

Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES)
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

Tesis para obtener el título de
Licenciada en Sociología

Ser de religión

Construcción y manejo estratégico de la identidad social afrobandista en contextos
religiosos y seculares del conurbano bonaerense

Alumna: Mariana Abalos Irazabal

Director: Dr. Alejandro Frigerio

Noviembre - 2017

SER DE RELIGIÓN. CONSTRUCCIÓN Y MANEJO ESTRATÉGICO DE LA IDENTIDAD SOCIAL AFROUMBANDISTA EN CONTEXTOS RELIGIOSOS Y SECULARES DEL CONURBANO BONAERENSE.

Abalos Irazabal, Mariana
Alumna

Viotti, Nicolás
Evaluador

Frigerio, Alejandro
Director de tesis

RESUMEN

En el presente trabajo busco comprender cómo los afroumbandistas construyen y manejan su identidad social en una sociedad en la cual, según lo que propongo y fundamentaré más adelante, las prácticas religiosas de matriz afro son estigmatizadas de formas diversas. El foco estará puesto en analizar los principales ejes discursivos a través de los cuales los afroumbandistas definen su identidad social tanto en contextos de su religión como en contextos seculares, y la forma en que lo hacen. Abordaré el análisis diferenciando lo que se desarrolla en el caso del contexto social cercano (el propio templo, la familia biológica, las parejas y amistades íntimas) y en el caso de un contexto social lejano (los otros religiosos, los ámbitos de trabajo y de estudio). A su vez, para el caso de los ambientes seculares examinaré cómo los religiosos manejan estratégicamente el estigma que frecuentemente viene asociado con la identificación social en cuestión.

El andamiaje empírico de esta investigación surge de un trabajo de campo con observación participante llevado a cabo a partir del año 2013 hasta el 2017 en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, un templo ubicado en la localidad de San Miguel (provincia de Buenos Aires).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. Estado de la cuestión.....	6
II. Metodología.....	10
III. Organización de la tesis.....	14
CAPÍTULO 1	
1. <i>Ilé Oxum Pandá Jejé</i>: historia y organización	16
Glosario del cap. 1.....	24
CAPÍTULO 2	
2.1. Identificaciones sociales en contextos religiosos cercanos o íntimos	26
2.1.1. “Ser de la familia” y “ser de la casa”.....	27
2.2. Identificaciones sociales en otros contextos religiosos	31
2.2.1. Ser “de religión/afroumbandista”: definición y caracterización desde los religiosos.....	31
2.2.2. Interacción con el Otro religioso.....	37
CAPÍTULO 3	
3. Identificaciones sociales en contextos seculares	42
3.1. Ser “de religión” con el Otro: de “umbandista” a “macumbero”.....	42
3.2. Interacción con el Otro que no es de religión.....	43
CAPÍTULO 4	
4. El andamiaje del estigma	55
4.1. El afroumbandismo y los sectores populares.....	56
4.2. El afroumbandismo y los medios de comunicación.....	68
CONCLUSIONES	75
Bibliografía citada.....	81

Introducción

La presencia de las religiones afro en la sociedad argentina no constituye un fenómeno reciente. Muchos son los trabajos e investigaciones académicas (Frigerio, 1991; Frigerio y Carozzi, 1996; Frigerio y Carozzi, 1997; Frigerio, 2001; Rodríguez, 2017) que dan cuenta de la historia que dichas prácticas presentan en nuestro país, remontándose sus registros iniciales incluso a fines del siglo XIX. Tras décadas de poca visibilidad, estas religiones de matriz afro se re-insertan en el territorio desde la segunda mitad del siglo XX a partir de flujos culturales y de personas provenientes principalmente de Brasil y de Uruguay. Desde ese entonces hasta el día de hoy, los afroumbandistas pasaron por muchas variaciones en su historia reciente, su cantidad de simpatizantes, prácticas, etc. De la mano con una lenta pero creciente expansión, a su vez – principalmente desde la segunda mitad de la década del '80 en adelante – vivieron una continua estigmatización social, propagada centralmente por los medios masivos de comunicación. Al día de hoy, conceptos como los de “secta”, “brujos”, “magia negra”, “charlatanes”, “estafadores”, “delincuentes”, “satánicos” y fuertes ideas de peligrosidad y criminalización de la práctica religiosa afro, están incorporados en el sentido común de gran parte de la sociedad. Como resultado, se genera que las relaciones entre afroumbandistas y gente externa a la religión sean tensas, agresivas, violentas y ásperas en la mayoría de los casos. A lo largo del tiempo se dieron sucesos que ejemplifican lo anterior: allanamientos de templos a partir de denuncias policiales, discriminación, intervención de sesiones religiosas y una difusión mediática peyorativa, entre otros. Los afroumbandistas están condenados, entonces, a vivir cotidianamente en una situación poco apacible; en palabras de Frigerio, “los africanistas/umbandistas argentinos parecen estar encontrando que, más que su religión y su cultura, lo que parece unirlos a todos es la discriminación de la cual siguen siendo objeto” (Frigerio, 2003: 66).

Teniendo en cuenta lo expuesto respecto a que las religiones afro tienen más presencia desde hace algunas décadas en el país y sin embargo se las sigue minimizando y discriminando abiertamente, considero importante toda producción académica que busque comprender cómo es la vida cotidiana de los afroumbandistas como miembros de una sociedad que los estigmatiza en distintos grados pero con la que deben estar en continuo contacto e interacción. De allí se desprende lo que podría formularse como el interrogante central o eje de mi trabajo: ¿cómo los afroumbandistas construyen su identidad social en contextos religiosos y seculares (cercaos y lejanos), y cómo

manejan el estigma que su identificación conlleva? Para dar respuesta a esas preguntas voy a trabajar tomando el caso de los miembros del *Ilé Oxum Pandá Jeje* ubicado en la localidad de San Miguel, provincia de Buenos Aires, y sus construcciones y manejos identitarios, según lo que emerge de las interacciones observadas en contextos religiosos y la información provista en entrevistas respecto de los contextos seculares.

Este trabajo pretende ser un aporte para comprender un poco más la vida cotidiana de los miembros de una de las religiones que en Argentina cargan con un estigma social reproducido hace décadas y del cual nunca pueden terminar de desligarse. Debido a la complejidad del panteón religioso correspondiente al afroumbandismo, la variedad de sus rituales y la amplia distancia que presenta con los modelos socialmente aceptados de cómo debe ser una religión, es importante estudiar este fenómeno. Dentro de los estigmas compartidos por otras prácticas propias de la religiosidad popular (tales como el culto al Gauchito Gil o a San La Muerte), hay énfasis peyorativos sufridos por esta religión. Sus raíces africanas en una sociedad con un imaginario social blanco/europeo y el uso de animales para determinadas ceremonias son dos características (entre otras) que aumentan más aun la desventaja social de los afroumbandistas a comparación de lo experimentado por otras devociones populares. La relevancia de este trabajo se desprende de registrar hechos de un templo afroumbandista en particular, lo cual facilita la profundización en el caso y en los actores analizados. A su vez, sostengo que toda producción científica realizada desde las disciplinas sociales puede generar efectos en la realidad vivida por los actores; ergo, en casos como el que se abordará en este trabajo, es importante la labor académica en pos de intentar una mejor comprensión social de los sujetos y los fenómenos que tienen lugar, procurando aportar a la búsqueda de la reducción de las problemáticas sociales.

I. Estado de la cuestión

Para los estudios sociales de la religión en Argentina, la cuestión de las religiones de matriz afro está posicionada en el eje de las discusiones sobre los nuevos movimientos religiosos que transitan un aumento en la cantidad de fieles y en su grado de visibilidad en la sociedad, y a la vez sufren un crecimiento de la tensión en torno a su figura en el imaginario social colectivo. Como ya fue expresado, el trabajo girará en torno a la experiencia cotidiana vivida por los afroumbandistas y la construcción de la

subjetividad que sucede a partir de la misma. El concepto que resulta transversal a dicha experiencia – y clave para esta investigación – es el de “estigma” (Goffman, 1963).

Respecto a la proliferación de nuevos movimientos religiosos, se llevaron a cabo estudios que hicieron foco en distintas características del fenómeno. No obstante, considero como de mayor relevancia para esta investigación los siguientes dos principales abordajes: A) estudios sobre qué elementos permitieron una recepción e integración fértil desde la sociedad mayor y una consecuente multiplicación de los creyentes y practicantes, reflexionados principalmente a partir de la teoría de los marcos interpretativos referente a los movimientos sociales (Carozzi y Frigerio, 1992; Carozzi 1998; Frigerio, 1999); y B) estudios que abordaron un análisis sobre la construcción del imaginario colectivo en torno a estos nuevos movimientos religiosos desde la cultura de masas y los medios de comunicación, reflexionando a partir (principalmente) de la teoría dramaturgica de Erving Goffman (Frigerio 1991; Frigerio, 1991a; Frigerio, 2000).

Respecto al debate sobre la presencia de las religiones afro-brasileñas y los componentes que facilitaron su expansión en Argentina, son interesantes las conclusiones a las que llegan Carozzi y Frigerio (1992) respecto a que dichas religiones tienen un alto grado de expansión por la presencia previa de determinados elementos en la sociedad mayor, los cuales tienen correlación con las cosmovisiones de estos nuevos movimientos religiosos. Dichos elementos preexistentes son: los modos de interpretar los problemas cotidianos y cómo resolverlos, la fe en la existencia de entidades sobrenaturales y en la posibilidad de contactarse con las mismas para modificar el estado de las cosas, entre otros. Esto posibilita que los religiosos desplieguen una serie de estrategias prácticas y discursivas en pos de facilitar la socialización de los nuevos practicantes o de quienes están acercándose por primera vez al ámbito religioso. En este punto, es central la re-lectura que hacen Carozzi (1998) y Frigerio (1999) del concepto de “marcos interpretativos” propio del campo de estudio de los movimientos sociales, para poder aplicarlo al análisis de los nuevos movimientos religiosos. Un marco interpretativo es el conjunto de elementos que componen un modo posible de entender una situación específica y, a partir del mismo, reorganizar la experiencia. La incorporación de un nuevo marco interpretativo que reemplace efectivamente el esquema de sentido anterior, es un fenómeno paulatino y que implica la respuesta activa por parte de los actores; es decir, no es un andamiaje estático que se impone a los sujetos, sino que su adopción se da mediante los procesos de interacción (Carozzi, 1998; Frigerio, 1999). Por ejemplo, los líderes religiosos pueden buscar modificar los marcos

interpretativos con el fin de hacerlos coincidir lo máximo posible con los esquemas de sentido que conforman la subjetividad del recién llegado, para que éste pueda hacer el pasaje a miembro del grupo de manera fluida, internalizando las pautas gradualmente: es el caso del reemplazo de palabras émicas por ciertas expresiones que puedan resultar comunes a la lógica ética – hablar de “retiro espiritual” en lugar de “obligación”, hablar de “santos” en lugar de “*Orixás*”, etc. Carozzi (1998) dirá que el hecho de que un grupo religioso consiga consolidar los nuevos hábitos y marcos interpretativos en una persona, es una característica clave para que el grupo pueda organizarse, nutrir su identidad, reproducir sus representaciones y perdurar a lo largo del tiempo.

Por otro lado, Frigerio reflexiona acerca de la estigmatización de las religiones afro-brasileñas como parte de los nuevos movimientos religiosos, focalizándose en las representaciones mediáticas en torno a las mismas y el imaginario del sentido común que despliegan. El resultado de los sentidos construidos en torno a estos grupos es principalmente la atribución de la categoría de “secta” (Frigerio, 2000), como sinónimo de círculos criminales que se aprovechan de las personas con debilidades psicológicas o que atraviesan una situación de vulnerabilidad personal, manipulándolas y alejándolas de sus entornos sociales más cercanos.

Frigerio (1991) argumenta que tanto a la religión *Umbanda*, como a muchos otros nuevos movimientos religiosos (ej.: la Iglesia de la Unificación), se les atribuye una imagen peyorativa, negativa y desacreditadora. Reflexionando sobre la raíz de esa construcción identitaria, el autor encontrará en los medios de comunicación la principal fuente productora y reproductora de significados. La opinión pública posee muchos mecanismos para transmitir valores (escritos, fotografías, producciones audiovisuales), pero la principal herramienta es el discurso, en donde es común que – al hablar de nuevos movimientos religiosos – se abuse del uso de términos como “secta”, “cultos”, “magia”, “brujos” y similares, que predisponen negativamente al público. Los efectos estigmatizantes influyen en el desenvolvimiento de la vida de los religiosos en general. En este sentido, el autor da cuenta del conjunto de atributos que se le asignan desde los medios a los religiosos; a su vez, llega también a vislumbrar que según el estilo de la fuente mediática y el estrato socioeconómico al que apunta como receptor, las religiones afro son mostradas de manera diferente. En el caso de las publicaciones en fuentes “populares” (como *Flash*, *Semanario*, *Popular*) se trata a los religiosos de manera más integral, tolerándolos y difundiéndolos; mientras que en el caso de publicaciones en

fuentes de clase media y alta (*Clarín, La Nación, etc.*) se tilda peyorativamente a los practicantes y se los etiqueta como un peligro, una amenaza social.

Asimismo, Frigerio (1991a) publica otro trabajo en donde continúa la reflexión sobre la relevancia de las representaciones mediáticas en la producción y reproducción del estigma social, y profundiza en cómo los afroumbandistas responden a esos estigmas. Es decir, cómo desarrollan acciones contraestigmatizantes. A pesar de ser una religión con tradición en el país está cargada de una “mala imagen”, la cual se deja ver en los prejuicios que afectan la recepción que los practicantes perciben desde la gente que, sin conocerlos, ya los trata diferenciadamente, y también en los estilos convencionales de los medios de comunicación sobre cómo representarlos (Frigerio, 1991). Frente a esto, el autor retoma de Goffman (1963) las dos estrategias más usuales entre los estigmatizados para interactuar cotidianamente: pasar (*passing*) y cubrirse (*covering*). La primera estrategia consiste en ocultar, en este caso, cualquier información sobre su filiación religiosa. Esto es posible cuando su compromiso religioso no resulta inmediatamente visible en la interacción. Se trata de ocultar constantemente los símbolos estigmatizantes (*stigma symbols*) que transmiten información social y revelan el estigma (Ej.: ropa, palabras propias del contexto religioso, actividades, accesorios, etc.). La segunda estrategia se aplica más al caso de los líderes religiosos que debido a su gran activismo y grado de compromiso no pueden “pasar” de su condición de afroumbandistas. Ergo, son profesionales del estigma: “‘Cubrirse’ consiste en restringir la visibilidad de aquellas fallas identificadas más fuertemente con el estigma y llamar la atención hacia aquellos atributos que poseen que puedan ser valorados por la sociedad” (Frigerio, 1991a:7). Consiste en el despliegue de una serie de desidentificadores: signos que cuestionarían la validez de la imagen que los afroumbandistas tienen en la sociedad y apuntarían hacia una imagen más acorde con los deseos de los practicantes. Respecto a esto, el autor concluye que los afroumbandistas están condenados a una situación de tensión constante por el hecho de no poder reivindicar sus creencias como alternativas y particulares, teniendo entonces que subordinarse a ajustarse al modelo católico imperante.

Estos trabajos condensan en líneas generales las reflexiones (o las herramientas para reflexionar) sobre la presencia de las religiones afro en la sociedad argentina que se constituyen en los insumos teóricos necesarios para esta investigación, y que pueden ser hilos conductores para pensar principalmente sobre la interacción entre religiosos y no-

religiosos, sobre cómo puede estar construido el imaginario desde las personas externas a la religión, y cómo pueden defenderse los religiosos frente al estigma que acarrear.

Siguiendo esta línea, mi investigación examina un caso concreto con énfasis en cómo los afroumbandistas definen su identidad social tanto en los ámbitos religiosos como en los seculares, implicando a su vez los contextos sociales más cercanos y los contextos sociales más lejanos. El propósito es enriquecer las líneas de trabajo citadas en párrafos anteriores, las cuales al indagar los conflictos interaccionales en las que se encuentran insertos los religiosos, los piensan en diálogo con – especialmente – los medios de comunicación en contextos institucionales específicos (reportaje audiovisual, mediatización de actos públicos, entre otros). En dichas situaciones, generalmente los religiosos ya tienen una serie de herramientas discursivas organizadas para ser desplegadas. Una propuesta es analizar si en la vida social cotidiana emergen elementos que no puedan ser previstos en su totalidad por los propios actores y – si efectivamente surgen – ver los modos de resolución “espontánea” que tienen lugar desde los estigmatizados. No obstante, el objetivo central que guía la investigación y atraviesa transversalmente dichas cuestiones, es profundizar en las siguientes cuestiones: ¿cómo los afroumbandistas construyen su identidad social en contextos religiosos y seculares (cercanos y lejanos), y cómo manejan el estigma que su identificación conlleva?

II. Metodología

En términos generales, la investigación se enmarcó en una metodología cualitativa ya que resultó ser la más adecuada para poder acceder a información sustantiva de la vida social en función al problema de investigación planteado.

El camino que tomé para esta tesis fue el de un abordaje comprensivo de los significados subjetivos atribuidos por los propios actores a su vida cotidiana, para tener un análisis lo más profundo posible. Es relevante lograr dar cuenta de los valores, creencias, ideas, representaciones, a partir de las cuales los actores interactúan. Para garantizar esa aproximación interpretativa desplegué principalmente un trabajo etnográfico, realizando entrevistas en profundidad y aplicando la técnica de la observación participante para la cual asistí asiduamente a las ceremonias de los sábados que tenían lugar en el templo. Decidí observar dichos eventos ya que son los que convocan a la mayor cantidad de miembros regulares del *Ilé*, por lo cual eran

oportunidades por excelencia para poder ver y entablar charlas informales con los mismos en los momentos previos a las sesiones y luego de su finalización. Entre semana, si bien continúa teniendo lugar la concurrencia al establecimiento, se torna más irregular y variada. Por lo tanto, las citas de fin de semana eran una constante en el campo de la cual podía aferrarme para iniciar la recolección de datos. Si bien mi interés inicial estaba fuertemente dirigido a conocer los rituales en sí y el despliegue ceremonial, a la vez conocía que era una manera correcta y potencial para establecer una relación no-invasiva con los miembros de lugar. Esto último se debe a que la presencia de externos a la religión durante las sesiones es un elemento que se da con normalidad. En consecuencia, podíamos empezar a “conocernos” a partir de compartir cada sábado a la noche en el *Ilé* cumpliendo los mismos horarios, esperando a que concluya la totalidad de la ceremonia, respetando el mismo espacio-tiempo sacro y acatando las costumbres de la casa.

El trabajo de campo se realizó desde el año 2013 hasta el año 2017 en el templo afroumbandista llamado *Ilé Oxum Pandá Jeje*, ubicado en la localidad de San Miguel – Bs.As. El acceso lo logré por medio de una amiga, quien es hermana biológica e hija de religión¹ de la jefa del templo y me invitó a asistir a las ceremonias de los sábados en la noche. Acepté la propuesta y empecé a dar mis primeros pasos en este ámbito, concurriendo ocasionalmente a las sesiones hasta volverme una asistente regular. Durante el proceso visitaba a mi amiga quien, entre mate y mate, me contaba cosas sobre sus creencias, los distintos modos de practicar *la religión* y sus experiencias personales. Eran tardes muy agradables sentadas en una habitación, rodeadas de distintas imágenes de cerámica que, según me explicaba, representaban y concentraban la energía de las distintas entidades a quienes les rendía culto: los *Pai*. La inmersión en mi objeto de estudio, con el tiempo, se fue volviendo total: llegué a bautizarme en el año 2015, comenzando así a practicar en carne propia la religión a la vez que buscaba analizarla sociológicamente. Esta doble inmersión en el campo como investigadora/nativa es central para la tesis e influyó de muchas maneras a lo largo de todo el trabajo, principalmente en lo que respecta a la mayor posibilidad de acceso a la información y la proximidad empática con los actores. En este sentido, retomo el “gesto auto-etnográfico”, el cual “consiste en aprovechar y hacer valer las ‘experiencias’ afectivas y cognitivas de quien quiere elaborar conocimiento sobre un aspecto de la

¹Se dice “hijo de religión” a la persona que está bautizada en el afroumbandismo bajo la mano de un determinado jefe. En este caso, mi amiga está bautizada por la jefa del templo estudiado.

realidad basado justamente en su participación en el mundo de la vida en el cual está inscripto dicho aspecto” (Scribano y De Sena, 2009: 5). Me distancio, sin embargo, de colocarme como centro-eje de la tesis, ya que mi objetivo no es realizar una auto-etnografía – propiamente dicha – narrando en primera persona mis propias experiencias para poder, a partir de ellas, comprender lo social. Lo que en realidad retomo de la auto-etnografía es el hecho de concientizarme como parte del campo, siendo ésta una característica clave por lo anteriormente mencionado: mi pertenencia como nativa fue positivamente explotada para los fines de la investigación. El ser una socióloga en mi campo me evitó la negociación del acceso al mismo, facilitó la interacción con mis entrevistados y la aproximación a los sentidos de una manera que, considero, siendo externa al grupo no se habría dado igual ya que muchas de las experiencias narradas por los actores no las habría vivido en carne propia y, por lo tanto, no las habría comprendido en profundidad. Recurrí al gesto etnográfico como herramienta durante la investigación para ampliar el panorama, reflexioné sobre mi pertenencia al campo y mis experiencias en el mismo continuamente, y utilicé mi subjetividad como uno de los datos a partir del cual pensar, pero no como el único, excluyente, ni el eje conductor: “Desde la autoetnografía (...) el desafío es utilizar la propia experiencia para ampliar la comprensión sobre lo social.” (Scribano y De Sena, 2009: 6).

Retomando, entonces, mi experiencia como investigadora anfibia (Svampa, 2007)² facilitó que el acceso a entrevistas y encuentros con los actores miembros de mi objeto de estudio fuera positivo. Sin embargo, no faltaron los casos en los que recibí negativas rotundas por parte de mis invitados a participar. Aunque fueron pocos quienes rechazaron la propuesta, los motivos que esgrimieron tienen una gran carga significativa: hubo quien me dijo que no aceptaba participar porque “no tenía estudios y no iba a servir de ayuda”, otra persona que se autocriticó lanzando que no iba a ser buena fuente porque “no sabe hablar bien”, y también quien me dijo que no hacía falta su colaboración porque yo ya había entrevistado a “los mejores” (refiriéndose a aquellos miembros del templo que poseen estudios terciarios/universitarios). En los tres casos, los actores están reproduciendo uno de los estigmas fuertemente asociados a la religión, que es el concebir al practicante como alguien potencialmente ignorante, inferior,

² La autora emplea la categoría “investigador anfibio” al hablar de aquellos profesionales que realizan su trabajo en un campo del cual son parte; es decir, desarrollan un doble rol: el de investigador-nativo. Da uso de la metáfora sobre “el anfibio” para referirse a ese atributo de ser: “una figura capaz de habitar y recorrer varios mundos, y de desarrollar, por ende, una mayor comprensión y reflexividad sobre las diferentes realidades sociales y sobre sí mismo” (M Svampa, 2007:14).

mediocre; esto será abordado en el capítulo dos de la investigación. Por otro lado, también surgieron personas que se negaron a participar simplemente por el miedo o el rechazo a ser documentados como bautizados en la religión, pese a mis aclaraciones del resguardo del anonimato y la privacidad³. Salvando estas declinaciones, la mayor parte de mis invitados accedieron a colaborar

Por último, quiero destacar que aparte de mi presencia/pertenencia al campo y de todos los datos recolectados y registrados durante estos años, las entrevistas en profundidad que pude concretar tuvieron relevancia central. Los interlocutores enriquecieron mis reflexiones, conocimientos e ideas. Fui tomada de compinche, de objeto de críticas y de confidente de secretos, entre otras cosas. Me transformaron durante el proceso y adquirí aprendizajes. El *corpus* total es de nueve entrevistas en profundidad con un promedio de dos horas de duración cada una (algunas un poco más, algunas un poco menos); y fueron realizadas a la jefa del templo y a ocho de sus hijos de religión más regulares. La selección de mis entrevistados se basó principalmente en el grado de asistencia que tenían al templo tanto entre semana como también a las ceremonias de los sábados; a su vez, como segundo rasgo tomado en cuenta (aunque no excluyente) estuvo la antigüedad que los mismos presentan en el *Ilé*. La definición de dicho criterio de selección fue afín a los objetivos del trabajo, los cuales apuntan a la comprensión de la experiencia cotidiana vivida por los practicantes de la religión; por ende, se convocó a iniciados asiduos al templo cuyo rasgo religioso es parte de su vida diaria. Finalmente, el elemento de la antigüedad si bien no fue excluyente, garantizó que durante el análisis de las experiencias vividas resultara emergente una mayor cantidad de elementos enriquecedores para la investigación debido al tiempo transitado por el religioso como practicante regular – y, por lo tanto, como estigmatizado –. Los datos que lograron extraerse de nuestros encuentros abarcaron una amplia variedad de temáticas, tales como la autopercepción que los actores tienen de sí mismos como religiosos y cómo experimentan la presencia del rasgo religioso en relación a su trabajo, familia, vida amorosa y ámbito educativo, entre otros. No obstante, el análisis y las reflexiones desprendidos de lo anterior serán desarrollados más adelante.

³ Todos los nombres fueron modificados para la redacción de esta tesis, en pos de preservar el anonimato y la privacidad de los participantes. Sólo la identificación de “Paula de *Oxum*”, “Claudia de *Iemanjá*” e “*Ilé Oxum Pandá Jejé*” son nominaciones reales, las cuales se mantienen en este trabajo con el deseo, aprobación y consentimiento de las personas involucradas.

III. Organización de la tesis

Como ya fue expresado, esta tesis apunta a explorar y analizar cómo los miembros del colectivo afroumbandista definen su identidad social en contextos religiosos y en contextos seculares, tanto en ámbitos socialmente cercanos como en los socialmente lejanos. A su vez, examinaré cómo dichos actores manejan estratégicamente el estigma derivado de la identidad social “afroumbandista” en las interacciones que tienen lugar en ambientes seculares. Para cumplir con esos objetivos, el trabajo consta de cuatro capítulos.

Dedico el primer apartado de la tesis a presentar el escenario en el cual desarrollé el trabajo de campo, relatar la historia del *Ilé Oxum Pandá Jeje* y de su jefa, y de cómo ella llegó a la apertura del templo. Considero que reservar las páginas iniciales a describir el templo investigado facilita una lectura ordenada, principalmente si se es externo al afroumbandismo o se está poco familiarizado con la temática. A su vez, como sección final se redacta un glosario destinado a explicar los términos nativos figurados a lo largo del capítulo.

En el segundo capítulo de la tesis profundizo sobre la definición y el manejo de la identidad social afroumbandista en contextos religiosos. El análisis que propongo es diferenciando el caso de los ámbitos religiosos cercanos (en relación al propio templo y los familiares religiosos directos) y el caso de los ámbitos religiosos lejanos (la relación con religiosos de otros templos). Para la primera situación, avanzaré sobre la idea en torno a “pertenecer” que emerge desde la perspectiva de los practicantes más asiduos al templo. Partiendo de la construcción identitaria de dichos actores, se dibujan dos niveles de pertenencia al *Ilé*: están quienes “son de la *falange*” (todo aquel que está bautizado por la misma *Mãe* y por ende es de la familia religiosa) y quienes “son de la casa” (aquellos que son más regulares e íntimos al lugar). Para el segundo caso, por otro lado, analizaré la interacción entre religiosos de diferentes templos. Como será detallado más adelante, dicha interacción no es necesariamente significativa en cuanto a cantidad o constancia; no obstante, sí existe una relación simbólica en lo discursivo. Los religiosos constantemente hacen referencia a un Otro religioso del cual se oponen y distancian, reforzando así la propia definición que hacen de su identidad social como afroumbandistas.

En el tercer capítulo analizo la definición y el manejo de la identidad social afroumbandista en contextos seculares, dividiendo nuevamente entre el contexto secular

cercano y el contexto secular lejano. Como fundamentaré más adelante, los afroumbandistas realizan un manejo diferente de la identidad si se trata de una situación de interacción con un Otro cercano (familia, amigos íntimos, parejas) o de un Otro lejano (policía, vecinos, compañeros de trabajo o estudio). Esto se debe a uno de los rasgos propios de la identidad social, que es el hecho de que no es fija ni determinada, sino que puede ser reformulada en cada proceso de interacción.

En el cuarto capítulo me dedico a analizar algunos de los elementos que emergieron durante las entrevistas y fueron identificados por los actores como factores contextuales que sustentan el estigma religioso sufrido. Si bien hubo un amplio abanico de componentes mencionados, acotaré el capítulo a abordar los dos que fueron más recurrentes y que identifiqué como: a) la asociación que se hace entre el afroumbandismo y los sectores populares en términos de “religiosidad popular”, y el estigma derivado de una interpretación peyorativa de dicha asociación; b) la representación negativa que realizan los medios masivos de comunicación de *la religión*. El objetivo central de este capítulo es poder demostrar que el estigma religioso cargado por los afroumbandistas, lejos de ser algo arraigado meramente en el discurso y la subjetividad de los actores, es un elemento que tiene una relación continua y dinámica con un entramado social mayor. En dicho entramado se encuentran una multiplicidad factores e imaginarios – tales como los estereotipos en torno a las prácticas de la religiosidad popular o el potenciamiento que generan las representaciones mediáticas sobre los mismos – que circulan de manera explícita e implícita, y reproducen y sustentan esa problemática social. El estigma social existe (no es una “victimización” inventada e injustificada por parte de los actores), y excede lo estrictamente religioso: presenta un fuerte andamiaje social y cultural, vinculado a cuestiones de clase, género e imaginarios colectivos. Fundamentando dicho postulado, lo que propongo es ver cómo esos dos factores seleccionados afectan la cotidianeidad de los miembros del grupo estudiado, según sus relatos y mi registro de campo.

Finalmente, el último apartado de la tesis serán las conclusiones, sección final de la investigación en la cual retomaré los puntos principales abordados a lo largo de todo el escrito, para poder así presentar los resultados del trabajo. A la vez, buscaré dejar preguntas abiertas para investigaciones futuras.

Llegado este punto, daré inicio en las páginas que siguen a continuación a la presentación del *Ilé Oxum Pandá Jeje*, escenario de esta tesis.

CAPÍTULO 1

1. *Ilé Oxum Pandá Jejé: historia y organización*

“Mi misión está acá, en mi casa, ayudando a la gente que viene a golpear la puerta... tal vez no en salir en los diarios, ni en las publicidades, ni nada, sino cumplir con mi función acá en mi casa. Pero, sí... me gustaría colaborar para que la religión deje de ser un mito. Si no lo hacen los religiosos, no hay manera.” – Mãe Paula de *Oxum*, jefa del *Ilé Oxum Pandá Jejé*⁴

En el corazón de un barrio residencial de la ciudad de San Miguel –provincia de Buenos Aires– se ubica el *Ilé Oxum Pandá Jejé*, el cual tiene sus puertas abiertas desde el año 1998. Las primeras ceremonias que tuvieron lugar en sus inicios, correspondieron a la línea de *Quimbanda*. Luego, a partir del año 2000 se formalizó la práctica de ceremonias de *Umbanda* y de *Batuque*. Esto es algo que caracteriza al *Ilé* estudiado. Paula de *Oxum*, la jefa del templo, define a su casa de religión como un templo “afroumbandista”. Con dicha categoría se refiere a que ella practica en conjunto tres líneas religiosas: *Batuque/Nación*, *Umbanda* y *Quimbanda*. La línea de *Batuque* corresponde a una de las variantes más africanas de la religión (Frigerio, 2001) en la cual se venera a los *Orixás*, los cuales son las entidades tradicionales del panteón africanista vinculadas a distintos elementos de la naturaleza.

La *Umbanda*, por otro lado, corresponde a una vertiente más sincrética de la religión que implica los puntos de contacto y mixtura entre – principalmente – la tradición afrobrasileña, el espiritismo y la fe católica. En la *Umbanda*: “*llegan todos éstos espíritus que forman un grupo heterogéneo que tiene diferentes niveles de energía: están los guerreros, están también algunas de las energías de la naturaleza propiamente dichas (...), y después están los Cabocos o los indios, los Pretos Velhos y los africanos*”.⁵

Si bien “en Argentina la práctica conjunta de *Umbanda* y variantes más ortodoxamente africanas toma la denominación émica de *la religión*” (Carozzi y

⁴ Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa/templo en San Miguel, 2016.

⁵ Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa/templo en San Miguel, 2016.

Frigerio, 1997: 5); en el caso del templo de Paula se concibe, sin embargo, a “la religión” como una tríada de ceremonias religiosas: los ya mencionados *Batuque* y *Umbanda*, y la *Quimbanda*. La *Quimbanda* es una ceremonia con una marcada influencia del espiritismo al igual que las sesiones de *Umbanda*, pero con la particularidad de que las entidades que son veneradas, invocadas y recibidas por los *médiums*⁶ son los *Exús*⁷ y las *Pombagiras*⁸. Desde la cosmovisión de los afroumbandistas, existe un plano superior al terrenal – es decir, el transitando por los seres humanos – que es el plano astral; dicho plano suprahumano está compuesto por diferentes escalafones de energías variables, los cuales son jerárquicamente ascendentes o descendentes dependiendo del “nivel de elevación” presente: un escalafón energético “más elevado” implica la presencia de una energía más pura, positiva, evolucionada, etc. Partiendo de dicha concepción, el panteón afroumbandista ubica a los *Orixás* en el escalafón energético más elevado del plano astral, al conjunto heterogéneo de espíritus descarnados de la *Umbanda* (*Ogum*, *Caboclos*, *Pretos Velhos*, *Africanos*⁹, entre otros) en un nivel intermedio de elevación y, finalmente, a los *Exús* y *Pombagiras* de la *Quimbanda* en el escalón más bajo. La explicación que me dieron varios de mis entrevistados a lo largo del trabajo de campo fue que estos últimos espíritus son de una vibración energética inferior, ya que son más parecidos a los seres humanos. Ante mi interrogante sobre el significado de ese postulado, afirmaban que son entidades que al llegar en las ceremonias religiosas correspondientes se desenvuelven de manera similar a las personas, siendo gustosos de las bebidas alcohólicas, el consumo de tabaco, los accesorios y las danzas. Por esta misma característica de “proximidad a lo terrenal” es que cumplen la función de ser “policías del astral”: cuidan, vigilan y ordenan el punto de contacto inmediato entre las personas y lo espiritual, principalmente, controlando a espíritus de menor vibración: “decimos que tenemos tres líneas: la más alta, que sería la de los *Orixás*; la *Umbanda*, que sería la intermedia; y la más baja, que sería la de los *Exús*. Y eso forma el equilibrio, de esto que hablábamos hoy de la vida de la gente que lucha contra lo malo todo el tiempo... bueno, la religión es lo mismo. O sea, tenemos el equilibrio... tenemos a los *Exús* que son los que pueden luchar más fácil

⁶ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 1

⁷ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 2

⁸ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 3

⁹ Si bien a las entidades llamadas “africanos/as” o “bahianos/as” en muchos templos no se les rinde culto, hago mención de ellos ya que sí son parte del panteón venerado en el *Ilé* que se analiza en este trabajo.

contra lo malo, porque son más cercanos a nosotros y entienden qué es lo que nos pasa.”¹⁰

Pese a que, como mencionamos anteriormente, en este templo del conurbano bonaerense se da lugar a los tres tipos de ceremonias, Paula de *Oxum* coloca con relevancia prioritaria por sobre las demás a la vertiente africanista/*Batuque*; de allí es que ella nombra a su templo como “*Ilé Oxum Pandá Jejú*”. Cuando comencé a indagar me explicó, basándose en su fundamento y doctrina religiosa, que “*Ilé*” significa “casa” en los dialectos apropiados del idioma yoruba para emplearse en ceremonias religiosas; *Oxum* refiere al *Orixá* del cual ella es hija – la metáfora del “ángel de la guarda” suele usarse para facilitar la explicación (Frigerio y Carozzi, 1997; Frigerio, 1999) –; es un *Orixá* femenino que está vinculado a la esencia del río, las aguas dulces, lo femenino y la maternidad. *Pandá*, continuará detallándome, es un nombre que especifica la particularidad de dicha *Oxum* – de “su” *Oxum* –: refiere a un *Orixá Oxum* de joven edad, una madre en gestación, en aprendizaje, la cual tiene la edad suficiente para ya poseer cierta sabiduría pero a la vez tiene la juventud que la vitaliza y le da un carácter activo y guerrero. Finalmente, “*Jejú*” refiere al linaje africanista heredado¹¹, en base al cual organizan cómo se venera a los *Orixás* y cómo se practica el *Batuque*. Entonces podría decirse que “*Ilé Oxum Pandá Jejú*”, significa – en líneas básicas y generales – “*casa de religión de Oxum Pandá, del linaje Jejú*”.

Como se dijo al principio del capítulo, este *Ilé* lleva diecinueve años con sus puertas abiertas, pero Paula de *Oxum* – la jefa del *terreiro*¹² – está en la religión desde hace veintiséis años. Tras una etapa de participación activa en “Acción Católica Argentina”¹³ durante la que colaboró regularmente tanto en las misas como en el grupo

¹⁰ Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa y templo en San Miguel, 2016.

¹¹ Los practicantes de la nación *Jejú* transmiten tradicionalmente como la figura principal de la historia de su linaje religioso al Príncipe Custodio de Almeida, un heredero de la dinastía real *Glefe*, perteneciente a la tribu “*Benis*” originaria de Nigeria. Dicho Príncipe africano, cuyo nombre tribal era *Osuanlele Okizi Erupé*, fue llevado a Brasil en el año 1899 tras acceder a un acuerdo con el ejército británico que invadió su país en el año 1887. Primero estuvo en la ciudad de Río Grande para luego ser trasladado en el 1900 a la ciudad de Pelotas. Durante su estadía en la misma, el gobernador de la ciudad de Porto Alegre – Julio de Castilhos - solicitó sus servicios religiosos para tratar un cáncer que padecía. Tras verse resultados positivos de sus servicios brindados, Custodio fue invitado a la ciudad de Porto Alegre en donde vivió hasta su muerte en 1935, a los 104 años de edad. Durante sus más de treinta años de residencia allí, se dice que desarrolló múltiples actividades y tratos con políticos y miembros de la élite local, para poder posicionar de manera positiva a su religión. Hoy por hoy, se trasmite su historia como la del principal ancestro del cual se hereda el linaje *jejú* surgido en Porto Alegre (Oro, 2002).

¹² Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 4.

¹³ La Acción Católica Argentina (ACA) fue una asociación laica formada en el año 1931 en el país que tuvo como objetivo continuar con el proceso de romanización de la Iglesia Católica que se estaba dando contemporáneamente a nivel mundial, el cual buscaba reforzar la jerarquía eclesial tradicional que

misionero, y promovió la agenda de eventos de la asociación divulgando sus convocatorias entre la población, llevó a cabo una constante búsqueda de la actividad religiosa o espiritual que la hiciera sentir completa e identificada. Una noche su hermana mayor Claudia de *Iemanjá*¹⁴ la invitó al templo afroumbandista de una vecina en el cual se estaba celebrando una ceremonia de *Umbanda*, y ella asistió. Esa noche fue el principio de una nueva etapa en su vida, y la inclinó a decidir bautizarse en el afroumbandismo a los dieciocho años de edad junto con su hermana. Durante su adolescencia, Paula tuvo que enfrentarse sola (sin pareja) a la maternidad, y a las dificultades que conlleva atravesar esa situación a temprana edad. Por eso, en su búsqueda religiosa trataba de encontrar no sólo algo que la hiciera sentir plena espiritual o emocionalmente, sino también algo que le significara una ayuda, un apoyo tangible en la realidad. La noche de festejo de *Umbanda* – era una celebración por la *Data* de *Pretos Velhos*¹⁵ – en la que asistió por primera vez a una ceremonia, decidió confiar y encarar ese camino. Su sensación de haber tomado una buena decisión se vio confirmada cuando años después, ya con cuatro hijos y complicaciones financieras, asistió a otra *Data* de *Pretos Velhos* en templo ajeno. Cerca del cierre de la ceremonia, todas las entidades presentes juntaron alimento en sus bandejitas y se lo regalaron, percibiendo que tanto ella como sus hijos necesitaban algo para comer: "*Fui a la fiesta de Pretos en el templo de un amigo, y los Pai me dieron toda la comida que era para ellos. Me la dieron sabiendo que estaba con esa necesidad en ese momento, que no tenía un peso y que apenas llegaba para darle un mate cocido con pan a los nenes... y los Pai me dieron lo que tenían. Me fui a mi casa con una bandejita llena de tortas para los chicos, las cosas que ellos estaban comiendo, y eso no me lo olvido más*"¹⁶. Recuerda su tiempo inicial en la religión como fuertemente tensionado en su hogar, siendo afectada principalmente la relación con su madre. Paula afirma que la raíz de dicha tensión eran las marcadas convicciones católicas que ésta última presentaba: "*lo feo era mi familia. Mi vieja, por ejemplo, no me lo aceptaba... a la noche me tiraba agua bendita, decía que estaba poseída. Yo estaba durmiendo, ponele a la noche, y de golpe me despertaba así sobresaltada, y era mi vieja con el agua bendita en la cabeza, en la cara, en todos lados. Pero bueno, después lo entendía... al principio yo me*

posiciona al Papa como la máxima autoridad. La ACA se dividía en distintas ramas, con grupos organizados a partir de rasgos etarios, de género y ocupacionales (Lida, 2015; Blanco, 2005).

¹⁴ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 5.

¹⁵ El 13 de mayo se conmemora el día de la abolición de la esclavitud en Brasil. Esta fecha se usa en la *Umbanda* para celebra a las entidades llamadas "*Pretos/as Velhos/as*".

¹⁶ Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa y templo en San Miguel, 2016.

calentaba, y mi mamá me decía: ‘¿ves? Te enojás porque estás poseída’ (...) Yo creo que tiene que ver su concepción ideológica de la religión católica, la concepción de que sólo existe esa religión de golpe niega las otras. Pero más allá de eso, también lo que dicen vulgarmente o el sentido común de las personas, de decir que esta religión es demoníaca. Entonces, bueno... si mi vieja es re católica y yo soy demoníaca, entonces íbamos a chocar.’”¹⁷

A pesar de los diferentes episodios por los que tuvo que pasar – muchos a los cuales identificó como violentos o negativos – Paula continuó firme en su convicción, motorizada principalmente por la sensación de haber encontrado “su lugar”; ésta expresión vinculada a la idea de “pertenecer” emergió en el discurso de la gran mayoría de mis entrevistados, y será analizada en el apartado siguiente. Su trayectoria religiosa hasta la actualidad implicó el pasaje por seis jefes de religión diferentes. El proceso de “cambio de mano”¹⁸, dirá, no es lo ideal; pero en circunstancias tiene lugar e implica variaciones en los modos de practicar la religión. Paula sostiene que el cuarto *Pai* de santo que tuvo marcó fuertemente su formación religiosa, ya que fue la época en la que ella se *aprontó*¹⁹ en *Exú* y – posteriormente – pudo empezar a realizar ceremonias de *Quimbanda* en su casa. Tras alejarse de la casa de religión de ese *Pai*, ella se comunicó por medio de una vecina con un *Pai* de santo de Brasil. Hablando y conociéndose un poco por teléfono – el medio de comunicación más práctico en esa época – decidió ponerse la mano²⁰ de él. Durante esa nueva experiencia religiosa, se *aprontó* en *Nación* y en *Umbanda*, empezando así a practicar también esas ceremonias en su templo. Luego, en el año 2014, se puso la mano de su actual *Mãe* de santo, quien antes era su abuela de religión. El caso de su *Pai* de santo anterior y su *Mãe* de santo actual, ambos residentes en Brasil, son un ejemplo de las redes sociales transnacionales que se tejen y son recurrentes – especialmente – entre los países que componen la tríada Brasil-Argentina-Uruguay. Como relata Frigerio (1999), la reproducción del afroumbandismo en el país tiene su origen en los flujos de circulación de bienes culturales existentes entre los países anteriormente mencionados; incluso, la primera casa de religión abierta e inscripta oficialmente en el Registro Nacional de Cultos No Católicos en el año 1966 correspondió a la *Mãe* Nélide de *Oxum*, quien se formó religiosamente en Brasil. Podría

¹⁷ Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa y templo en San Miguel, 2016.

¹⁸ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 6

¹⁹ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 7

²⁰ La expresión “ponerse la mano” significa el hecho de ser bautizado por un *Pai/Mae* de santo específico.

decirse entonces que existe cierta comunidad trasnacional compuesta por la circulación de – entre otras cosas – creencias religiosas de matriz afro: “la expansión de las religiones afrobrasileras en Argentina, resulta de un proceso del cual participan líderes religiosos argentinos, brasileros y también uruguayos; y (...) constituye un claro ejemplo de la circulación de bienes culturales” (Frigerio, 1999: 127, 140).

Presentada ya la historia de cómo se formó el *Ilé Oxum Pandá Jeje* y de cómo Paula de *Oxum* llegó a su apertura, pasaré a detallar un poco la organización del lugar. El templo está ubicado, como ya dije, en la localidad de San Miguel (provincia de Buenos Aires.), dentro de la propia residencia de Paula. Ella construyó su casa en un terreno de un barrio residencial y, posteriormente, fue armando su templo allí. En la actualidad, la estructura de la casa/templo es la siguiente: al ingresar por la puerta principal se entra directamente a una habitación rectangular (desde la perspectiva del ingresante, el rectángulo espacial está dispuesto visualmente de forma “horizontal”), la cual compone el corazón del templo. El espacio que nuclea al templo está delimitado y marcado por la presencia de diversos elementos religiosos. Si se mira hacia adentro desde la puerta principal, en el vértice correspondiente a la esquina superior izquierda está ubicado el *Conga*²¹, en la esquina superior derecha es localizado el *Peji*²², y en la esquina inferior izquierda hay lo que los miembros del templo llaman como “la mesita de la *Cigana*²³”, un rincón en el que puede verse una pequeña mesa contra la pared, al lado un asiento en forma de víbora cobra, y numerosos objetos variados: almohadones de colores, tiaras con monedas, perfumes, lápices labiales, collares, anillos, alhajeros, *sinetas*²⁴, una pandereta con pañuelos atados, entre otros. A su vez, descansan múltiples elementos decorativos a lo largo de todas las paredes y rincones de la habitación: pinturas que representan a los *Orixás*, cuadros con trabajos artísticos de temática africana, banderas. También puede observarse el “piano”, un asiento en forma de grada al cual sube el tamborero de la casa para poder tocar durante las ceremonias que tienen lugar.

En una de las paredes del templo hay una cartelera con fotos de Paula y su actual *Mãe* de santo, y un folio que contiene dentro un papel titulado “Reglamento”. Es un

²¹ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 8

²² Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 9

²³ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 10

²⁴ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 11

documento otorgado por la agrupación A.S.R.A.U.²⁵ de la cual ella fue parte durante un tiempo.

Se afilió a A.S.R.A.U. en el año 2008 teniendo como constancia dicho “Reglamento”, en el cual se presentó un listado con siete artículos que: “tienen como objetivo precisar las obligaciones de quienes se integran a la Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (A.S.R.A.U.)”²⁶. Participó unos años, abonando la cuota social solicitada y asistiendo a algunas de las movilizaciones convocadas para los religiosos. Sin embargo, tiempo después se apartó del espacio. Al preguntar el por qué, Paula expresó que no se sentía realmente identificada por Allegue ya que él sólo es Cacique²⁷ de *Umbanda*; por lo tanto, no sentía que la tríada de líneas/ceremonias – *Batuque*, *Umbanda* y *Quimbanda* – que consideraba como “la religión” estuviera abarcada y representada de manera fiel por el presidente de A.S.R.A.U. Su afiliación a la asociación tuvo lugar, principalmente, por la necesidad de acceder a un permiso de culto para el templo que garantizara que la casa de religión fuera legal. La realización del trámite en el Ministerio de Culto de manera individual es – en opinión de Paula – engorrosa y altamente burocrática, y la única posibilidad que encontró viable fue adhiriéndose a A.S.R.A.U. para obtener así la representatividad y legitimidad de la organización frente al Estado. Tal como me lo contó durante una entrevista, no consideró que el hecho de estar por necesidad y obligación fuera un motivo suficiente para permanecer en la asociación, ya que para ella la pertenencia al espacio social, cultural y político debe ser por plena convicción y sentimiento, y no sólo como una salida de emergencia. Fue así que se alejó del espacio aunque afirma respetar el trabajo y la trayectoria de Allegue, y continúa dejando el documento a la vista de todos los asistentes al templo como material simbólico que representa la vocación de legalidad a la que aspira alguna vez, y que en su casa se hace religión “como tiene que ser, y no cualquier cosa”.

²⁵ Agrupación social, cultural y religiosa Africanista y Umbandista. Ésta agrupación liderada por Santiago Allegue logra su primera legitimidad oficial por parte del registro nacional de cultos en el año 2009, pero nació un tiempo antes con el fin de llevar adelante la lucha política en pos de la búsqueda del respeto y tolerancia religiosa, a raíz de los distintos episodios de discriminación sufridos por templos afroumbandistas. A lo largo de los años, A.S.R.A.U. llevó a cabo una multiplicidad de actividades privadas y públicas – desde reuniones con referentes políticos y religiosos de otros países²⁵, hasta movilizaciones al Obelisco-, logrando así una serie de conquistas, principalmente en la localidad donde nace la agrupación: Quilmes. Al día de hoy cuenta con personería jurídica religiosa – obtenida en el 2011 -, y tiene decretos municipales acordados con el gobierno de Quilmes en los cuales se pacta el permiso de libre realización de actividades religiosas en la vía pública en las fechas correspondientes al día de la *Mae Iemanjá* y el de la *Mae Oxum*.

²⁶ Fragmento del documento colgado en el *Ilé*.

²⁷ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 12

Finalmente, en lo que refiere a la organización religiosa del lugar, Paula acostumbra realizar sesiones todos los fines de semana como suele suceder en la mayoría de los templos. Escoge generalmente el día sábado en un horario nocturno, por una cuestión de practicidad: la mayoría de sus *filhos*²⁸ trabaja, estudia o tiene responsabilidades varias de las cuales es difícil desligarse durante la semana, y por eso el momento más accesible suele ser un sábado en la noche. Los domingos también serían apacibles, pero ella sostiene que es un día tradicionalmente de descanso, y que todos tienen una vida “por fuera de la religión” a respetar. En cuanto al tipo de ceremonias, intenta intercalar las sesiones de *Umbanda* con las de *Quimbanda*. Respecto a los *Batuques*, dirá que aunque ella preferiría que se practicaran con regularidad, se realizan sólo en fechas claves – coincidentes con las fechas de celebración de ciertos santos católicos con los que se presenta sincretismo – porque son más rigurosos, complejos y difíciles de sustentar económicamente. La concurrencia general de hijos/nietos de la casa a las sesiones es de entre quince y veinte personas; suele estar presente también, por otro lado, la *asistencia*: gente que concurre a las ceremonias a presenciar, ver, acompañar, pero no es de religión y, por lo tanto, no *entra*²⁹ en la línea.

Al indagar sobre la actividad durante la semana, Paula me comenta que ella atiende gente todos los días: tira las cartas de tarot, *joga* los buzios³⁰ y realiza distintos *servicios*³¹. No puede decirme un número de clientes con exactitud, porque depende de los días; pero sí recibe un número significativo de personas ya que se maneja mediante turnos por horarios para poder organizarse: “*viene asistencia, gente que viene a buscar ayuda. Eso continuamente, todos los días, tenés tres, cuatro, cinco...a veces seis, siete, ocho. No sé puede contar porque no todos los días es lo mismo, y en general vienen así por el boca en boca. Vos me ayudaste, yo le cuento a mi amiga, a mi hermana, a mi tío, y así vienen llegando. No es que tengo un anuncio en el diario, ni nada.*”³²

Resumiendo, entonces: el *Ilé Oxum Pandá Jeje* se encuentra en San Miguel funcionando desde el año 1998. Es la casa de religión de Paula de *Oxum*, en la cual se practican tres tipos de ceremonias: *Batuque*, *Umbanda* y *Quimbanda*. Las sesiones tienen lugar principalmente los sábados y a las mismas concurren regularmente entre

²⁸ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 13

²⁹ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 14

³⁰ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 15

³¹ Ver glosario del cap. 1, referencia Nro. 16

³² Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa y templo en San Miguel, 2016.

quince y veinte miembros del templo; también es común la asistencia de gente que no es de religión, pero que se acerca para conocer y presenciar las ceremonias. Durante la semana, el templo continúa abierto y con actividad constante, ya que Paula recibe y atiende a muchas personas. El sustento general del lugar, por último, es con la colaboración libre de los miembros del templo. No se solicita una cuota de membresía – práctica que es normal en otros lugares –; y el único dinero que se exige rigurosamente es el que será destinado a pagarle el toque al tamborero durante las ceremonias.

Habiendo sido dedicado este primer capítulo a caracterizar el templo en donde se llevó a cabo la investigación, pasaré a analizar la identidad social que construyen los afroumbandistas en los contextos religiosos. Abordaré su manejo de la identidad social examinando por separado lo que sucede en el caso de los ámbitos religiosos cercanos y en el de los lejanos.



Glosario del cap. 1

1. *Médiuns*: persona ya iniciada en la religión que participa en las ceremonias, invocando a los distintos espíritus que se veneran en las mismas para “incorporarlos”, es decir, recibirlos en su cuerpo mediante un trance.
2. *Exús*: entidades masculinas del panteón religioso correspondiente a la línea de *Quimbanda*.
3. *Pombagiras*: variantes femeninas de los *Exús*.
4. *Terreiro*: templo.
5. *Iemanjá*: deidad femenina del panteón religioso afroumbandista.
6. *Cambiar de mano*: la expresión “cambiar de mano” significa el hecho de ser rebautizado por otro *Pai/Mãe* de santo diferente al que se tenía hasta el momento.
7. *Aprontarse*: obtener una determinada jerarquía en la religión, luego de haber transcurrido los años y las obligaciones religiosas requeridas.
8. *Conga*: altar correspondiente a la línea de *Umbanda*.
9. *Peji*: altar correspondiente a la línea de *Batuque*. Generalmente, es un cuarto cerrado.

10. Cigana: un tipo de *pombagira* correspondiente al espíritu de una gitana.
11. Sinetas: campanas de pequeño tamaño que se agitan con la mano acompañando todas las ceremonias.
12. Cacique: cargo de máxima jerarquía correspondiente a la línea de *Umbanda*.
13. Filhos: hijos de religión de un determinado *Pai/Mãe* de santo; las personas que están bautizadas bajo la mano de un determinado jefe.
14. Entrar: participar en las ceremonias desde la posición de un bautizado.
15. Jogar buzios: práctica religiosa correspondiente a la línea de *Batuque*, y que implica la adivinación por medio de la lectura de caracoles.
16. Servicios: trabajos de religión.
17. Pai/Mãe de santo: aquél que bautiza e inicia en la religión a una persona.
18. Axé: energía. El núcleo de la religión.

CAPÍTULO 2

2.1. Identificaciones sociales en contextos religiosos cercanos o íntimos

“Ya hace más de un año que estamos con la mano de Paula y la verdad es que hubo muchos cambios buenísimos. Lo más importante para mí es venir siempre, ser constante en la casa...hay que cumplirles también a ellos (los *Pai*). Por lo menos de mi parte yo siempre los tengo presentes, y siempre digo eso... que yo también les tengo que cumplir, así como ellos lo hacen con nosotros.” – Susana, miembro del *Ilé Oxum Pandá Jeje*³³

En la vida cotidiana, las interacciones sociales resultan micro-escenarios en los cuales se pone en juego una actuación. Durante ese proceso, los actores maniobran constantemente su información social, tratando de regular la expresividad de determinados signos según la impresión que quieren causar en el interlocutor (Goffman, 2012). Las interacciones sociales se expresan teatralmente en cada situación cobrando también sentido, por lo tanto, el medio en el que están teniendo lugar: no importa solamente quién actúa o frente a quién lo hace, sino también dónde. En el caso estudiado en esta investigación, a la hora de analizar el manejo de su identidad social que realizan los afroumbandistas es de central relevancia diferenciar cuando la interacción sucede en un contexto religioso y cuando se trata de un contexto secular. Esto se debe a que ambos medios significan simbólicamente dos espacios totalmente diferentes; para visualizarlo de manera simple: no es lo mismo ser afroumbandista dentro de un templo, que serlo en la vía pública, interpelado por la policía o los vecinos. Frente a esta amplitud de situaciones que pueden llegar a tener lugar según la combinación que se dé de contexto y actores presentes, los afroumbandistas realizan una construcción diferente de su identidad social. No despliegan el mismo manejo de la identidad si se encuentran al interior del *Ilé* interactuando con la propia familia religiosa, o si están en otro contexto religioso interactuando con afroumbandistas de otros templos; como tampoco – en el caso de los ámbitos seculares – si están interactuando con los padres o un ser querido, que si lo están haciendo con compañeros de espacios laborales o educativos, entre otros. El primero escenario, correspondiente al caso de los contextos religiosos, será el contenido de este capítulo; mientras que el caso

³³ Entrevista a Susana realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

de los contextos seculares (cercanos y lejanos) será abordado en el capítulo tres. A continuación:

2.1.1 Sobre “ser de la familia” y “ser de la casa”

La familia religiosa que compone al *Ilé* está conformada por todas aquellas personas que fueron bautizadas por Paula o por algún *filho* o *filha* de ella (casos en los que el miembro en cuestión sería nieto de religión de la jefa del lugar). En términos rituales, todo aquel que tiene como *Mãe* de santo a Paula de *Oxum*, pertenece a la misma familia religiosa o *falange* y, por lo tanto, a la casa. No obstante, en la dinámica cotidiana del templo esta pertenencia religiosa anclada en lo ritual es puesta en jaque por una pertenencia de tipo práctica. Acompañando a Paula, existe un núcleo humano fuerte en el lugar, el cual está compuesto por un número reducido de *filhos*. Quienes están posicionados dentro de ese círculo más íntimo son todos aquellos hijos de religión que asisten regularmente a las sesiones y participan en las mismas, van en determinados días de la semana a limpiar u ordenar el templo, y tienen mayor presencia física en el lugar junto con la *Mãe*. Este grupo regular de practicantes que oscila entre las quince y veinte personas, re-significa el hecho de “pertenecer”: en la experiencia cotidiana de dichos actores se identifica una diferencia tácita entre el “ser de la *falange*” y el “ser de la casa”, lo cual expresa que la pertenencia ritual a la familia religiosa no es equivalente a pertenecer a la casa, entendiendo esto como el estar integrado a la misma. Desarrollaré esta idea a continuación.

Los motivos por los cuales alguien se adentra en la religión pueden ser muy variados, como también los caminos posibles de tomar para concretar ese vínculo: hay quienes se inician en alguna de las tres líneas religiosas en particular³⁴, quienes se bautizan con los *Orixás* para ser *filhos* abarcando el conjunto de “la religión” (al ser la principal línea religiosa cubre e incluye a las demás³⁵), entre otros. En relación con los motivos que impulsan la iniciación de la persona, se encuentra también el objetivo o lo

³⁴ Si bien existen casas que realizan bautismos directamente en la línea de *Qui mbanda*, no es lo más usual. Las opciones que suelen ser comunes en la mayor cantidad de *Ilés* son la de bautizarse en la línea de *Batuque* y volverse un hijo de santo/*Orixá*, o bautizarse en la línea de *Umbanda*.

³⁵ El *Batuque* se posiciona por encima de las dos líneas restantes, por lo cual se da una relación jerárquica de exclusión. Si sos hijo de religión de santo/*Orixá*, sos parte de las tres líneas y podés participar en las diferentes ceremonias; en cambio, si sos – por ejemplo – sólo hijo de *Umbanda*, no podés participar en las ceremonias de *Batuque* ya que la *Umbanda* no cubre dicha línea, pero sí es abarcada por la misma.

que busca al bautizarse. Pueden establecerse analíticamente dos grandes grupos de iniciados: están quienes se bautizan porque desean practicar regularmente la religión y desarrollar su media-unidad en las ceremonias semanales, y están quienes se inician en búsqueda de protección o ayuda espiritual sin tener la intención de asistir o participar activamente en el templo. Esta diferencia se expresa materialmente en el mayor o menor grado de presencia que la persona tiene en el *Ilé*, y genera una experiencia subjetiva y una percepción diferente tanto desde el iniciado en cuanto a su lazo con el templo y sus familiares religiosos, como también desde los miembros del templo en relación a ese iniciado en particular. El caso del *Ilé* estudiado no es una excepción: Paula de *Oxum* tiene una gran cantidad de *filhos*, pero los que practican regularmente la religión suele ser un número que oscila entre los quince y los veinte miembros, pese a que suelen darse períodos de crecimiento y reducción de los presentes. Tal como se describió en párrafos anteriores, es un templo con una dinámica regular y un estilo estructurado. El ritmo semanal que se desarrolla, los horarios que se respetan y mantienen con cierta estabilidad y los modos acostumbrados de proceder en el lugar, le dan al templo ese tinte característico de los centros religiosos institucionalizados: hay un espacio-tiempo sacros que se imponen dentro de las paredes, estructurando las relaciones interpersonales y las maneras aprobadas de actuar. El *Ilé*, con las características y rasgos acumulados a lo largo de los años desde su apertura, ya posee una impronta propia que reconfigura lo que es legítimo y lo que es ilegítimo en su interior, y despliega una lógica de valores interna que debe ser incorporada por quienes desean pertenecer.

Pese a que es un recinto marcado por este perfil de espacio sagrado, respetado, con poder y magnitud propia, a veces – en términos físicos – resulta pequeño. Es como si el sitio pareciera reducirse a medida que van creciendo la cantidad de practicantes regulares: en las ceremonias suelen estar todos muy próximos, y restando los sectores ocupados por los elementos correspondientes al ritual, la gente que está participando y quienes asisten a presenciarlo desde afuera, es poco – o casi nulo – el espacio que queda disponible. Se encuentra pulsando constantemente, así, el hecho de que el templo no deja de estar ubicado dentro de los límites del hogar de Paula, por lo que está envuelto no sólo por la historia, la intimidad y la vida del lugar sacro en sí, sino también de la trayectoria de vida de su jefa y de quienes residen allí. Lejos de ser simplemente un rasgo más, esto último tiene efecto directo en la experiencia subjetiva de los miembros asiduos. El ser un espacio religioso asentado dentro de un hogar re-significa las

relaciones sociales que suceden allí cargándolas de un sentido fuertemente familiar e íntimo. Si bien la lógica de la “familia” es propia de la organización de la religión, este rasgo adquiere un peso particular al ocurrir, además, en un entorno que es familiar incluso por fuera de lo sagrado. En consecuencia, entre aquellos que son practicantes regulares circula un lazo común cotidiano que no es compartido por los otros miembros de la *falange* que suelen estar ausentes. Es decir, se pone en juego una doble lógica relacional: por un lado, está el vínculo ritual que los une a todos y los hace ser parte de la misma familia religiosa, pero a su vez existe un nexo práctico que atraviesa a un grupo reducido de esa totalidad, y que los hace ser no sólo de la familia religiosa, sino también “ser de la casa”. El templo como espacio físico funciona de núcleo común. Todos están asociados religiosamente al mismo, pero aquellos que tienen una relación de mayor proximidad con la *Mãe* – la cual se expresa directamente en estar más comprometidos y presentes en el lugar – están envueltos por otro tipo de legitimidad. Si bien una gran cantidad de personas pueden “ser de la familia”, es un número reducido el que está legitimado como “de la casa” en la experiencia del día a día. Esto es lo que posibilita también que quienes no son de la religión pero frecuentan las ceremonias, puedan sentirse y ser percibidos por los miembros del templo como alguien que “es de la casa”, aunque no esté bautizado. También se puede dar, por ejemplo, la situación de que a la hora de organizar una fiesta o una ceremonia especial, la gente del templo no tenga en cuenta en principio la posible colaboración o presencia de aquellos hermanos que son sólo “hijos de protección” o que no suelen visitar el *Ilé*, ya que no se los reconoce entre las caras que conforman el imaginario común de quienes “son de la casa”.

Resumiendo, entonces, técnicamente todos quienes están bautizados en el *Ilé* estudiado son parte de la misma familia religiosa. Sin embargo, existe un grupo reducido de *filhos* que consolidan el núcleo humano fuerte del lugar: son todos aquellos que tienen una presencia más regular en el templo, asisten con constancia a las ceremonias o también concurren en la semana a mantener los cuidados del recinto. Estos actores re-interpretan el “ser parte” del templo, y en la experiencia cotidiana hay matices que entran en juego tornando a alguien más o menos legítimo. Si bien puede haber dos hermanos de religión que – lógicamente – son de la misma familia, quien es más asiduo al templo se percibe a sí mismo y es percibido por los miembros restantes como alguien que tiene mayor legitimidad como “de la casa”. El “ser de la casa” es una

identidad expresada en términos discursivos por los *filhos* regulares, quienes diferencian así al círculo íntimo del cual son parte, del resto de los hijos de la *Mãe* (aquellos que sólo se bautizaron para buscar una protección o por motivos varios, pero que al fin de cuentas no tienen una presencia asidua en el templo). Distancian de esa forma a quien “es de la falange” de quien “es de la casa”: al referirse a sí mismos como “de la casa” refuerzan la identidad que es compartida por un número reducido de personas, y que señala el hecho de tener un mayor compromiso práctico con el templo y con la *Mãe*, expresándose en la vida cotidiana del lugar en el hecho de tener una asistencia mayor tanto en días ceremoniales como en los restantes. Dicha pertenencia identitaria también se materializa constantemente a lo largo del año, en cada festejo religioso o en cada ceremonia: la preparación para los rituales y todas las actividades que haga falta llevar a cabo en el *Ilé* son dialogadas y organizadas por ese grupo de hijos que son “de la casa” – incluso, cuentan con un grupo de chat en el cual sólo se encuentran ellos y la *Mãe*, quien usa esa vía como medio para comunicar algunas cuestiones pertinentes a la casa, tales como qué tipo de sesión se va a realizar cada fin de semana, el horario de inicio de la misma, etc. –. Por otro lado, aquellas personas que son miembros de la falange pero que no son tenidos en cuenta por los *filhos* regulares como parte “de la casa”, están atravesadas también por ese juego de identidades. La gran mayoría de ellos se presenta escasas veces al año – o ninguna – en el templo, y cuando lo hacen suele ser para solicitar los servicios religiosos de la *Mãe* para algo en particular. Por lo tanto, esos hijos más lejanos perciben también que su situación es diferente a la de quienes practican regularmente la religión. Dicha percepción se expresa en el discurso que despliegan a la hora de identificarse: quien sólo es hijo de religión por protección – u otros motivos – y no practica la religión, puede llegar a identificarse en el mejor de los casos como “afroumbandista-hijo de Paula” y reconocerla como *Mãe*, o simplemente reconocerse a sí mismos como consultantes y a ella como su guía espiritual; en ninguno de los casos, sin embargo, llegan a reconocerse a sí mismos como “de la casa” en los términos desarrollados hasta ahora. En el *Ilé* de Paula de *Oxum*, esta lógica de sentido se encuentra mediando y estructurando constantemente las relaciones interpersonales, y afecta directamente la experiencia subjetiva que los actores tienen en el lugar.

2.2. Identificaciones sociales en otros contextos religiosos

“Yo creo que si entre religiosos no existiría tanta competencia, si fuéramos realmente más unidos y buscáramos formas de hacer movilizaciones y darnos a conocer un poco más para aquellos que están ajenos al tema, podríamos llegar a ser más aceptados.” – Luciana, miembro del *Ilé Oxum Pandá Jeje*³⁶

2.2.1. Ser “de religión/afroumbandista”: definición y caracterización desde los religiosos

¿Qué significa e implica para los sujetos el hecho de portar la identidad social de “afroumbandistas”? ¿Qué están definiendo cuando diferencian a alguien que “es de religión” de alguien que “no es de religión”? ¿Ser afroumbandista es una identidad que tiene relevancia únicamente en el ámbito religioso o trasciende las paredes de un templo, volviéndose transversal a la vida total de los actores? Estas interrogantes principales son las que orientan el presente apartado, y a las cuales intentaré dar respuesta a continuación.

Durante la entrevista con Paula de *Oxum*, hablando sobre las características de sus prácticas religiosas en general, ella señaló: “*Tengo que tratar de ser... de explicarlo más o menos para aquél público que no conoce, entonces tengo que tratar de ser lo suficientemente explícita. A veces es difícil, porque la gente que no es de religión nos mira cuando empezamos a explicar todas estas cosas pero no entiende nada, te dice todo que sí; pero, bueno...*”³⁷. Esta referencia discursiva a un Otro externo constituye en la perspectiva de quien habla a “los religiosos” como una esfera cerrada – aunque, como se verá más adelante, no necesariamente homogénea –. Eso fue una constante en los encuentros con todos mis entrevistados, quienes en algún momento explicaban o detallaban algo partiendo de la diferenciación con un Otro fronterizo y diferente. Se configura así en el imaginario de los actores un grupo cerrado de personas que están atravesadas por el “ser de religión”, a las cuales dicho rasgo torna equiparables en algún punto. ¿Qué es eso que tienen en común? ¿Qué significados envuelve para el practicante estar bautizado en el afroumbandismo?

³⁶ Entrevista a Luciana realizada en su domicilio, 2017.

³⁷ Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa y templo en San Miguel, 2016.

Frigerio (2003) sugiere que existen distintos niveles de identidad en un sujeto, y que pueden darse – o no – de manera simultánea y convergente: la identidad personal, la identidad social y la identidad colectiva. Por identidad personal refiere al conjunto de atributos que el sujeto reconoce como propios, y a partir de los cuales se describe a sí mismo mediante la autoreflexión. La identidad social, por otro lado, es aquella que se deriva de pertenecer a alguna de las categorías de individuo disponibles en la sociedad; dicha pertenencia se da a partir de la existencia de características similares entre el sujeto y los miembros de la categoría en cuestión. Ésta identidad se caracteriza por el hecho de que no es fija ni determinada, sino que puede ser reformulada en cada proceso de interacción social. Finalmente, la identidad colectiva tiene lugar siempre que circule un sentimiento compartido de un “nosotros” entre los actores.

En relación a la identidad social, mis entrevistados se identificaron como “religiosos”, “de religión” o “afroumbandistas” en el contexto del templo. Los atributos que componen y caracterizan esa identidad social desde la perspectiva de los actores estudiados tienen variantes, pero hay dos ejes recurrentes y centrales: la cuestión de la responsabilidad y la cuestión de la heterogeneidad.

La responsabilidad

A lo largo de nuestros encuentros, mis entrevistados reflexionaron sobre la identidad social de “afroumbandistas” dentro de la cual se piensan a sí mismos, y reconocieron que dicha pertenencia está marcada por un fuerte sentido de la responsabilidad, el cual es compartido por quienes se definen en esa categoría. En relación a esto, me fue común observar que las tensiones de convivencia que tenían lugar en el templo eran en su mayoría vinculadas al reparto colectivo de tareas y el consecuente compromiso esperado para su efectiva realización. Las responsabilidades regulares son, principalmente: la participación en las ceremonias que se realizan cada fin de semana, y la mantención del orden y limpieza del recinto.

La participación en las ceremonias debe ser una participación activa; es decir, debe constar no solamente de asistir a las mismas, sino de colaborar en los preparativos previos y en la limpieza posterior del lugar. Los conflictos emergen especialmente en vísperas de fechas religiosas especiales, como los días dedicados a venerar a *Orixás* o a

determinadas entidades de *Umbanda/Quimbanda*. Para dichas ocasiones se suelen realizar ceremonias particulares con un tinte festivo: hay decoraciones para la velada, se cocinan comidas diversas, se cuenta con la presencia de invitados de otros templos, entre otras características. Normalmente, los preparativos inician un tiempo antes y cada miembro cuenta con la responsabilidad del otro para cumplir respectivamente su tarea asignada. Cuando esto no ocurre de manera fluida o con prolijidad, son comunes las tensiones y la búsqueda de resolución del conflicto en el momento: si alguien no pudo comprar la comida que debía, un reemplazante la consigue en su lugar; si quien se había comprometido no llega a limpiar, otra persona va antes a hacerlo, etc. La prioridad siempre está puesta en completar lo acordado y, preferentemente, no relegar responsabilidades. Al llevar a cabo las tareas, se está cumpliendo con el templo; por lo tanto, se está cumpliendo con la jefa del mismo y con su *Orixá* de cabeza. Si por lo contrario no se realiza lo pedido, se les está fallando a los *Pai*.

Hay, entonces, un sentido de responsabilidad muy grande que atraviesa a los actores al pensar en qué elementos están incluidos en la identidad social de afroumbandistas, a la hora de definirse como tales. El ritmo de vida que demanda la religión con su lógica de constante actividad durante la semana (días hábiles y no hábiles) en distintos horarios – aunque con preeminencia de los nocturnos – es experimentado por los practicantes como un sacrificio.

La mitad de mis entrevistados afirmó incluso que la religión acapara la totalidad de sus vidas. Con esto no refieren a que se dedican exclusivamente a practicarla, sino al hecho de que es inseparable del resto de sus vidas ya que las atraviesa tanto en lo emocional como en su organización cotidiana. Hubo personas también que pusieron énfasis en que la religión es componente importante de su día a día, pero no la totalidad. Sin embargo, a pesar de las diferencias de opiniones respecto al mayor o menor grado de centralidad ocupado por la actividad religiosa, todos coincidieron en que implica mucho sacrificio:

“En realidad es un peso, te digo que lo hago porque me gusta estar acá, pero no todo el mundo podría hacer lo que hago yo”³⁸

“Es una religión sacrificada en muchos aspectos”³⁹

“Implica mucho esfuerzo y sacrificio, es como la vida misma”⁴⁰

³⁸ Entrevista a Camila realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

³⁹ Entrevista a Ramiro realizada en el corredor municipal de San Miguel, 2016.

“Hay muchas responsabilidades... hay que sacrificar lo propio por la religión”⁴¹

El sacrificio se da por el hecho de que al practicar la religión de manera regular, se abandona voluntariamente cierto estilo de vida. Por ejemplo, se renuncia de por sí a tener los sábados en la noche libres para recreación (día dedicado a las sesiones en el *Ilé* estudiado) y también implica entre semana ir al templo para cumplir con diversos compromisos, como mencionamos anteriormente. A su vez, hay determinadas reglas religiosas a respetar en ocasiones específicas; por ejemplo, la privación del contacto sexual cuando en el templo está teniendo lugar una obligación o retiro espiritual.

Estas y otras cosas van conformando el conjunto de elementos que derivan en un “sacrificio” para una persona que, al ser afroumbandista (practicante), abandona su ritmo de vida normal anterior y pasa a adquirir el ritmo de vida religioso. Se puede interpretar la idea del “sacrificio” en el sentido práctico expresado por los actores, quienes se refirieron particularmente a la re-organización de su cotidianeidad y el tiempo dedicado a sus distintas actividades. Simultáneamente, considero que se puede leer la idea del “sacrificio” también en un sentido simbólico: al pasar de un estilo de vida no-religioso al estilo de vida afroumbandista, se está pasando de un estilo de vida *normal* a un estilo de vida *estigmatizado*. La persona que decide transitar el proceso de conversión religiosa (Carozzi y Frigerio, 1997), es consciente de que está sacrificando su vida anterior para adquirir una nueva, la cual implica cargar inevitablemente con un estigma religioso (Goffman, 1963). Es probable que el actor llevé a cabo su práctica religiosa en horarios que una persona externa a la fe puede dedicar a la recreación (por ejemplo, los sábados en la noche); sin embargo, un afroumbandista será más cuestionado por sus horarios religiosos nocturnos, que una persona externa a la religión por sus horarios recreativos nocturnos. Esto último se puede ver plasmado en las palabras de Camila: “*aparte, vive cerca de mi casa y siempre me ve en horas raras que yo ando en la calle, que ando cargada... como cosas inusuales que yo no suelo hacer.*”⁴²

Camila reflexionaba sobre la situación que vive con el padre, quien desconoce sobre su pertenencia religiosa. Al pensar en elementos que pueden resultar cuestionables

⁴⁰ Entrevista a Victoria realizada en su domicilio, 2016.

⁴¹ Entrevista a Susana realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

⁴² Entrevista a Camila realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

o criticables por él, hizo referencia inmediata a los horarios en los que ella se mueve y el modo en que lo hace. Una persona teniendo vida social un sábado en la noche y saliendo de su casa con una bolsa con ropa o comida, puede no resultar un cuadro muy ilógico desde el sentido común. Sin embargo, si se mira la misma escena filtrándola a partir de los ojos de alguien que conoce la presencia del elemento religioso (pero que no es partícipe del mismo), puede llegar a desencadenar reacciones hostiles. Los afroumbandistas experimentan, entonces, una constante sensación de puesta en juicio desde un Otro externo. Al identificarse como afroumbandistas, los practicantes tienen conciencia de que eso implica estar dispuesto a afrontar y sobrellevar posibles situaciones como la anteriormente mencionada, estar dispuesto a realizar el sacrificio de abandonar una vida común y adoptar una vida continuamente en riesgo de ser cuestionada.

La heterogeneidad

En base al discurso de los actores analizado de las entrevistas, la heterogeneidad es el otro atributo que los afroumbandistas reconocen como propio a la hora de identificarse como tales. Portar la identidad social de “afroumbandista” implica estar interpelado por la heterogeneidad del mundo correspondiente a la religión en cuestión. Debido a las distintas trayectorias y linajes religiosos existentes, y a las extensas familias religiosas que se forman (Frigerio, 2003) es inevitable que dicha fe presente diferentes vertientes y una amplia heterogeneidad en sus formas de practicarla, las ceremonias que se desarrollan, las entidades que se cultúan, etc. Esta heterogeneidad cumple un papel positivo y negativo a la vez en la vida de los actores, los cuales tienen plena conciencia de eso. Si bien algunos de mis entrevistados lo consideran como algo beneficioso, la mayoría coincidió en que la falta de homogeneidad y la desorganización religiosa son problemáticas ya que dan pie a malentendidos y relaciones tensas con otros templos, como también con las personas externas a la religión. Es usual que éstas últimas vean la falta de institucionalidad religiosa como un punto a criticar por ser algo discrepante con los parámetros socialmente esperados de cómo debe ser una religión (Frigerio, 1991).

Si bien se posicionan como miembros de un templo y se manejan bajo la doctrina y el reglamento del mismo, los religiosos admiten que bajo la categoría de

“afroumbandista” se envuelve un mundo altamente heterogéneo. En palabras de Paula de *Oxum*: “cada Mãestro con su librito. Ese refrán encaja perfecto con esta religión.”⁴³

El hecho de “ser de religión” significa para los actores pertenecer a una práctica religiosa que, desde sus orígenes africanistas iniciales (Oro, 2002), es tradicionalmente ramificada e imposible de unificar. Los actores atribuyen parte de las críticas que reciben de las personas externas, a la supuesta falta de conocimiento que las mismas tienen de dicha fe, y a los prejuicios circulantes en el sentido común acerca de las religiones de matriz afro.

A causa de la heterogeneidad característica del afroumbandismo y de la imposibilidad de control, regularización e institucionalización de la práctica religiosa por parte de los distintos templos, es inevitable que se presenten variables más o menos cuestionables desde la cosmovisión dominante. Más allá de a qué se rinde culto, los religiosos encontrarán el nudo del problema concretamente en los modos de cultuar: por la extendida diversidad es imposible evitar que hayan personas que “hacen cualquier cosa, menos religión”. Este enunciado puede ser fácilmente expresado y compartido por alguien interno a la lógica afroumbandista; sin embargo, para la perspectiva de alguien externo, los límites entre “practicar la religión como tiene que ser” y “hacer cualquier cosa” son difusos o inexistentes. Los religiosos experimentan esa situación en su día a día – nuevamente – con la sensación de poder ser juzgados constantemente por la mirada de un Otro externo que encarna la voz legítima de la cosmovisión dominante en la sociedad.

Para dar respuesta a las interrogantes que expresé al inicio del apartado puede decirse que, para los afroumbandistas, “ser de religión” o “ser afroumbandista” significa mucho más que estar bautizado. El hecho de adoptar dicha identidad social conlleva la adopción de un ritmo de vida que puede tornarse estigmatizado desde la lógica de los normales – es decir, las personas externas al afroumbandismo –. La conversión a esta práctica religiosa implica la aceptación de una amplia variedad de responsabilidades a cumplir, y el acatamiento de las reglas y exigencias del templo al cual se pertenece. En consecuencia, las personas que son practicantes regulares experimentan la sensación de realizar un sacrificio, en términos de llevar a cabo un esfuerzo de re-organización de sus vidas. No obstante, este sacrificio excede lo práctico y tiene un sentido simbólico

⁴³ Entrevista a Paula de *Oxum* realizada en su casa y templo en San Miguel, 2016.

también: se sacrifica una vida anterior, normal y legítima, y se procede a adoptar una vida estigmatizada y cuestionable desde la perspectiva de los normales. Vinculado con esto, ser afroumbandista significa estar interpelado por la gran diversidad de la práctica religiosa afroumbandista, e identificarse como parte de ese mundo heterogéneo. Este punto deriva, nuevamente, en la sensación por parte de los actores de ser posibles receptores de críticas y/o cuestionamientos de un Otro externo. En resumen, adoptar la identidad de “ser de religión/afroumbandista” es significado por los practicantes como ser alguien ilegítimo, e implica portar y convivir con un estigma social.

De lo anterior se desprende que cuando los practicantes realizan la separación entre alguien que es “de religión” y quien “no es de religión”, están refiriéndose no solamente al sujeto que está bautizado en el afroumbandismo y el que no lo está, sino también a una persona que es estigmatizada y otra que es normal (Goffman, 1963). Quien es “de religión” practica la fe afroumbandista, pero también experimenta dicha pertenencia como una marca que se vuelve transversal a su vida ya que lo torna portador de una cosmovisión ilegítima desde los modelos sociales dominantes. El hecho de ser afroumbandista excede las paredes de un templo y se constituye como un rasgo que influye en las interacciones cotidianas de los actores y en las estrategias desplegadas para su día a día.

2.2.1. Interacción con el Otro religioso

Tal como ya fue comentado con anterioridad, la dinámica organizacional de la religión decanta en el armado progresivo de una familia espiritual, la cual – con los años y con la apertura de templos – se torna extensa. En consecuencia, la cantidad de *Ilés* hermanos cuyos jefes son hijos de religión del mismo *Pai/Mãe* de santo es numerosa; no obstante, la relación entre dichos templos no necesariamente es regular, llegando incluso en ocasiones a ser casi inexistente o nula. Una causa de este fenómeno puede encontrarse en la creciente transnacionalización de la religión (Bem y Dorfman, 2011; Meirelles, 2012). Debido a que la formación de familias religiosas cada vez está menos condicionada por las fronteras estatales, es normal que los templos miembros de un mismo linaje se encuentren alejados geográficamente y esto imposibilite mantener un contacto cercano o fluido. Sin embargo, en los casos en los cuales los templos se ubican

territorialmente próximos – sea en la misma localidad o localidades aledañas – es usual que la interacción también sea escasa.

El afroumbandismo es una religión en cuya base se encuentra la relación vertical entre un *Pai/Mãe* de santo y un *filho* o hijo de religión. La jerarquía entre un jefe y sus iniciados es un elemento inamovible e incuestionable; sin embargo, en lo que respecta a la relación entre hermanos de religión o entre religiosos de diferentes familias, hay otros elementos que entran en juego. En primera instancia puede tenderse a pensar que lo lógico es que los templos hermanos – aquellos que parten de un mismo *Ilé* inicial – mantengan cierta interacción o contacto. No obstante, muchas veces se da el hecho de que un *Ilé* mantiene vínculos cercanos con otro templo que es externo a su linaje religioso y, por otro lado, presenta una relación tensa o enemistada con sus familiares religiosos directos. De esto se deduce que si bien en la base de la religión y su organización está el vínculo original de Padre (*Pai*) e hijo (*Filho*), posteriormente en lo que respecta al lazo con Otros religiosos, el elemento “familiar” pierde su peso y centralidad.

La relación entre los miembros de un *Ilé* y un Otro religioso está marcada por la reciprocidad, elemento que considero central al analizar dicha interacción. Esta reciprocidad consiste, principalmente, en garantizar la asistencia mutua a los eventos más importantes que tienen lugar: ceremonias festivas por una obligación religiosa concluida o datas religiosas específicas. Si bien en muchos casos la reciprocidad se da entre templos hermanos por un tema de formalidad, el elemento familiar es indistinto ya que los lazos pueden ser más o menos estrechos entre casas de religión más allá de si pertenecen al mismo linaje o no. Lo que realmente cobra relevancia es el respeto y los favores entre ambos recintos, entendiendo esta lógica en el sentido más clásico de la dinámica del don y el contradon (Mauss, 2009): al asistir un *Pai* con su pueblo religioso a la fiesta que tiene lugar en un templo ajeno, garantiza que en un futuro los miembros de dicho templo reintegren el favor participando de una ceremonia en su *Ilé*, cargándola así de más público y prestigio.

Pese a lo anteriormente dicho, la interacción inmediata entre distintos templos no suele trascender más allá de esa asistencia mutua a determinadas sesiones. Por otro lado, existe lo que propongo reflexionar como una interacción simbólica a partir del discurso de oposición: las relaciones entre un templo y un Otro religioso pueden no ser

prácticas o inmediatas, pero sí simbólicas y referenciales. Durante mi trabajo de campo presencié una gran variedad de conversaciones entre los miembros del *Ilé* estudiado, las cuales tenían lugar principalmente en el salón y en la cocina del templo. Lo que pude percibir como constante fue el hecho de que en todas las oportunidades en las que se habló sobre un Otro religioso, siempre fue en tintes anecdóticos y en un tono de desencantamiento y oposición. Los únicos casos en los cuales se hacía referencia a un Otro religioso de manera empática y aprobatoria, era cuando se hablaba sobre la *Mãe* de santo de la jefa del *Ilé*, o sobre *Pai/Mãe* de santos anteriores a la misma. Fuera de esas ocasiones, las charlas siempre decantaban en la mirada crítica sobre el accionar de otros templos y a la toma de distancia de los mismos, alejándose así de un estilo de práctica religiosa y definiendo – a partir de esta oposición – su propio perfil. Las charlas más recurrentes giraban en torno a la “mala práctica” de la religión: intercambiar ejemplos de accionares incorrectos por parte de otros religiosos y templos, para así poder explicar el accionar propio que es “la forma correcta de hacer religión”. Esta oposición simbólica a un Otro religioso es usada como estrategia discursiva de presentación por parte de los jefes de un templo a la hora de atender espiritualmente a un cliente. Es usual que, tras dar un pronóstico general sobre la situación del consultante, el *Pai/Mãe* de santo atribuya muchas veces los problemas de la persona en cuestión a una mala atención espiritual recibida anteriormente por otro *Pai* o templo. Esta forma de interpretar es adoptada incluso por los propios iniciados, quienes a veces relatan su trayectoria religiosa contrastando un antes – compuesto por las malas experiencias religiosas en otros templos o con otros jefes – y un ahora – su actual pertenencia al *Ilé* en el que se encuentran. Luciana me cuenta sobre su antigua *Mãe* de santo, y dice lo siguiente: *“igual yo con ella estuve muy poco tiempo, no sé si llegaron a ser ocho meses más o menos... y habían cosas que no me gustaban. No hacía la religión como tenía que ser. Hablaba mucho sobre el tema de amenazar, de macumbear a los hijos de religión que se iban. Y casi todos se iban, ¿no? De hecho, eso te muestra que las cosas no se hacían bien.”*⁴⁴

También registré diversas anécdotas intercambiadas en el templo que señalaban el desenvolvimiento incorrecto que tienen otros religiosos en el espacio público: depositar ofrendas en lugares que pueden generar disturbios o conflictos con los vecinos, generar suciedad durante las ceremonias que tienen cita en la ribera del río o en

⁴⁴ Entrevista a Camila realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017

la playa, excederse con el volumen de los tambores en las ceremonias. Estos elementos concluyen en una mala convivencia territorial con las personas externas a la religión, pero también con los mismos religiosos. En el caso abordado en esta investigación se puede tomar un ejemplo claro de lo anterior: la jefa del templo cuenta cómo ha recibido en varias ocasiones quejas de los vecinos por la presencia de despachos religiosos⁴⁵ en las puertas de las casas, los cuales eran colocados allí por gente de otros templos. A pesar de que ella explicaba que no era la responsable, por un tema de proximidad geográfica le atribuían igualmente la culpa de lo ocurrido, aumentando así su imagen desacreditada.

Además de esos puntos críticos recurrentes al hablar de un Otro religioso, existe uno que circula con frecuencia en las conversaciones: la cuestión del fiasco. Por fuera de las malas formas de practicar la religión tanto en lo que respecta a la intimidad de un templo como al uso del espacio público, también está la condena discursiva a aquel que “ni siquiera hace religión”. Existe un sentido crítico muy fuerte desde los religiosos al pensar en un Otro religioso como “fiasquento”; este término nativo refiere a la portación de diferentes rasgos. En primer lugar, al dictaminar a alguien como “fiasquiento” se está señalando a esa persona como estafadora y charlatana. Un practicante que es un fiasco es aquél que no es real portador de los atributos legítimos propios de un religioso, principalmente aquél que no tiene un axé real. Esto se evidencia en errores que dicha persona tiene cuando está incorporada con alguna entidad – o, justamente, no lo está –: exceso del habla en español por sobre el portugués, una corporalidad errante a comparación del modelo esperado de gestualidad de un *Pai/Mãe*, o la ineficacia a la hora de ayudar a la gente. Si bien la acreditación real o no del axé determina inmediatamente si un religioso es un estafador o no lo es, el término “fiasquento” es empleado muchas veces por los practicantes para referir a aquellos otros religiosos que quizás sí son creíbles en cuanto a sus capacidades espirituales, pero son ilegítimos en su accionar. Una de las historias que más llamó mi atención fue la relatada por Néstor, quien contó que una vez fue al bingo de la localidad y vio entrar un grupo de cuatro personas. Tres de ellas iban acompañando a una mujer vestida con un sombrero de paja con frutas, remera y pollera blancas, a raíz de lo cual él la identificó como una

⁴⁵ Un despacho religioso es el conjunto de elementos diversos que se dejan generalmente en espacios verdes o en la calle – dependiendo de qué sea –, y que pueden ir desde maíz, papas, líquido y velas, hasta botellas de bebidas, flores, etc.

*Bahiana*⁴⁶. Se quedó escuchando cómo hablaban los recién llegados, hasta que reconoció el portugués característico de los *Pai*, y su sorpresa fue mayor cuando vio que la *Mãe* se sentó en uno de los juegos de azar característicos del lugar para probar fortuna. “*No lo podía creer. Me dieron ganas de irme de ahí. Hacen cualquier cosa con la religión, ¿cómo no va a opinar mal el que no sabe o no entiende? Si hacen payasadas así.*”. En este relato se puede observar que si bien él no pone énfasis en debatir si la mujer estaba realmente incorporada con un espíritu o no, la considera como alguien que “hace cualquier cosa” (“*fiasquenta*”) con la religión.

En resumen de esta sección: la relación entre un templo y un Otro religioso, por lo general, es escasa. En lo práctico la interacción se limita principalmente a la asistencia recíproca a ceremonias o fiestas religiosas específicas, y dicha relación se puede construir indistintamente de la vinculación familiar. Por otro lado, existe una relación simbólica en lo discursivo. Los religiosos constantemente hacen referencia a un Otro religioso del cual se oponen y distancian, reforzando así la propia identidad. Aunque se tengan pocas interacciones prácticas con otros templos y otros religiosos, sí se hace mucha referencia a los mismos a la hora de presentar la casa de religión a la que se pertenece o de explicar determinados fenómenos.

Retomando la idea teórica expresada al comienzo de este capítulo respecto a las tres identidades posibles, existe un llamado de atención: “es necesario recalcar que estos tres niveles de identidad no necesariamente convergen o resultan relevantes para todos los integrantes de una agrupación religiosa.” (Frigerio, 2003: 40). Debido al estigma social que implica ser afroumbandista, los religiosos muchas veces se identifican socialmente como tales y relacionan su identidad social con la de un practicante (con responsabilidades, sacrificado, heterogéneo, estigmatizado) exclusivamente en contextos religiosos – en el templo o al hablar con familiares religiosos –. No obstante, las identidades sociales lejos de ser categorías fijas o determinadas, están en dinámica constante con cada interacción social. Es así que al pasar de un contexto religioso a un contexto secular, los afroumbandistas despliegan una amplia variedad de estrategias durante la interacción con un Otro externo: algunos practicantes optan por defender su condición, mientras que otros prefieren ocultar su estigma. Existen muchos matices entre medio de ambos casos, tema que abordaré a continuación en el capítulo tres.

⁴⁶ Entidad cultuada en la línea de *Umbanda*.

CAPÍTULO 3

3. Identificaciones sociales en contextos seculares

“La gente hoy en día es muy ciega, muy sorda, muy todo, así que es difícil. Quiero que todo esto termine, que nos dejen en paz. Es una religión que tiene que tener paz en algún momento.” – Camila, miembro del *Ilé Oxum Pandá Jeje*⁴⁷

3.1. Ser “de religión” con el Otro: de “umbandista” a “macumbero”

La configuración identitaria de una persona dentro de la sociedad, lejos de ser una totalidad acabada, está en constante dinámica y transformación. Es un proceso que se encuentra condicionado por múltiples elementos externos – aunque transversales – al sujeto mismo, pero que también tiene una influencia activa de la subjetividad. Esto último se debe a que dicha continua (re) construcción se da en contextos institucionales e históricos específicos, pero a la vez adquiere forma en el discurso de los actores (Hall, 1996). Siguiendo con esta línea analítica, entonces, el discurso enunciativo de un sujeto está vinculado a la posición que ocupa en un determinado contexto; una posición entendida no en términos estructuralmente determinantes y fijos, sino más bien como un estado de poder momentáneo.

La identidad y la identificación se configuran mediante el acto autoreflexivo de la enunciación subjetiva, y dicha enunciación a su vez está influenciada por un juego de poder situacional (Hall, 1996). Al hablar de juego de poder se concibe no sólo al actor en cuestión, sino también a un Otro con el cual mantiene una interacción de *frontera*: el sujeto A termina donde empieza el sujeto B, con sus similitudes y diferencias. Partiendo de esto, una de las estrategias enunciativas más abordadas por los actores es la oposición o diferenciación de Otro para poder definirse a sí mismos: “Las identidades (...) son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida” (Hall, 1996: 18).

Basándome en el caso de los miembros del *Ilé*, propongo pensar el imaginario de mis actores como atravesado por un rasgo en común: la construcción de la identidad social de “afroumbandista” se desarrolla en gran parte a partir de la lógica de la

⁴⁷Entrevista a Camila realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

diferencia exployada en párrafos anteriores. El ser afroumbandista implica ser diferente a la gente que “no es de religión”; a partir de la oposición a un Otro se constituye un Nosotros. Sin embargo, el proceso de diferenciación tiene sus matices según quién conforma ese Otro. Propongo pensar, entonces, en términos de un Otro *no religioso*, diferenciando a su vez entre un “Otro cercano” y un “Otro lejano”.

3.2. Interacción con el Otro que no es de religión

En este apartado abordaré – como su título lo indica – la interacción mantenida por los religiosos con actores externos a la religión. Consideraré a alguien como “externo” a la religión a partir de la propia clasificación de los afroumbandistas entrevistados: alguien “es de religión” si tiene la cabeza lavada – es decir – si está bautizado/a. Por el contrario, por más de que tenga una relación cercana a la fe o no, no es “de religión” y no ingresa en la categoría social identitaria de “afroumbandista”. Por un lado analizaré el caso de la interacción con un “Otro cercano”, comprendiendo en dicha categoría a familiares, parejas y amigos de los religiosos en cuestión; por otro lado, el caso de la interacción con un “Otro lejano”, refiriéndome allí principalmente a actores como los vecinos, la policía y los compañeros de trabajo o estudio.

Un Otro cercano

En el vínculo con una persona cercana emocionalmente y con la cual se tiene un contacto estable, es en donde los religiosos tienen menos margen para desplegar estrategias de interacción respecto a su estigma. Los actores mantendrán una dinámica de sociabilidad distinta con sus seres cercanos dependiendo de si la condición religiosa de “afroumbandista” ya fue explicitada – es decir, si ya son “desacreditados” – o, por el contrario, si sigue sin emerger en lo cotidiano – “desacreditables”–.

La admisión de su fe a las personas cercanas es una de las decisiones que la mayoría de los religiosos toma en algún momento de sus vidas. A partir de ese hecho, la estrategia de sociabilidad más empleada pasa a ser la de cubrirse (*covering*): “(...) restringir la visibilidad de aquellas "fallas" identificadas más fuertemente con el estigma y llamar la atención hacia aquellos atributos que poseen que puedan ser valorados por la sociedad.” (Frigerio, 1991: 7). En el momento de explicitar su práctica afroumbandista

o explicar determinadas propiedades de la religión, los practicantes hacen énfasis en los núcleos en común con la cosmovisión dominante de lo que es legítimamente una religión: la creencia en un Dios acompañado por una multiplicidad de santos, la existencia de un sacerdote o sacerdotisa que dirige las ceremonias, la impartición de doctrina y la regularidad de una forma ritual.

Esto se acompaña con estrategias discursivas, como el uso de determinados marcos interpretativos (Carozzi, 1998) a la hora de entablar una conversación con un Otro. El método es realizar una traducción de los conceptos religiosos (Frigerio, 2011) para tornarlos más equiparables a las ideas y valores propios de la cosmología dominante y, por lo tanto, posiblemente ya conocidos por el interlocutor. Es el caso del uso de la palabra “santo” o “ángel guardián” en lugar de “*Orixá*”, reemplazar el nombre de determinadas entidades por su figura sincrética con el catolicismo como, por ejemplo, la *Mãe Oxum* y la Virgen María (Carozzi y Frigerio, 1992), hablar de “retiro espiritual” en lugar de “obligación”, “ceremonia” en lugar de “sesión”, etc.

Recopilando, entonces: en el momento de admitir su filiación religiosa y en los encuentros posteriores dedicados a detallar determinadas características de su fe, los afroumbandistas generalmente optan por explicar a partir de la comparación y aproximación al modelo socialmente aceptado de cómo debe ser una religión – es decir, el catolicismo–. Durante el proceso, despliegan un marco discursivo familiar al interlocutor y congruente con la concepción de lo legítimo en su sentido común. Basándome en los relatos de mis actores, puedo distinguir modalidades por los cuales admitieron su fe: la primera es la propia voluntad de declarar su práctica religiosa, el segundo es el conocimiento inevitable de dicho rasgo por la proximidad entre el estigmatizado y el normal, y el tercero es la pertenencia al afroumbandismo como una característica oculta que fue descubierta por el Otro externo. En cualquiera de los casos, una vez realizada la presentación del rasgo, los estigmatizados procedieron con las estrategias anteriormente descriptas. Sin embargo, se identifican variaciones en las experiencias vividas dependiendo de si el Otro no-religioso era un familiar, una pareja o una amistad cercana. Según qué opción era, el contacto con el Otro normal estuvo cargado de mayor o menor tensión y empatía.

La mayoría de los actores al recordar sus inicios religiosos reconocen como conflictiva la relación con los familiares directos. Ninguno de mis entrevistados

provenía de una familia afroumbandista ni tenía previamente un contacto con dicha fe; en consecuencia, fueron los primeros en insertar este elemento religioso al núcleo familiar. Hubo casos de padres que reaccionaron con cierta indiferencia, pero la casi totalidad de historias relatan una época fuertemente tensionada en el hogar. Una anécdota extrema de choque de cosmologías es, como vimos, la relatada por Paula de Oxum y Claudia de Iemanjá, quienes cuentan que su madre les tiraba agua bendita mientras dormían ya que pensaba que estaban poseídas debido a la fe que practicaban. Al sobresaltarse por despertar con las salpicaduras de agua en la cara, la madre declaraba “¿ven? Se asustan así porque están poseídas, endemoniadas”. Al pensar en sus sensaciones, ellas sostienen que en el momento les generaba enojo e impotencia, luego se los tomaron como episodios graciosos y finalmente, con el pasar de los años, la relación se equilibró en pos de una convivencia calma. Actualmente, la madre vive en el mismo terreno en donde está ubicado el Ilé y suele presenciar parte de las ceremonias que tienen lugar allí pese a “no entender nada”, según lo que ella misma afirma.

Es interesante también la situación que vivió Luciana, quien reconoce que en un principio tenía mucho miedo de iniciarse en la religión por “el qué dirán”: temía sufrir el estigma que sabía que cargaría. Más allá de sus vecinos o de su entorno, le generaba mucha inseguridad contarle a su madre. Finalmente se bautizó, y la relación con ella empezó a tornarse conflictiva. También tuvo que soportar múltiples críticas y cuestionamientos por parte de sus hermanos. Se sintió inhibida, incomprendida y rechazada, pero reaccionó increpando a sus familiares como discriminadores. Refiriéndose a su madre, me cuenta: “Una vez sí me enojé y le planteé el tema de que por qué conmigo tanto problema... con mis creencias, y al resto de los hijos nunca les dice nada con las creencias que tienen ellos, por ejemplo ¿no?”⁴⁸. Por otro lado, recordando discusiones con su hermano por una noticia transmitida en la televisión en la cual declaraban haber hallado huesos humanos en un templo Umbanda, relata: “Él me manda un mensaje: ‘che, ¿ustedes son de esos loquitos que coleccionan huesos de personas?’ Algo así... Y yo le puse: ‘no, primero que nosotros esas cosas no hacemos. No sé ni siquiera de qué es que me estás hablando porque no tiene nada que ver con la religión. Y segundo... nunca te falté el respeto a vos con tus creencias, porque si vamos al caso ¿cuántos curas violadores hay?, y jamás te dije nada sobre el tema. O sea, el

⁴⁸ Entrevista a Luciana realizada en su domicilio, 2017.

cura que está en la iglesia que van ustedes... ¿es un violador también?'. No me contestó más nada."⁴⁹

En lo que respecta a las parejas o la vida amorosa, el hecho de “ser de religión” y cargar con dicho estigma muchas veces es experimentado como un filtro para los afroumbandistas. Si bien algunos de los miembros del *Ilé* no consideran su filiación religiosa como una barrera para conocer gente, la mayoría sostiene que es difícil mantener una relación estable con alguien que no es de religión. Los principales problemas surgen por el tiempo y las responsabilidades que la práctica demanda y que hemos analizado con anterioridad; un ritmo de vida que, si no es compartido por la pareja, difícilmente puede ser comprendido y tolerado al largo plazo. Es interesante la reflexión que realizan los practicantes, quienes consideran su fe como algo que “se contagia”: según sus experiencias, es casi inevitable que la pareja de un religioso termine bautizándose o asistiendo como devoto a las ceremonias.

Este elemento del contagio se aplica también a amistades o familiares. Si bien hay una barrera fuerte con los padres, muchas veces los hermanos o primos de un practicante terminan asistiendo a su templo. Aparte del “contagio”, un segundo elemento que atraviesa en común la interacción entre un afroumbandista y un Otro cercano es la repercusión que tiene el elemento religioso. Todos los actores que abordé para esta investigación coincidieron en que en mayor o menor medida, la religión influye de manera definitiva las relaciones interpersonales, ya sea positiva o negativamente.

Lo revisado en los párrafos anteriores compete al escenario en el cual el religioso es desacreditado, ya que su estigma fue explicitado. Existen también, por otro lado, religiosos que aún no dieron a conocer su fe y son potencialmente desacreditables. La historia de Camila es un ejemplo de esto: ella es hija de padres separados y vive con su madre, quien conoce, aprueba y comparte su religión. Su padre – vecino de ella – desconoce que es afroumbandista y tiene opiniones altamente peyorativas hacia dicho “culto”. A causa de este contexto familiar, Camila vive en una situación de estrés, presión y miedo a ser descubierta, y despliega la estrategia de “pasar”/*passing* (Goffman, 1963): procura disimular y ocultar el estigma a su padre y toda la parte de la familia vinculada a él (hermano, tíos, primos). Para esto, se ve obligada a mentirle

⁴⁹ Entrevista a Luciana realizada en su domicilio, 2017.

constantemente cuando él le pregunta sobre sus actividades o sobre sus fines de semana. También tiene que mentirle sobre las personas con las que se relaciona, como por ejemplo, su novio – tamborero del *Ilé* –. En la historia que cuenta, Juan es el hijo de una compañera de trabajo de su mamá docente, y lo conoció debido a eso.

Si bien Camila sospecha que su padre debe saber sobre su religión, no se anima a contarle la verdad ya que conoce las opiniones que él tiene sobre el tema y cuánto le afecta – según lo que ella supone, por su fuerte creencia católica e ideas conservadoras –. Para evitar un enfrentamiento, viene escondiendo su religión hace ya cinco años. No sólo vive este hecho como estresante y agotador, sino también como algo triste y angustiante; como religiosa, experimenta su estigma social como una injusticia y una discriminación.

Tanto Victoria como Ramiro, otros miembros del *Ilé* estudiado, han ocultado su filiación religiosa a sus padres al principio. En el momento de su bautismo ambos eran menores de edad, y sus *Mãe* de santo les impusieron como requisito tener el permiso de sus respectivos padres para iniciarlos en la religión; ellos mintieron, aseguraron tener la aprobación y se bautizaron. Cada uno recuerda esos días con cierta risa, pensando en su picardía infantil y en cómo mintieron para poder tener lo que tanto querían, que era practicar la religión. Al indagar sobre el porqué de dicho engaño, los dos dijeron que en su momento creían que sus padres no les iban a dar el permiso solicitado. Victoria suponía que eso ocurriría por las responsabilidades que demanda la religión, y por el hecho de que ella era muy joven aún y no la considerarían apta para comprometerse en algo así. Ramiro sentía que la madre no lo acreditaría por los prejuicios y el desconocimiento de dicha fe. Estas ideas fueron confirmadas cuando más adelante – al enterarse de la fe elegida por sus hijos – los responsables de cada uno empezaron a realizar amplias preguntas sobre la religión y se mostraron disconformes al respecto.

Se puede resumir de este apartado que la interacción entre un religioso y un Otro no-religioso cercano es inicialmente tensa si se trata de la familia. Esta tensión puede adoptar grados diversos de conflictos y tolerancia, pero con el pasar de los años es probable que termine menguando progresivamente. En el mejor de los casos, los propios padres o familiares se vuelven devotos o asistentes regulares a las ceremonias; sino, simplemente se da una relación estable de respeto o tolerancia. En lo que respecta a la vida amorosa, los afroumbandistas muchas veces experimentan su estigma como un

filtro que tiene efecto quizás no tanto a la hora de conocer personas, pero sí para poder tener relaciones duraderas.

La religión como elemento portado por los actores y presente en su identidad social real al interactuar con alguien que conoce la existencia del mismo, se torna potencialmente “contagioso”. Es usual que, por el ritmo de vida que demanda, las personas cercanas terminen compartiendo más de una vez charlas o actividades vinculadas a la vida religiosa del practicante. Esto puede decantar en el aumento de la empatía o incluso en la transmisión del sistema de creencias. El otro rasgo propio de la religión es su carácter influyente de manera inevitable en las relaciones interpersonales.

Los religiosos que aún no explicitan su pertenencia al afroumbandismo muchas veces optan durante un período de tiempo determinado – a veces breve, a veces años enteros – ocultar o disimular su estigma hasta estar listos de revelarlo. Es decir: despliegan la estrategia de pasar/*passing*. Finalmente, los practicantes que ya hicieron pública su fe, suelen regular sus interacciones con los Otros externos a la religión a partir de la estrategia de cubrirse/*covering*, cuidando así sus discursos y la información que comparten sobre su estigma.

Un Otro lejano

Dedico el concepto de “Otro lejano” para designar a todos aquellos normales que, desde la perspectiva de los estigmatizados, representan el sentido común hegemónico en la sociedad. Propongo pensarlo como diferente al “Otro cercano” principalmente porque la experiencia subjetiva de los religiosos con estos últimos está cargada de apego y de una posible empatía recíproca; en cambio, el “Otro lejano” es más distante emocional y simbólicamente. Partiendo de esta definición, dentro de la categoría “Otro lejano” puede entrar una amplia variedad de actores; no obstante, decido retomar para esta investigación aquellos que más emergieron durante las entrevistas y el trabajo de campo: los compañeros de empleo/estudio, los vecinos y la policía.

Durante la interacción con un Otro lejano, los afroumbandistas despliegan las mismas estrategias de sociabilidad mencionadas en el apartado anterior; en algunas oportunidades optan por el *covering*, mientras que en otro momento proceden al

passing. En las historias biográficas reconstruidas por los miembros del *Ilé* que participaron en este trabajo, pude identificar un fenómeno en común al analizar las relaciones que mantienen con un Otro lejano. Mientras más alejado sea el sujeto del núcleo cercano emocionalmente al practicante, más son las posibilidades de que el estigma se encubierta por éste o, si su filiación religiosa es conocida, evite hablar regularmente del tema. El lazo con el Otro lejano se caracteriza por ser preponderantemente frío, impersonal y superficial, por lo cual es poco probable que el religioso revele o exhiba su estigma libremente.

De los casos abordados en esta investigación, si bien la mayoría declaró que no les importaría que sus compañeros de trabajo o estudio conocieran su pertenencia religiosa, en lo práctico procuran que dicho rasgo continúe inadvertido. Esto se debe a que consideran al Otro lejano como un actor cargado de prejuicios y poca predisposición a intentar comprender la perspectiva del afroumbandista. Lo problemático es que dicho sentido común es experimentado por los religiosos a partir de un contacto conflictivo, el cual reiteradas veces termina en una increpación y cuestionamiento constante por parte de sus interlocutores.

La historia de Martín es un caso particular, ya que cuando sus compañeros de trabajo conocieron que pertenecía a esa religión se inició una discusión que terminó en pelea con violencia física. En un intercambio de opiniones, lo trataron de “macumbero de mierda” y comenzaron a increparlo por cosas negativas que escuchaban en las noticias y que suponían que él realizaba, pese a sus aclaraciones de que en el templo al que va no es así. Ellos siguieron cuestionándolo cada vez con mayor intensidad e insultos – los cuales fueron devueltos, a su vez, por Martín –, y todo terminó en una confrontación física que tuvo que ser interrumpida por otros compañeros que estaban en el lugar. Desde ese día, él decidió ocultar su práctica religiosa para evitar posibles problemas por discriminación. El resto de mis entrevistados, en cambio, mantuvieron esta postura de aparente indiferencia hacia la visibilización de su estigma en el ámbito profesional; no obstante, procuran encubrirlo evitando sacarlo a la luz durante una conversación, o incluso ocultándolo en sus redes sociales. Una práctica que es usual en los afroumbandistas es la de crearse un perfil alternativo en la red social *Facebook*, volviéndose así usuarios de “un *Facebook* personal y un *Facebook* de religión”. El objetivo de estos perfiles alternativos es poder colocar en ellos todo tipo de información religiosa o símbolos vinculados a la misma, como canciones, frases, imágenes,

fotografías, etc.; y suelen tener el nombre religioso del propietario – es decir, el nombre de pila acompañado del *Orixá* del cual es *filho* –. Los contactos que normalmente se agregan en el *Facebook* “de religión”, son los *Facebook* “de religión” de conocidos afroumbandistas, ya sean de la misma familia o de otros linajes. De esto se deriva, entonces, que en los *Facebook* personales se llevan a cabo interacciones vinculadas a otros aspectos de sus vidas, como el estudio, el trabajo, la familia, la recreación. Con esto, los practicantes evitan que se filtren ciertos símbolos religiosos en el perfil de *Facebook* al que tienen acceso los Otros lejanos.

Las anécdotas referidas a la interacción con compañeros de instituciones educativas tienen una particularidad que las diferencia del ámbito laboral, y es el contexto institucional en sí. Aquellos practicantes que actualmente se encuentran cursando una carrera de nivel terciario o universitario relatan que manejan su estigma religioso con más liviandad, ya que se sienten menos expuestos al control y la regularización social en el entorno en el que se mueven. Al recordar sus épocas pasadas en el secundario, en cambio, cuentan que la situación era muy diferente. Victoria recuerda cómo se esparció el rumor en el colegio sobre que ella era de religión, e inmediatamente empezó a percibir que los compañeros se alejaban de su lado o evitaban entablar relaciones. Recuerda también que empezó a tener un trato desigual por parte de las autoridades, desde los docentes hasta las secretarías; notaba que por las mismas faltas que cometían sus compañeros, a la que más amonestaban era a ella. Incluso experimentó una vez la situación de sentirse acosada a diario por las porterías de la escuela a la que asistía, quienes cada vez que la veían aprovechaban para intentar convencerla de que deje la religión afroumbandista. *“Ellas decían saber que pasaba esto, que pasaba tal o cual cosa... cosas que yo nunca presencié, que nunca había visto en todos esos años de religión. Pero ellas creían tener la verdad... que eso pasaba y que era algo malo, y que si yo no lo había visto era porque me lo ocultaban y que en algún momento iba a pasar; que la gente que era de religión se volvía loca o que terminaba presa o que le pasaba un montón de cosas... siempre trataban de sacarme de eso”*⁵⁰.

Camila, por otro lado, tiene el recuerdo de un día en el que se encontraba escuchando rezas religiosas con el celular durante una clase hasta que los auriculares se

⁵⁰ Entrevista a Victoria realizada en su domicilio, 2016.

desenchufaron. La música pasó a reproducirse vía los parlantes externos del aparato, la clase quedó en silencio y un compañero le gritó “¡macumbera de mierda!”. Ella se levantó enojada, le dio el celular al docente, increpó a quien la había insultado y se retiró del aula con inevitables ganas de llorar, sintiéndose rechazada e impotente. Tanto en la historia de Victoria como en la de Camila, hay una marcada diferencia entre las experiencias vividas en la secundaria y aquellas que viven actualmente en un contexto institucional de educación superior. Si bien por un lado podría presuponerse que se debe a que en donde estudian actualmente la gente es adulta e – idealmente – más “madura”, es una hipótesis incorrecta, ya que el acoso en el secundario se daba tanto por parte de los alumnos como también por las autoridades (adultos). La causa de la diferencia puede estar, entonces, en el hecho de que una institución de educación superior posee otro ritmo, control y regularidad menos sofocante en comparación con los parámetros de un colegio, en donde las socializaciones son más forzadas, reglamentadas y condicionadas. Debido a este aparente mayor margen de albedrío en las instituciones terciarias y universitarias, para los actores es más accesible mantener su estigma lo más inadvertido posible.

Por último, me resulta interesante traer una anécdota de campo que registré durante unas conversaciones en el templo. Cuando uno de los hijos biológicos de Paula de Oxum iba a la primaria, constantemente hablaba en clase sobre el *Orixá Xangó*. Esto produjo que la Mãestra le preguntara un día a ella quién era *Xangó*, a lo cual Paula contestó que no sabía, pero que seguramente era un personaje de algún programa de dibujos animados de la televisión. Ante el miedo de dejar en evidencia a su hijo y exponerlo así a una posible discriminación, prefirió mentir para seguir conservando su privacidad.

Dedicaré esta última parte a abordar la interacción con los vecinos y con la policía, quizás los dos vínculos más polémicos y potencialmente conflictivos que tienen que enfrentar los afroumbandistas.

En lo que va desde su apertura hasta el día de hoy, el *Ilé* de Paula ha recibido denuncias policiales por parte de sus vecinos en reiteradas oportunidades y ella se ha tenido que presentar a declarar en la comisaría local en cada ocasión. Los episodios nunca pasaron a mayores, ya que las quejas iban dirigidas principalmente a “ruidos

molestos” y a algo impreciso referido a que en el templo “se hacen cosas raras”. El templo está ubicado en el mismo barrio hace diecinueve años y pese a la proximidad territorial que posee con sus vecinos, la interacción con ellos es mínima o nula. Esos contactos que tienen lugar esporádicamente son, en la mayoría de los casos, tensos y problemáticos. Paula afirma que al principio intentó acercarse a la gente, contarles sobre lo que ella hace, despejarles dudas y miedos; sin embargo, con los años desistió y actualmente procura evitar todo tipo de interacción, porque siente que “no entienden ni quieren entender”, y que tienen una fuerte predisposición a la violencia.

El concepto de violencia emergió en todas las conversaciones que tuve. Los afroumbandistas se sienten ampliamente violentados o siempre en riesgo de serlo. El templo de Paula, su familia biológica y su familia religiosa han vivido diferentes tipos de situaciones con la gente del barrio. Además de recurrir a la intervención de la policía como un tercero autoritario y legítimo, los vecinos han procedido también individualmente de diversas maneras: desde gritarle cosas a los religiosos o increparlos en la vía pública, hasta arrojarle piedras a un cartel que tenían en la entrada del terreno y que posteriormente fue retirado. También la violencia traspasó las paredes y se introdujo en la intimidad del templo – y, recordemos, hogar – de Paula, ocurriendo un caso de hostigamiento e invasión de la propiedad privada por parte de una vecina que accedió al terreno a sacarle fotos por las ventanas a quienes se encontraban dentro del recinto.

Por otro lado, existen problemas de convivencia vecinal por agresiones que no son explícitamente de discriminación religiosa, pero que los miembros del *Ilé* experimentan como enraizadas en ese estigma. Una parte del jardín posee el suelo dañado y hundido debido a que el vecino de la casa lindante deja caer con regularidad el agua de su tanque, provocando inundaciones en el terreno de Paula. Las veces que han ido a pedirle que tenga cuidado con eso, recibieron tratos exaltados y prepotentes por parte del hombre. Esto podría ser un problema de convivencia normal, pero los miembros del *Ilé* lo experimentan como encausado en una estigmatización religiosa, ya que sostienen que si no hubiera un templo afroumbandista allí, el hombre procuraría no dañar a sus vecinos.

Pese a que en lo práctico Paula intenta controlar el volumen de las ceremonias para no molestar a los demás habitantes del barrio, evita dejar residuos religiosos

(basura) en la vía pública y esquivar tener cualquier tipo de contacto con los vecinos y mantener un perfil bajo, los hostigamientos y el clima social tenso sigue perdurando con el pasar de los años. Los afroumbandistas experimentan esta situación cotidiana como un caso de intolerancia religiosa, y atribuyen esa mala predisposición desde la gente externa a la religión hacia ellos a prejuicios reproducidos en el sentido común. Estos prejuicios acaparan una amplia variedad de rasgos; el dictamen general puede resumirse en la siguiente idea: “(...) es el estereotipo de que en esta religión hay cualquier cosa, menos gente decente”⁵¹, “(...) de que todos estamos más o menos dentro del mundo ilegal o delincuente”⁵².

En lo que respecta a la interacción con las fuerzas policiales, finalmente, se da una realidad muy particular. Es usual que los religiosos sean abordados por la policía a raíz de denuncias de terceros, ingresando así en los templos o interrumpiendo ceremonias religiosas. Sin embargo, esta situación es transitada por los afroumbandistas con cierta naturalidad o liviandad, ya que la intervención policial pocas veces tiene efectos negativos. Basándome en el caso del *Ilé* analizado, en reiteradas veladas recibieron a agentes durante las sesiones, llegando incluso a salir los propios *Pai* incorporados a hablar sobre la denuncia gestionada. No obstante, en gran cantidad de oportunidades los oficiales ya conocían a Paula, al templo o a los miembros del mismo, y sabían que no estaban infringiendo ninguna ley ni generando disturbio; debido a esto terminaban esgrimiendo la petición de bajar un poco el volumen del tambor como máxima censura. Lo que se puede analizar es que si bien los afroumbandistas suelen ser increpados por la policía, la relación con la misma es equilibrada. Aunque por un lado se presentan por llamados de los vecinos o de algún otro tercero, cumplen más un efecto simbólico de control, regulación y seguridad, que un efecto práctico en sí, ya que raras veces modifican el estado de cosas dado en el momento de su llegada.

En las líneas siguientes, procederé a recopilar brevemente este capítulo. El mismo está guiado por la reflexión acerca de cómo los afroumbandistas manejan y constituyen su identidad social en un contexto de interacción con actores seculares, analizando diferencialmente el caso de la interacción con un Otro cercano y un Otro lejano. En ambos casos, la existencia del elemento religioso genera una marca que influye inevitablemente en los contactos interpersonales. En el caso del Otro cercano

⁵¹ Entrevista a Camila realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

⁵² Entrevista a Victoria realizada en su domicilio, 2016.

(familia, parejas, amistades) es más probable que la tensión en los lazos presente diversos grados de intensidad y que varíe a lo largo del tiempo, tendiendo a menguar aproximándose a una interacción de respeto o tolerancia. La relación con el Otro lejano, en cambio, es muy diferente. Los casos retomados en esta investigación son los del contacto con los vecinos del *Ilé*, la policía y los compañeros de trabajo/educación. En todas las oportunidades, la identidad religiosa es vivida por los practicantes como una marca que los expone constantemente a ser posibles víctimas de violencia de distintos tipos. Esta situación social está naturalizada en el sentido común de los religiosos, aunque éstos adoptan una postura crítica frente a la misma. Al ser conscientes de su estigma llevan a cabo estrategias de sociabilidad, principalmente la de *covering* y la de *passing*. Encuentran el núcleo de su realidad social en los estereotipos reproducidos en el sentido común de la gente externa a la religión, quienes terminan colocándoles el rótulo social de “*macumberos*” en lugar de “afroumbandistas”, “religiosos” o similares. De allí se desprende la idea expresada en el título general del capítulo: “*Ser de religión. De umbandistas a macumberos*”. Al poseer el estigma de ser afroumbandistas, los religiosos experimentan en el día a día su condición como una injusticia, una incompreensión, un rechazo por parte del otro; toda la violencia que sienten recibir la ven condensada en el concepto de “*macumberos*”. Desde la perspectiva de los practicantes, para los Otros ellos dejan de ser afroumbandistas y pasan a ser *macumberos*. Redefinen la identidad social y se antepone así, entonces, el rasgo religioso con una valoración peyorativa del mismo por sobre cualquier otro atributo positivo que puedan tener individualmente. Este rótulo social de “*macumberos*” es adoptado también por los propios practicantes, quienes al interactuar simbólicamente con un Otro religioso diferente e ilegítimo, muchas veces usan dicha expresión en tono despectivo. Se presenta cierta aceptación del prejuicio, aunque el mismo se traslada hacia un Otro y no se identifica con la propia experiencia.

Llegado a este punto: ¿cómo se sigue sosteniendo y reproduciendo dicho estigma hoy en día? La reflexión sobre estas interrogantes, siempre partiendo desde la perspectiva de los miembros del *Ilé* estudiado, será el contenido del capítulo que sigue a continuación.

CAPÍTULO 4

4. El andamiaje del estigma

“A las otras religiones tal vez se las discrimina, pero bueno... son cosas pasajeras. Con nosotros hay como cierto ensañamiento, y además los medios de comunicación tampoco colaboran y bueno, la gente se alimenta también de eso. Por eso decía que la religión tiene esto, ¿no? El tema del despacho, las ofrendas... Tiene muchos condimentos que otras religiones no tienen, y eso es lo que a la gente le molesta. No queda sólo en la plegaria, sino que hay mucho más. Hay todo un ritual que es desconocido por la mayoría de la gente, que lo toma como algo raro... extraño... y esa extrañeza la hace ser discriminada, ser apartada.” – Ramiro, miembro del *Ilé Oxum Pandá Yeyé*⁵³

Finalicé el capítulo anterior abriendo la interrogante sobre cómo sigue perdurando en el tiempo el estigma en torno a la identidad social afroumbandista. En base a lo revisado hasta ahora, en la interacción con un Otro, sucede que la categoría que los practicantes definen para identificarse a sí mismos – “afroumbandistas”, o similares – es intervenida en la situación de interacción, poniéndose en puja el contenido simbólico que acompaña dicha identidad. Es allí donde muchas veces emerge la categoría social de “macumbero”, la cual si bien implica a alguien que está bautizado en el afroumbandismo, es una categoría que se emplea más en términos peyorativos que para indicar una pertenencia religiosa en sí. Si bien en algunas oportunidades los religiosos pueden referirse a sí mismos como “macumberos”, es un rótulo social con denotación fuertemente negativa empleado generalmente por los Otros externos a la religión, o por los practicantes mismos para señalar modos ilegítimos propios de otros religiosos. Tildar a alguien de “macumbero” es marcarlo de manera despectiva, más que nombrar un atributo o su filiación religiosa. Ser identificado como “macumbero” implica ser un afroumbandista posicionado ilegítimamente en el campo de interacción con los Otros, como ya vimos en el capítulo anterior. Me interesa avanzar un poco más sobre cuáles son las bases que reproducen hasta la actualidad el estigma en cuestión.

Este cuarto y último capítulo de la investigación lo dedicaré a analizar algunos de los factores identificados por los actores como elementos que sustentan el estigma

⁵³ Entrevista a Ramiro realizada en el corredor municipal de San Miguel, 2016.

religioso. Abordaré aquellos que emergieron con más recurrencia en las entrevistas y el trabajo de campo, los cuales son: a) la asociación que se hace entre el afroumbandismo y los sectores populares; y b) la representación que realizan los medios masivos de comunicación sobre la religión.

El objetivo central es poder demostrar que el estigma religioso, lejos de ser algo arraigado meramente en el discurso y la subjetividad de los actores, es un elemento relacionado con un entramado social mayor. El estigma está en dinámica constante con una multiplicidad de sujetos e imaginarios que circulan de manera explícita e implícita, reproducen y sustentan dicha problemática social. No se da una victimización inventada e injustificada por parte de los practicantes, sino que más bien es un conflicto que excede lo estrictamente religioso: presenta un fuerte andamiaje social y cultural, vinculado a cuestiones de clase, género e imaginarios colectivos.

Para fundamentar el postulado anterior, propongo ver a lo largo de las páginas que siguen cómo los dos factores seleccionados afectan la cotidianidad de los miembros del grupo estudiado, según la reconstrucción realizada en sus relatos y mi registro de campo.

4.1. El afroumbandismo y los sectores populares

Brasil, Uruguay y Argentina son los tres países latinoamericanos con mayor presencia del afroumbandismo. Desde los inicios de sus registros puede percibirse a la religión como más extendida al interior de los sectores populares de dichos Estados (Ari Oro, 1993; Cisneros López, 1995; Frigerio y Carozzi, 1996; Prandi, 2003). En lo que respecta al caso de Argentina, su proliferación se dio a partir de la segunda mitad de la década de 1960, teniendo un impulso mayor al finalizar la dictadura cívico-militar a mediados de la década de 1980 (Frigerio, 2002). Los estudios que analizaron el terreno fértil de la sociedad huésped para la incorporación de este nuevo movimiento religioso (Frigerio y Carozzi, 1992; Frigerio y Carozzi, 1996) encontraron la raíz en los elementos pre-existentes propios del catolicismo popular.

Las religiones de matriz afro tuvieron una fluida propagación al interior de la sociedad debido a su cosmovisión consonante con la propia de la religiosidad popular ya establecida. Los principales elementos que funcionaron a modo de nexo en común fueron los siguientes: la creencia en lo sobrenatural y en el destino, junto con una

persona como figura de autoridad religiosa capaz de manipularlos; y la creencia en que el hombre puede relacionarse cotidianamente con el mundo espiritual mediante ofrendas tales como los cantos, imágenes, esencias, flores, velas, etc.

En cuanto a despliegue territorial, desde su llegada el afroumbandismo presenta una amplia inserción en el conurbano bonaerense⁵⁴. Esto expresa nuevamente la centralidad del clivaje de clases sociales, siendo una práctica religiosa fuertemente desarrollada en los sectores populares y en las clases medias-bajas (Frigerio y Carozzi, 1996). Como consecuencia, los practicantes son marginales no sólo en términos religiosos, sino que acarrearán también los estigmas propios de los sectores desfavorecidos. Al ser asociado el afroumbandismo con un estrato social inferior, desde la lógica dominante se construye inmediatamente el estereotipo de los practicantes como sujetos crédulos e ignorantes: debido a su posición social son prejuizados como actores con bajos niveles educativos y, por ende, vulnerables al engaño y la manipulación. Si el religioso en cuestión reside en una zona marginal, desde el sentido común hegemónico la ecuación cobra aún más sentido. Los sectores populares – y los barrios del conurbano bonaerense como su máxima expresión territorial – sufren una fuerte estigmatización de clase que tiene como núcleo principal la cuestión de la peligrosidad (Kessler, 2012). Al ser estratos empobrecidos económicamente, se los vincula con un bajo capital cultural y con una mayor tendencia a la violencia. Dicha violencia se vería condensada en el desarrollo de conductas criminales, llevando adelante actividades delinquidas de todo tipo. Un afroumbandista, entonces, es un actor social de bajos recursos que es maleable debido a su escaso capital educativo y, por lo tanto, es potencialmente un criminal. Desde una interpretación religiosa, la supuesta peligrosidad de un practicante puede expresarse en la imagen consensuada de un afroumbandista como una persona que siempre busca “hacer el mal” o dañar a alguien mediante sus poderes sobrenaturales. Por otro lado, desde una interpretación clasista, el religioso es una persona que estafa, está vinculada a actividades ilegales como el narcotráfico y la prostitución, y generalmente es miembro o próximo a redes criminales.

La lectura peyorativa legitimada desde el sentido común recae también en otros exponentes de la religiosidad popular, como lo son el Gauchito Gil y San La Muerte (Fidanza y Galera, 2014; Frigerio, 2016). Aunque en algunos casos se puede dar cohabitación de las creencias, teniendo las mismas presencia simultánea en igual

⁵⁴ Grupo de 24 municipios que rodean la ciudad de Buenos Aires.

contexto – aunque no necesariamente produciéndose hibridación –, las religiones de matriz afro parten de una cosmología y un panteón religioso bastante alejado del correspondiente al Gauchito Gil o al “Santito”. A pesar de las diferencias, las tres devociones son estigmatizadas y ligadas fuertemente con el mundo de lo ilegal y lo criminal. Esto demuestra que el estigma de los practicantes no está construido exclusivamente sobre una cuestión de fe o por rendirle culto a deidades africanistas en sí, sino que excede lo estrictamente religioso y se entrelaza con otros elementos transversales como la ya mencionada estratificación social y los componentes culturales imbricados. ¿Qué es lo que tienen en común estas devociones, entonces, además de su estigma? Lo que las equipara es el hecho de que son prácticas religiosas adoptadas en su mayor parte por los sectores populares, medios-medios y medios bajos. Sus fieles, por lo tanto, ingresan en el bloque de lo popular, pensándolo binariamente (y reduccionistamente) como opuesto a lo hegemónico. “Lo popular” siempre fue considerado como marginal, diferente y distante al orden legítimo dominante; y todo lo que tenga relación con el mundo de lo popular es estigmatizable. Si algo es característico de estratos sociales bajos, se lo enlaza a la categoría “popular”, y consecuentemente, a la idea de algo no-tradicional, fuera del concepto hegemónico, marginal o – hablando en términos estrictamente religiosos – algo pagano y heterodoxo. La religiosidad popular, finalmente, es ilegítima; ergo, es estigmatizada de diversas maneras y en distintos grados.

La síntesis principal que se puede esbozar es el hecho de que el estigma religioso se construye más allá del contenido de la creencia en sí, estando compuesto y atravesado transversalmente por elementos que exceden lo estrictamente religioso. En la construcción del estigma religioso entran en juego diversos componentes, siendo la estratificación social uno de los más centrales. Si es una devoción característica de los sectores populares, se le atribuye el prejuicio cargado por los mismos: algo potencialmente peligroso, negativo, burdo, falso, mediocre.

Durante la charla con Camila, ella me dijo lo siguiente: “(...) *piensan que es religión para personas ‘cualquiera’, menos para una persona de bien... no podés trabajar en una oficina ni nada, no podés tener el secundario terminado y todas esas cosas. Es como que una chica que aspira a la universidad y qué sé yo... que venga a una religión así no se lo esperan.*”⁵⁵. En sus palabras se puede ver condensado el

⁵⁵ Entrevista a Camila realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

estereotipo sobre cómo debe ser un “macumbero” a ojos de la sociedad. Esto es experimentado por mi interlocutora como una situación que la hace sentir un actor social en contradicción constante con el orden establecido de las cosas. Cuando en el transcurso de una interacción sale a la luz su atributo religioso, se genera una situación tensa durante la cual es barajado el resultado del contacto mixto: ¿qué va a pesar más? ¿La idea previa que tenían de ella como alguien “normal” con todos sus atributos positivos y legítimos? ¿O pesará más el hecho de que es afroumbandista? En lo que respecta al momento inmediatamente posterior, Camila ha pasado por una variedad de desenlaces que fueron desde la reacción amigable o empática por parte de la otra persona, hasta el rechazo rotundo. En la historia de Ramiro también hubo episodios en los que sintió que su identidad social real no estaba en consonancia con su identidad social virtual. Esto se debe a que posee un título académico terciario y ejerce una profesión estable hace años, característica que no es congruente con el estereotipo de “macumbero” que circula en la sociedad.

El prototipo de “macumbero” como una persona peligrosa, mediocre, ignorante y de malas intenciones está naturalizado hasta tal punto en el sentido común que se evidencia en situaciones que pueden resultar incluso cómicas a ojos de un practicante. Victoria rememora en su relato un ejemplo útil para la idea anteriormente mencionada: las múltiples oportunidades en las cuales se explicitó su pertenencia religiosa, y su interlocutor reaccionó sorpresivamente con frases como “no tenés cara de bruja”, “no tenés cara de mala”, etc. La connotación negativa vinculada a la “macumba” es tal, que se sostiene una imagen en ocasiones absurda o polarizada del afroumbandista como arquetipo de todo lo malo, hasta generar el uso de la “portación de cara” como escala de juicios de valor. En sus palabras: *“se cree que siempre se le está haciendo un daño a las personas para que les vaya mal sin motivo alguno. O uno simplemente porque es de religión, no sé... te peleás con el carnicero de tu barrio y le vas a hacer una macumba. Como que le vas a dejar una macumba por eso... porque te cobró más cara la carne vos vas y le hacés una macumba”*⁵⁶. En ese ejemplo se filtra otro rasgo más que está cargado en el estigma de las clases populares y, por ende, de los afroumbandistas: el prejuicio de la poca capacidad de reflexividad, y la tendencia a la conducta impulsiva y violenta.

⁵⁶ Entrevista a Victoria realizada en su domicilio, 2016.

Retomando la idea con la que inicié el apartado, como religión propia del campo popular es considerada alternativa y pre-juzgada como opuesta al orden religioso-moral dominante. Es así que desde el sentido común se coloca a la fe afroumbandista en el polo contrario al correspondiente a la fe católica, tildándola de secta satánica o ideas similares. A pesar de que en el panteón afroumbandista no se concibe la figura del demonio en sí – es decir, no existe como entidad del plano espiritual –, se condena moralmente a sus practicantes como devotos o seguidores del Diablo (una entidad fuertemente catolococéntrica). Debido a la cosmovisión alejada de la socialmente legítima respecto a cómo debe ser una religión, el afroumbandismo sufre una marginalidad mayor a la que pueden experimentar otras prácticas religiosas populares no-católicas. Su caso es diferente, por ejemplo, al de las Iglesias cristianas o pentecostales, las cuales a pesar de su diversidad son más cercanas cosmológicamente a la lógica hegemónica católica de lo que puede llegar a serlo la estructura afroumbandista. Por lo tanto, si bien ambos son ilegítimos desde la hegemonía, una práctica es más condenable moralmente que otra. Esta desigualdad de posiciones entre las religiones no-católicas ha llegado a consolidar en algunos casos, incluso, un escenario altamente conflictuado. Una ilustración de esto es lo que viene sucediendo paulatinamente en Brasil, país en donde representantes de las Iglesias evangelistas y pentecostales han accedido a espacios políticos desde los cuales pueden llevar a cabo lo que algunos categorizan como guerra espiritual, y fomentar la intolerancia religiosa (Oro, 1997).

El acceso a espacios políticos de poder por parte de actores reconocidos abiertamente como líderes religiosos no-católicos es un fenómeno poco extendido en Argentina. No obstante, hay representantes de iglesias cristianas que poseen cargos en las direcciones y secretarías de culto de distintos municipios del conurbano bonaerense – incluso, en los alrededores a la localidad en la que está el *Ilé* abordado en esta investigación. Las interrogantes sobre la relación entre la religiosidad popular y la política, o la trayectoria de las religiones de matriz afro en dicho campo exceden los posibles alcances de este trabajo. Sin embargo, me parece relevante retomar brevemente la situación que vive Claudia de *Iemanjá*. Como comenté en las primeras páginas del escrito, mi llegada al *Ilé* fue gracias exclusivamente a su ayuda, sin la cual no habría podido adentrarme en este mundo. Mi nexo con ella se dio a través de la política y la experiencia militante que atravesé unos años atrás. Hoy en día, me encuentro distanciada orgánicamente de ese espacio, pero Claudia continúa trabajando con sus

compañeros. Algo que caracteriza a esta mujer de 53 años es lo que propongo identificar como su doble rol de líder social: por un lado, es dirigente política de la CTEP⁵⁷; y por otro lado, es *Mãe* de santo, contando con un templo propio ubicado también en la localidad de San Miguel, a unas diez cuadras de distancia del *Ilé* aquí analizado. No obstante, pese a tener su propia casa de religión, Claudia participa de las ceremonias religiosas en el templo de Paula (su *Mãe* de santo y hermana biológica). Si bien desde el sentido común colectivo podría presuponerse que en la actualidad la religión y la política son dos esferas totalmente secularizadas y diferenciadas entre sí, es de largo conocimiento que – por el contrario – presentan relaciones recíprocas que fueron mutando a lo largo de la historia, pero que nunca desaparecieron pese a las transformaciones de la modernización (Mallimaci y Catoggio, 2008). Estas relaciones se pueden vislumbrar a nivel macro en lo que respecta al tratamiento de las cuestiones religiosas en leyes estatales o en la regulación institucional que se da de determinadas creencias. A la vez, también se pueden ver plasmadas a nivel micro en el día a día de los actores. Por la asociación que presenta el afroumbandismo con los sectores populares y la tradición que vincula fuertemente a dichos estratos con la organización política barrial, se está gestando cierto lazo entre afroumbandismo y política territorial que creo necesario mencionar.

Claudia, como dije en líneas anteriores, es una líder social. Considero conveniente invitar a la reflexión partiendo de esa definición, ya que su historia de vida desde temprana edad hasta la actualidad se marcó por la presencia simultánea de las dos actividades: la religión y la política. Al ser *Mãe* de santo tiene a su cargo un grupo de personas organizadas con una lógica familiar, y ella lleva a cabo el trabajo de guiarlas y dirigir las en pos de que puedan tener una vida lo más positiva posible en todos los aspectos (salud, dinero, amor, etc.). En cuanto a su rol como dirigente política, despliega un papel similar: tiene bajo su conducción a un número mayor de personas, y organiza estrategias de trabajo, lucha y resistencia para conseguir que sus compañeros tengan una vida digna, un empleo estable, un hogar, posibilidades educativas, entre otras reivindicaciones populares. Es por eso que este caso en particular rompe con la idea de que la religión y la organización política barrial poco tienen que ver, ya que una agrupación de masas como es la CTEP y una fe ancestral como el afroumbandismo pueden ser totalmente convergentes en la vida de una persona. A pesar de esto, cabe

⁵⁷ Confederación de Trabajadores de la Economía Popular.

preguntarse: ¿qué tan relevante es una actividad para la otra? ¿La relación que se despliega es de simple coexistencia o se entrelazan entre sí? ¿Cómo entra en juego la influencia del estigma? Estas y otras interrogantes se disparan al reflexionar sobre el fenómeno que está gestándose en el territorio, el cual pone en un mismo eje de diálogo religión-organización barrial-política.

La religión y la política se presentaron en la vida de Claudia aproximadamente en la misma época. Rondando los veinte años, ya se encontraba inserta en un espacio de militancia orgánica peronista y unos pocos años después estaba iniciándose en la religión. Ambas experiencias no sólo concuerdan en cuanto a tiempo de origen, sino también en el lugar: dio sus primeros pasos políticos y religiosos en su barrio – el mismo en donde reside hace ya casi cuarenta años. A su vez, ambas actividades coinciden en el motivo que motorizó el acercamiento por parte de ella, el cual fue la necesidad que sentía de tener una vida mejor: *“La gente se aferra a lo espiritual o a la política buscando un cambio... por la desesperación que está pasando en ese momento”*⁵⁸. En pos del objetivo de salir adelante, Claudia se refugió en la política y en la religión como herramientas que le garantizaron sostén y le sirvieron de incentivo. Debido a que su inmersión en el mundo religioso y el mundo de la política se dieron en el mismo espacio-tiempo, las redes sociales que desplegó en el barrio estuvieron fuertemente atravesadas por ambos componentes. Hoy en día tiene organizadas bajo su conducción política a más de treinta cooperativas de trabajo entre cuyos miembros se encuentran numerosos afroumbandistas; y tomando el caso de la cooperativa de su barrio de residencia en particular, la mayoría de los trabajadores son de religión. Teniendo en cuenta que la presencia del elemento afroumbandista se da en mayor o menor medida en diferentes barrios distanciados geográficamente – aunque sean parte del mismo municipio –, puede reconocerse que hay un fenómeno social que está en formación. El análisis de dicha situación (aunque tentador) excede la presente investigación; por lo tanto, dirigiré las líneas restantes a pensar concretamente lo vivido por Claudia y cómo ella experimenta el cruce entre política y religión en su vida cotidiana.

Retomando el relato, esta *Mãe* de santo y referente de la CTEP se adentró en ambos espacios casi simultáneamente. Por lo tanto, no habían contradicciones excluyentes entre una actividad y la otra: eran dos elementos que podían coexistir sin la

⁵⁸ Entrevista a Claudia de *Iemanjá* realizada en su domicilio, 2017.

necesidad de vincularse ni negarse entre sí. Con el correr del tiempo, sus redes sociales terminaron formándose de manera transversal a ambas actividades. La gente del barrio es quien la acompañó en la inicial organización política de reclamos, y a la vez dicho barrio – por lo menos, desde que ella reside allí – siempre contó con presencia del afroumbandismo: sin ir más lejos, en la manzana en la que vive Claudia hay más de seis templos. En consecuencia, gran parte de esos iniciales compañeros políticos eran de religión, y esta situación sigue reproduciéndose hasta el día de hoy. La aceptación y naturalización del elemento religioso en su entorno inmediato de socialización generó que, a lo largo de los años, Claudia viviera su crecimiento laboral en la política sin sentir el miedo o la necesidad de ocultar ni disimular su fe a las personas que iba conociendo. Si bien siempre mantuvo la postura de no forzar la relación entre una actividad y otra, el cruzamiento de ambos mundos se manifestó de maneras diversas: desde compañeros de trabajo que atendieron sus necesidades espirituales con ella, hasta reuniones con referentes políticos que tuvieron lugar en su casa, junto al sector correspondiente al templo – es decir, rodeados de las imágenes de los *Pai* –. Actualmente, Claudia está transitando por un proceso electoral en el cual ella es candidata por primera vez. La ocasión particular invita a preguntarse ¿qué cruces se dan entre la religión y la política en el marco de dicha candidatura? ¿Qué tan relevantes son dichos cruces para su postulación electoral? ¿La religión sigue siendo un elemento que coexiste con la política o tiene una influencia activa sobre la misma en el contexto mencionado? Para avanzar sobre estas interrogantes, considero práctico abordar la reflexión sobre el rol de la religión en la construcción de su figura política. En lo que respecta a su plataforma electoral, Claudia no se presenta en la arena política como una afroumbandista; es decir, no oficializa en su agenda pública las reivindicaciones religiosas como parte de su perfil. No obstante, su discurso político está arraigado en la lucha por lo relacionado a lo popular, lo cual – tal como vimos en párrafos anteriores – es algo amplio y ambiguo. Estas características de “lo popular” como categoría permeable facilita que, aunque se defina un conjunto de reivindicaciones específicas para enarbolar como bandera política, hay muchos elementos vinculados a los sectores desfavorecidos que pueden tornarse emergentes y transversales. Es así como tiene lugar el hecho de que pese a que las cuestiones religiosas no aparecen en el discurso político oficial, muchos compañeros y simpatizantes de Claudia que practican el afroumbandismo divulgan la campaña mencionando – entre lo pertinente concretamente a la economía popular – el hecho de que ella es *Mãe* de santo, como una posible

oportunidad a favor de los religiosos en la arena del estado. El elemento afroumbandista, entonces, se cruza activamente con la política en el día a día de Claudia pese a que no figure particularmente en la plataforma electoral. El nexo que permite esta presencia transversal de la religión es el hecho de que la misma está legitimada por los actores de los barrios como una expresión de la cultura popular (como también el Gauchito Gil, San La Muerte, San Cayetano).

En lo que respecta a la configuración de su figura política en el sentido más institucional (acuerdos políticos, armado de agendas de trabajo, etc.), la religión no es un elemento determinante ni central. Hacia afuera de la organización en la que milita, el ser *Mãe* de santo no parece modificar su escenario político; y hacia las esferas superiores del interior de la organización, su religiosidad sí llama la atención pero es concebida como un elemento positivo. Ella relata: *“Este compañero que yo te comenté es uno de los secretarios de organización del Movimiento Evita y de políticas sociales de la CTEP y me preguntó si yo era Mãe... Me dijo ‘¿vos sos Mãe de santo?’; no me dijo ‘¿vos sos macumbera?, che, ¿vos estás en la religión esta Umbanda, esta cosa rara?’. Y yo dije ‘uh, sí, ¡qué bajón! ¿no?’ , para ver qué decía él. Y él me dijo ‘¿cómo qué bajón? ¡Vos te estás preocupando por la gente! Es lo mismo que hacemos nosotros’. También acá, por ejemplo, ha venido el secretario general de la CTEP y ha visto los Pai, y dijo ‘bueno, esto es popular, es como nosotros’”*⁵⁹. A pesar de no tener un eco explícito hacia afuera, sí funciona como capital para Claudia a la hora de legitimarse con la gente a quien es dirigida su propuesta política. En primer lugar, podría decirse que el elemento religioso se torna un capital social ya que desde sus inicios el hecho de compartir la misma fe facilitó las relaciones empáticas con sus vecinos. A lo largo de los años también resultó ser un componente que la aproximó a gente de otros barrios que vivían en condiciones similares. Esto se aleja bastante de lo vivido por Paula, quien optó por tomar un perfil más reservado a su casa/templo. Si bien ella tuvo la iniciativa en diferentes ocasiones de hablar con sus vecinos sobre la religión para que pudieran despejar dudas – y, con algo de suerte, desprenderse de prejuicios y estereotipos – nunca pudo llevarlo a cabo tal como deseaba. El rechazo al elemento “Umbanda” en la zona residencial en la que vive (rodeada de casas-quinta, curvas arboleadas y seguridad privada en las calles) fue más fuerte que el alcance de sus intentos, los cuales además estaban dirigidos únicamente desde ella hacia todos los

⁵⁹ Entrevista a Claudia de *Iemanjá* realizada en su domicilio, 2017.

habitantes lindantes. En cambio, Claudia tiene su casa/templo en una zona que pese a estar a sólo unas diez cuadras de distancia del *Ilé* de Paula, tiene un escenario religioso diferente: una gran cantidad de templos afroumbandistas, una Iglesia evangelista, santerías que exhiben abiertamente trajes de religión Umbanda a la venta y artículos de religiosidad popular varios, etc. Es así que, en dicho barrio, hay cierto grado de naturalización del componente Umbanda, o por lo menos hay una convivencia más pacífica entre lo religioso y lo secular. Al mismo tiempo, el hecho de que cuantitativamente la presencia del afroumbandismo (materializada en templos) sea mayor, genera que si surge algún problema o choque con los vecinos no-religiosos, las acciones en pos de resolverlos no son dirigidos desde una sola persona hacia todo el barrio (el caso de Paula), sino desde un conjunto de personas de religión, hacia el resto de los residentes de la zona.

En la actualidad de Claudia, entonces, el hecho de ser *Mãe* de santo sigue afianzando sus redes ya establecidas y genera lazos nuevos con personas que se acercan a pedirle ayuda espiritual o simplemente a aprender sobre su fe, motivados por la curiosidad. Vinculado con esto, considero que en el caso de su día a día, el elemento religioso funciona no sólo como capital social, sino también como capital cultural. El hecho de presentar una trayectoria biográfica similar a la de las personas con quienes ella trabaja, le facilita tener mayor grado de representatividad. Esta representatividad si bien es más fuerte en el caso de los miembros de los barrios que son afroumbandistas, se extiende también a quienes practican otra fe pero igualmente se encuentran dentro del lado de “lo popular”. Es decir, el componente religioso es capitalizado en el día a día como una herramienta que permite no solamente la consolidación y extensión de redes sociales, sino también el contenido empático que carga de significado y legitimidad a dichas relaciones. Finalmente, resultante de esos dos ejes puede decirse que el hecho de ser *Mãe* de santo se torna un capital simbólico para la experiencia de Claudia, ya que le otorga prestigio, representatividad y aprobación. Dicha legitimidad no pasa exclusivamente por el hecho de la religión afroumbandista en sí, sino porque es una práctica que circula regularmente en los barrios desfavorecidos y es reconocida por los actores como parte de la cultura popular. Por ende, al desplegarse en el campo político correspondiente a la economía popular y las reivindicaciones de los sectores marginados, el hecho de ser de religión confirma en el imaginario social que ella es parte de los barrios. Esto mismo bien podría darse en el caso de que fuera curandera del Gauchito Gil o de San La Muerte, aunque quizás habrían modificaciones en cuanto al

alcance de las redes de sociabilidad ya que el afroumbandismo se caracteriza por su organización comunitaria y colectiva, y no por ser una devoción directamente individual. El caso de la historia de Claudia visualiza el hecho de que la identidad social de “Afroumbandista”, al ser puesta en juego en un contexto político en el cual lo popular es reivindicado, se torna una categoría legítima. En cambio, en un contexto social alejado de lo popular y en donde – al contrario – lo legítimo se define a partir de un conjunto de valores e imaginarios que se distancian de todo lo vinculado a la cultura popular adoptando una mirada peyorativa sobre la misma, la identidad social de “Afroumbandista” pierde su efectividad como capital positivo, y se torna un estigma.

Para cerrar estas líneas reflexivas sobre la experiencia política y religiosa de Claudia, considero que la relación entre ambas actividades y la influencia de una por sobre la otra varía según qué actores se tengan en cuenta. Al pensar la construcción de la figura política hacia el afuera – es decir, con actores políticos de otros espacios, organizaciones externas, etc. – y los acuerdos electorales en cuanto a su candidatura, la identidad social de “Afroumbandista” no se vislumbra como un elemento determinante ni una herramienta potencial. Si bien ella no oculta su condición de *Mãe* de santo, en líneas generales el conocimiento de dicha pertenencia religiosa no parece brindarle nada en particular en el ámbito laboral. Sin embargo, al pensar la construcción de la figura política hacia adentro – es decir, en relación con la gente de los barrios que trabaja con ella y a quienes representa desde la economía popular – el componente religioso sí se torna un capital. Como ya expresé en líneas anteriores, por un lado se torna un capital social ya que facilita la consolidación de redes de sociabilidad por la dinámica comunitaria propia del afroumbandismo y su inserción territorial. Por otro lado, se vuelve un capital cultural ya que carga a Claudia de las herramientas y atributos que la tornan empática para/con su gente. Finalmente – y desprendido de las dos anteriores – es un capital simbólico que le otorga legitimidad y representatividad no tanto por la creencia en sí, sino por el hecho de que es una devoción característica del mundo popular. Desde la percepción desprendida de una autoreflexión que tuvo lugar durante nuestra entrevista, Claudia arribó a la conclusión de que en el plano político experimenta la influencia de la religión en su manera de tratar a la gente. Considera que su creencia la carga de una sensibilidad interpersonal que la empuja a tender a relacionarse de manera cálida, afectiva, cercana: *“Lo que yo siempre digo que tiene la política es la frialdad, la deshumanización de la política por el interés, por la rosca, el acomodo, la lucha por el poder. Eso hace que vos de alguna manera te deshumanices*

de sentimientos, y yo siempre creí que el motor y el componente humano tienen que estar lleno de sentimientos. Eso me lo brindó la religión y creo que sin querer está neto en mí y lo vuelco... cuando viene un compañero a hablar si puedo lo acaricio, lo abrazo, si le puedo dar un consejo lo hago. Va más allá de la política, porque a mí de la política lo que me tendría que interesar son los acuerdos, no si la persona es buena, mala, si está mal o triste, si se está muriendo, etc. Pero me interesa. (...) Me interesa la vida y el ser humano, me interesa realmente todo. Nuestra religión viene de la vida y de la naturaleza, de este mundo. Si nosotros amamos a nuestros Pai, ¿ellos qué son? Son el mar, el río, las piedras, las montañas, los vientos, los matos, el fuego. ¿Cómo no voy a amar el mundo, la naturaleza? Lo amo. Las personas también... cada persona para nosotros representa un Orixá, cada persona tiene su santo que la protege”⁶⁰. La tendencia a este trato próximo a la gente influye, desde la perspectiva de Claudia, en cómo ella experimenta su trabajo político y cómo es desarrollado el mismo. Es algo que afecta directamente a cómo se construye y sostiene su figura política, la cual se caracteriza por ser de perfil carismático y cautivador.

Tanto desde la concepción analítica del elemento religioso como un capital (social, cultural, simbólico) como también desde la percepción de dicha Mãe de santo, se arriba finalmente al hecho de que – en su mundo social cotidiano – su condición religiosa es válida en esta vinculación con lo popular en el barrio. El atributo desacreditador que constituye una de las bases del estigma religioso, que es la asociación fuerte entre la religión y los sectores populares, en este caso particular es apropiado y re-significado por los actores, quienes lo interpretan como algo legítimo. La aprobación general se ve expresada en el hecho de que el apoyo no proviene únicamente de los religiosos, sino de otras personas que se sienten apañadas bajo la bandera de “lo popular”. Un ejemplo ilustrativo de esto es el proyecto que tienen sus compañeros de militancia, quienes quieren armar una bandera para las movilizaciones políticas que tenga en el centro las siglas de CTEP, y se vean alrededor las siguientes figuras: Evita, el Gauchito Gil, San Cayetano y la Mãe Iemanjá. Esos elementos son diferentes en cuanto a contenido, pero equiparables como expresiones de los barrios populares.

⁶⁰ Entrevista a Claudia de Iemanjá realizada en su domicilio, 2017.

4.2. El afroumbandismo y los medios de comunicación

Como expresé al inicio del capítulo, el núcleo que orienta estas páginas es pensar el sentido envuelto alrededor del rótulo social “macumbero”, y cómo éste es reproducido. Ser un “macumbero” es portar la cara negativa del hecho de “ser de religión” en sociedad. Desde la moral y los imaginarios dominantes, alguien que es afroumbandista no es un religioso; más bien es un “macumbero”, como condena social. Como fundamenté en el apartado anterior, las connotaciones del término “macumbero” exceden la filiación religiosa en sí: en esa palabra se condensan no sólo todos los estereotipos vinculados al afroumbandismo como creencia, sino también las valorizaciones que circulan en torno a sus practicantes. Se entrelazan cuestiones de estratificación social y elementos culturales alrededor de dicha categoría, la cual en oportunidades es aplicada de manera arbitraria nombrando no exclusivamente a lo propio del afroumbandismo, sino a todo lo que concuerde con su representación social. Esta ampliación de los alcances de la categoría “macumbero” o “macumba” encuentra en los medios masivos de comunicación a uno de sus principales promotores, tema que compete a este apartado.

El mundo de la televisión tuvo su boom representativo en torno a la temática “sectas” a partir de la segunda mitad de la década de 1980 y durante la década de 1990. Los medios de comunicación fueron los que insertaron en el sentido común de la sociedad la categoría de “secta” con una connotación peyorativa, siendo la televisión el máximo propulsor a través de su plataforma audiovisual. La instalación de ese concepto fue consonante con la cada vez mayor controversia social originada en la propagación de nuevos movimientos religiosos en argentina (Frigerio, 1993). Es un término que condensa la definición colectiva de la desviación religiosa y que refiere a la presencia de los siguientes elementos: un líder carismático y autoritario, un seguidor vulnerable psicológicamente y un desarrollado mecanismo de manipulación y retención (Frigerio, 1998; Frigerio, 2000). El inicio de la estigmatización mediática en argentina sufrida por las religiones de matriz afro podría señalarse principalmente en dicha instalación del “fenómeno de las sectas” como problemática social. Sin embargo, la re-significación de la categoría “macumba” (y sus derivados) desde la lógica dominante, y su composición como signo de un estigma, fue un proceso gradual cuya intensidad aumentó con el pasar de los años continuando hasta el día de hoy. No pretendo hacer un resumen ni

explicación de cómo se desarrolló el fenómeno, ya que es un tema que excedería los objetivos de la investigación. Lo que propongo, en cambio, es señalar los principales elementos que componen ese estigma y reflexionar sobre cómo los afroumbandistas del *Ilé* estudiado experimentan el impacto social de las representaciones mediáticas peyorativas sobre su religión.

Junto con la asociación inmediata que se hace entre la religión y los sectores populares, los afroumbandistas que abordé en mi trabajo de campo coincidieron en que los medios masivos de comunicación son otro gran pilar de sustento y reproducción del prejuicio sufrido. Los tres principales atributos desacreditadores esgrimidos por los medios de comunicación como justificación del estigma, son: la creencia en la capacidad de influir en la realidad por medios sobrenaturales, el sacrificio de animales y el estereotipo del practicante/devoto (de clases populares, ignorantes, crédulos, vulnerables, etc.). La manipulación periodística que se fue haciendo a lo largo de los años, el uso abusivo de términos como “secta”, “rito”, “culto” y el excesivo juicio catocéntrico de lo religiosamente diferente como peligroso, satánico, indeseado, decantaron en que los religiosos encuentran imposible la labor de controlar y regular la imagen pública que circula sobre ellos. Esta representación negativa, lejos de quedar en una transmisión mediática ocasional, tiene efectos inmediatos en el día a día de los practicantes: “la mala imagen se evidencia en el trato cotidiano con personas que, pese a no tener ningún conocimiento preciso sobre la religión le temen, o sino se refieren a ella de forma peyorativa” (Frigerio, 1991: 2).

Aunque coincidieron en lo expuesto hasta ahora, mis entrevistados tuvieron miradas diferentes respecto al grado de influencia que ejercen los medios masivos de comunicación en los prejuicios de la gente externa a la religión. Desde la perspectiva de los actores, el peso de la mediatización se vuelve relativo al compararlo con las repercusiones que genera el “boca en boca” entre las personas sobre el mal accionar de determinados templos y las experiencias negativas que ocurren. Pude identificar dos grupos de opinión: por un lado, hubo quienes sostuvieron que el “boca en boca” y las malas experiencias relatadas pesan más en la reproducción del estigma que lo visualizado por los medios de comunicación; por otro lado, hubo quienes en cambio consideran a la televisión como el principal sustento de los prejuicios. Luciana, Martín y Susana fueron quienes se inclinaron hacia la primera perspectiva, realizando fuertes críticas al accionar de ciertos templos que son irresponsables y desmedidos con la

religión, provocando que se difundan malas ideas sobre su fe y que los estereotipos circulantes sean confirmados. En palabras de Martín: “(...) *si un religioso hace las cosas mal, eso hace ver como que todos los religiosos hacen mal las cosas desde el punto de vista de la gente de afuera. Para el que no es de religión, ve a alguien que deja algo en un lugar donde no lo tiene que dejar y dice ‘uh, mirá... estos macumberos de mierda tiran todo acá’.* Y para el que realmente sabe cómo es la religión, sabe que hay cosas que tiran en la calle que no se pueden dejar.”⁶¹. Hubo una anécdota relatada por Susana que ejemplifica también el potencial del “boca a boca” para reforzar los estereotipos. Cuenta que antes de mudarse al terreno en donde residen actualmente, había una vecina que se encargaba de cuidarles el lugar. Esa vecina era afroumbandista, y para evitar que se acercaran personas a dañar o tomar la tierra, decía constantemente que los propietarios iban a poner un templo allí. Lo dicho por la vecina tuvo un efecto de bola de nieve, provocando situaciones variadas: desde gente que se acercó a solicitarle a Susana que le cure determinadas dolencias físicas, como también discusiones con habitantes del barrio que terminaron en discriminación religiosa. Al recordar esos episodios, Susana reflexiona: “*la señora les decía a todos que no molesten porque nosotros íbamos a poner un templo. (...) Es una lástima que lo haya usado de amenaza, para dar miedo... porque yo el otro día cuando discutí con mi vecino, por ejemplo, me terminó tratando de hechicera o algo de eso...*”⁶². Las malas experiencias y el “boca en boca” influenciado por el desconocimiento de la religión tienen más peso en la reproducción del estigma que los medios de comunicación, según estas perspectivas. Por otro lado, están quienes sostienen que las representaciones mediáticas hacen un daño mayor e irreversible debido a que los televidentes sólo acceden a la religión mediante las mismas, sin conocer personalmente cómo son las cosas – es diferente si se trata de un “boca en boca” entre personas de un barrio en donde hay un templo que se puede visitar –. Los miembros del *Ilé* que se inclinaron por esta postura tildaron de irresponsables a los medios de comunicación por no dar relevancia al impacto social que generan sus difusiones cargadas de prejuicios. Este punto es central, ya que tal como se desarrolló a lo largo del escrito, el estereotipo no se arma concretamente en torno al afroumbandismo como religión, sino en torno a las “macumbas” o “los *Umbandas*” como sinónimo de “macumberos”, con la connotación negativa ya analizada al inicio. Debido a este foco puesto en el estigma de “macumbero” y todo el

⁶¹ Entrevista a Martín realizada en su domicilio, 2017.

⁶² Entrevista a Susana realizada en el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 2017.

andamiaje simbólico que lleva consigo, hay muchos elementos que son catalogados bajo el mismo rótulo – y asociados, por ende, al afroumbandismo – que no son propios de dicha religión. Los practicantes interpretan esto como una manipulación de poder por parte de los medios, quienes respondiendo a sus intereses comerciales se abusan del hecho de ser una institución informativa legitimada y aprovechan el poco conocimiento que tienen los televidentes sobre la religión. Los medios relatan sesgadamente los sucesos que tienen lugar monopolizando la voz, y dándole lugar únicamente al testimonio de religiosos o templos que ellos mismos seleccionan; deciden así qué se dice y muestra, quién lo hace y cómo se hace en una clara disimetría de poder social (M.G. Rodríguez, 2014).

Hay una realidad social compuesta por distintos elementos, entre los cuales se encuentra un amplio desconocimiento de la gente externa a la religión sobre la misma, y una manipulación con fines comerciales por parte de las agendas mediáticas que potencian y tergiversan lo pre-existente. La combinación de dichos componentes propicia que se siga reproduciendo el estigma religioso con el pasar de los años. Es así, entonces, que se continua visualizando un imaginario social en la televisión con tintes peyorativos hacia el afroumbandismo, pero no apuntando exclusivamente al mismo como religión en sí, sino como signo de un estigma social mayor de límites ambiguos. El rótulo social que funciona a modo de núcleo y moviliza el estigma se suele presentar mediáticamente de distintas formas: “umbanda”, “umbandistas”, “macumba” o “macumbero”. Esgrimiendo dichas categorías sin una definición extensiva ni una aplicación realmente fiel a sus connotaciones religiosas originales, se realiza una maniobra mediática que vincula indiscriminadamente una gran variedad de elementos. Como resultado, para la construcción de la noticia televisiva basta que aparezcan – por ejemplo – unos pocos focos de atención que concuerden con el estigma que gira en torno a la “macumba”, para asociar inmediatamente lo representado con la religión *Umbanda*. Si hay velas de colores o elementos de devoción no-católica (en el sentido ortodoxo, ya que el caso del catolicismo popular es diferente), un barrio de sectores populares y un acto delinquivo, inmediatamente se obtiene un “crimen ritual” *umbanda*. Aunque los involucrados sean de otras devociones, se encuentre la presencia de objetos que no son propios de la práctica afroumbandista o no haya nada confirmado, el escenario potencialmente criminal se asocia a la religión y se busca fervientemente la “pista *umbanda*”. Esta circulación irresponsable de ideas vagas que componen un

imaginario social alejado de lo que implica realmente la práctica afroumbandista está a tal punto inserta en los medios de comunicación que se reproduce a través de múltiples mecanismos. El más usual es la noticia policial, pero también se manipula la imagen pública de la religión en visualizaciones menos serias aún, como los programas de entretenimiento. Victoria sintonizó uno hace años atrás, en el cual se estaba desarrollando un juego de preguntas y respuestas. La consigna consistía en determinar cuál era la palabra que designaba a la disciplina vinculada al tratamiento de los demonios – o algo similar –, y una de las opciones era la *Umbanda*: “*en el momento me dio gracia verlo entre estas opciones, porque las otras sonaban muy fuerte...demonología, satanismo, luciferianismo, como muy nombrando a eso, al demonio. Y de pronto la última palabra siendo ‘Umbanda’ es como que fue una comparación muy fuerte para mí sabiendo qué es y que justamente la Umbanda está muy lejos de creer en demonios; la Umbanda directamente no tiene demonios, no cree en eso. Entonces fue como graciosa en el momento la comparación que se hacía, y bueno después la bronca de decir...los medios suman a qué es lo que la gente piensa*”.⁶³

Los medios de comunicación masiva significan para los practicantes, entonces, uno de los principales reproductores del estigma religioso. Estos, a su vez, se combinan con la ignorancia de la sociedad respecto a la religión, potenciándose así los prejuicios preexistentes. Se puede resumir este apartado con las palabras de Fabiana: “*Todo surge en la ignorancia de la gente por no informarse y también en lo que hacen algunos religiosos, que a raíz de eso es lo que sale en la tele, más allá que la tele después le pone mucho más. (...) el boca en boca yo creo que te da pie a que vayas, veas y preguntes, averigües, te informes... La tele, en cambio, te exagera y te dice cosas que nada que ver, que no tienen nada que ver. Creo que es como que ellos tienen una necesidad de vender, y lamentablemente saben que sobre esta religión hay mucha gente que está en contra, que no acepta por desconocer o por lo que fuere. Entonces, lucran con eso. Es amarillista. Es eso... ellos tienen que vender y no importa lo que digan.*”⁶⁴

En las líneas que siguen procederé a dar cierre a esta sección. Orientado por la pregunta sobre el rótulo social “macumbero”, su reproducción y significado, este cuarto

⁶³ Entrevista a Victoria realizada en su domicilio, 2016.

⁶⁴ Entrevista a Fabiana realizada en su domicilio, 2017.

capítulo arriba a una conclusión general. Los practicantes sufren un estigma originado en sus creencias y en sus formas de cultivar la fe (las entidades que se veneran, la creencia en la existencia de un mundo sobrenatural y en el poder de algunas personas vinculado al mismo, el uso de animales para determinados rituales). No obstante, dicho estigma posee también un andamiaje que excede lo estrictamente religioso, e implica una multiplicidad de elementos culturales e instituciones vinculadas. Los practicantes encuentran en las relaciones y significados desprendidos de la estratificación social uno de los principales motores del estigma. Al mismo tiempo, reconocen en los medios masivos de comunicación a la institución por excelencia que reproduce este escenario social ya existente, dentro del cual están posicionados en el extremo desfavorecido y estigmatizable de “lo popular”. Al reflexionar sobre los *mass media*, es correcto decir que: “se trata de un campo de interlocución específico, que regula las modalidades de procesamiento de la diferencia, su jerarquización, y las categorías de ordenamiento social” (M. G. Rodríguez, 2014: 102). Es decir, los medios masivos de comunicación parten de relaciones de poder ya existentes en la sociedad, y actúan sobre las mismas potenciando los imaginarios colectivos y las estructuras de jerarquías. Esto conlleva a tener en cuenta que si bien son la institución por excelencia de reproducción del estigma, el andamiaje del mismo está motorizado por una base de mayor peso, antigüedad y complejidad. Lo que se encuentra de fondo, circulando y sustentando el estigma con el pasar de los años, es el conjunto de representaciones y valorizaciones que conforman el elemento cultural de la sociedad y su narrativa dominante: son las ideas de Nación pre-existentes, las alteridades históricas, los mecanismos de construcción de la diferencia, entre otros.

En los elementos constitutivos de la identidad nacional se encuentran relaciones particulares sobre etnia, religión, género: la narrativa dominante es la que concibe a la sociedad argentina como blanca, europea, moderna, racional y católica (Frigerio, 2011). En consecuencia, cualquier elemento que aparezca y no armonice con dicho imaginario, será cargado de un estigma particular que envuelve este juego de relaciones de poder y representaciones. De esto se deriva que los afrobandistas carguen el estigma de “macumberos”, el cual no señala exclusivamente una práctica religiosa en sí, sino un conjunto de atributos vinculados a la misma: los practicantes como ignorantes, mediocres, peligrosos, entre otros. Sin embargo – como ya fue analizado – esto puede ser aplicado a una diversidad de casos que lo que presentan en común con el

afroumbandismo es el hecho de ser devociones populares. Por ende, el estigma y los atributos concebidos como signos del mismo tienen vinculación también con las relaciones de clase, y con la desventaja que presentan los elementos culturales extendidos en los sectores populares comparativamente con los propios de los estratos superiores de la pirámide social. Al tildar a alguien despectivamente de “macumbero”, se está haciendo referencia a un actor social discrepante con lo socialmente legítimo. En el caso que me compete, la discrepancia sería en términos religiosos por llevar a cabo una práctica no-católica; no obstante, el estigma acarrea una mochila de preconceptos y prejuicios culturales. Esta amplitud del rótulo estigmatizador “macumbero” y la ambigüedad de sus límites generan que instituciones tales como los medios masivos de comunicación puedan hacer un uso indiscriminado del mismo, asociando cosas al afroumbandismo que no son propias de dicha fe.

Los religiosos, en su experiencia cotidiana, se encuentran con lo siguiente: posicionarse identitariamente como “de religión/afroumbandista” no implica exclusivamente ser parte de dicha fe. Esto se debe a que si bien desde los practicantes puede decirse que “alguien es de religión”, desde la lógica dominante se re-significa como “alguien es macumbero”, desplegando así todos los prejuicios cargados en el imaginario social. Por lo tanto, “ser macumbero” es ser un actor contrahegemónico; y como actor que discrepa con la narrativa identitaria dominante, por ende, no se es simplemente no-católico: se es negro, incivilizado, primitivo, salvaje, peligroso, irracional, inferior.

CONCLUSIONES

“Creo que la solución posible, que no sé si será solución o no, pero creo que va a ayudar un poco... es que de una vez todos los afroumbandistas o todos los que son de esta religión puedan unirse, unirse de verdad... tirar todos para el mismo lado (...). Hay que empezar la unión desde abajo, desde nosotros, así como hicieron los africanos... ¿cómo hicieron para ser libres? Se unieron, y ahí es donde lograron la libertad, ser libres... creo que es eso.” – Fabiana, miembro del *Ilé Oxum Pandá Jeje*⁶⁵

A lo largo de este trabajo he propuesto como objetivo analizar los modos de definición y manejo de la identidad social que llevan a cabo los afroumbandistas, quienes se identifican como parte de una religión que es abiertamente estigmatizada por la sociedad en la que se encuentran. Para dicho fin, realicé un trabajo de campo desde el año 2013 hasta el año 2017 en el *Ilé Oxum Pandá Yeyé*, un templo ubicado en la localidad de San Miguel (provincia de Buenos Aires) y del cual actualmente soy parte.

El elemento que motivó mi acercamiento y llegada a “la religión” fue el mismo que se presentó en muchos de los relatos de la gente que abordé durante esta investigación: la curiosidad. Desde el primer momento me cautivó ese conjunto colorido y complejo de entidades sobrenaturales, historias, ceremonias, rituales que conforman dicha fe. Una vez dentro de ese mundo tan diferente al que conocía desde mi infancia, me vi siguiendo de forma apasionada los hilos de sentido que daban contenido al conjunto de elementos recién mencionado. Estaba fascinada por las leyendas y pasajes sobre las entidades, la explicación y justificación de los rituales, el arduo proceso de preparación de las ceremonias, el trabajo colectivo. Sin dudas, la primera impresión me invitó a querer conocer más sobre el afroumbandismo. Luego, al dejarme llevar por ese deseo punzante, descubrí que lo que estaba por dentro de ese mundo era cien veces mejor que la fachada: comencé a asistir a las sesiones semanales y a relacionarme con la gente del lugar, y me enamoré. Me enamoré totalmente de ese

⁶⁵ Entrevista a Fabiana realizada en su domicilio, 2017.

universo de sentido tan nuevo para mí y, como aprendí tiempo después, con raíces tan antiguas para la historia universal.

Durante todo el trabajo realizado para esta tesis me vi poniendo en perspectiva mi propia vida y reflexionándome tanto de forma académica como personal. Cuando me preguntan sobre mi condición de investigadora-nativa y la historia detrás de eso, respondo con un relato cronológico de los hechos: inicié mi asistencia por motivos de estudio, y luego terminé bautizándome. Esa es la realidad en cuanto al orden en el que se dieron los sucesos; no obstante, a esta altura me resulta difícil a veces definir realmente qué pasó primero. ¿Me aboqué arbitrariamente a ese campo de estudio cuando la universidad me lo requirió y luego se despertó mi real interés personal? ¿O había factores y elementos subjetivos pre-existentes en mí que me incitaron a volcar mi labor académica allí? Esas preguntas – entre otras – divagan en mi mente cuando me dedico a reflexionar un poco sobre el recorrido que transité durante estos últimos años. Pese a que las respuestas son abiertas y las actualizo todo el tiempo en mi interior, hay un pensamiento recurrente del cual estoy segura: la religión me cambió la vida. No sólo me ayudó a descubrir la rama de estudio que más me interesa, gracias a lo cual pude orientar todos los años de mi carrera universitaria de manera productiva; sino que también me vi beneficiada en mi vida personal y en mi salud emocional, mental, física. Me vi feliz de manera integral.

Tantas cosas positivas me hicieron sentir la necesidad de devolver de alguna manera el buen gesto a las personas que colaboraron conmigo, al *Ilé* que me abrió las puertas, al mundo que me recibió. Pese a todo este tinte de alegría, en el largo proceso no escasearon los matices un poco menos placenteros: tensiones con gente que no comparte la creencia, insultos que recibí aleatoriamente, discriminación, entre otras cosas. Sin embargo, dicen que de lo negativo también se construye, y esto no fue la excepción. En esos matices que experimenté fue que descubrí cómo devolver el buen gesto a quienes lo habían tenido conmigo. El modo de hacerlo era procurar hacer un trabajo académico en pos de la comprensión de esos actores sociales estigmatizados: los afroumbandistas. Esa es la finalidad de esta tesis, con la cual deseo poder aportar a los estudios sociales que ya se vienen realizando hace tiempo sobre la temática. Posicionándome como investigadora-nativa, espero sumar a las lecturas locales un análisis profundo y empático sobre la cotidianidad de los religiosos: ¿cómo los afroumbandistas construyen su identidad social en contextos religiosos y seculares

(cercaos y lejanos), y cómo manejan el estigma que su identificación conlleva? Para dar respuesta a éstas y otras interrogantes, fue necesario proceder de la siguiente manera:

En primer lugar, me dediqué a describir el contexto etnográfico en donde está situada la investigación. Realicé la presentación del *Ilé Oxum Pandá Jeje*, templo en el cual se llevó a cabo el trabajo de campo. Relaté la historia de la jefa del lugar y de cómo llegó a su apertura, y las características que lo conforman. Aprecié que esta descripción inicial era necesaria, pensando principalmente en un lector externo al afroumbandismo o poco familiarizado con la temática. De esa manera, se facilita una lectura ordenada del trabajo.

Luego, avancé sobre la definición y el manejo de la identidad social que llevan a cabo los afroumbandistas tanto en contextos religiosos como en contextos seculares; a su vez, el análisis lo realicé en ambos casos teniendo en cuenta las interacciones con actores socialmente cercaos y lejanos. Al examinar el manejo de la identidad en un contexto religioso cercao, pensé en la interacción que tiene lugar en el propio templo y con los familiares religiosos directos. Identifiqué que el núcleo de hijos más regulares del *Ilé* (entendiendo a los mismos como quienes asisten con constancia a las ceremonias y también están presentes en otros días de la semana en el templo para limpiarlo, mantener su orden, etc.) se posicionaban identitariamente diferenciando su situación de la de aquellos hijos que no practican la religión y no suelen estar presentes en el lugar. El eje de ese juego de identidad es la idea en torno a “pertenecer”, a partir de la cual se dibujan dos niveles de pertenencia al *Ilé*: están quienes “son de la *falange*” (todo aquel que está bautizado por la misma *Mãe* y por ende es de la familia religiosa) y quienes “son de la casa” (aquellos que son más regulares e íntimos al lugar), contando este último grupo con un grado mayor de legitimidad frente al restante. Al examinar el manejo de la identidad en otro contexto religioso, focalicé en el caso de la interacción entre religiosos de diferentes templos. Pude resolver que dicha interacción no suele ser fuertemente significativa, ya que en la mayoría de los casos se limita a una asistencia recíproca a fiestas religiosas. Sin embargo, sí existe una relación simbólica en lo discursivo que es usual. Los religiosos constantemente hacen referencia a un Otro religioso del cual se oponen y distancian, reforzando así la propia definición que hacen de su identidad social como afroumbandistas – generalmente, afianzando su postura de

que en el templo propio “se practica la religión como debe ser”, mientras que en otros lugares muchas veces “se hace cualquier cosa, menos religión”.

En cuanto al abordaje del manejo identitario de los afroumbandistas en contextos seculares, pude dar cuenta de que los practicantes realizan un manejo diferente de la identidad si se trata de una situación de interacción con un Otro cercano (familia, amigos íntimos, parejas) o con un Otro lejano (policía, vecinos, compañeros de trabajo o estudio). En ambas situaciones, la identificación religiosa genera una marca que influye inevitablemente en los contactos interpersonales, pero en el caso de la interacción con el Otro cercano la tensión suele menguar con el pasar de los años llegando en el mejor de los casos a una relación empática entre el no-religioso y el practicante, o sino simplemente una situación de “respeto” o “tolerancia”. En cuanto al lazo con el Otro lejano (vecinos del *Ilé*, la policía y los compañeros de trabajo/educación), la identidad social religiosa es vivida por los practicantes como una marca que los expone constantemente a ser posibles violentados o a ver re-interpretada su identificación. La identidad social no es fija ni determinada, sino que puede ser reformulada en cada proceso de interacción. Es por eso que es común que los practicantes encuentren que los actores de los contextos seculares los catalogan con la identidad social de “macumberos” (o similares), a modo de categoría peyorativa y estigmatizante: dejan de ser afroumbandistas y pasan a ser macumberos; anteponiéndose así el rasgo religioso como negativo por sobre cualquier otro atributo positivo que puedan tener individualmente.

Finalmente, me dediqué a profundizar en esta cuestión del estigma y en qué factores aseguran su continuidad en el tiempo. Así, identifiqué dos bases principales del mismo: por un lado, la asociación que se hace entre el afroumbandismo y los sectores populares en términos de “religiosidad popular”, y el prejuicio derivado de una interpretación peyorativa de dicha asociación; por otro lado, la representación negativa que realizan los medios masivos de comunicación de *la religión*. Arribé a la conclusión de que el estigma posee un andamiaje que excede lo estrictamente religioso, e implica una multiplicidad de elementos culturales e instituciones. Los practicantes encuentran en las relaciones y significados desprendidos de la estratificación social uno de los principales motores del estigma. Al mismo tiempo, reconocen en los medios masivos de comunicación a la institución reproductora por excelencia de este escenario social ya existente, dentro del cual están posicionados en el extremo desfavorecido de “lo

popular”. No obstante, si bien los medios son una gran máquina de reproducción de sentido, lo que se encuentra de fondo circulando y sustentando el estigma es el conjunto de representaciones y valorizaciones que conforman el elemento cultural de la sociedad y su narrativa dominante: son las ideas de Nación pre-existentes, las alteridades históricas, los mecanismos de construcción de la diferencia, entre otros. Puede reconocerse, así, que la hipótesis ya planteada con anterioridad sigue en pie: el estigma religioso cargado por los afroumbandistas, lejos de ser algo arraigado meramente en el discurso y la subjetividad de los actores, es un elemento que tiene una relación continua y dinámica con un entramado social mayor. En dicho entramado se encuentran una multiplicidad de factores – tales como cuestiones de estratificación social y las representaciones mediáticas – que circulan de manera explícita e implícita, y reproducen y sustentan esa problemática social. El estigma social existe, excede lo estrictamente religioso y se materializa de formas diversas en la vida cotidiana de los actores, quienes tienen que lidiar con eso desarrollando distintas estrategias de sociabilidad. Queda pendiente para posibles investigaciones futuras profundizar en otros aspectos que se abren siguiendo estas líneas. Podría continuarse indagando sobre el manejo de la identidad social de afroumbandista por parte de los practicantes, poniendo en consideración distintos matices. Un caso interesante sería analizar si la experiencia resulta diferente al pensarlo en perspectiva de género: ¿es lo mismo identificarse como jefa (mujer) de un *Ilé* que ser jefe (hombre) en cuanto a la relación cotidiana, por ejemplo, con los vecinos del templo? ¿Un jefe religioso es increpado en su casa o en la vía pública de la misma forma que una jefa religiosa? ¿O alguno de los dos resulta más vulnerable, sumándose así una doble desventaja cultural debido a la hegemonía de un sistema patriarcal y catolicocéntrico? Estas y otras cuestiones pueden identificarse al comenzar a hilar fino en la pregunta sobre la identidad social afroumbandista puesta en juego teniendo en cuenta distintos matices de la vida cotidiana, y pueden servir de camino para investigaciones futuras.

Finalmente – y como mencioné en párrafos anteriores – considero que esta investigación puede contribuir a la producción académica que está teniendo lugar a nivel local, principalmente por presentar una mirada profunda en cuanto a la subjetividad de los actores, enriqueciendo su comprensión. Si bien el hecho de ser nativa y realizar el trabajo en el templo al que yo misma asisto podría haber resultado un obstáculo para el correcto proceder científico, pude basarme en la observación

participante y las entrevistas en profundidad como herramientas metodológicas que, combinadas con un adecuado tratamiento teórico de los datos, resultaron en el escrito académico aquí presente. Hay otro aporte que puede desprenderse de esta tesis más allá del aspecto netamente académico. Creo que el escribir posicionada no sólo como estudiante sino también como afroumbandista es algo no tan común en argentina, y que quizás puede incentivar al proceso – aún en gestación, pero latente – de alza de voz crítica por parte de los religiosos respecto a su realidad social. Con esto no quiero referirme al gesto soberbio e irreal de crearme representativa de la comunidad religiosa, ni mucho menos. Lo que deseo expresar es el hecho de que algún afroumbandista, tras leer las palabras desplegadas a lo largo de todas estas páginas, quizás pueda identificarse en ellas. Así sea un solo sujeto el que se sienta interpelado y proceda a reflexionar sobre su situación social como religioso, lo considero un aporte. Si, en cambio, nadie siente afinidad o empatía por este escrito – o simplemente nadie lo lee –, sé que durante el proceso de elaboración del mismo compartí horas enteras de charla con más de un religioso que tuvo mi total atención para indagarse a sí mismo y expresar sus emociones, su opinión, su pensamiento... una subjetividad que en más de una oportunidad, decantó en un grito que pide por los derechos más básicos del ser humano en sociedad: tolerancia y respeto. Teniendo en cuenta todo esto es que considero que mi investigación puede aportar en cuanto a producción académica, pero también como invitación a que se siga alzando la voz y a que se exploten todas las vías posibles de expresión. La academia, con sus alcances y limitaciones, es una vía institucional importante que se encuentra disponible, y de la cual decidí dar uso en esta oportunidad. Al fin de cuentas, tal como dijeron más de la mitad de mis entrevistados: si no lo hacen los religiosos, no hay manera de que se realice un cambio.

BIBLIOGRAFÍA

- BEM, D. Y DORFMAN, A. (2011) *Terreiro, território e transnacionalização religiosa no Prata, Territorialidades humanas e redes sociais*, 1 ed., Florianópolis, Brasil.
- BLANCO, J. (2005) *La Acción Católica Argentina y su conformación como espacio público (1931-1941)*, Argentina.
- CAROZZI, M. (1998) *El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos Religiosos*, *Sociedad y Religión*, N° 16/17.
- CAROZZI, M. y FRIGERIO, A.
- (1992) *Mamãe Oxum y la Madre María: Santos, Curanderos y Religiones Afrobrasileñas en Argentina*, *Afro-Asia* 15: 71-85, Salvador, Brasil.
 - (1996) *Los devotos de la umbanda en Argentina. Quiénes son y por qué asisten a los templos*, *Boletín de lecturas sociales y económicas*, Universidad Católica Argentina, año 3, nro. 14.
 - (1997) *Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires*, *Religião e Sociedade* 18(1): 71-94, Rio de Janeiro, Brasil.
- CISNEROS LÓPEZ, M. (1995) *¿Quién contó a los Umbandistas? Una aproximación a su realidad numérica en Montevideo*, *Sociedad y Religión*, N° 13.
- FIDANZA, J. y GALERA, C. (2014) *Religiosidad popular en el siglo XXI: transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires*, *Revista Estudios Cotidianos*. 1:1, p. 6-12.
- FRIGERIO, A.
- (1991) *Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina*. *Religión y Sociedad* 8: 69-84.
 - (1991a) *“La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres”:* *Estrategias ante la Estigmatización de las Religiones Afrobrasileña*, *Revista de antropología* 10: 22-33, Buenos Aires.

- (1999) *Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur*, *Alteridades*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, pp. 5-18, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Distrito Federal, México.
- (2000) "*¿No será una secta?*": *imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción*, *Cuadernos de Antropología Social* 11: 387-404, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- (2001) *Cómo los porteños conocieron a los Orixás: la expansión de las religiones afrobrasileñas en buenos aires*, *El negro en Argentina: Presencia y negación*. Dina Picotti, ed. Págs. 301-318, Buenos Aires, Editores de América Latina.
- (2002) *La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional*, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, p. 127-150, París, Francia.
- (2003) "*¡Por nuestros derechos, ahora o nunca!*" *Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina*. *Revista Civitas*, v. 3, n°1, jun., Porto Alegre.
- (2016) *San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del "más justo de los santos"*, *La Santa Muerte: Espacios, cultos y devociones*, p. 251-272, Tijuana, México.

- GOFFMAN, E. (2012) {1963} *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

- GOFFMAN, E. (2012) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

- HALL, S. (1996) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

- KESSLER, G. (2012) *Las consecuencias de la estigmatización territorial. Reflexiones a partir de un caso particular*, en *Espacios en Blanco*, N° 22 (165-197).

- LAMBORGHINI, E. y FRIGERIO, A. (2011) *Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia "afro"*, *Pós Ciências Sociais*, vol. 16, p. 21 – 35, Maranhão, Brasil.
- LIDA, M. (2015) *Historia del catolicismo en La Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina
- MALLIMACI, F. y CATOGGIO, M. (2008) *Introducción*, en MALLIMACI, F. (comp.) *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina.
- MAUSS, M. (2009) *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, Argentina.
- MEIRELLES, M. (2012) *Religiao em tempos de globalizacao e transnacionalização religiosas: a produção da creça e a reivenção de tradição a partir do contacto intercultural entre diferentes sujeitos e instituições*, *Debates do NER*, año 13, N° 22, p. 305-328, Porto Alegre, Brasil.
- ORO, A. (1993) *As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação*, Em ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*, *Cadernos de Antropologia*, N° 10, UFRGS, Porto Alegre, Brasil.
- ORO, A. (1997) *Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra?*, *Debates do NER*, año 1, N° 1, p. 10-36, Porto Alegre, Brasil.
- ORO, A. (2002) *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente*, *Estudos Afro-Asiáticos*, Año 24, N° 2, p. 345-384.
- PRANDI, R. (2003) *As religiões afro-brasileiras e seus seguidores*, *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 3, núm. 1, pp. 15-33, Porto Alegre, Brasil.
- RODRIGUEZ, M. (2017) *Quimbanda en Argentina: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exú*, *Sociedad y Religión*, N° 47, vol. XXVII, p. 134-164.
- RODRIGUEZ, M.G. (2014) *Sociedad, cultura y poder: reflexiones teóricas y líneas de investigación*, UNSAM EDITA, San Martín, Buenos Aires.

- SCRIBANO, A. y DE SENA, A. (2009) *Construcción de Conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación*, Revista Cinta Moebio, N° 34, p. 1-15, Chile.
- SVAMPA, M. (2007) *¿Hacia un nuevo modelo de intelectual?*, Revista Ñ, Buenos Aires, Argentina.