas de artigos religiosos, uma mídia dedicada à religião, etc.

Durante o calendário ritual desta comunidade, membros dos dois primeiros círculos (mas eventualmente também do terceiro) acompanham Mãe Chola em suas viagens entre os terreiros ou vão ao seu encontro em Santana do Livramento-Rivera. Nessa circulação de pessoas pela rede de terreiros se (re)constrói a territorialidade da CAROM.

Espaço sagrado e paisagens

Algumas divisões do espaço podem ser generalizadas para as religiões de matriz afro-brasileira. O terreiro é o espaço central para as práticas rituais dessas religiões e dentro dele existe uma série de lugares estabelecidos para momentos específicos do ritual.

Há o peji, ou quarto-de-santo, onde ficam os assentamentos⁸ de todos os membros do terreiro, de acesso restrito – ficando fechado durante as sessões de quimbanda – e ao qual são levadas oferendas. Esse núcleo, a partir do qual se orientam as subdivisões do terreiro, tem sua

⁸ O conjunto de objetos que concretizam a aliança entre o fiel e seu orixá, canal da comunicação entre o mundano e o espiritual e extensão material da divindade pessoal de cada crente. O assentamento exige um cuidado constante na forma de alimentos, ativações, acréscimos, seja por visitas do iniciado ou por atos de um sacerdote qualificado.

centralidade destacada através das saudações dos fiéis, batendo cabeça diante dele a cada visita ao terreiro, e das entidades, como primeiro ato de sua incorporação durante as sessões.

Ainda há o salão com altares de imagens; um espaço reservado para os tamboreiros; uma área de incorporação, onde só se pode estar descalço e os médiuns realizam as danças sagradas (a gira, roda ou ronda, em espanhol); e um entorno com cadeiras, para a assistência.

Fora do salão está o quarto de exus, uma versão do peji para a quimbanda; a cozinha ritual, onde se preparam as comidas-de-santo. Na frente do terreiro está colocada uma “casinha” para o Bará da rua, que deve ser saudada da mesma forma que o peji, sendo que todas as entradas e saídas do salão também são lugares associados a este orixá.

Noutra escala, englobando todo o ambiente, dentro da separação entre sagrado e profano, tipos de paisagem específicos estão vinculados aos orixás do batuque: encruzilhadas (Bará e Ogum), pedreiras (Xangô), matas (Ojá, Obá, Xapanã, Odé, Otim e Ossanha), cachoeiras e rios (Oxum), praias de mar (Iemanjá e Oxalá). Ainda assim, como cada orixá possui inúmeras manifestações específicas, pode-se, por exemplo, celebrar ritos para Ogum, na mata.

Nas linhas rituais de umbanda e quimbanda, esses espaços de culto estão ligados a outras entidades: encruzilhadas são domínio de exus, pombagiras e ciganos; as pedreiras ligam-se a xangôs; as matas são lugar de pretos-velhos e caboclos; rios, cachoeiras e praias são território de mães d'água. Nessas paisagens, durante a realização de rituais, reproduz-se a organização espacial do terreiro, isto é, estabelecem-se altares e locais propícios para se depositar as oferendas, espaços para os tamboreiros, áreas para gira e para a assistência.

Essas religiões atribuem grande valor às forças e elementos da natureza, daí a escolha, através da prescrição mitológica, dessas paisagens naturais para a realização de rituais importantes. Ainda assim, paisagens humanas podem ser acionadas, na medida em que representam esferas de ação das entidades sobre a vida cotidiana: o Bará está ligado ao comércio, podendo ser venerado em mercados, e sendo o dono da rua e dos caminhos, recebe oferendas nas esquinas da cidade; Xangô rege as leis e a escrita, estando presente em prédios públicos como fóruns; os trabalhos para os exus (na quimbanda) podem ser feitos nas esquinas, mas também em cemitérios...

O terreiro, nodo dessa sociabilidade religiosa, emerge pela reprodução de uma divisão espacial ideal, de fundo mítico-ritual, nos lugares determinados para as práticas codificadas e organizadas em torno de um pai-de-santo e da comunidade que ele lidera. Não se trata necessariamente de um templo materializado de forma estável, possuindo flexibilidade em termos de localização ou compartilhamento com outros usos dados ao mesmo espaço.

Observa-se uma espacialidade intermitente e flexível de certas manifestações rituais das religiões em questão: espaços públicos e profanos tornam-se ritualmente sagrados ao serem apropriados por uma entidade e seu fiel; terreiros são transpostos para paisagens naturais, transformadas em paisagens de culto; a decisão sobre os lugares para se despachar as oferendas fica a cargo da adivinhação por búzios, o que pode sacralizar lugares inesperados. Dentro do coletivo natureza-cultura, todos os lugares e objetos são suscetíveis de semantização religiosa.

A territorialização do calendário religioso da CAROM

Essa correspondência entre entidades e paisagens é uma característica imanente das religiões afro-brasileiras, pedindo uma circulação dos praticantes para a realização de rituais, seja por conta de necessidades individuais ou por prescrições que distribuem-se ao longo do ano litúrgico. Na prática da CAROM, tal correspondência é realizada em associação a outras variáveis geográficas, dentro do território possível para as práticas. A necessidade de articular terreiros e praticantes em pontos distantes do território, dentro de configurações nacionais distintas, é preponderante na construção de um calendário ritual que propõe a circulação da mãe-de-santo e de fiéis pelos terreiros dessa comunidade, conforme o quadro a seguir.

Quadro 1: Calendário ritual territorializado da CAROM – 2007

Data	Festa	Local	Linha ritual
1º de janeiro	celebração para os orixás regentes do ano	terreiro de Santana do Livramento-Rivera	batuque
20 de janeiro	obrigação de mata	Mata em Rivera	umbanda
2 de fevereiro	feita para Iemanjá	na praia em Montevideu	umbanda
semana em torno de 23 de abril	obrigação e festa para Ogum (duração de 7 dias)	terreiro de Santana do Livramento-Rivera	batuque
último fim de semana de maio	feita para os pretos velhos	terreiro de Santana do Livramento-Rivera	umbanda
último fim de semana de junho	feita para a pombagira Maria Padilha e obrigações dos fiéis	terreiro de Santana do Livramento-Rivera	quimbanda
23 de agosto	aniversário da lavagem de cabeça da Mãe Chola na umbanda	terreiro de Santana do Livramento-Rivera	batuque
1º de novembro	Quimbanda das Almas	terreiro de Santana do Livramento-Rivera	quimbanda
8 de dezembro	feita para Oxum	no rio Paraná, pelo terreiro de Posadas	umbanda

Fonte: Elaboração de Daniel F. de Bem e Adriana Dorfman, com base em trabalhos de campo realizados entre julho de 2005 e janeiro de 2007.

Santana do Livramento-Rivera possuem, para essa comunidade, uma centralidade que as tornam em uma espécie de capital ou centro fixo do território da CAROM. A frequência com que Santana do Livramento-Rivera sediam rituais é uma prova disso e deve-se não apenas ao fato de ali se encontrar a residência de Mãe Chola, de parte de sua família carnal e de um contingente respeitável de fiéis, como também por aí ter sido o palco dos rituais iniciáticos da maioria dos filhos-de-santo residentes em outras cidades, o que faz com que ali estejam seus assentamentos. Essa cidade fronteiriça – ao estado-nação – possui uma centralidade – para o território de terreiros da CAROM – que ecoa o protagonismo desse ponto de passagem e de trocas transnacionais no processo de expansão das religiões afro-brasileiras para os países do Prata.

Os fiéis de todos os terreiros acorrem – idealmente três vezes por ano, em 20 de janeiro, 23 de abril e no último fim-de-semana de junho – ao centro fixo para cumprir as obrigações do seu desenvolvimento espiritual nas três vertentes da linha cruzada. Outro evento aglutinador é o aniversário da lavagem de cabeça de Mãe Chola, ocasião de um grande batuque. Os filhos-de-santo realizam viagens que podem durar um dia inteiro, para permanecerem no terreiro por até uma semana, ocasiões em que são ciceroneados pelos irmãos-de-santo locais, em convivências intensas que incluem cozinhar para os irmãos e para os santos, longos preparativos de oferendas e do salão para os rituais, buscar e levar os visitantes na rodoviária, para visitar pontos turísticos... Tais atividades aproximam, para além da língua, nacionalidade ou classe social, essas pessoas que noutros pertencimentos pareceriam tão diferentes.

Aliado ao centro fixo em Santana do Livramento-Rivera, a CAROM organiza sua comunidade através do centro móvel representado por Mãe Chola. Excetuando-se as férias em janeiro e fevereiro, nos primeiros dez dias de cada mês, Mãe Chola encontra-se em Posadas. No mínimo de dois em dois meses, ela vai a Montevideu e Tucumán, geralmente alternando essas viagens. A presença da mãe-de-santo nos terreiros filiais ativa o pertencimento à família-de-santo e o sentimento de compartilhar o território.

A realização de festas que atraem muitos filhos-de-santo para os terreiros de Posadas e Montevideu aumenta o prestígio de Mãe Chola, que mostra ter muitos terreiros e ser capaz de mobilizar um séquito para lhe acompanhar nas viagens por estes. Além disso, tais cerimônias representam momentos de afirmação da importância da corrente em lugares menos estáveis dentro do território da CAROM.

Em Montevideu, Mãe Chola precisa demonstrar legitimidade perante os próprios filhos-de-santo que participam de uma cena religiosa bastante concorrida. Assim, em 02 de fevereiro,

quando Iemanjá é cultuada as margens do rio da Prata, considerada pelos uruguaios como praia de mar, Mãe Chola não realiza as oferendas para a orixá na Playa Ramírez, que por sua localização central congrega dezenas de terreiros e milhares de leigos para festejar a deusa do mar. Essa mãe-de-santo prefere entregar seus presentes para Iemanjá em outra praia, pois julga a primeira dominada por embusteiros e charlatães, assumindo para si uma postura de maior autenticidade.

Em Posadas, o terreiro é mais recente e as práticas afro-religiosas ainda encontram certa resistência, demandando uma sutil negociação entre sigilo e propaganda. Por exemplo, em 08 de dezembro de 2005, durante o ritual para Oxum no rio Paraná – uma estratégia de divulgação de uma imagem positiva desse sistema religioso – alguns terreiros, tendo comunicado às autoridades competentes, ocuparam o espaço público para realizarem suas oferendas, entre banhistas admirados e curiosos, que estranhavam a existência de uma santa negra (N.S^{ra} Aparecida sincretizada com Oxum), a decoração da imagem com pétalas amarelas e mel, a incorporação pelos fiéis de mães-d’água etc. A continuação do ritual, no terreiro de Mãe Chola, num bairro periférico da cidade, foi interrompida por ‘visita’ policial, motivada por uma ‘denúncia’ infundada originada na vizinhança, confusão logo dirimida pela mãe-de-santo. Tais eventos apontam para o longo caminho a ser trilhado pelos afro-religiosos até a obtenção de pleno reconhecimento de suas crenças em terras argentinas.

Já em San Miguel de Tucumán, entendida como frente pioneira desse movimento religioso na Argentina, Mãe Chola encontra dificuldades para a correta realização dos ritos, haja vista a escassa experiência dos filhos-de-santo locais que não entendem determinadas prescrições rituais e acabam por misturar práticas esotéricas e indígenas com o culto afro.

A presente configuração do calendário ritual da CAROM representa a etapa atual de um processo, portanto os nós e limites deste território já foram e poderão tornar-se outros, numa lógica em que os deslocamentos correspondem a uma necessidade de articular pela circulação as pessoas que tem a mão de Mãe Chola como fonte de uma identidade compartilhada.

É dentro dessa lógica que entende-se o recenseamento proposto por Mãe Chola antes de uma possível aposentadoria: a que pertencimento refere-se tal censo, se não a uma tentativa de estabelecer critérios para uma identidade. Além disso, seja na preleção de abertura realizada pela mãe-de-santo, seja em falas das entidades incorporadas por esta, é infalível a menção aos outros terreiros e fiéis que, mesmo distantes no espaço, praticam o mesmo território (circulando e representando-se nele), graças aos laços afetivos, sociais e, sobretudo, espirituais que os ligam. A figura 2 ilustra a convivência dos múltiplos pertencimentos

territoriais (bandeiras nacionais, marco de fronteira, ferradura de Ogum) articulados pela construção do território religioso da CAROM, “pai Ogum Malé unido os povos...”.



Figura 2: Placa comemorativa da fundação do terreiro de Posadas, Argentina.
Foto de Adriana Dorfman. Posadas, Argentina, 08/12/2005.

A territorialidade da CAROM e suas fronteiras

É importante notar que o território da CAROM distingue-se dos territórios estatais ou sub-estatais na medida em que não possui uma institucionalidade reconhecida. Desta forma esse território sustenta-se pela constante atualização de sua territorialidade, em outras palavras, pela prática espacial de seus membros, já que não conta com estruturas capazes de reproduzir inercialmente o território. Talvez seja essa a principal razão pela qual a existência de um território sobre o qual se projetam as ações dessa comunidade possa ser ignorada por quem atribua ao território uma estabilidade no tempo e uma continuidade no espaço.

Assim, a própria execução do projeto territorial de mãe Chola existe enquanto uma atualização constante, informada por seu conhecimento sobre a lógica simbólica que ela quer territorializar, a das religiões afro-brasileiras, e sobre os códigos constituidores dos territórios pré-existent no mesmo espaço.

Tem-se falado de território de terreiros e de uma territorialidade estabelecida pela rede de fiéis e terreiros CAROM, aplicando aqui as formulações de Yves Barel⁹ que define território como

1) lugar pertinente – localização, limites – da ação do sujeito; 2) especificidade de um espaço social que o distingue do resto da sociedade ou de outros territórios; 3) zona de limites entre o social e o que não se define inteiramente em termos sociais (o não-social): a biologia, a língua, a física das coisas etc. (*apud* SODRÉ, 1988, p. 50).

⁹ BAREL, Yves. *La société du vide*. Paris: Seuil, 1984, p. 117-119.

Essa rede de terreiros certamente estabelece lugares nos quais suas ações adquirem sentido, dentro dos limites impostos por outras institucionalizações com as quais encontra-se em constante negociação. O caso mais evidente é a necessária adequação aos conteúdos vigentes em cada estado-nação (línguas, imposições da ordem pública e do estigma social), ainda que a condição fronteira do núcleo originário da CAROM dê a consciência da relatividade das normas estatais.

Um espaço social distinto é experimentado pelos fiéis da CAROM, quando atribuem seus valores religiosos, suas experiências pregressas, seus projetos compartilhados aos distintos lugares no espaço. A topologia que orienta esse grupo torna próximos pontos metricamente afastados em função da presença de irmãos-de-religião nesses lugares. Evidentemente, não se tratando de uma territorialidade hegemônica, tal topologia (enquanto classificação e hierarquia a respeito de lugares específicos) existe e informa apenas aos fiéis.

Por sua vez, Robert Sack (2001) em sua clássica conceituação sobre a territorialidade humana a descreve

como os esforços de um indivíduo ou grupo para afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações através da delimitação e do controle de uma área geográfica [assim chamada território], apontando para as três implicações inter-relacionadas a essa definição, que revelam como e porque a territorialidade funciona efetivamente como uma estratégia. Assim, a territorialidade (a) envolve uma forma de classificação por área, em oposição à classificação por tipo; (b) deve compreender uma forma de comunicação por fronteira e (c) se baseia no poder de controlar o território. (p. 15602).

As operações de classificação por área, definição de fronteiras (negociando com sua permeabilidade) e controle territorial são experimentadas pelos membros da família-de-santo de Mãe Chola ao enfrentarem-se com conteúdos pré-existent de ordem política, identitária e social ou com projetos concorrentes e por vezes conflitantes com o da CAROM (e pode-se aqui seguir a idéia de Kevin Cox (1991) de que o território só emerge enquanto uma arena de disputas pelo espaços). Pastores evangélicos que demonizam as entidades e os praticantes dos cultos afro-brasileiros; pais-de-santo que disputam recursos em algumas cidades (fiéis, clientes, status mágico e social) e outros agentes do campo religioso podem constituir-se em adversários, competindo pelos espaços em que se territorializa a CAROM.

O conceito de território de Claude Raffestin propõe tratá-lo como uma relação dos atores com o espaço, materializando-se através de limites, nos quais um determinado grupo tem o poder de produzir e gerir uma forma de viver própria. Este conceito diferencia-se da noção de espaço, entendido como dado e preexistente e, portanto, contingente.

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa o espaço”. [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a ‘prisão original’, o território é a prisão que os homens constroem para si (RAFFESTIN, 1993, p. 143-144).

O autor, ao caracterizar o território como uma projeção de trabalho sobre o espaço, condiciona este conceito às relações de poder que formam a territorialidade em sistemas de articulações entre “tessituras, nós e redes [que] organizadas hierarquicamente permitem assegurar o controle sobre aquilo que pode ser distribuído, alocado e/ ou possuído” (RAFFESTIN, 1993, p. 151). Aplicando-se tal conceito ao caso da CAROM, geograficamente vislumbra-se um mapa onde os terreiros são os pontos, os deslocamentos da família-de-santo são as tessituras que formam a rede polarizada em Santana do Livramento-Rivera. Apropriando os termos do sistema religioso em questão, obtém-se a imagem de um território interligando as fontes de axé ativadas por essa comunidade.

Indo além, observando-se o deslocamento espacial dos membros da CAROM e a flexibilidade territorial das religiões afro-brasileiras no estabelecimento de espaços sagrados e locais de culto, pode-se supor que sua territorialidade baseie-se em semelhante maleabilidade, associada menos à posse que ao uso do espaço, já que também pode-se conceituar o território como “o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real”, configurando um sistema simbólico auto-referido que determina a territorialidade possível (SODRÉ, 1988, p. 23).

A condição fronteira é entendida aqui como um *savoir passer* (saber passar) adquirido pelos habitantes da fronteira, acostumados a acionar diferenças e semelhanças nacionais, lingüísticas, jurídicas, étnicas, econômicas, religiosas que ora representam vantagens, ora o cerceamento de trânsito ou direitos.

No caso do terreiro matriz da CAROM, encontra-se uma casa de tradição religiosa afro-brasileira, freqüentado por santanenses e riverenses, gerido por uma cidadã uruguaia e que mudou sua sede de um lado a outro da fronteira ao longo de sua existência. Isso mostra um pouco da lógica das passagens fronteiriças encontrada nas cidades-gêmeas.

Essa condição contribui para a execução do projeto religioso de Mãe Chola, ao lhe aparelhar com o domínio de duas línguas, a experiência das diferentes nacionalidades e suas atitudes diante da política, a vivência das variadas formas de ser negra e de ser reconhecida como tal ou de outros tantos elementos que variam no cruze das fronteiras do estado-nação.

Assim, a maneira pela qual Chola propõe ou conduz os rituais em cada um dos seus terreiros foi balizada por sua percepção e capacidade de emprego desses códigos simbólicos. Por exemplo, optar por guiar o ritual falando em português ou em espanhol, dependendo do terreiro em que ela se encontra ou do número de pessoas presentes que falam e entendem bem o português; propor uma votação entre os exus, em Posadas, para confirmar a secretária do terreiro de lá etc.

A condição de residentes de cidades fronteiriças, já estabelecida para os fiéis da CAROM em Santana do Livramento-Rivera, fronteira reconhecidamente porosa, repete-se em Posadas, ligada a Encarnación, no Paraguai, pelo rio e por uma ponte constante passagem. Assim sendo, grande número de fiéis dessa corrente convive com diferentes grupos humanos, o que os torna capazes de pensarem-se enquanto comunidade a despeito de suas inúmeras diferenças, criando toda uma economia de trocas simbólicas, que tem no ritual o seu mercado, que ora investe na expressão da aliança identitário-religiosa existente neste grupo, ora performatiza as diferenças, sobretudo nacionais e étnicas, dos diversos atores envolvidos.

Outras marcas revelam uma *platinidade*, que tece estruturas sociais compartilhadas, ainda que não isentas de conflitos: o uso alternado do português, espanhol e portuñol, tanto dentro quanto fora das sessões; o compadrio entre as famílias, independente da nacionalidade; o costume de matear, ou seja conversar, contar causos, trocar conselhos enquanto se bebe chimarrão etc. Talvez seja justamente a ausência dessa platinidade que dificulte a consolidação do território da CAROM em San Miguel do Tucumán, já sob o influxo da área cultural andina.

Conclusão

No Prata, uma estrutura social compartilhada historicamente permite a consolidação de territórios transnacionais, reunindo agentes não-hegemônicos, periféricos ao estado-nação. Na rede religiosa da CAROM, espaços não-contíguos, os terreiros, são nós de uma tessitura territorial onde a descontinuidade espacial é compensada pela construção de práticas, relações e memória que funcionam como marcas de pertencimento e compartilhamento desses espaços pelo grupo que os praticam.

Assim, a religião torna-se o vetor que gera a principal identificação entre os membros desta comunidade. Alguém sai do terreiro de Santana do Livramento-Rivera e vai ao de Posadas, confraterniza com pessoas que também têm *a mão de mãe Chola na cabeça*; que executam os mesmos ritos, quase da mesma maneira que o fiel já conhece de outros rituais

realizadas na sua cidade; todos comem juntos, dormem juntos e preparam juntos a decoração para os rituais, enquanto conversam, rememorando experiências compartilhadas ou contando sobre outros aspectos da sua vida privada (BEM, 2007).

Propõe-se aqui que as práticas religiosas específicas à rede de terreiros organizadas em torno de Mãe Chola conformam um território cujas principais características são:

- 1) organizar-se multi-locacionalmente e transnacionalmente pela circulação da mãe-de-santo e dos fiéis;
- 2) possuir uma dupla centralidade: a figura de uma ‘capital’ em Santana do Livramento-Rivera (origem, monumentos na forma de assentamentos) e de uma ‘rainha’ ou ‘mãe’ que circula pelo território, Mãe Chola de Ogum;
- 3) estabelecer fronteiras e conteúdos bastante fluidos para o território, sempre em recomposição e atualização pela distribuição geográfica e trânsito dos fiéis, e em erosão pela disputa com outros projetos religiosos e com as limitações impostas pelas territorializações estatais e hegemônicas;
- 4) alimentar-se da condição fronteira da líder e da maioria dos fiéis, cuja experiência de vida na fronteira fornece os instrumentos necessários para articular as diferenças identitárias entre os membros dessa comunidade;
- 5) desenvolver-se nas margens geográficas e culturais dos estados-nação, desenhando-se sobre a área cultural do Prata, a partir de uma cultura rio-grandense dita dissonante dentro do conjunto brasileiro; através da demanda de bens simbólicos negros, esquecidos na construção da imagem nacional argentina; e do vazio religioso no imaginário uruguaio, entre outros elementos;
- 6) explorar as características prévias dos espaços territorializados pela CAROM também na escala urbana, instalando-se na periferia das cidades, historicamente destinada para a vivência e sociabilidade dos marginais, seja do ponto de vista econômico ou étnico; lugares onde há menos regulação estatal e portanto maiores possibilidades para a invenção e manutenção de expressões sociais e culturais não-hegemônicas;
- 7) na escala doméstica, operar na intermitência espacial dos terreiros, o que, mais do que uma precariedade, representa uma capacidade adaptativa ligada a um saber mítico ritual, que tem assegurado a sobrevivência, adaptação e difusão de um certo patrimônio religioso africano;
- 8) constituir uma identidade religiosa que unifica os crentes, seja pela orientação em direção à Mãe Chola, seja pela circulação entre os terreiros e paisagens de culto;

9) ressituar outros pertencimentos durante o processo de conversão, pertencimento esses não apenas de ordem religiosa mas também de cunho nacional, étnico e lingüístico, cujos significados são revistos, ainda que não necessariamente descartados, em função da incorporação desta visão de mundo;

10) utilizar o ritual como canal de performatização tanto da identidade religiosa compartilhada, como das tensões surgidas entre os fiéis com socializações prévias divergentes.

A exploração desse objeto revelou dinâmicas territoriais bastante complexas e bem-sucedidas de uma comunidade de pessoas comuns, cujo projeto só pode ser percebido quando a territorialidade estatal é relativizada, e abre-se espaço para o conhecimento de outros agenciamentos do espaço. A lógica territorial flexível que anima a consolidação dos terreiros pode, portanto, ser extrapolada até a escala transnacional.

O vigor desse processo, que aproxima margens geográficas e grupos marginalizados para além das diferenças ensinadas pelos estados-nação mostra, como diria Milton Santos, que “são os pobres que, na cidade, mais fixamente olham para o futuro” (2002 [1996], p. 325).

Referências bibliográficas

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Ed. Portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.

BEM, Daniel Francisco de. *Caminhos do axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento-RS*. 2007. 146 p. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

CORREA, Norton F. *Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o Batuque do Rio Grande do Sul*. 1988. 475 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.

CORREA, Norton F. El batuque del Rio Grande del Sur cruza la frontera. In: HUGARTE, Renzo Pi (coord.). *Los cultos de posesion en Uruguay: Antropología e historia*. Montevideu: Ediciones de la Banda Oriental, 1998. p. 59-73.

COX, Kevin. Comment: Redefining ‘territory’. *Political Geography Quarterly*, vol. 10, n. 1, págs. 5-7, jan. 1991.

DORFMAN, Adriana e BENTANCOR ROSES, Gladys Teresa. Regionalismo fronteiriço e o “Acordo para nacionais fronteiriços brasileiros e uruguaiois”. In: OLIVEIRA, Tito Carlos Machado de (org.). *Território sem limites: estudos sobre fronteiras*. Campo Grande: Ed. UFSM, 2005, p. 195-228.

FRIGÉRIO, Alejandro. El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasilenãs. In: *Los cultos de posesion en Uruguay: Antropología e historia*. Montevideu: Ediciones de la Banda Oriental, 1998. p. 59-73.

- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Rio de Janeiro. 1984. 205 f. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. In: ORO, Ari Pedro (org.) *Cadernos de Antropologia*. Porto Alegre, PPGAS/ UFRGS, 1993, p. 7-38.
- ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PI HUGARTE, Renzo. Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay. In: *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, PPGAS/ UFRGS, 1993a, p. 69-80.
- PI HUGARTE, Renzo. Permeabilidad y dinamica de las fronteras culturales: Umbanda y pentecostalismo en el Uruguay. In: FONSECA, C. (org.). *Fronteiras da cultura*. Porto Alegre: E. Universidade/ UFRGS, 1993b, p. 122-131.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, 591 p.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- SACK, Robert. Territoriality: geographical. *International Encyclopedia of the social & behavioral sciences*, vol 23. Exeter (RU): Elsevier, 2001. págs. 15601-15604.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Ed. USP, 2002 [1996], 392 p.
- SEGATO, Rita Laura. Fronteiras e Margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.19, n. 1, p. 113-129, jun. 1998.
- SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e A Cidade*, a forma social negro-brasileira. Petrópolis Vozes, 1988, 165 p.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da UnB, 1994 [1922].

Daniel Francisco de Bem é mestre em Antropologia Social pela UFRGS, sendo pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Religião – UFRGS. Realiza estudos de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma Universidade, sob orientação do Pr. Dr. Ari Pedro Oro. Dedicar-se ao estudo da transnacionalização das religiões afroamericanas, da religiosidade na modernidade e de aspectos culturais da fronteira no Prata.

Adriana Dorfman é mestre em Geografia pela UFRJ, professora de geografia no Colégio de Aplicação da UFRGS e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFSC. Atualmente desenvolve a pesquisa de tese “Contrabandistas na fronteira gaúcha”, sob orientação da Prof^ª Dr^ª Leila Christina Dias. Entre seus temas de investigação atuais

encontram-se o contrabando e outras estratégias da condição fronteiriça, as relações entre geografia e literatura e a história do pensamento geográfico no RS.