

***Ser de religión. Construcción y manejo estratégico de la identidad social afroumbandista en contextos religiosos y seculares del Conurbano Bonaerense.***

Mariana Abalos Irazabal (IDAES/UNSAM)

[abalosmariana@hotmail.com](mailto:abalosmariana@hotmail.com)

RESUMEN

El presente trabajo es una versión acotada de mi tesis de licenciatura. En la misma, 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) y del cual soy parte.

**Palabras clave:** religiones de matriz afro-identidad social-estigma

## Introducción

La presencia de las religiones afro en la sociedad argentina no constituye un fenómeno reciente. Hay trabajos (Frigerio y Carozzi, 1996; Frigerio, 2001) 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 reinsertan 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 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. 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. 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. A su vez, reflexionaré sobre el manejo estratégico del estigma que dicha identificación genera.

### **Ilé Oxum Pandá Jeje: historia y organización**

En el corazón de un barrio residencial de la ciudad de San Miguel – provincia de Buenos Aires – se ubica el *Ilé Oxum Pandá Jeje*, 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 en la cual se venera a los *Orixás*, entidades tradicionales del panteón africanista vinculadas a distintos elementos de la naturaleza. La *Umbanda* 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. Por último, 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* son los *Exús* y las *Pombagiras*. 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*, entre otros) en un nivel intermedio de elevación y, finalmente, a los *Exús* y *Pombagiras* de la *Quimbanda* en el escalón más bajo. Pese a que en su templo 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 Jejé*”. 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, “*Jejé*” refiere al linaje africanista heredado<sup>1</sup>, en base al cual organizan cómo se venera a los *Orixás* y cómo se

---

<sup>1</sup> Los practicantes de la nación *Jejé* 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, 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 *jejé* surgido en Porto Alegre (Oro, 2002).

practica el *Batuque*. Entonces podría decirse que “*Ilé Oxum Pandá Jeje*” significa “*casa de religión de Oxum Pandá, del linaje Jeje*”.

En lo que refiere a la organización religiosa del lugar, Paula acostumbra realizar sesiones todos los fines de semana como sucede 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* trabaja, estudia o tiene responsabilidades de las cuales es difícil desligarse durante la semana, y por eso el momento más accesible suele ser un sábado en la noche. 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* en la línea. Al indagar sobre la actividad durante la semana, Paula me comenta que atiende gente a diario: tira las cartas de tarot, *joga* los buzios y realiza distintos *servicios*. No puede decirme un número de clientes porque depende de los días; pero sí recibe un número significativo ya que se maneja mediante turnos por horarios para poder organizarse.

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 donde se practican tres tipos de ceremonias: *Batuque*, *Umbanda* y *Quimbanda*. Las sesiones tienen lugar principalmente los sábados y a las mismas concurren regularmente entre 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 al tamborero durante las ceremonias.

Habiendo sido dedicado este primer apartado a caracterizar el escenario etnográfico, pasará a analizar la identidad social que construyen los afroumbandistas en los contextos religiosos, diferenciando lo que sucede en los ámbitos religiosos cercanos y en los lejanos.

### **Identificaciones sociales en contextos religiosos cercanos o íntimos: sobre “ser de la casa” y “ser de la falange”**

La familia religiosa que compone al *Ilé* está conformada por todas aquellas personas que fueron bautizadas por Paula o por algún *filho* de ella. 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 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 líneas religiosas en particular, 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 demás), entre otros. En relación con los motivos que impulsan la iniciación de la persona, se encuentra también el objetivo o lo 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 son entre quince y 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* 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. Como ya fue mencionado, el templo está 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. 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 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. 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.

### **Ser “de religión/afroumbandista”: definición y caracterización desde los religiosos**

¿Qué implica para los sujetos 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 con relevancia únicamente en el ámbito religioso o trasciende las paredes del templo, volviéndose transversal a la vida de los actores?

Frigerio (2003) sugiere que existen distintos niveles de identidad en un sujeto: 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. La identidad social es aquella derivada 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 reformularse en cada proceso de interacción social. 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 “de religión” o “afroumbandistas” en el contexto del templo. Los atributos que componen y caracterizan esa identidad social para los actores tiene dos ejes centrales: la cuestión de la responsabilidad y la cuestión de la heterogeneidad. Para los afroumbandistas, “ser de religión” significa mucho más que estar bautizado: conlleva incorporar un ritmo de vida que puede tornarse estigmatizado. La conversión a esta religión implica la aceptación de amplias responsabilidades y el acatamiento de las reglas del templo al cual se pertenece. En consecuencia, los practicantes regulares experimentan la sensación de realizar un sacrificio, en términos de llevar a cabo una reorganización de sus vidas. Este sacrificio excede lo práctico y tiene un sentido simbólico también: se sacrifica una vida anterior, normal y legítima, y se adopta 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. 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 realizan la separación entre alguien que es “de religión” y quien “no es de religión”, están refiriéndose no solamente al sujeto que está bautizado y al que no lo está, sino también a una persona que es estigmatizada y otra que es normal (Goffman, 1963). Quien es “de religión” experimenta dicha pertenencia como una marca que se vuelve transversal a su vida y lo torna portador de una cosmovisión ilegítima desde los modelos sociales dominantes. El hecho de ser afroumbandista excede las paredes de un templo, constituyéndose como un rasgo que influye en las interacciones de los actores y en las estrategias desplegadas para su día a día.

### **Identificaciones sociales en otros contextos religiosos: 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 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). 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 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*. 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; pero muchas veces sucede 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 central al analizar dicha interacción. Esta reciprocidad consiste, principalmente, en garantizar la asistencia mutua a los eventos importantes que tienen lugar: ceremonias festivas por una obligación religiosa 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. Lo que realmente cobra relevancia es el respeto y los favores entre recintos, entendiendo esto con la lógica clásica del don (Mauss, 2009): al asistir un *Pai* con su pueblo religioso a 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. 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 varias conversaciones durante cuales, al hablar de otro

religioso, siempre fue en un tono de desencantamiento y oposición. Se establecía una mirada crítica sobre el accionar de otros templos, tomando distancia de los mismos y definiendo – a partir de esta oposición – su propio perfil religioso. Las charlas más recurrentes giraban en torno a la “mala práctica” de la religión: intercambiar ejemplos de accionares incorrectos por parte de otros religiosos, para así poder explicar el accionar propio que es “la forma correcta de hacer religión”. Hay otro punto crítico 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 fuerte desde los religiosos al pensar en un Otro religioso como “fiasquento”. 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, aquél que no tiene un axé real. Esto se evidencia en errores de la persona al estar incorporada con alguna entidad: 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 al ayudar a la gente. Si bien la acreditación real del axé determina inmediatamente si un religioso es un estafador, 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.

En resumen: 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 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 distancian, reforzando así la propia identidad.

Retomando la idea teórica respecto a las identidades posibles: debido al estigma social que implica ser afroumbandista, los religiosos muchas veces se identifican y relacionan su identidad social con la de un practicante (con responsabilidades, sacrificado, heterogéneo, estigmatizado) exclusivamente en contextos 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 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 en el siguiente apartado.

**Identificaciones sociales en contextos seculares: interacción con el Otro no-religioso**

En este apartado consideraré a alguien como “externo” a la religión si no está bautizado. 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; por otro lado, el caso de la interacción con un “Otro lejano”, refiriéndome a actores como los vecinos y la policía.

*Un Otro cercano*

En el vínculo con una persona cercana emocionalmente es en donde los religiosos tienen menos margen para desplegar estrategias respecto a su estigma. 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, santos, la existencia de un sacerdote 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) al conversar con un Otro. El método es realizar una traducción de los conceptos religiosos (Frigerio, 2011) para tornarlos equiparables a las ideas y valores propios del modelo socialmente aceptado de cómo debe ser una religión – es decir, el catolicismo –. Es el caso del uso de la palabra “santo” o “ángel guardián” en lugar de “*Orixá*”, hablar de “retiro espiritual” en lugar de “obligación”, “ceremonia” en lugar de “sesión”, etc.

La mayoría de mis entrevistados fueron los primeros en insertar el elemento afroumbandista a su núcleo familiar, y recuerdan como conflictiva la relación con los familiares directos. Hubo casos de padres que reaccionaron con cierta indiferencia, pero la casi totalidad de historias relatan una época fuertemente tensionada en el hogar. En lo que respecta a las parejas, el cargar con el estigma de “ser de religión” muchas veces es experimentado como un filtro: si bien algunos no consideran su filiación religiosa como una barrera para conocer gente, la mayoría encuentra difícil mantener una relación estable con alguien que no es de religión. El problema está en el tiempo y las responsabilidades que la práctica demanda; un ritmo de vida que, si no es compartido, 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”: 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. Un segundo elemento que atraviesa en común la interacción entre un afroumbandista y un Otro cercano es la repercusión que tiene el elemento religioso: en mayor o menor medida, la religión influye de manera definitiva las relaciones interpersonales, ya sea positiva o negativamente. Existen también, por otro lado, religiosos que aún no dieron a conocer su fe y son potencialmente desacreditables. Debido a esto, viven en una situación de estrés, presión y miedo a ser descubiertos, y tienden a desplegar la estrategia de “pasar”/ *passing* (Goffman, 1963): procurar disimular y ocultar el estigma frente a los normales.

Resumiendo: 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, pero con el pasar de los años es probable que termine menguando progresivamente. En el mejor de los casos, los 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 es experimentada como un elemento contagioso: es usual que, por el ritmo de vida que demanda, las personas cercanas compartan 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. Por otro lado 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 su estigma hasta estar listos de revelarlo (*pasar/passing*). Quienes 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. La experiencia subjetiva de los religiosos con el “Otro cercano” está cargada de apego y de una posible empatía; en cambio, el “Otro lejano” es más distante emocional y

simbólicamente. Un “Otro lejano” pueden ser, por ejemplo, los vecinos y la policía. Durante la interacción, 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 del tema. Esto se debe a que consideran al Otro lejano como un actor cargado de prejuicios. Una práctica que es usual en los afroumbandistas, por ejemplo, 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 o símbolos religiosos (canciones, frases, fotografías). Suelen tener el nombre religioso del propietario – es decir, el nombre de pila acompañado del *Orixá* del cual es *filho* – y funcionar como espacios que posibilitan una interacción virtual con otros religiosos. 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 símbolos religiosos en el perfil de *Facebook* al que tienen acceso los Otros lejanos.

La interacción con los vecinos y con la policía son quizás los dos vínculos más polémicos y conflictivos que tienen que enfrentar los afroumbandistas, quienes se sienten ampliamente violentados o siempre en riesgo de serlo. El templo de Paula, su familia biológica y religiosa han vivido diferentes 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 gritarles o increparlos en la vía pública, hasta arrojarle piedras a la casa. 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 sacar fotos por las ventanas al interior del recinto. Pese a que en lo práctico Paula intenta controlar el volumen de las ceremonias, evita dejar residuos religiosos en la vía pública y tener cualquier tipo de contacto con los vecinos, las tensiones perduran con el pasar de los años. En lo que respecta a la interacción con las fuerzas policiales, es usual que los religiosos sean abordados por los agentes a raíz de denuncias de terceros, ingresando así en los templos o interrumpiendo ceremonias religiosas. Sin embargo, esta situación es transitada por los practicantes con cierta naturalidad o liviandad, ya que la intervención policial pocas veces tiene efectos negativos. En el *Ilé* analizado, en reiteradas veladas recibieron a agentes durante las sesiones. No obstante, en muchas oportunidades los oficiales ya conocían a Paula o al templo, y sabían que no estaban infringiendo ninguna ley ni generando disturbio; debido a esto terminaban pidiendo reducir un poco el volumen del tambor como máxima censura. Si

bien los afroumbandistas suelen ser increpados por la policía, ésta cumple 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.

Resumiendo: la existencia del elemento religioso genera una marca que influye inevitablemente en los contactos interpersonales. En el caso de la interacción con un Otro cercano (familia, parejas, amistades) es más probable que la tensión presente diversos grados de intensidad y que varíe a lo largo del tiempo, tendiendo a menguar. En la relación con el Otro lejano, en cambio, en todas las oportunidades la identidad religiosa es vivida por los practicantes como una marca que los expone a ser posibles víctimas de violencia. Al ser conscientes de su estigma llevan a cabo estrategias de sociabilidad (*covering* y *passing*). Al poseer el estigma de ser afroumbandistas, los religiosos experimentan su condición como una injusticia y toda la violencia que sienten recibir la ven condensada en el concepto de “macumberos”, el cual redefine la identidad social y antepone el rasgo religioso con una valoración peyorativa por sobre cualquier otro atributo positivo. Este rótulo social de “macumberos” es adoptado también por los propios practicantes, quienes a veces lo usan para referir a un Otro religioso diferente e ilegítimo: se traslada el prejuicio hacia un Otro y no se lo identifica con la propia experiencia. Ser identificado como “macumbero” implica ser un afroumbandista posicionado ilegítimamente en el campo de interacción con los Otros. Llegado a este punto: ¿cómo se sigue sosteniendo y reproduciendo dicho estigma hoy en día?

### **El andamiaje del estigma**

Este último apartado lo dedicaré a analizar los factores identificados por los actores como elementos que sustentan el estigma religioso: 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.

Desde su llegada, el afroumbandismo presenta una amplia inserción en el conurbano bonaerense, siendo una práctica religiosa fuertemente desarrollada en los sectores populares.



Como consecuencia los practicantes son marginales no sólo en términos religiosos, sino también de clase. Desde la lógica dominante se construye 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, 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. Desde una interpretación religiosa, esto se expresa en la imagen consensuada de un afroumbandista como alguien que busca “hacer el mal” a alguien mediante sus poderes sobrenaturales. Desde una interpretación clasista, el religioso es una persona estafadora, vinculada a actividades ilegales, y generalmente miembro o próximo a redes criminales.

La lectura peyorativa legitimada desde el sentido común recae también en exponentes de la religiosidad popular, como el Gauchito Gil y San La Muerte (Fidanza y Galera, 2014). Las religiones de matriz afro parten de una cosmología bastante alejada de la correspondiente al Gauchito Gil o al “Santito”. A pesar de las diferencias, las tres devociones son estigmatizadas y ligadas con el mundo de lo ilegal. Esto demuestra que el estigma no está construido exclusivamente sobre una cuestión de fe en sí, sino que excede lo estrictamente religioso y se entrelaza con otros elementos transversales, como la ya mencionada estratificación social. Lo que equipara a estas devociones es el hecho de que son prácticas religiosas adoptadas en su mayor parte por los sectores populares. “Lo popular” siempre fue considerado como marginal y distante al orden legítimo dominante, y todo lo que tenga relación con el mundo de lo popular es estigmatizable. Si es una devoción característica de los sectores populares, se le atribuye el prejuicio cargado por los mismos: algo peligroso, negativo, falso, mediocre.

Junto con la asociación inmediata que se hace entre la religión y los sectores populares, los afroumbandistas coinciden en que los medios masivos de comunicación son otro gran pilar de sustento y reproducción del prejuicio sufrido. El inicio de la estigmatización mediática en argentina sufrida por las religiones de matriz afro podría señalarse en la instalación del “fenómeno de las sectas<sup>2</sup>” como problemática social. La manipulación periodística que se fue haciendo a lo largo de los años, el uso abusivo de términos como “secta”, “rito”, “culto” – “macumba” en relación a esto – y el excesivo juicio catolicocéntrico de lo religiosamente

---

<sup>2</sup> Término que condensa la definición colectiva de la desviación religiosa y que refiere a la presencia de un líder carismático y autoritario, un seguidor vulnerable psicológicamente y un desarrollado mecanismo de manipulación y retención (Frigerio, 1998; Frigerio, 2000).

diferente como peligroso, satánico, indeseado, decantaron en que los religiosos encuentren imposible la labor de controlar y regular la imagen pública que circula sobre ellos.

Resumiendo: los practicantes sufren un estigma originado en sus creencias y prácticas (las entidades veneradas, la creencia en la existencia de un mundo sobrenatural y en el poder de algunas personas vinculado al mismo, el uso ritual de animales). No obstante, dicho estigma posee también un andamiaje que excede lo estrictamente religioso. 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 dentro del cual están posicionados en el extremo desfavorecido y estigmatizable de “lo popular”. Los *mass media* parten de relaciones de poder ya existentes en la sociedad y actúan potenciando los imaginarios colectivos y las estructuras de jerarquías. Esto implica que si bien son los reproductores por excelencia 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 que conforman el elemento cultural de la sociedad y su narrativa dominante: las ideas de Nación, las alteridades históricas, los mecanismos de construcción de la diferencia, entre otros. 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. El estigma y sus atributos 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. Por lo tanto, “ser macumbero” es ser un actor contrahegemónico; y como actor que discrepa con la narrativa identitaria dominante, no se es simplemente no-católico: se es negro, incivilizado, salvaje, peligroso, irracional, inferior.

## CONCLUSIONES

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. Inicialmente, describí el contexto etnográfico en donde está situada la investigación y realicé la presentación del *Ilé Oxum Pandá Jeje*, templo en el cual se llevó a cabo el trabajo de campo. Aprecié que esta descripción inicial era necesaria, pensando principalmente en un lector poco familiarizado con la temática.

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; el análisis lo realicé teniendo en cuenta las interacciones con actores socialmente cercanos y lejanos. Al examinar el manejo de la identidad en un contexto religioso cercano, 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) se diferencian identitariamente de aquellos hijos que no practican la religión ni 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” (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, la cual en la mayoría de los casos se limita a una ocasional asistencia recíproca a fiestas religiosas. Sin embargo, existe una significativa relación simbólica en lo discursivo: los religiosos constantemente refieren a un Otro religioso del cual se oponen y distancian, reforzando así la propia definición de su identidad social afroumbandista, afianzando la postura de que en el templo propio “se practica la religión como debe ser”, mientras que en otros lugares a veces “se hace cualquier cosa, menos religión”.

En cuanto al manejo identitario de los afroumbandistas en contextos seculares, pude dar cuenta de que los practicantes realizan un control diferente de la identidad si se trata de una interacción con un Otro cercano (familia, amigos, parejas) o con un Otro lejano (policía, vecinos). En ambas situaciones, la identificación religiosa es 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), la identidad social religiosa es vivida por los practicantes como una marca que los expone 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”, 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.

Finalmente, profundicé en qué factores aseguran la continuidad del estigma en el tiempo. Identifiqué dos bases principales del mismo: por un lado, la asociación que se hace entre el afroumbandismo y los sectores populares; por otro lado, la representación negativa que realizan los medios masivos de comunicación de *la religión*. 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 *mass media* a la institución reproductora por excelencia de este escenario social que los posiciona en el extremo desfavorecido de “lo popular”. Lo que se encuentra de fondo sustentando el estigma es el conjunto de representaciones y valorizaciones que conforman el elemento cultural de la sociedad y su narrativa dominante: las ideas de Nación pre-existentes, las alteridades históricas, los mecanismos de construcción de la diferencia. Puede confirmarse, así, la hipótesis planteada: 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 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.

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. Hay otro aporte que puede

desprenderse de este trabajo más allá del aspecto netamente académico. Creo que el escribir posicionada no sólo como académica 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 con 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 de manera crítica 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.
- 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.
  - (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.

- 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.
  - (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.
- GOFFMAN, E. (2012) {1963} *Estigma. La identidad deteriorada*, 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.
- MAUSS, M. (2009) *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, Argentina.
- ORO, A. (2002) *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente*, Estudos Afro-Asiáticos, Año 24, N° 2, p. 345-384.