



UMBANDA NA ARGENTINA: TRANSNACIONALIZAÇÃO E TRADUÇÃO CULTURAL

Umbanda in Argentina: Transnationalization and Cultural Translation

Carolina dos Santos*

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

Glauco Barsalini**

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

DOI: 10.29327/256659.15.1-2

RESUMO:

No contexto da transnacionalização religiosa latino-americana, este artigo investiga a presença das religiões afro-brasileiras na Argentina. Fundamenta-se, para tanto, no conceito de tradução cultural, desenvolvido por Stuart Hall, procurando compreender certas faces do complexo de transmutações e resistências operadas por tais religiões naquele país. Na chave da tradução cultural, estabelece, também, paralelos entre entidades religiosas da Umbanda argentina e brasileira. O método empregado, na consecução desta pesquisa, foi o bibliográfico.

Palavras-Chave: Umbanda; Transnacionalização; Tradução Cultural; Argentina

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: carolsantos11xlr8@gmail.com

** Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Realizou Pós-Doutorado em Teologia na Loyola University Chicago e é Doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na dinâmica da geopolítica global, percebe-se o fenômeno da transnacionalização¹, caracterizado pela expansão de atividades de diversos setores para além das fronteiras nacionais. Quando aplicado ao domínio religioso, esse fenômeno revela que as religiões, enquanto expressões culturais e sociais, seguem padrões semelhantes de transnacionalização. Em outras palavras, uma religião que surge em um determinado contexto pode estabelecer-se e prosperar em territórios distintos, criando espaços sociais. Durante esse processo, a religião incorpora características do novo ambiente, mas preserva suas tradições fundamentais, gerando uma síntese única entre as influências locais e suas origens. Essa transnacionalização religiosa reflete a interconexão global e a diversidade cultural, evidenciando a capacidade das religiões de se adaptarem diante das transformações sociais e geopolíticas. Alejandro Frigerio, pesquisador do tema irá afirmar acerca desse conceito quando se trata de uma região:

especialmente no contexto da América Latina, de uma conceituação mais variada e dinâmica dos domínios sociais transnacionais, reconhecendo que as redes de relacionamentos que as constituem são multidirecionais e, longe de estarem estabelecidas definitivamente, aumentam e diminuem, mudando de intensidade, extensão, direção e foco. Uma visão diacrônica do crescimento das religiões afro-brasileiras na Argentina mostrará essa diversidade e evolução, que pode ser explicada pela difusão de novas tecnologias de comunicação, mudanças nas condições socioeconômicas e nos custos de viagens ao exterior, bem como pelas dinâmicas internas específicas desses movimentos religiosos (Frigerio, 2013, p. 23).

O transnacionalismo surge como um tema novo para ser explorado. Alguns pesquisadores que o contextualizaram – Basch e Szanton Blanc (1993, p. 06) - propuseram a noção de transnacionalismo como um novo campo analítico para a compreensão da migração, ressaltando que “muitos migrantes atualmente estabelecem campos sociais que transcendem fronteiras geográficas, culturais e políticas”. Posteriormente, Hannerz (1996, p. 06) enfatizou a importância da adoção do termo “transnacional” em detrimento de “globalização” para descrever qualquer processo que exceda as fronteiras nacionais. Mah-

¹ O termo "transnacionalização" começou a ser amplamente utilizado no final do século XX, concomitantemente ao crescimento da globalização e à interconexão econômica e cultural entre países. Para melhor compreensão deste conceito, vide Basch, Linda; Glick-Schiller, Nina; Blanc, Cristina Szanton 1994. Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States.

ler (1998), por sua vez, define o transnacionalismo a partir de baixo “[...] como a criação de um novo espaço social – abrangendo ao menos duas nações – fundamentalmente baseado na vida diária, nas atividades e relações sociais dos personagens cotidianos [...]” (1998, p. 67). Esta análise, que enfatiza o transnacionalismo a partir de uma abordagem de baixo, revela como as práticas cotidianas das pessoas comuns não apenas refletem, mas também moldam novas formas de cultura urbana (Guarnizo; Smith, 1998), enquanto o transnacionalismo de cima descreve os esforços das corporações multinacionais, da mídia e de outras elites sociais poderosas para estabelecer dominação política, econômica e social no mundo (Mahler, 1998, p. 67).

Nos estudos mais recentes acerca desta temática, o trabalho de Oro (2024), em colaboração com outros pesquisadores que abordam a transnacionalização sob múltiplas perspectivas, ressalta a necessidade de uma análise mais detalhada dos diversos fenômenos religiosos que têm proliferado e exercido influência nos locais onde se estabelecem. Um foco particular é dedicado à Umbanda, cuja interação transfronteiriça com os países da bacia do Prata², a partir de formas de migração, não é exclusivamente física, mas simbólica, em que indivíduos atravessam fronteiras conceituais em busca de iniciação, retornando posteriormente para difundir a religião em seus locais de origem geográfica.

Destaca-se a relevância de compreender como uma religião afro-brasileira, enraizada em elementos da cultura local, consegue manter suas tradições durante os rituais realizados em outro país. Mesmo diante da diferenciação das figuras históricas que se tornaram entidades espirituais na Argentina em relação às do contexto brasileiro, a Umbanda se adapta aos limites culturais de cada região, preservando, contudo, seus fundamentos e tradições essenciais. Entende-se que a população fronteiriça desenvolve práticas que expressam semelhanças a ambos os lados, embora mantenham as suas especificidades em termos de práticas cotidianas. Compartilharam, no entanto, de um mesmo processo colonizador das metrópoles, assim como o da diáspora africana de pessoas escravizadas, que ocorreu, em parte, do Brasil aos países da região da Bacia do Rio da Prata, Argentina, Uruguai e Paraguai (Ramirez e Silva, 2021, p. 249).

² A Bacia do Prata abrange uma vasta região hidrográfica na América do Sul, incluindo partes significativas de países como Uruguai e Argentina, que são diretamente banhados pelo Rio da Prata, um dos maiores sistemas fluviais do continente.

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 (...) 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).

A pesquisa acerca deste processo é motivada pela indagação sobre como um país assimila uma prática religiosa de outra cultura e a adapta aos seus próprios contextos culturais. Inicialmente, é fundamental compreender o desenvolvimento das práticas religiosas no Brasil e sua evolução ao cruzar fronteiras. Para tanto, realiza-se, aqui, uma revisão bibliográfica embasada na antropologia da religião, analisando cuidadosamente textos, entrevistas e dissertações. Priorizam-se fontes que incluam pesquisa de campo e os estudos anteriores sobre o tema até os mais recentes nesta área, especialmente aqueles que investigam a transnacionalização através do fluxo religioso.

Os estudos de Alejandro Frigerio, Ari Pedro Oro e Eva Lamborghini desempenham um papel importante na construção deste texto, por explorarem a relação entre a transnacionalização, a umbanda e as interações religiosas entre Brasil e Argentina. Suas contribuições fornecem base para esta pesquisa, dada a abundância de textos e livros que abordam esses assuntos específicos. Seu trabalho possibilita sistematizar e aprofundar a investigação, lançando luz sobre a complexa dinâmica dos territórios religiosos compartilhados entre esses dois países.

SOBRE A UMBANDA NO BRASIL

A história das religiões de matriz africana na realidade brasileira é complexa e apresenta várias facetas, sendo caracterizada por uma intersecção de influências históricas, sociais e culturais, particularmente em virtude do período colonial e do sistema escravista. Durante esse período, os africanos submetidos à escravidão foram compelidos a abandonar suas tradições religiosas em favor da conversão ao cristianismo católico, uma imposição dos colonizadores europeus. Esse processo resultou em um fenômeno de hibridismo religioso,

no qual as divindades africanas foram assimiladas e reinterpretadas sob a forma de santos católicos, permitindo uma continuidade camuflada das práticas religiosas africanas.

A partir das análises de Romão (2018), com o tempo, os negros foram assimilando cada vez mais a cultura brasileira e a religiosidade dos portugueses, e assim foram descobrindo como poderiam empregar os nomes dos santos católicos, para na verdade cultuarem suas divindades ancestrais. Um exemplo paradigmático desse hibridismo é a Umbanda, uma religião que emergiu no Brasil no início do século XX.

A Umbanda, ao se apropriar de elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo, das tradições religiosas africanas e indígenas, constituiu-se como uma síntese religiosa singular. Nos terreiros umbandistas, é frequente encontrar a representação de imagens de santos católicos e a prática de incorporação mediúnica, conforme preconizado pelas doutrinas kardecistas. As discussões em torno da Umbanda e de outras religiões de matriz africana se defrontam com o desafio de conciliar as diversas influências religiosas e preservar suas tradições originais em meio a uma sociedade majoritariamente cristã.

Ao contar a História do Brasil através do percurso da Umbanda, Luis Antonio Simas irá mostrar as influências afro-brasileiras em elementos da cultura popular do país. Focando nesses elementos especificamente na Umbanda, nota-se como essa religião é vista como um fenômeno dinâmico que contribui para a compreensão das interações culturais e sociais no Brasil e que, ao passar das décadas, por inúmeros motivos, foi se unindo de forma sincrética e criando um:

processo marcado por nuances complexas, o sincretismo tanto pode ser visto como estratégia afrodiaspórica para cultuar suas divindades, como pode ser encarado como parte de um processo de conexões ligadas ao acúmulo de forças vitais, em uma encruzilhada sutil entre a africanização de procedimentos católicos e a cristianização de ritualísticas negras e indígenas. Algumas umbandas, que reivindicam uma construção da religião a partir de uma ligação mais direta com as referências africanas e indígenas e menos com as influências europeias, hoje elaboram reflexões sobre o sincretismo de maneiras mais críticas e contundentes (Simas, 2021, p. 170-171).

De acordo com Érica Ferreira da Cunha Jorge (2013), existe uma controvérsia sobre a fundação da Umbanda, que pode ser sintetizada em três correntes principais: a primeira, acredita que a Umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes,

ao incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas; a segunda, entende que a Umbanda não surgiu de uma única pessoa, mas foi um movimento coletivo, que ocorreu em vários estados do Brasil, com maior concentração na região Sudeste a partir de rituais denominados macumbas; e a terceira corrente, sugere que a Umbanda apareceu entre as décadas de 1920 e 1930 como uma nova religião ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade em transição de um passado agrícola para uma busca por uma identidade moderna própria³.

Previamente à influência do catolicismo e do kardecismo, as raízes da Umbanda remontam a práticas religiosas pré-existentes, como o Calundu⁴, que integravam elementos africanos e indígenas. O desenvolvimento da Umbanda conforme conhecemos hoje engloba uma variedade de formas, incluindo não apenas influências religiosas precedentes, mas também a tentativa de instituir uma identidade e fundação distintas para a religião.

Apesar de muita resistência em se consolidar como religião por pessoas e outras instituições religiosas que apenas a viam e a veem como seita, ela foi integrada à nação, Renato Ortiz aponta:

A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso onde a Umbanda, considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, um sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé. A partir de um ramo da macumba, prática negra e ilegítima, assiste-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira (Ortiz, 1999, p. 15).

Conforme Léo Nogueira (2014), a Umbanda no Brasil vai além de um simples hibridismo religioso, abrangendo várias facetas que contribuíram para sua legitimação como religião distinta. Em vez de ser apenas uma junção de elementos de diferentes tradições

³ Segundo Fabiano Aparecido Costa Leite (2018), a Umbanda desenvolveu-se de forma lenta, reelaborando e fundindo diferentes formas de religiosidade, o que gerou atritos, mas também contribuiu para sua legitimação social significativa. Profundamente enraizada nas tradições afro-brasileiras, incorporou influências de outras correntes religiosas presentes no contexto brasileiro, resultando em uma rica e diversificada manifestação espiritual.

⁴ O calundu é uma prática religiosa afro-brasileira que combina elementos de tradições africanas e indígenas, comum no Brasil colonial. Originalmente associada aos rituais de cura e comunicação com espíritos, o calundu envolvia danças, cânticos e o uso de ervas medicinais. Com o tempo, suas práticas e crenças influenciaram e foram incorporadas em outras religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda.

religiosas, configura-se na esfera do hibridismo cultural e espiritual, lastreada na tradição diaspórica africana. Esse hibridismo integra profundamente diversas influências religiosas, desde as que foram integradas ao Brasil até as que já existiam. Pense-se a Umbanda, portanto, como um culto que reflete a complexidade e a riqueza da experiência cultural e espiritual das comunidades que a praticam, evidenciando a capacidade das religiões de se transformar ao longo do tempo através do que se pode chamar de aspectos da tradução cultural.

Ao analisar-se como esses aspectos de tradução e hibridismo cultural associam-se entre si, vê-se de que forma a representação dos orixás trazidos da África sofre uma adaptação no processo de formação cultural que teve lugar na América, desde as origens da colônia. Fruto da diáspora africana e dos processos de hibridação ocorridos no Brasil, a assimilação dos orixás com santos católicos constitui novas identidades.

Segundo Nogueira (2014), pode-se analisar o caso, por exemplo, das trocas religiosas entre africanos, europeus e nativos em terras brasileiras. Como já se afirmou, a América se torna o palco desta “passagem intersticial”, este “entre lugar”, onde diversas culturas se encontram e dão início a um processo de interação constante. Consequência desse processo não é uma cultura única, monolítica, fruto da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas, sim, uma rede cultural, um rizoma, em que se apresentam diversas ramificações e diferentes resultados dos vários níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural.

RELIGIOSIDADE NA FRONTEIRA:

TRADUÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA ARGENTINA

Em conferência proferida por ocasião do VII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada, na Bahia, em 2000, Stuart Hall focaliza os conceitos de hibridismo e tradução cultural. Lembra que, na busca por caracterizarem-se “culturas misturadas e diaspóricas do Novo Mundo”, por vezes se interpreta hibridismo como sincretismo ou criolização, para ele, conotações inadequadas, dado que “hibridismo não é uma referência à composi-

ção racial mista de tais sociedades” e que “tampouco se refere a indivíduos, que então podem ser contrastados como sujeitos totalmente formados com os ‘tradicionais’ ou os ‘modernos’” (Hall, 2016, p. 50). Associa hibridismo ao próprio processo de tradução cultural, “sempre em transição, em tradução, marcado em última instância pela indefinição” (Hall, 2016, p. 50).

Em referência a Homi Bhabha, Hall destaca que hibridismo não é “uma simples apropriação ou adaptação: trata-se de um processo que exige que as culturas revisem seus sistemas de referência, normas e valores, afastando-se de suas regras internas habituais de transformação” (Bhabha *apud* Hall, 2016, p. 51).

Para além da tradição, conforme Stuart Hall (2016), a tradução implica em ressignificação, ou melhor, em ressignificações. Enredada no processo de colonização, e das estruturas sociais nela erigidas - a saber, a escravidão e a racialização -, a tradução é constitutiva da própria lógica interna de tal processo. Móbil de novas identidades (HALL, 2005) ante a hegemonia colonialista é, ao mesmo tempo, renovação e resistência, produzindo o novo em combinação com o tradicional. Trata-se, pois, de um conceito diaspórico.

O ingresso das religiões afro-brasileiras, dentre elas a Umbanda, na Argentina, não é predominantemente resultado de migração, mas sim da presença significativa de terreiros no sul do Brasil e do intercâmbio religioso entre os dois países. Alejandro Frigerio esclarece que as religiões afro-brasileiras:

chegaram à Argentina na segunda metade dos anos de 1960, principalmente por meio de praticantes argentinos que foram iniciados na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, e por uruguaios que foram iniciados em Montevideú (onde essas religiões estão presentes desde o final dos anos de 1950) (Frigerio, 2013, p. 20).

Nesse contexto, indivíduos argentinos cruzavam a fronteira buscando participar de rituais de iniciação na Umbanda, na Quimbanda e no Batuque e, posteriormente, retornavam ao seu país de origem. Paralelamente, líderes religiosos brasileiros atravessavam a fronteira para realizar cerimônias de iniciação na Argentina. Essa reciprocidade transfronteiriça contribuiu para o estabelecimento da Umbanda em solo argentino, caso em que a prática religiosa foi disseminada e incorporada em um contexto transnacional, sem necessariamente envolver migração permanente.

Conforme Frigerio (2024), tal reciprocidade se deve ao fato de que tais religiões são mais facilmente associáveis ao catolicismo popular argentino e, por isso, passíveis de tra-

dução cultural. Nesse sentido, no vértice do curandeirismo popular tradicional argentino, a associação entre os “seres espirituais” - aos quais se atribui santidade em tal catolicismo popular (como Gauchito Gil, Difunta Correa e San La Muerte) - com orixás do Batuque, guias espirituais da Umbanda e Exus e Pombas Giras da Quimbanda (Figerio, 2024, p. 101), são exemplos concretos desse processo de tradução cultural. Ao fazer uso do conceito de “quadros interpretativos”,⁵ desenvolvido por Snow e Rochford (1986), Frigerio escreve:

As ajudas espirituais, rituais de “auxílio espiritual” que normalmente seguem as consultas, são realizadas em frente ao altar da Umbanda, que é rico em santos católicos. Embora tambores e músicas em português sejam geralmente usados, a experiência ainda está dentro do quadro da cultura popular argentina, pois é semelhante ao atendimento de um adivinho ou de um curandeiro. Apenas mais tarde, quando uma relação de confiança mútua com o sacerdote ou com outros membros do templo tenha sido estabelecida pela realização de consultas e ajudas espirituais, o devoto em potencial será convidado para as sessões de caridade da Umbanda, onde são vistos médiuns em transe com suas entidades espirituais. Se necessário, ele pode se submeter a trabalhos espirituais mais complexos, envolvendo o sacrifício de animais. Por fim, ele pode participar das festas dos orixás do Batuque (Frigerio, 2024, p. 103-104).

Rituais mais distantes dos elementos culturais tradicionais argentinos, como os que implicam em transe ou no sacrifício animal, no entanto, são constitutivos do processo de tradução cultural, compondo o complexo das novas significações às tradições. Frigerio prossegue:

Na prática, a transformação de quadro é alcançada com a utilização pela Umbanda de imagens e conceitos católicos, como um passo intermediário, uma “ponte cognitiva” entre o catolicismo popular e as mais desconhecidas práticas e crenças do Batuque ou africanismo. Na maioria das trajetórias religiosas que estudei, os indivíduos foram primeiro iniciados, socializados e suas habilidades mediúnicas na Umbanda desenvolvidas; sendo iniciados no Batuque somente mais tarde, quando estavam mais versados na intrincada cosmologia afro-brasileira. O desenvolvimento da habilidade de efetivamente entrar em transe – que não tem equivalente no catolicismo popular – parece ser uma das principais marcas na transformação de quadro (para uma descrição detalhada desse processo, ver Carozzi e Frigerio, 1992) (Frigerio, 2024, p. 105-106).

⁵ Em síntese feita pelo antropólogo argentino, “a ligação das interpretações individuais e de grupos religiosos (sobrenaturais) de tal forma que o conjunto de valores e crenças individuais seja congruente e complementar ao do grupo” (Frigerio, 2024, p. 97).

O contexto social, político e religioso na Argentina nas décadas de 1960 a 1980, em que se estabeleceu, inclusive, uma ditadura civil-militar (1976-1983), configurou um ambiente desfavorável à aceitação das religiões afro-brasileiras naquele país, e sua associação ao curandeirismo tradicional, ou a práticas médicas ilegais (Frigerio, 2024, p. 106). Nesse período, a presença de terreiros clandestinos era comum, e muitos praticantes da religião mantinham suas atividades de forma discreta e oculta, devido às restrições sociais e políticas.

A transição para um regime democrático posterior possibilitou, todavia, o estabelecimento de um espírito de garantia das liberdades, mas, apesar desse novo contexto político e social, o preconceito religioso estrutural, fundado no colonialismo cristão, fez permanecer as bases de sustentação da perseguição religiosa, fixando-se estereótipos negativos às religiões afro-brasileiras, genericamente denominadas por “Umbanda” pela sociedade argentina. Emblemático reproduzir texto publicado em 1992, em um dos principais jornais de grande circulação da Argentina, o *Clarín*, sob o título “Superstições perigosas”:

Mesmo sem considerar o assunto dos assassinatos, o sacrifício de animais já desagrada nossa consciência coletiva. A aparição de grupos ou pessoas que admitem estas práticas indica grandes alterações que, sem sombra de dúvida, pedem uma análise psicológica ou sociológica mais do que críticas teológicas. Superstição, magia, práticas divinatórias e outros comportamentos semelhantes são rejeitados e condenados pelas grandes religiões da humanidade. Eles não pertencem à mesma dimensão, mas a uma mais primitiva, obscura e irracional. [...] Fontes de comportamentos anormais e crimes, elas são um assunto de preocupação e pedem respostas adequadas da parte da sociedade que se considera civilizada (*Clarín*, 3 de agosto de 1992) [In: Frigerio, 2014, p. 107].

Guardadas as devidas particularidades culturais que demarcam o complexo identitário argentino e brasileiro, é pertinente comparar-se o trecho acima transcrito com textos publicados por jornais católicos ultramontanos brasileiros em décadas anteriores. Dilaine Soares Sampaio (2007) expõe uma série de exemplos de textos que distinguem o espiritismo em alto e baixo, classificando as religiões afro-brasileiras na esfera do baixo espiritismo. Dentre tantos textos, encontram-se os de Frei Boaventura Kopplemburg, que repercutia o senso comum de uma sociedade conservadora, em meados do século XX. Vale transcrever um deles, publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira*, em 1952:

Trata-se, no caso, de tendas, centros e terreiros do Baixo Espiritismo (Umbanda, Quimbanda, Macumba). Permita o leitor que eu acentue mais uma vez trinta mil tendas, centros e terreiros apenas do Baixo Espiritismo e apenas na área do Distrito Federal e do Estado do Rio! O número é redondo e aproximativo e pode mesmo ser um exagero para efeitos de propaganda. É, todavia, inegável a proliferação verdadeiramente espantosa desses centros e superstição, leviandade, depravação, degradação moral e loucura, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos cristãos (Kopplemburg *apud* Sampaio, 2007, p. 79).

O colonialismo cristão constitutivo da cultura social, política, econômica e religiosa latino-americana dá conta, no passado e no presente, de estigmatizar as religiões afro-brasileiras. Do ambiente evangélico, por lideranças como Edir Macedo, ao católico, por sacerdotes como Pe. Paulo Ricardo, no caso brasileiro, nota-se a atualização da condenação à cosmologia e aos rituais religiosos do Candomblé, da Umbanda, da Quimbanda, dentre outras religiões de matriz africano-brasileira.

No site⁶ do referido padre, encontra-se:

(...) Desde o início, Deus teve que usar de uma pedagogia toda especial para retirar o homem da idolatria, seja de falsos deuses, seja de forças e princípios cósmicos. O candomblé e as religiões pagãs, todavia, permanecem nessa atitude de idolatria. (...) No candomblé, o deus maior não pode ser cultuado, mas tão-somente os orixás, as divindades menores que regem a vida de cada homem de acordo com a personalidade de cada um (...) cultuar criaturas em vez de o Deus verdadeiro é grave infração (...) a idolatria (politeísmo) é uma afronta ao primeiro mandamento da lei divina (...) não se pode ignorar a incompletude do candomblé e das religiões pagãs como um todo. Insistir em suas práticas é colocar a própria felicidade – e salvação eterna – nas mãos de algo incapaz de propiciar aquilo que se busca e que só o Deus Perfeito e Criador do céu, da terra, das coisas visíveis e invisíveis pode proporcionar.

Radicalizada na doutrina da luta do bem contra o mal, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por sua vez, demoniza as práticas religiosas afro-brasileiras, praticando rituais de exorcismo e de cura pela palavra, na perspectiva da prosperidade de seus fiéis e da conversão de religiosos e lideranças religiosas afro-brasileiras à sua igreja. Logo no prefácio de seu livro *Orixás, Caboclos: deuses ou demônios?* Edir Macedo escreve:

⁶ Disponível em <https://padrepauloricardo.org/episodios/o-que-devemos-pensar-a-respeito-do-can-doble>. Acesso em 30 de maio de 2024.

Há muito tempo venho orando por pessoas que tiveram ligações com práticas de feitiçaria nas suas diversas facetas. Milhares de pais e mães de santo se transformaram em cristãos sinceros e tementes a Deus após participarem de reuniões em nossas igrejas.

Temos ministrado o Evangelho de Jesus Cristo na sua pureza e integridade e, por obra do Espírito Santo, nossa Igreja foi levantada para um trabalho especial, que se salienta pela libertação de pessoas oprimidas pelas forças do mal. Por isso, nossa experiência tem sido muito vasta neste campo, e grande é o número de pessoas que nos procuram para pedir esclarecimentos a respeito de tão discutido assunto.

Sempre desejei colocar em um livro toda a verdade sobre os orixás, os caboclos e os mais diversos guias, dentre outras entidades, que vivem enganando as pessoas e fazendo delas “cavalos”, “burrinhos” ou “aparelhos”, sendo que Deus as criou para serem a Sua imagem e semelhança. (...)

Eu me sentirei recompensado se, pelo menos, uma pessoa, através da leitura deste livro, abandonar a vida errante, enfronhada nas falsas religiões, e se tornar um verdadeiro cristão (...) Quero ver milhares de pessoas – que antes eram escravas ou “cavalos” dos espíritos malignos, tornarem-se verdadeiras servas do Deus Altíssimo (...) (Macedo, 2004, p. 9-11).

Também em um processo de transnacionalização, a IURD se faz presente em território argentino, e suas lideranças mantêm o discurso de demonização das religiões afro-brasileiras. Marcelo Tadvald, em suas investigações publicadas no artigo "A transnacionalização brasileira da intolerância religiosa: o caso da Igreja Universal na Argentina", explica como esse processo ocorre e como a intolerância se mantém de um território para outro. Segundo Tadvald, a Igreja Universal do Reino de Deus exporta não apenas sua estrutura e práticas religiosas, mas também perpetua seus discursos de intolerância das religiões de matriz africana, reproduzindo no contexto argentino os mesmos conflitos e preconceitos observados no Brasil:

No púlpito, os demônios aguardam enfileirados, com paciência, seu momento de interagir e de serem exorcizados pelo pastor. Na tradição cristã, só é possível exorcizar um demônio depois que se descobre o seu nome. É por isso que o pastor pergunta para as pessoas como se chamam seus encostos: “iemanjá”, “oxum”, “ogum”, “exu”... Conforme aprenderam junto a igreja, um a um eles vão sendo nomeados como entidades do panteão africano (ainda que com sotaque espanhol), aos gritos ou com uma voz grave e terrificante – ou seja, exatamente como ocorre no Brasil (Tadvald, 2023, p.17).

No complexo jogo da tradução cultural, e em resposta ao preconceito estrutural contra a religiosidade afro-brasileira, na Argentina, os grupos religiosos têm desempenhado estratégias de resistência, de permanência e de expansão. Frigerio escreve:

Na Argentina, desde que essas religiões tornaram-se visíveis sob o nome genérico de “Umbanda” na década de 1980, três principais estratégias de legitimação evoluíram: uma religiosa, uma cultural, e uma de direitos civis (Frigerio, 2002; 2003). A primeira, religiosa, mais popular na metade dos anos de 1980, enfatizava que a “Umbanda é uma religião”, e não uma “seita”, e destacava as qualidades formais que ela havia assimilado da religião Católica. A estratégia *cultural* desenvolveu-se no final dos anos de 1980 e tornou-se popular durante a década de 1990. Ela reivindicou a herança cultural africana e afro-americana, às quais essas religiões pertenciam, e salientou a presença negra no passado da nação. A terceira estratégia, de luta pelos direitos civis, desenvolveu-se no final dos anos de 1990 e, percebendo a ineficácia das tentativas anteriores, encorajou umbandistas a aproximarem-se de políticos nacionais e locais, bem como de oficiais do governo, reivindicando seus direitos de igualdade religiosa. Essas estratégias não são excludentes, embora uma ou outra tenha sido a principal orientadora em tentativas de mobilização coletiva em períodos diferentes (Frigerio, 2024, p. 109-110)

E Frigerio completa:

Podemos dizer, então, que os esforços dos umbandistas argentinos para construir pontes cognitivas entre suas crenças e aquelas de seus devotos potenciais tiveram sua correspondência também em um nível macro, com as diversas estratégias de legitimação social que eles apresentaram. Em ambos os casos houve um astucioso uso de recursos culturais da sociedade e um alinhamento em níveis micro e macro, de quadros interpretativos preexistentes com aqueles de suas religiões. Em um nível individual, tentaram recrutar membros comprometidos, executando formas de alinhamento de quadro, tocando um conjunto de sentimentos de indivíduos que têm crenças mágico-religiosas que não são atendidas, ou apenas com restrições, pela Igreja Católica. Em um nível mais amplo, lutam para tornarem-se respeitados e legitimados na sociedade, primeiro assegurando sua conformidade com o modelo social sobre o que é uma religião, e mais tarde pela criação de narrativas de pertencimento à nação argentina. Executando estratégias de alinhamento de quadro micro e macro, tentam inserir suas crenças na sociedade argentina sem modificá-las ou mudá-la (Frigerio, 2024, p. 111-112).

Tais são as estratégias para a legitimação religiosa, cultural e para a defesa de direitos civis que os umbandistas na Argentina realizam, resistindo ao preconceito estrutural, na busca pela promoção da expansão e da aceitação de suas práticas religiosas. Os umbandistas argentinos demonstram uma resiliência notável ao desafiar o preconceito, a fim

de que suas tradições religiosas prosperem e sejam reconhecidas como parte integral da diversidade cultural e espiritual da Argentina.

A OUTRA FACE DA TRADUÇÃO CULTURAL NA UMBANDA: PARARELOS ENTRE GAUCHITO GIL E ZÉ PILINTRA

A Umbanda, inicialmente contextualizada em um ambiente étnico e nacional específico, não seria prontamente reconhecida como uma religião universal. No entanto, conforme indicado por Frigerio (2013, p. 26), ela possui uma notável capacidade de fazer uma tradução cultural, permitindo assim a sua integração com diversas entidades espirituais e uma adaptação aos diferentes contextos culturais locais. Um exemplo elucidativo dessa flexibilidade é o culto a Gauchito Gil,⁷ um santo argentino imerso em diversas lendas sobre sua vida.

De acordo com essas narrativas, Gil teria participado da guerra do Paraguai pois como habitava na região dos pampas, estava em ligação com as fronteiras do Brasil, Argentina e Uruguai, e para não derramar sangue dos seus irmãos paraguaios, foi um desertor e viveu a vida como a um Robin Hood local, auxiliando a população e, conseqüentemente, sendo condenado à morte pelas autoridades. Dada a falta de registros oficiais sobre sua existência, múltiplas versões de sua história coexistem. A sua relação como uma figura santa, se dá pelo fato de antes de sua morte ele salvar a vida de uma criança milagrosamente.

Segundo a entrevista com um dos idealizadores do seu santuário, o milagre aconteceu da seguinte forma:

Na Argentina, Gauchito Gil é uma figura cultural e religiosa venerada principalmente nas regiões do nordeste do país, especialmente nas províncias de Corrientes e Santa Fé. Segundo a tradição, Antonio Gil era um soldado durante a época da Guerra da Tríplice Aliança que, após uma visão divina em que Deus lhe perguntou por que ia derramar sangue inocente, decidiu desertar junto com alguns companheiros. Durante sua fuga, Gil e seus companheiros caçavam animais para subsistir e compartilhavam com os pobres do lugar. Finalmente, foram capturados e, antes de ser executado pendurado em uma árvore, Gil profetizou ao seu verdugo que

⁷ Na Argentina, Gauchito Gil é uma figura cultural e religiosa venerada principalmente nas regiões do nordeste do país, especialmente nas províncias de Corrientes e de Santa Fé. Ele é considerado um santo popular, embora sua santidade não seja reconhecida pela Igreja Católica.

seu filho estava gravemente doente e que, se rezasse em seu nome, o menino se salvaria. Ao chegar a sua casa, o verdugo encontrou seu filho doente e, seguindo as instruções de Gil, orou e pediu por sua intercessão, salvando assim a vida do menino. Esta história consolidou a reputação de Gauchito Gil como um santo popular e milagreiro, apesar de não ser reconhecido oficialmente pela Igreja Católica.⁸

No entanto, a entidade não é venerada apenas na devoção popular católica, mas também nos terreiros de Umbanda. A Umbanda, que incorpora elementos e figuras ancestrais, inclui Gil como uma entidade representativa da cultura dos Pampas, destacando sua capacidade de integrar e se adaptar a diversos elementos culturais. Existem inúmeros santuários dedicados à entidade, sendo o principal localizado na província de Corrientes.

Ele passou a fazer parte de uma linguagem popular de adoração, agradecimento, prece e peregrinação. Tornou-se parte da cultura religiosa popular com uma matriz crioula, mestiça, gauchesca e federal, contribuindo para novos sentidos e pertencimentos da identidade nacional. Por tudo isso, sempre que se ler, ver ou ouvir sobre a figura do Gauchito Gil em suas diferentes formas e expressões, estaremos diante da presença da religiosidade popular argentina, no que se acredita e como; diante da capacidade de reformular e continuar abrangendo signos e significados, neste caso específico, a partir de um discurso que reconfigura o mito, a adoração e a fé (Salvador, 2016, p. 439) [tradução nossa].⁹

Quando os devotos frequentam esses santuários ou terreiros, costumam dar oferendas como vinho, cerveja, cigarros e velas vermelhas. É notável que os adeptos também

⁸ Entrevista com Julio Bernal, Bernal, 08 de outubro de 2016: “era un soldado en la época de la guerra de la triple alianza, fue enrolado para participar en la guerra y una noche tiene una visión por medio de un sueño en donde Dios le dice: ¿Por qué vas a derramar sangre de gente inocente? A través de esta visión, decide huir junto con unos compañeros. Los desertores son perseguidos para ser ejecutados, pero mientras están prófugos Gil y sus compañeros cazan animales para subsistir y compartir con la gente pobre del lugar. Tras días de persecución finalmente es capturado y colgado de un árbol donde es degollado, pero antes sus últimas palabras, hacia quien lo última son las siguientes: cuando llegues a tu casa tu hijo estará enfermo de muerte, recordáme, rezá y pedí en mi nombre que se salve... cuando el indio llega a su rancho efectivamente esto sucede por lo que éste de inmediato hace lo que Antonio Gil le había dicho, salvando la vida de su hijo”.

⁹ “pasó a formar parte de un lenguaje popular de adoración, agradecimiento, plegaria y peregrinación. A ser parte de la cultura religiosa popular con matriz criolla, mestiza, gauchesca, federal y conformando nuevos sentidos y pertenencias de identidad nacional. Por todo lo mencionado cada vez que se lea, vea u oiga sobre la figura del Gauchito Gil en las distintas formas y expresiones, en las distintas formas y expresiones, se estará ante la presencia de la religiosidad popular argentina, en qué se cree y cómo; ante la capacidad para reformular y seguir abarcando signos y significados, en este caso puntual desde un discurso que reconfigura el mito, la adoración y la fe.” (Salvador, 2016, p. 439)

montam altares em honra a Gauchito Gil dentro de uma estrutura semelhante a uma tronqueira de Exu.¹⁰

Ampliando nossa reflexão, podemos considerar a figura de Zé Pilintra no Brasil, especialmente ligada à vibrante Região da Lapa, no Rio de Janeiro, onde existe um grande santuário. Este personagem é emblemático por representar os malandros e boêmios, não apenas localmente, mas também em outras regiões do país. Assim como Gauchito Gil, a existência de Zé Pilintra é envolta em lendas transmitidas oralmente ao longo das gerações, carecendo de dados históricos concretos. No entanto, sua presença é profundamente enraizada na cultura popular e é amplamente celebrada, especialmente nos terreiros onde se manifesta na linha de trabalho dos malandros. Zé Pilintra é reconhecido por sua capacidade de atender aos pedidos dos consulentes¹¹, muitas vezes sendo atendido com oferendas como cigarro, cerveja e cachaça, estabelecendo uma conexão e dando soluções para problemas cotidianos.

Esta é uma entidade identificada com os malandros que viviam nas periferias e na boemia das capitais do Rio de Janeiro, Pernambuco, Alagoas, Espírito Santo, e representa bem o particular do sagrado da Umbanda. A figura, que vive à margem do socialmente aceitável, é hoje muito popular em vários terreiros de Umbanda Brasil afora, estando presente também na Jurema Sagrada, onde é mestre juremeiro (Mauro, 2016, p. 1-2).

A figura de Zé Pilintra na Umbanda é frequentemente associada à representação da cultura popular urbana, especialmente ligada às comunidades afrodescendentes dos morros e periferias. É reconhecido como um guia espiritual que simboliza a força, a astúcia e a vivacidade do povo que vive nas áreas urbanas, especialmente aqueles que historicamente enfrentaram adversidades sociais e econômicas, como a discriminação racial e a pobreza. O samba, uma expressão cultural importante nas comunidades urbanas, é muitas vezes associado a ele destacando sua conexão com a música, a dança e a alegria que caracterizam a cultura popular. Ele possui um santuário na Lapa que é protegido pela população

¹⁰ Uma tronqueira de Exu é um espaço sagrado dentro da religião afro-brasileira da Umbanda, utilizado para cultuar Exu, uma das entidades espirituais presentes nessa religião. Geralmente, a tronqueira é um altar, composto por elementos simbólicos como velas, charutos, bebidas alcoólicas e imagens que representam essa entidade espiritual. É onde os praticantes da Umbanda realizam seus rituais e oferendas, buscando sua proteção e orientação espiritual.

¹¹ Na Umbanda, o termo "consulente" refere-se à pessoa que procura orientação espiritual, aconselhamento ou assistência em um terreiro ou centro umbandista.

local, recebe visitas do Brasil inteiro e sempre está abastecido com oferendas e pedidos desesperados de seus fiéis.

Assim, o “zé” da umbanda é, antes de tudo, apresentado fora dos terreiros a partir de uma figura popular e altamente inteligível na cultura brasileira. Alguns adesivos de Zé Pelintra apresentam o malandro sambando, simulando performance semelhante à dos passistas das escolas de samba. Exaltada ou detratada, essa personagem é constantemente evocada na construção de uma imagem de nós mesmos. É a face glamourizada, embora ambígua, do carioca na sua versão boêmia, sagaz e matreira. É um herói, ou anti-herói, constitutivo do nosso imaginário social de forma tal que está presente na música, no teatro ou mesmo na imagem constantemente vendida aos estrangeiros sobre o Brasil, mais precisamente sobre o Rio de Janeiro, em sua inquestionável vocação para a vida mansa e descontraída, não obstante as agruras de sua gente (Carneiro, 2012, p. 24).

Podemos explorar a relação entre essas duas entidades considerando seus distintos contextos culturais e étnicos. Embora Zé Pilintra e Gauchito Gil pertençam a países diferentes - Brasil e Argentina, respectivamente -, ambos são representações profundas da cultura popular de seus respectivos povos. É notável que através da mesma religião, a Umbanda, essas figuras adquirem significados culturais que transcendem fronteiras geográficas e étnicas. Essa interseção entre religião e cultura destaca não apenas a influência da espiritualidade na formação das identidades culturais, mas também como um processo transnacional onde percebemos o aspecto de tradução cultural.

No catolicismo popular, esses seres espirituais são os santos (tanto os oficialmente sancionados como os folclóricos, como Gauchito Gil, Difunta Correa, San La Muerte e outros), que se acredita serem mais próximos dos humanos do que Deus ou Jesus. Nas religiões afro-brasileiras, há uma ordem espiritual abrangente que inclui os orixás do Batuque (em sincretismo com os santos católicos), guias espirituais da Umbanda e os Exus e as Pombagiras da Quimbanda (Frigerio, 2024, p. 101).

Tanto Zé Pilintra quanto Gauchito Gil compartilham aspectos similares em sua representação simbólica e prática religiosa. Ambos são considerados como figuras que personificam aqueles que viveram à margem da sociedade e frequentemente foram perseguidos e injustiçados pelas autoridades. Além disso, suas práticas de culto na Umbanda e em outras manifestações religiosas apresentam similaridades em termos de estrutura simbólica, incluindo o uso de cores como o vermelho, a presença de velas, oferendas e a monta-

gem de altares populares. Ambos também contam com santuários dedicados a eles em cidades onde são amplamente reconhecidos, e ocasionalmente atuam como entidades na Umbanda, cada uma seguindo sua própria linha espiritual e método de trabalho. Essas semelhanças destacam a riqueza e a complexidade da religiosidade popular, que frequentemente se manifesta através de diversas formas e expressões simbólicas.

Sob essa perspectiva, o processo de transnacionalização pode ser compreendido como uma adaptação das práticas religiosas para se harmonizarem com o ambiente em que são praticadas. A tradição ritualística é cuidadosamente preservada, especialmente por meio da linguagem, que desempenha um papel essencial na manutenção da identidade religiosa. Mesmo em território argentino, observa-se uma adaptação dos elementos linguísticos da Umbanda, como os pontos cantados, os nomes das entidades espirituais e dos objetos ritualísticos, para o português e o iorubá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar processos de transnacionalização religiosa, especialmente no contexto das religiões afro-brasileiras como a Umbanda, necessita-se de uma compreensão mais profunda das dinâmicas complexas que moldam a religião, a cultura e a identidade do local onde o fenômeno religioso está inserido. Partindo das investigações de como essas tradições espirituais se expandem para além das fronteiras nacionais, podemos ver não apenas variadas formas de assimilação e adaptação das práticas religiosas, mas também variantes nas quais elas se entrelaçam com as realidades locais, mantendo também suas raízes fundamentais.

Ao explorar-se os conceitos de hibridismo e tradução cultural, torna-se evidente a fluidez das tradições religiosas, principalmente as do contexto afro-brasileiro. Este entendimento mais profundo permite apreciar a riqueza da diversidade espiritual não apenas no contexto da tradução cultural na Argentina, mas também quando se repensa a problemática de sua própria origem no contexto diaspórico africano no Brasil. Além disso, nota-se um processo complexo de assimilação das tradições africanas em conjunto com o catolicismo popular e crenças dominantes de cada local. Ao cruzar a fronteira, a Umbanda se depara com desafios semelhantes em território argentino.

A inserção da Umbanda na Argentina não se resume apenas a uma questão de migração simbólica, mas, sim, de um processo complexo que envolve uma busca pela con-

xão com a ancestralidade afro-argentina. Apesar das diferenças históricas e contextuais entre os dois países, a Umbanda enfrenta desafios semelhantes de legitimação e reconhecimento, confrontando preconceitos e lutando contra a marginalização de suas práticas espirituais, a intolerância religiosa e os discursos fundamentalistas que se fazem presentes em ambos os contextos.

O processo de transnacionalização na Argentina, portanto, não apenas reflete uma expansão geográfica, mas também um esforço para preservar e promover as tradições afro-brasileiras em um novo ambiente cultural. Depara-se com relações ancestrais a partir da cultura de cada local quando se relacionam as semelhanças de aspectos simbólicos das entidades cultuadas em cada terreiro. Pois, conforme ensina Stuart Hall (1996), a experiência da diáspora não se define por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias, e através de uma concepção de “identidade” que vive com e a despeito da diferença, por hibridação, demonstrando, assim, que identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se, através da transformação e da diferença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASCH, Linda; GLICK-SCHILLER, Nina; BLANC, Cristina Szanton. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach, 1994.

BELINKY, A. Devoción al Gauchito Gil en Ciudad de Rosario y Gran Rosario. Un Análisis de los Aportes desde los Estudios Cuantitativos a una Perspectiva Cualitativa. Nuevos Problemas, Nuevos Desafíos. In: *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, v. XX, n. 32-33, 2010. pp. 220-241.

CARBALLO, C. *Paisaje y naturaleza del mundo rural pampeano: cartografías de patrimonio cultural*. Apresentação realizada em el 1º Colóquio do Observatório de Paisagens Patrimoniais e Artes Latino Americanas [OPPALA]. Fortaleza, 26 de febrero de 2018. Organizado por UEC, UFCE y UFRN.

CARBALLO, C. Paisagens de Gauchito Gil em Buenos Aires. Neoculturas urbanas da fé? In: *Revista Espaço e cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 43, janeiro/junho de 2018. pp. 113-130.

CARNEIRO, Janderson Bax. “*Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda*”: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

FRIGERIO, Alejandro. A Transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. In: *Debates do NER*. Porto Alegre: UFRGS, ano 14, N. 23, 2013. pp. 15-57.

FRIGERIO, Alejandro, LAMBORGHINI, Eva. Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: Umbanda, Candombe y militancia “afro”. In: *Revista Pós Ciências Sociais*. Dossiê Religiões Afro-Americanas. São Luís: UFMA, v. 8, n. 16, 2011. pp. 21-36.

FRIGERIO, Alejandro. ¡Por nuestros derechos ahora o nunca!: construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. In: *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v.3, n. 1, junho de 2003.

GUARNIZO, Luis; SMITH, Michael. The locations of transnationalism. In: *Transnationalism from Below*. Ed. Michael Smith and Luis Guarnizo. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1998. pp. 03-33.

HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections*. Londres: Routledge, 1996.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HALL, Stuart. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. In: *Matrizes*. São Paulo, v. 10, n. 03 setembro-dezembro de 2016. pp. 47-58.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão. In: *Vivência 41*. Revista de Antropologia. n. 41. 2013. pp. 153-164.

LEITE, Fabiano Aparecido Costa. “*Quem está na terra*”: O autor do discurso religioso da Umbanda. Juiz de Fora. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2018.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 2004.

MAHLER, Sarah. “Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism”. In: *Transnationalism from Below*. Ed. Michael Smith and Luis Guarnizo. New Brunswick, 1998. pp. 64-100.

MAURO, Vanessa Caroline. O malandro sacralizado: representação da entidade “Zé Pelintra” em terreiro de Foz do Iguaçu e a apropriação realizada pelos fiéis. In: II Simpósio Internacional da ABHR, XV simpósio nacional da ABHR, 2016.

NOGUEIRA, Léo. Exu no “novo mundo”: o processo de hibridação cultural da umbanda na diáspora africana. In: *Revista Élisée*. Geo. Anapólis: UEG, v. 03, n. 01, janeiro-junho de 2014. pp. 116-134.

ORO, Ari Pedro (et al.). *Fluxos religiosos transnacionais*. Brasília: ABA Publicações, 2024.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

Pe. Paulo Ricardo. <https://padrepauloricardo.org/episodios/o-que-devemos-pensar-a-respeito-do-candomble>. Acesso em 30 de maio de 2024.

RAMIREZ, Ivete Maria Soares, SILVA, Antonio Sergio. Espaço, cultura e religiosidade: algumas considerações sobre a umbanda e a sua forma de difusão do Brasil para o Uruguai e Argentina. In: *Revista Caminhos de Geografia*. Uberlândia, v. 22, n. 82, 2021. pp. 243-255.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. In: *Trabalhos em Linguística Aplicada*. Campinas: Unicamp, n. 57.1, janeiro-abril de 2018. pp. 353-381.

SALVADOR, M. Gauchito Gil. Entre la adoración y la justicia divina. Un acercamiento al mito religioso popular desde la comunicación. In: *Questión*. Revista especializada en periodismo y comunicación. v. 01, n. 50, 2016. pp. 428-440.

SAMPAIO, Dilaine Soares. “De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

SILVA, Rodrigo. Zé pelintra: concepções sobre a Umbanda e o malandro. In: *Revista Em favor de igualdade racial*. Rio Branco – Acre, v. 03 n. 02, fevereiro-julho de 2020. pp. 133-145.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: Uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

TADVALD, Marcelo. A transnacionalização brasileira da intolerância religiosa: o caso da Igreja Universal na Argentina. In: *Revista Antropolítica*. Niterói: UFF, v. 55, n. 2, maio-agosto de 2023.

ABSTRACT:

In the context of Latin American religious transnationalization, this article investigates the presence of Afro-Brazilian religions in Argentina. It is based on the concept of cultural translation, developed by Stuart Hall, seeking to understand certain aspects of the complex of transmutations and resistances operated by such religions in that country. In the key of cultural translation, it also establishes parallels between Argentine and Brazilian Umbanda religious entities. The method used in this research was the bibliographic.

Keywords: Umbanda; Transnationalization; Cultural Translation; Argentina.

Recebido em 31/05/2024

Aprovado para publicação em 20/06/2024