

Religiones afrolatinoamericanas: reivindicaciones de etnicidad, espiritualidad y género en la tradición orisha

Alejandro Frigerio, Nahayeilli Juárez Huet y Dilaine Sampaio



Para citaciones: Frigerio, Alejandro, Juárez Huet, Nahayeilli, y Sampaio, Dilaine. Religiones afrolatinoamericanas: reivindicaciones de etnicidad, espiritualidad y género en la tradición orisha. *PerspectivasAfro* 2/1 (2022): 12-17. Doi: <https://doi.org/10.32997/pa-2022-4112>

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Frigerio, Alejandro, Juárez Huet, Nahayeilli, y Sampaio, Dilaine. Editorial de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



Las religiones afrolatinoamericanas y afrocaribeñas se encuentran en una situación paradójica. Por un lado, se expanden nacional e internacionalmente y existe una revalorización académica y estadual de sus saberes, epistemologías y actividades comunitarias, así como de sus estéticas y herencias culturales patrimonializables. Por otro, son víctimas de una fuerte estigmatización por parte de ciertos sectores sociales: en algunos contextos nacionales son criminalizadas en los medios y en otros sus lugares de culto pueden sufrir violentos ataques motivados por odio religioso y probablemente, racial. Por ello, sus practicantes despliegan, a lo largo del continente, distintas estrategias de acomodación social y de movilización colectiva, interpelando a los Estados y a sus respectivas sociedades con argumentos religiosos, culturales, jurídicos y étnico-raciales.

Por sus dimensiones, y la composición étnico-racial de su población, Brasil es el país donde más variantes de religiosidades afrolatinoamericanas se han desarrollado. Aunque allí el número de personas que en los censos se identifican como practicantes se mantiene o apenas aumenta, su lugar en la sociedad, en la cultura y en el espacio público se agiganta, a despecho de la creciente oposición social que encuentran por parte de los pentecostales y neopentecostales. El poder político de estas iglesias ha aumentado en los últimos años, llevando a que sus miembros no sólo sean elegidos como diputados y senadores, sino que ahora también ocupan cargos de gestión municipal, estadual y hasta nacional. Este poderío, y su visión dicotómica del mundo según la cual el poder espiritual que no viene de su (versión de) Dios sino del demonio (Burneiko Mera), ha dado origen a una nueva ola de persecución social de las religiones afrobrasileras (luego de que la emprendida por la Iglesia Católica, que fue refrendada por el aparato estatal, pareciera algo del pasado). Esta oposición se manifiesta de múltiples maneras y de forma desigual en los distintos estados brasileros. La alianza con militantes y organizaciones del movimiento negro brasiler que ya lleva unas tres o cuatro décadas les brinda un capital social y simbólico importante con el cual enfrentar este nuevo enemigo. La reivindicación étnico-racial-cultural -que enfatiza el origen negro de estas religiones, aunque la mayor parte de sus practicantes no lo sea- sigue siendo su arma de legitimación más poderosa (Giumbelli).

A nivel macrosocial su validación se da principalmente como patrimonio cultural étnico, en detrimento de su valoración como una religión universal, pasible de ser adoptada por toda clase de creyentes (Campos y Neri). Aunque a nivel microsocia, es esto último lo que sucede: personas de la más variada extracción étnica y social se ven atraídas por su capital espiritual y su rica propuesta religiosa (Prandi).

Mientras que en Brasil estas religiones son atacadas religiosamente y reivindicadas culturalmente, su expansión hacia otros países avanza. En Argentina y Uruguay su presencia es cada vez más relevante -el número de templos es grande, aunque indeterminado-. En ambos países han adquirido visibilidad social, no exenta de estigmatizaciones y controversias (Pi Hugarte; Massonier). Las fiestas a Iemanjá, una de las deidades (orisha) más populares en América, se celebran por todo el territorio nacional y constituyen su faceta socialmente mejor recibida (Frigerio). Los sacrificios de animales y ofrendas en lugares públicos, por otro lado, son los aspectos mediáticamente más controvertidos (Oro). Especialmente en Argentina, donde su aparición en la sección de notas policiales de los diarios es frecuente, debido a la asociación entre sacrificios de animales y posibles crímenes rituales. Aunque esto no es excepcional del Cono Sur, pues las religiones afrocubanas como la santería y el palo monte, en países como México y Colombia, también son referencia común en las secciones de justicia y delincuencia en diversos medios de comunicación. Sus representaciones históricas, asociadas a lo demoniaco, salvaje y primitivo, ahora se potencian y retroalimentan con la narrativa mediática asociada al crimen, violencia y narcotráfico.

Variantes de las religiones afrobrasileñas -mayormente umbanda, pero también candomblé y batuque- así como las afrocubanas también han llegado a países europeos. Aunque no poseen una presencia masiva allí, ya existen casas de religión dirigidas por iniciados oriundos del viejo continente. En algunos casos -como en España- las variantes afrobrasileñas no llegaron a través de brasileños sino de la mano de líderes uruguayos que emigraron luego de haber desarrollado una carrera religiosa en Argentina, mientras que las variantes afrocubanas, en particular la popular santería, llegaron a países como Alemania y Francia, a través de una migración cubana (Rossbach de Olmos; Argyriadis, "Les parisienses").

La regla de ocha cubana, mientras tanto, también se ha expandido por todo el continente y se encuentra presente en más países que las religiones afrobrasileñas -aunque quizás también sin una presencia masiva como la de la umbanda y el batuque en Argentina y Uruguay, salvo en México (Juárez Huet). Su relevancia numérica ha aumentado en Colombia, así como en Venezuela en donde hace ya varios años que los orichas se han incorporado como una "corte africana" en la religión autóctona de María Lionza (Amodio). También se practica, aunque de forma aún muy minoritaria, en países andinos como Perú y Bolivia. En Estados Unidos su presencia se extendió más allá de la comunidad cubana y la latina, para alcanzar un número creciente de afroamericanos (Brandon). En ese país el vodou haitiano también dejó de ser una religión exclusivamente de inmigrantes, logrando establecer pequeños enclaves multiétnicos y multinacionales en ciudades como Nueva Orleans (Dorsman).

Con toda la arbitrariedad que conlleva una convocatoria abierta de textos, los artículos de este dossier intentan dar cuenta de algunos de estos procesos de expansión y estigmatización y muestran en detalle los matices y variables intervinientes en las estrategias y procesos de legitimación emprendidos por sus practicantes. Asimismo, ilustran los procesos mediante los cuales estas religiones se articulan y relocalizan en distintos contextos, así como algunas de las tensiones que entrañan.

Los tres primeros trabajos versan sobre religiones afrobrasileñas; dos se focalizan en eventos ocurridos en los últimos años en Brasil, y el tercero examina el desarrollo histórico de estas religiones en Argentina.

En el primer artículo, Rodrigo Leistner y Aleksandro Teixeira de Aguiar muestran la larga duración de los procesos sociales de represión de las religiones afrobrasileñas y notan las formas en que sus practicantes se han organizado para enfrentarlos, utilizando diferentes estrategias asociativas y discursivas. Su cuidadoso análisis de una controversia jurídica y social de amplio alcance sobre los sacrificios de animales les permite apreciar la manera en que las reivindicaciones de derechos por parte de los practicantes de religiones afrobrasileras se expresan actualmente menos en términos religiosos y apelando demandas de libertad religiosa, más recurriendo a argumentos étnicos, ligados a identidades racializadas, aprovechando la legitimidad social actual de las acciones afirmativas y la valorización de la diversidad cultural como temas estructurantes de las esferas públicas contemporáneas.

Las formas asociativas organizadas burocráticamente propias de otros momentos, son reemplazadas por dinámicas de acción inspiradas en los movimientos sociales contemporáneos que interpelan directamente al Estado, con acciones conjuntas sobre el Poder Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial, sin olvidar la acción sobre los medios de comunicación y la ocupación del espacio público, ya sea en actividades de protesta o la celebración de fiestas religiosas. Su trabajo muestra también la forma solapada en la cual funcionarios o legisladores pentecostales intentan pasar leyes o actuar (promover acciones) de manera que pareciera no interferir con la neutralidad estatal hacia las religiones, pero promoviendo situaciones o contextos que claramente las desfavorezcan. Muestra también, aunque no es el foco del trabajo, la presencia del movimiento ecologista como un posible antagonista secular cuya relevancia puede ser mayor en un futuro.

El segundo trabajo, de Joana Bahia, Camilla Fogaça Aguiar y Farlen de Jesus Nogueira, tiene puntos en común con el artículo que los precede. Muestra también el contexto social desfavorable que la presencia de intendentes pentecostales ha estimulado en Río de Janeiro y de manera más específica en el municipio de Sao Goncalo, donde el mito de origen más popular sitúa el lugar de creación de la umbanda a comienzos del siglo XX. Los autores examinan dos estrategias desarrolladas por afroumbandistas, para capitalizar y patrimonializar este origen, procurando hacer visible esta memoria religiosa. La primera iniciativa, impulsada por un militante político afrobrasileño y afroumbandista, logró que la plaza frente a donde estaba el templo del fundador de la umbanda lleve ahora su nombre. La "Praça Zélio Fernandino de Moraes" se convierte así en un sitio de memoria para la umbanda, concebida ésta como una herencia religiosa universal, patrimonio de todos los brasileros y no sólo de sus practicantes y menos, de un segmento étnico-racial de los mismos. La segunda iniciativa, propuesta por un líder religioso, socialmente "blanco", busca instalar un Museo de la umbanda en el municipio, que abarque todas las variantes religiosas afrobrasileñas. Esta iniciativa, más cultural y secular, también pretende patrimonializar y plasmar en el espacio público la memoria afro-religiosa del municipio. En su trabajo los autores muestran las diferentes y a veces divergentes voces de practicantes religiosos afroumbandistas frente a estas iniciativas, mostrando otra vez la relevancia de la variable étnico racial y su articulación con la práctica y la memoria religiosa.

La conflictiva, o al menos desigual construcción de memorias religiosas también aparece en el artículo de Alejandro Frigerio, que cierra esta primera sección de trabajos. El autor brinda una detallada historia de los orígenes y desarrollo de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires, ciudad en la cual se encuentran presentes a partir de la segunda mitad de la década de 1960 -llegadas desde el sur de Brasil (Porto Alegre), pero también desde Montevideo, adonde se habían expandido una década antes-. A través de un prolongado trabajo de campo

que incluye entrevistas, observación participante en templos y en eventos públicos realizados por afroumbandistas, así como la etnografía de redes sociales, identifica un grupo pequeño pero variado de pioneros de la religión que abrieron los primeros templos en el país (que incluye argentinos y uruguayos) y registra cuidadosamente las fechas en que comenzaron su actividad religiosa en Buenos Aires. Analiza el rol de las naciones de batuque y de los diferentes linajes religiosos en la (re)construcción de la memoria religiosa para explicar sus diferentes versiones y ver cómo se reflejan en divergencias en los relatos antropológicos sobre la historia de estas religiones en Argentina y Uruguay. Muestra la mayor homogeneidad de los linajes religiosos uruguayos, que remiten su ascendencia mayormente a un (sólo) tronco batuquero iniciado por el pai João de Bará. Los linajes religiosos de los practicantes argentinos que derivan su práctica religiosa de Brasil, sin pasaje intermedio por Montevideo, son más diversos, identificándose con varias naciones lo que resulta en distintas narrativas de origen y construcción de memorias religiosas.

La segunda sección de trabajos versa mayormente sobre las religiones afrocubanas, que históricamente también fueron criminalizadas, reprimidas y encajonadas bajo el término despectivo de “brujería”, lo cual como señalamos en párrafos anteriores no ha desaparecido del todo. A diferencia de lo que observamos en Brasil, estas religiones son practicadas por amplios sectores de poblaciones que no reivindican una dimensión étnica o racializada de las mismas, pues desde muy temprano trascendieron dichas fronteras. Después de un largo proceso histórico han sido valorizadas de distintos modos, en especial la Santería e Ifá o Regla de Ocha-Ifá, de origen yoruba, reconocida actualmente como parte de la cubanidad y del patrimonio cultural. El incremento del turismo desde los años ‘90 y de la migración coadyuvaron de manera importante a la diseminación de estas religiones, en particular de la Santería. Su proceso de valorización y de expansión se vincula con redes transnacionales que hoy día rivalizan en torno a los modelos de tradición, por un lado, los que tienden hacia la desincretización o depuración de todo elemento que no sea “africano” y a la revitalización de la cultura yoruba, y por el otro, los que defienden sus propios modelos de praxis relocalizadas (Matory; Capone; Argyriadis “Religión de indígenas” 2005).

En la Isla dichas religiones emergieron en una mutua interacción entre la Santería o Regla de Ocha, Regla de Ifá, el Palo Monte, el espiritismo y el catolicismo. Esta característica constitutiva ha permitido ampliar las posibilidades de articulación con tradiciones de orígenes exógenos dando pie a relocalizaciones rituales novedosas. Sin embargo, también observamos el sentido contrario, no sólo en los contextos posteriores de expansión, sino en la misma Cuba en donde estos procesos han sido menos documentados. Este es uno de los aportes del texto de Emma Gobin, quien analiza las innovaciones rituales y los mutuos préstamos entre la Nueva Era y las religiones afrocubanas, proceso en el que se puede observar, por un lado, lo que ella define como la indigenización cultural de la Nueva Era, y por el otro, pero de manera paralela la “exogenización” de los referentes locales centrales de dichas religiones.

En efecto, la praxis acumulativa y complementaria característica de la santería, como lo muestra por su parte Juárez Huet en este dossier, ha sido uno de sus potenciales más importantes de articulación con tradiciones o elementos de matrices culturales diversas que le ha permitido circular de manera amplia en países de América Latina como México, o, en términos de Csordas, erigirse como una religión altamente transportable (261); de ahí la propuesta de analizarla desde una óptica multiescalar. En México esta religiosidad es practicada desde los años 70 del siglo pasado y hoy se erige como la segunda minoría religiosa más importante después de los judíos. Su praxis y articulación en México dan cuenta igualmente de procesos más amplios de la recomposición religiosa

contemporánea observada en varios países de América Latina, en donde las adscripciones religiosas en realidad contienen una amplia heteropraxis. En este sentido el artículo propone pensar a esta religiosidad practicada como una religiosidad bisagra mexicanizada, pues nos remite a puntos de contacto multiescalares y articuladores donde interactúan dialógicamente distintas tradiciones que no se agotan en lo institucional pero tampoco en lo meramente individual y que se inscriben necesariamente en un entramado sociocultural local (Juárez Huet, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga 125).

Las tensiones que se observan en las religiones afrocubanas no se acotan exclusivamente a los modelos de tradición y sus respectivas relocalizaciones. Sánchez Cervera desde su experiencia ilustra otro de los terrenos más conflictivos de estas expresiones, como son las relaciones de género y orientación sexual, tomando como ejemplo a la Regla de Ifá afrocubana, en teoría reservada para hombres heterosexuales. Este aspecto ha sido fuertemente polemizado en la Isla desde los años 2000 (Gobin) y a nivel transnacional desde los años 1980. Con una aproximación metodológica on line y off line el autor pone en cuestión las relaciones heteronormadas que han primado en las dinámicas religiosas de los iniciados en la Regla de Ifá practicada en Cuba, en la que el régimen heteronormado se legitima desde el ritual coadyuvando a una posición subordinada de mujeres y homosexuales.

Bibliografía

- Amodio, Emanuele. "Las Cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela. La construcción del pasado y mitologías de los héroes". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 15 (2009): 157-168.
- Argyriadis Kali. "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería". *Desacatos* 17 (2005): 85-106
- _____. "Les parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse". *Psychopathologie africaine* 31 (2001-2002): 17-44.
- Argyriadis, Kali y otros. *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: Coljal-Cemca-IRD- CIESAS-ITESO, 2008. 255-278.
- Burneiko Mera, Thomás. "'Encruzilhadas nas cruzadas': Os ataques neopentecostais ao povo-de-santo como batalhas de uma 'guerra cosmológica'". *Debates do NER* 30 (2016): 103-128.
- Campos, Roberta y Raoni Neri. "Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença". *Religião e Sociedade* 40 (2020): 133-155.
- Capone, Stefania. "Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines". *Cahiers D'Études Africaines* 157 (2000): 55-77
- Csordas, Thomas J., "Introduction: Modalities of Transnational Transcendence". *Anthropological Theory* 7(2007): 259-272
- Dorsman, Roos. "The Spirit(s) of New Orleans: Community Healing through Commemoration". *Atlantic Perspectives: Spirits, Places and Heritage*. Markus Balkenhol, Ruy Llera Blanes y Ramon Sarró, eds. Nueva York: Berghahn Books, 2019. 172-195.

- Frigerio, Alejandro. "Iemanjá: Casi una Virgen (africana) del Mar". Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad. Diego Mauro, ed. Rosario: Prohistoria, 2021. 243-259.
- Giumbelli, Emerson. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade* 28 (2008): 80-101.
- Gobin, Emma. "La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos. Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana". *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Kali Argyriadis y otros. Guadalajara: Coljal-Ciesas-IRD. 2008. 255-278.
- Juárez Huet, Nahayeilli, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. "Religiosidad bisagra: articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México". *Revista de Estudios Sociales* 82 (2022): 1-19.
- Massonier, Andrés. "La umbanda en un país laico: la pugna umbandista por el espacio público uruguayo". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 23 (2015): 34-50
- Matory, Lorand. "Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830- 1950". *Horizontes Antropológicos* 9 (1998): 263-292.
- Oro, Ari. "O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul". *Religião e Sociedade* 25 (2005): 11-31.
- Pi Hugarte, Renzo. *Los cultos de posesión en Uruguay*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998
- Prandi, Reginaldo. "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores". *Civitas* 3 (2003): 15-33.
- Rosbach de Olmos, Lioba. "Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto". *Indiana* 31 (2014): 9-107.