

Sobre historias contadas y no contadas: Naciones religiosas y construcción de memorias afroumbandistas en Argentina

*On Told and Untold Stories: Religious Nations and Memory
Construction in Afro-Brazilian Religions in Argentina*

Alejandro Frigerio¹ 

Universidad Católica Argentina/CONICET

ACCESO  ABIERTO

Para citaciones: Frigerio, Alejandro.
Sobre historias contadas y no contadas:
Naciones religiosas y construcción de
memorias afroumbandistas en
Argentina. *PerspectivasAfro* 2/1 (2022):
59-80. Doi: <https://doi.org/10.32997/pa-2022-4115>

Recibido: 20 de marzo de 2022

Aprobado: 17 de mayo de 2022

Editora: Silvia Valero. Universidad de
Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Frigerio, Alejandro. Este es un artículo 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.

RESUMEN

En este trabajo brindo una visión polifónica y plural de la historia de las religiones de origen afrobrasileño en Argentina, mostrando que entraron al país tanto a través de Porto Alegre como de Montevideo. Rescato la memoria y los nombres de quienes abrieron los primeros templos locales y resalto la diversidad de las naciones religiosas batuqueras a las que pertenecían. Intento ayudar a la comprensión de cómo las versiones de estos primeros tiempos están condicionadas por la pertenencia, de quienes recuerdan, a determinadas naciones y linajes religiosos que ordenan la memoria histórica, señalando cuáles serían los ancestros relevantes para el relato. Me baso en los testimonios brindados por quince *pais* y *mães* de santo de acreditada antigüedad en la práctica religiosa en Argentina.

Palabras clave: Argentina; Umbanda; memoria; historia; naciones religiosas.

ABSTRACT

In this article I offer a polyphonic and plural vision of the history of religions of Afro-Brazilian origin in Argentina, showing that they entered the country through both Porto Alegre and Montevideo. I rescue the memory and names of those who opened the first local temples and highlight the diversity of the Batuque nations to which they belonged. I analyze how the versions of these early times are conditioned by the belonging, of those who remember, to certain nations and religious lineages that order the historical memory, pointing out which ancestors are relevant to the story. Data for this article come from interviews with fifteen *pais* and *mães* de santo of accredited antiquity in religious practice in Argentina.

Keywords: Argentina; Umbanda; Memory; History; Religious nations.

¹ Dr. en Antropología (Universidad de California, Los Angeles); Investigador Principal del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica Argentina. E-Mail: alejandrofrig@yahoo.com.ar

La literatura sobre religiones afroamericanas en Argentina ha crecido y se ha diversificado en la última década. Sin embargo, los aspectos más históricos de su desarrollo continúan siendo un tema poco tratado. Las versiones sobre su historia en el país quedan mayormente reducidas a los aportes tempranos realizados por Frigerio (“Umbanda e Africanismo”; “De la Umbanda”), Oro (“Difusão”; *Axé Mercosul*) y Segato (“Frontiers and Margins”; “Fronteras y márgenes”), que suelen enfatizar el rol de líderes brasileños o el de uruguayos en la expansión de estas religiones. En este trabajo, en que retomo, complemento y corrijo, en base a nuevas entrevistas, datos de uno anterior (Frigerio, “El rol...”), deseo brindar una visión más polifónica y plural, que muestre que la religión entró en Argentina tanto a través de Porto Alegre como vía Montevideo. También es mi intención rescatar la memoria y los nombres de quienes abrieron los primeros templos locales y resaltar su diversidad. Intento, por último, ayudar a la comprensión de cómo las versiones de estos primeros tiempos están condicionadas por la pertenencia, de quienes recuerdan, a determinadas *naciones* y linajes religiosos que ordenan la memoria histórica, señalando cuáles serían los ancestros relevantes para el relato. Para ello me basaré en los testimonios que me brindaron quince *pais* y *mães de santo* de acreditada antigüedad en la práctica religiosa. Algunos de ellos pueden ser considerados pioneros de la religión ya que fueron quienes abrieron los primeros templos en el país en la segunda mitad de la década de 1960 o comienzos de los 1970s² Varios otros pertenecen a la primera generación de *pais/mães* argentinos que entró a la religión por ser discípulos de estos pioneros (segunda mitad de la década de 1970); un grupo adicional forma parte de la segunda o tercera generación de líderes vernáculos.³

Sobre historias no contadas del Batuque en Argentina

En un trabajo temprano en que examiné las diferentes estrategias colectivas utilizadas por los afroumbandistas para “presentarse en sociedad”, realicé una corta referencia a los orígenes de la religión en Argentina. Afirmé en ese texto:

De acuerdo con testimonios orales recogidos, el primer templo de religiones afrobrasileñas en Argentina abrió sus puertas al público en 1966, y fue fundado por una *mãe de santo* argentina, Nélide de Oxum, iniciada en Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. *En esta época, y aún antes, existían algunos practicantes de origen uruguayo y brasileño que daban consultas en su casa y realizaban ceremonias, pero que no eran abiertas al público.* El segundo templo que funcionó públicamente fue fundado por un *pai de santo* uruguayo, Elio de Iemanjá, en 1968. En 1970 ambos se habían registrado en el Registro Nacional de Cultos y funcionaban así en forma legal. El tercer templo que abrió sus puertas, también

² Los líderes religiosos consultados para realizar este trabajo han sido: Nélide (Baños) de Oxum, Carlos Alberto (Corbo) de Oxalá, Elio (Machado) de Yemanjá, Armando (Ayala) de Oxalá Mozo, Daniel (Prado) de Xangô, Peggie (Poggie) de Iemanjá, Alberto (Tata) de Oxalá, Julio (Abelenda Izquierdo) de Obá, Gladys (Mallorca) de Oxum, Roberto (Piaggio) de Oxalá y Gabriel (Martinangeli) de Oxalá, Judith (Ugarte) de Iemanjá, Marcos (Lima) de Xango, Hugo (Watenberg) de Iemanjá y Darío (García) de Oia Lade Vi. Ninguno de ellos es responsable por la interpretación que aquí realicé de la historia de las religiones afrobrasileñas en el país. La investigación que dio origen a este trabajo fue financiada en distintos momentos por el CONICET de Argentina, el Center for Afro-American Studies y el departamento de Antropología de la Universidad de California, Los Angeles, por la Fundación Antorchas y por la Universidad Católica Argentina. Agradezco enormemente a la lyá Judith Ti Yemoja Eégúnfemi por su atenta lectura y sugerencias que mejoraron este trabajo.

³ Cuatro de los catorce informantes son de nacionalidad uruguayo, diez son argentinos y uno es brasileño. Doce de ellos pertenecen a lo que denominaré la escuela brasileña y tres a la uruguayo. Además de las entrevistas, abrevé también en información que circuló en redes sociales afroumbandistas, en los primitivos grupos de debate en MSN y metroflogs y más contemporáneamente en facebook -a través de posteos escritos individuales o de entrevistas realizadas por comunicadores sociales afroumbandistas a los líderes más antiguos.

dirigido por una argentina, practicaba "Umbanda Blanca", sin bailes ni toques de tambor (Frigerio, "De la Umbanda" 95. Enfatizo la frase ahora, no en el original).

En aquel momento no me interesaba profundizar en los orígenes dado que pensaba -y aún lo hago- que la expansión de estas religiones por el país se debía entender por otros procesos y mecanismos de interacción social que iban mucho más allá de los nombres y características de los pioneros religiosos. Por ello, en sucesivos trabajos intenté comprender esta presencia entonces novedosa en la sociedad argentina argumentando que, en realidad, resonaba mucho más de lo pensado con el contexto (mágico-religioso) cultural local. Pese a su origen brasileño y "negro", la cosmovisión umbandista se podía articular con prácticas locales preexistentes, estigmatizadas social y académicamente invisibilizadas, como las que realizaban adivinos, videntes y curanderos (Carozzi y Frigerio, "Mamãe Oxum"). Prácticas todas sustentadas por la extendida creencia, articulada con la religiosidad popular vernácula, de que seres espirituales pueden intervenir en nuestra realidad cotidiana para ayudar a sus fieles y que determinados especialistas son capaces de mediar efectivamente en esta relación.

Luego me focalicé en las dinámicas de la conversión a la nueva religión, que era facilitada por esta resonancia previa, pero hecha posible por las estrategias con que los *pais* y *mães* de santo las presentaban ante sus potenciales creyentes mediante una develación paulatina de los aspectos que podían parecer más extraños (Carozzi y Frigerio, "Não se nasce batuqueiro"). La Umbanda, sugerí, funcionaba como un puente cognitivo entre el catolicismo popular y formas religiosas más afrodiaspóricas como el Batuque (Frigerio, "Estableciendo puentes"). Posteriormente examiné las estrategias colectivas con las que, a nivel macro, los líderes religiosos lidiaban con la tensión social que sus prácticas ocasionaban, intentando mejorar su imagen y quitar su práctica de la esfera de lo puramente "mágico", primero, y de lo "sectario", después (Frigerio, "De la Umbanda"; "¡Por nuestros derechos...!").

Estos esfuerzos de alineamiento de marcos interpretativos que los *pais* y *mães de santo* realizaban tanto a nivel microsocioal con sus consultantes y posibles fieles, como a nivel macrosocioal con eventos públicos de acomodamiento social, se hacían con la intención de reducir al máximo la tensión con la sociedad argentina. Pero también para poder seguir practicando, *de la manera más parecida posible a cómo era en su lugar de origen*, una religión de claros orígenes afros, que incluye trance, música, danza, numerosas mediaciones materiales y complejos rituales que involucran el sacrificio de animales.⁴ No necesariamente lograron reducir esta tensión social, pero ello no fue un impedimento para que estas religiones se volvieran probablemente la tercera minoría religiosa en el país, luego de los evangélicos⁵.

En un trabajo publicado en diferentes medios académicos, Segato (Frontiers and margins"; "Fronteras y márgenes") entabla un diálogo con el artículo en que examino las estrategias colectivas afroumbandistas de presentación ante la sociedad (Frigerio "De la Umbanda"). Toma mi breve reseña de los pioneros en el país,

⁴ La finalidad de emprendimientos colectivos, por lo tanto, no sería como sugiere Segato "su oficialización y domesticación hasta el punto de neutralizar su divergencia con los valores establecidos" ("Fronteras y márgenes" 280), porque ninguno de los eventos ni los intentos de organización colectiva proponían modificar un ápice la práctica religiosa de los templos, sino apenas presentar una imagen "más religiosa" y luego "más cultural" ante la sociedad (como he analizado en Frigerio "De la Umbanda"; "Estableciendo puentes"; "¡Por nuestros derechos!" 2003). No eran tan diferentes de los esfuerzos que realizaron y realizan los practicantes de religiones afro en el propio país de origen, Brasil -hasta el punto de que copiaron algunas de sus estrategias, como la "cultural" que fue la que les valió cierta legitimación allá.

⁵No existen datos cuantitativos que prueben esta afirmación. Me baso para ello en la extendida vida social religiosa afroumbandista que se transunta a través de la existencia de una cantidad muy numerosa (pero también indeterminada) de templos en el Gran Buenos Aires, así como en todo el territorio nacional. Otro dato relevante es la rica actividad y sociabilidad religiosa que se refleja en incontables grupos en redes sociales.

citada arriba, como “una historia” (y casi, una interpretación) del desarrollo de las religiones afro en Argentina. Para ella ésta sería la versión “respetable” y la contrapone con otra historia, ciertamente interesante pero algo anecdótica (“trivial en apariencia, fértil en consecuencias”) (“Fronteras y márgenes” 284), que recaba de *informantes uruguayos* radicados en Buenos Aires. Esta narrativa constituiría, para ella, otra versión menos respetable, una “historia paralela de fundación” de hechos que harían “inteligible” la expansión de estas religiones hacia el sur de la frontera brasileña (“Fronteras y márgenes” 282, 286). La narración sería conocida por los practicantes de la religión en Argentina, pero por ser una de comienzos innobles sería reemplazada públicamente por la protagonizada por otros líderes más respetables como Nélide de Oxum, Elio Machado de Iemanjá, etc. (“mi” historia). Según la antropóloga, este “relato de segunda voz” (“Fronteras y márgenes” 283) sólo surgiría públicamente cuando un/a antropólogo atento a los pliegues discursivos de los nativos, a su “doble voz” (282), pudiera atisbarla.

La autora transcribe con detalle el relato de Víctor de Bará Lode, un *pai uruguayo* residente en Argentina (sin señalar que este *pai* llegó a Buenos Aires recién en 1980, un dato importante a tener en cuenta ya que es quince años después de la apertura de los primeros templos locales), contando apenas lo esencial del relato: es la historia de un trío de “travestis” argentinos que, realizando una gira de baile a fines de la década del cincuenta, llegan a Rivera, en Uruguay, localidad en la que, apenas cruzando una avenida, ya se está del otro lado, brasileño, en Livramento.⁶ En esta ciudad trabajan “en la noche” (“Fronteras y márgenes” 284-287) en un famoso burdel, conocen a la *mãe* Teta, quien los inicia en Umbanda y más tarde los lleva a la mano del *pai* João de Bará de Porto Alegre para su iniciación en Batuque.

Por lo tanto, para Segato, esta *mãe* brasileña fue

la principal persona responsable por la primera onda de difusión de la tradición a entrar en Uruguay y en Argentina [...] fue allí que se dio la conversión del primer grupo de personas que se tornaron sacerdotes y abrieron casas en Buenos Aires y en Montevideo (“Fronteras y márgenes” 283).

Esta historia le permitiría comprender un comentario previo realizado muy al pasar por otra informante, *mãe* Gladys de Oxum, quien en una entrevista, le habría dicho:

Al principio estaba la casa de *mãe* Nélide y la de Elio y aun antes estaban los muchachos... los tres muchachos que vinieron del Uruguay, ¿se acuerdan? El Pocho, Víctor, La Mara... yo solía ir para allá... (“Fronteras y márgenes” 283).

Solamente entonces entendí la velada referencia de *mãe* Gladys a Pocho, Víctor, Mara... aquellos muchachos habían adquirido una fisonomía. Se trataba verdaderamente de un eslabón perdido del pasaje -bastante increíble y hasta entonces poco inteligible- y de la posterior instalación de los cultos al otro lado de la frontera meridional. Un eslabón perdido no sólo porque era un elemento crucial, un punto de viraje, sino también porque era evidentemente percibido como un comienzo innoble por los dirigentes que luchaban por una posición de respeto en la sociedad nacional, como Frigerio (1993) apunta (“Fronteras y márgenes” 286).

⁶ Llamarlos “travestis” como a veces lo hace Segato en su trabajo (“Fronteras y márgenes” 287, 288) es asignarles una identidad de género que no sabemos si ellos mismos se atribuían -y que quizás choque con el uso actual de la palabra. Quizás sea más exacto señalar que “se transvestían” en diferentes oportunidades.

Por lo tanto, según la antropóloga argentina:

Confirmando lo que *mãe* Gladys había sugerido *sotto voce* la primera vez que tuve indicios de esta segunda historia, la versión de *pai* Víctor confirmó que Mara fue el primer *pai de santo* argentino que tuvo una clientela de culto en Buenos Aires (“Fronteras y márgenes” 285).

Para Segato, entonces, los practicantes, conocerían esta historia pero, por las asociaciones con el trabajo “en la noche” de estos *pais* que se transvestían, la ocultarían en favor de la versión más “decente” que mencionaría a Nélide de Oxum y a Elio de Iemanjá como pioneros.

Este trabajo y uno anterior de Segato (“Uma vocação de minoría”) tienen sin duda el gran mérito de llamar la atención hacia la relevancia de la influencia uruguaya en la expansión de las religiones en Argentina, y en destacar aspectos de construcción de identidades divergentes de género que recién han vuelto a tratarse en la literatura especializada local en los últimos años.

Sin embargo, su aseveración e íntima convicción de que este relato sería una historia paralela, oculta, del “primer grupo de personas que se tornaron sacerdotes y abrieron casas en Buenos Aires y en Montevideo” (“Fronteras y márgenes” 283, mi énfasis) tiene al menos dos problemas. El primero es que la narración resulta bastante más adecuada como antecedente del desarrollo de la religión en Uruguay que, como veremos más abajo, para Argentina. Algo que sería de esperar, dado que se la contó *un informante uruguayo* quien, por la fecha de su llegada a Buenos Aires, ciertamente no había presenciado las primeras etapas del desarrollo religioso local (la antropóloga también la había escuchado antes de otro practicante de la misma nacionalidad).⁷ Los “travestis” mencionados ciertamente estuvieron entre los primeros en abrir templos en Montevideo -aunque no fueron los únicos.⁸ De los tres “travestis” argentinos mencionados en el relato de Víctor (Mara, Enrique y Pocho), sólo Mara -luego de pasar unos años en Montevideo- abre un templo en Buenos Aires. Enrique (Guardia) de Bará funda uno de los primeros templos en Montevideo, pero nunca tiene una casa de religión en Argentina. Pocho de Xangô hizo la mayor parte de su carrera religiosa en Livramento, y si llega a tener un templo en Argentina recién lo haría en la década de 1980.⁹ En ese momento ya había varios templos en la ciudad e inclusive la vertiente uruguaya de la religión ya estaba siendo desarrollada con ímpetu no sólo por Mara de Bará sino también por Darío de Oiá y César de Oiá, *pais de santo* uruguayos llegados a Buenos Aires en los 1970s y que dieron origen a un pueblo religioso numeroso y dinámico.

Por lo tanto, de los protagonistas del relato de Víctor de Bará Lodé transcrito por Segato, sólo Mara de Bara podría ser considerado *uno* de los pioneros de la religión en Argentina -aunque, como veremos luego, dos de sus ilustres colegas uruguayos lo niegan. Resulta así muy improbable que los practicantes se esfuercen por

⁷ La fecha en que Víctor de Bará se establece en Buenos Aires está mencionada en la breve hagiografía que de él traza su hijo de religión Juan de Xapana en el grupo MSN Messenger “Los Orisha”, en ocasión de su fallecimiento en mayo de 2005: “Pone su primer Casa de Religión, en la Ciudad de Montevideo [...] En el año 1980 se dirige a Buenos Aires y abre sus puertas la Casa de Religión ‘Ilé Bara Lodé Esubi’ en la calle Cajaraville, de Villa Adelina [...] hoy, tiene su Casa de Religión, en la calle Gervasio Posadas 2832, de Munro.” (En otras semblanzas su casa se denomina “Templo de Umbanda San Pedro Ilé Africano Bará Tobiye, pero la fecha de arribo es la misma).

⁸ Al respecto, además de los trabajos académicos de Renzo Pi Hugarte (“Las religiones...”; *Los Cultos*), se puede ver la reseña histórica más “nativa” brindada por el *pai* uruguayo Armando de Oxalá Mozo en su revista *Nuestra Umbanda*, que enumera los primeros *pais* y *mães* en abrir templos en Montevideo; en <http://www.chasque.net/armando/nuestraumbanda/ediciones/c17/felicidades3.htm>

⁹ La propia página web del *pai* Pocho de Xango (que ya no está online pero se puede rescatar a través de Wayback Machine) afirma que él conoce la religión con la *mãe* Teta en 1970 - época en la cual Nélide y Elio ya estaban practicando religión en Argentina -por lo tanto no hay forma de que pueda ser considerado un pionero local. Además, según el *pai* Darío de Oiá, quien llegó a Buenos Aires desde Montevideo en 1973, Pocho nunca tuvo templo en Buenos Aires, sino que venía a casas de religión de sus hijos.

ocultar una “historia” que no es relevante para Argentina -y que sólo pueden llegar a conocer mayormente quienes pertenecen a lo que llamaré más abajo la “escuela uruguaya” de religión. Más raro todavía resultaría que Gladys de Oxum pudiera hacer una referencia misteriosa a “Pocho, Víctor, Mara” cuando, como dije, ni Pocho ni Víctor pueden, bajo ningún concepto, ser considerados pioneros para Argentina dado que su radicación en el país es bastante posterior a la de los precursores locales de la religión -y si esta *mãe* efectivamente realizó este comentario “al pasar”, estaba ciertamente equivocada en su cronología.

Un segundo problema de ver al relato como *una* historia de orígenes que pueda ser conocida -y ocultada- por *la comunidad*, omite la enorme variedad interna del colectivo social afroumbandista que imposibilita que sus miembros se pongan de acuerdo en casi cualquier tema, ya sea teológico, ritualístico, social o histórico -lo que impide también que pueda ser, de manera realista, concebido como “una comunidad”. Especialmente, el creer en la posibilidad de *una* sola o aún *dos* historias nativas paralelas, una para consumo público y otra intracomunitario, ignora el rol de los diferentes linajes religiosos y de las *naciones* batuqueras en la construcción y preservación de memorias históricas de la religión.

Naciones batuqueras, sociabilidad y memoria histórica

En el Batuque argentino, como en el portoalegrense y en otras variantes afrodiaspóricas brasileñas, la idea de *nación* resulta émicamente muy significativa (Corrêa). La caracterización por Vivaldo da Costa Lima en su trabajo pionero sobre el Candomblé, resulta también aplicable al Batuque. Según este autor la *nación* sería “un concepto casi exclusivamente teológico [...] el patrón ideológico y ritual” (77) de los templos, legado/formulado por los grupos étnicos africanos que les habrían dado origen, “la norma de los rituales y el cuerpo doctrinario que se viene transmitiendo” (77) desde la fundación de las variantes afrodiaspóricas. Cada *nación* del Batuque, entonces, tendrá sus especificidades rituales, en virtud de un grupo étnico (supuestamente) fundante. Tenemos así, para el caso del Batuque, las naciones Oyó, Jeje, Nagô, Cabinda o Cambinda e Ijexá. Por más que los estudiosos reconocen los cambios rituales que sobrevienen inevitablemente casi con cada generación aún dentro de una misma *nación*, para los practicantes la idea de la cuasi inmutabilidad de los *fundamentos* (las maneras de hacer rituales y ceremonias) de cada *nación* es esencial para construir identidades religiosas, justificar prácticas rituales y, sobre todo para construir sociabilidades, *pero también memorias históricas*. Desde cierta ortodoxia batuquera, todo practicante que se precie debería poder rastrear su ascendencia religiosa hasta los fundadores o al menos los más venerados ancestros históricos de su *nación*.

Junto con esta idea de *nación*, con un nivel de generalidad algo menor pero con una relevancia cotidiana aún mayor, el concepto de *bacia* (familia o linaje religioso) también resulta significativo para la construcción de capital religioso, simbólico y social en el Batuque. Las *bacias* se inscriben dentro de las *naciones*, brindando formas algo más específicas de las mismas. Una *nación* está formada por varias *bacias* -o familias, o linajes religiosos- fundadas por algún ancestro especialmente venerable cuya importancia justifica la impronta que impone en un nuevo linaje y su memoria a través de este.

Más allá de las disputas que siempre atraviesan el mundo batuquero, la sociabilidad -y de nuevo, las memorias- se construyen a partir de la propia *bacia*, proyectándose hacia la *nación* a la que pertenece esta *bacia* o linaje. En un contexto de *diáspora secundaria* (Frigerio “A transnacionalização”) como la Argentina los lazos con los fundadores de las *bacias* pueden ser más tenues por la distancia geográfica pero por sobre todo, por los

frecuentes *cambios de mano* que algunos practicantes realizan: al pelearse con el *pai* actual, se pasa a la mano de otro/a, y luego a la de otro/a y así sucesivamente. No es infrecuente que cualquier líder religioso haya pasado por cuatro o cinco *pais* y *mães* (son raros lo que mantuvieron el mismo iniciador). Estos cambios de mano pueden llegar a reorientar la ancestralidad del practicante en otra dirección- reemplazando en cada oportunidad no sólo los *pais/mães* de santo sino también los abuelos y bisabuelos de santo¹⁰.

Esta sencilla realidad etnográfica hace imposible que haya *una* (sola) historia de los comienzos de la religión compartida por todos sus practicantes, ya que el conocimiento histórico está muy condicionado por el linaje y la nación a la que se pertenece. Para el caso argentino, además, los batuqueros generalmente conocen, como mucho, la historia de su linaje, y sólo algunos más antiguos, o más preocupados por aspectos históricos, la de su *nación*.

La variedad de naciones y linajes presentes en Argentina desde el comienzo de estas religiones en el país es bastante mayor que la de Uruguay, donde efectivamente casi todos los pioneros aprendieron la Umbanda con *mãe* Teta de Livramento, y luego fueron iniciados al Batuque por el *pai* João de Bará. Buena parte de los batuqueros uruguayos se reconocen como pertenecientes a la nación Jeje-Nagó, a partir de su filiación religiosa con ese *pai*. *No existe esta homogeneidad religiosa en términos de nación batuquera en Argentina* donde, como detallaré más abajo, desde el inicio los pioneros pertenecían a, o pronto se alinearon en, naciones batuqueras diferentes: Oyó (Nélida), Omolokó (Elio), Jeje-Nago (Mara), o siguieron con Umbanda Blanca (Nélida Quincoses).

Además de la idea de *nación*, que es émicamente relevante, argumenté en otro trabajo (Frigerio "El rol...") que para entender mejor las diferentes prácticas y experiencias religiosas de los afroumbandistas argentinos, así como las relaciones que establecen -o no- con los pioneros, los territorios nacionales que ven como "sagrados" y la dirección en la que conforman campos religiosos transnacionales (con vértice en Porto Alegre o en Montevideo), era útil pensar en términos de la existencia local de una "escuela de religión brasileña" y otra "uruguayaya".

Escuelas de religión presentes en Argentina

La variedad de pioneros de la religión presentes en Argentina, en términos de sexo, nacionalidad, nación religiosa o identidad de género no debe hacernos menospreciar, sin embargo, la relevancia de practicantes religiosos uruguayos -o de argentinos que habían practicado la religión en Montevideo antes de establecerse en Buenos Aires-. Es útil, como estrategia heurística, considerar que existen en el país dos grandes grupos de practicantes diferenciados según la *escuela religiosa* en la cual hayan desarrollado su aprendizaje¹¹. Por un lado, tenemos lo que llamaré la **escuela brasileña**: quienes han sido iniciados por *pais de santo* brasileños, o por *pais* argentinos que han realizado su aprendizaje con brasileños. Por otro lado, está lo que denominaré la **escuela uruguayaya**: los iniciados por *pais* uruguayos, o por *pais* argentinos discípulos de uruguayos o que hicieron su

¹⁰ Sin embargo, por una cuestión de sociabilidad y cercanía, es frecuente que los cambios se produzcan dentro del mismo linaje -un abuelo de santo se convierte en el nuevo *pai de santo*, o un hermano más antiguo en el nuevo *pai de santo*-. De no ser así, seguramente suceda al menos dentro de la misma *nación* -para no tener que aprender de nuevo todos los rituales de otra nación y poder continuar practicando la religión de manera parecida a la aprendida originalmente.

¹¹ El término "escuela religiosa" constituye una herramienta conceptual que he creado para entender ciertos patrones rituales, de interacción social y de construcción de ascendencia religiosa presentes en los practicantes de religiosidad afrobrasileña en Argentina. Su nivel de generalidad excedería al concepto émico de *nación* batuquera.

aprendizaje religioso en Uruguay¹². A pesar de la existencia de un cierto pasaje de devotos entre ambas escuelas, existen patrones de comportamiento ritual (y social) derivados de estas diferentes escuelas religiosas (brasileña o uruguaya) que hacen que se pueda distinguir entre ambos *pueblos* o *tribus* -en el lenguaje de mis informantes-. En términos más estrictamente religiosos, quienes responden a la escuela religiosa uruguaya se identifican como pueblo batuquero *Jeje-Nagó* y quienes responden a la escuela brasileña se identifican como pertenecientes a otras naciones: si practican el Batuque de Porto Alegre, dirán que pertenecen a las naciones *Oyó*, *Cambinda*, *Jeje*, *Jeje Ijexá*¹³; si realizaron su iniciación en otras regiones de Brasil, dirán que practican *Omokoló* o *Candomblé*.

Pese a que, en última instancia, la religión afro que se expandió en ambos países del Plata tiene su origen en Brasil,¹⁴ la estadía de la religión en Uruguay antes de ser introducida en Argentina parece haber producido cambios lo suficientemente significativos como para dar origen a grupos diferenciados según tracen su ancestría para un país o para otro.

Una *mãe* explica de la siguiente manera las diferencias entre ambos grupos:

El Jeje que tenemos en Argentina es uruguayo, puramente uruguayo y típicamente diferenciado del Jeje que pueda venir de Porto Alegre. Se diferencia mucho en los rituales [...] cuando esta gente se junta, los de Darío, César, con los de Mara, que Mara muchos creen que es uruguayo, pero es mendocino, pero hecho con la línea... viene de Uruguay, o sea la línea de él es Jeje, de Uruguay... son multitud... verdadera multitud [...] Con sus tradiciones, sus costumbres, el Jeje de ellos es totalmente diferente al de Porto Alegre, y viven más bien entre ellos mismos, la parte social es entre ellos mismos... Es muy poco lo que se dan con otros, que se den con los que vienen de Oió, Cabinda, lo poco de Ijexa que hay aquí... se reproducen más bien entre ellos mismos¹⁵.

La escuela brasileña, a su vez, está subdividida en grupos de acuerdo con la variante regional de religiosidad afrobrasileña que practiquen: principalmente Batuque (de Porto Alegre) y en mucho menor medida Omokoló (de Rio de Janeiro) y Candomblé (de Bahía). Los batuqueros, que componen el grupo mayoritario, se distinguen entre sí según las naciones (también llamadas "lados", "líneas") a las que pertenecen (Batuque Oió, Batuque Cambinda, Batuque Jeje Ijexá).

El **esquema 1** ilustra los posibles grupos de pertenencia. Quienes pertenecen a la escuela uruguaya practican mayormente Batuque Jeje-Nago. Quienes pertenecen a la escuela brasileña practican principalmente Batuque (de naciones Oió, Cambinda o Jeje Ijexá), Omokoló, Candomblé (de naciones Ketu o Angola, aunque su número no sobrepasa la docena o veintena) o Umbanda Blanca (sólo un pequeño grupo). Como he señalado en otros trabajos, la mayor parte de los templos en Argentina practican *a la vez* alguna de estas variantes más

¹² Los límites entre estos dos grupos no están inequívocamente marcados, dado que existe movimiento entre ellos: hay personas iniciadas por brasileños que pasan a ser hijos de santo de uruguayos, o viceversa. Sin embargo, como en el caso de los linajes, por una cuestión de familiaridad ritual y social es común que se "cambie de mano" (o sea, de *pai/mãe de santo*) con líderes de la misma escuela.

¹³ La distinción entre "Jeje Nago" (de la escuela uruguaya) y "Jeje" o "Jeje Ijexá" (de la escuela brasileña) puede parecer demasiado sutil para un observador externo, pero no lo es para los practicantes. Un *pai de santo* uruguayo, pero formado en la escuela brasileña, me señaló: "Yo entré a Batuque en Porto Alegre antes de venir a Argentina, con *mãe* Santinha de Ogun, mi *mãe de santo* hasta hoy, de familia Jeje. Que no tiene nada que ver con la familia tradicional de Jeje de Uruguay, que es la familia de João de Bara y es Jeje Nago. Y mi lado, mi tribu, es Jeje Ijexa, asique no es la misma tribu". Corrêa (50-56) brinda una descripción de las naciones o "lados" del Batuque.

¹⁴ En Porto Alegre -a través de Luis do Bará para Argentina y João do Bará para Uruguay- y Livramento -a través de la *mãe* Teta para Uruguay (Pi Hugarte, "Las religiones...").

¹⁵ Esta cita, y todas las que le siguen, provienen de entrevistas realizadas por el autor.

africanas y también Umbanda, y a partir de comienzos de este siglo, también Quimbanda como una variante autónoma.¹⁶ Como consideran al Batuque como el núcleo de la práctica religiosa, las divisiones e identificaciones se realizan en base a la *nación* de esta variante que practiquen.

Escuela Brasileña	Escuela Uruguaya
Batuque (nación Oyó, <u>Cambinda</u> , <u>Jeje Ijexá</u>)	Batuque (nación <u>Jeje-Nago</u>)
<u>Omolocó</u>	
<u>Candomblé</u>	
<u>Umbanda Blanca</u> (sin sacrificios, tambores ni danza)	
<u>Umbanda</u> (sin sacrificios pero con tambores y danza)	<u>Umbanda cruzada</u> (con sangre)
<u>Quimbanda</u>	<u>Quimbanda</u>

Dentro de la escuela brasileña, la mayor parte de los templos practica a la vez Batuque, Umbanda (sin sacrificios pero con tambores y danza) y Quimbanda.

Dentro de la escuela uruguaya, la mayor parte de los templos practica a la vez Batuque (nación Jeje-Nagó), Umbanda cruzada (con sangre) y Quimbanda.

El tipo de Umbanda realizado será algo diferente de acuerdo con si los practicantes vienen de la escuela brasileña o la uruguaya. Quienes provienen de la primera escuela utilizarán tambores y danzarán en las sesiones al incorporar entidades espirituales, pero no matarán animales en los rituales de Umbanda. Quienes pertenecen a la escuela uruguaya sacrificarán aves en rituales de Umbanda -principalmente de iniciación-. Este tipo de práctica es denominada Umbanda *cruzada* (por la utilización de sangre), tanto por quienes la practican como por quienes no lo hacen.

La gran mayoría de los templos que practican Umbanda (ya sea *cruzada* o no) realizan sacrificios de animales y sesiones de incorporación para Exú. La única excepción a esta práctica serían los contados templos que practican Umbanda Blanca que no realizarán sacrificios de animales. Existen algunos templos (dentro de la escuela brasileña y de la uruguaya) que practican sólo Batuque o sólo Umbanda, pero son la minoría.

Para intentar establecer quiénes fueron los pioneros de la religión en Argentina hay que considerar, como ya señalé, que los testimonios variarán de acuerdo con la pertenencia a alguno de estas “escuelas” (“pueblos” pueden llegar a decir los nativos) y/o la *nación* batuquera a la que pertenezca el entrevistado/a. También pueden

¹⁶ La práctica exclusiva de la Umbanda también está relacionada con el tiempo que un médium tenga en religión, aunque frecuentemente tarde o temprano la mayor parte de los médiums serán iniciados en Batuque. Durante casi todo el siglo XX la Quimbanda era pensada como una parte de la Umbanda, como las ceremonias en que se rendía culto a Exú. Actualmente la Quimbanda ha ganado preeminencia en la práctica religiosa y es la variante más popular.

diferir según su antigüedad en la religión y hasta la zona geográfica de la ciudad en la que vive o en la cual haya llevado a cabo su actividad religiosa. Existen patrones de sociabilidad batuquera muy marcados (en los últimos años, de sociabilidad quimbandera) que llevan a los practicantes a interactuar más con un determinado grupo de *pais/mães* y sus *hijos/as de santo* -su conocimiento de la historia dependerá entonces de su experiencia personal y de las historias que hayan escuchado contar respecto de épocas más antiguas.¹⁷

Pioneros de la religión en Argentina (1965-1970)

Cuando los líderes con cierta antigüedad son sondeados respecto de los orígenes, o cuando rememoran las épocas del comienzo de la religión en entrevistas en redes sociales, algunos nombres son mencionados con más frecuencia que otros. Hay dos que resaltan por sobre los demás, y que han sido reconocidos en varios eventos públicos como los pioneros de la religión en Argentina: la *mãe* Nélide (Baños) de Oxum y el *pai* Elio (Machado) de Iemanjá.¹⁸

Según su propio testimonio, la *mãe* Nélide de Oxum vivió varios años en Brasil, donde fue iniciada por la *mãe* Eva de Porto Alegre, abrió su templo en Buenos Aires en 1966 y luego pasó a la mano de Luis do Bará, también de Porto Alegre, quien la afianzó en el camino del Batuque a comienzos o mediados de los setenta. El *pai* Elio (o Cacho) de Iemanjá, uruguayo, vino a la Argentina en 1967, ya iniciado en Umbanda en su país y abrió su templo en 1968. En 1970 ambos templos se habían registrado en el Registro Nacional de Cultos, y fueron los primeros en funcionar legal y públicamente.

Según testimonios de ex-hijos de la *mãe* Nélide, en los primeros años en su casa se practicaba Umbanda y un Batuque no del todo desarrollado (se mataban animales, se realizaban *borís* y se asentaban *ocutás* pero no se realizaban fiestas ni se conocían adecuadamente las rezas y toques). En la de Elio se practicaba solamente Umbanda. Aproximadamente en 1973 -un año antes o después- ambas casas se afianzaron en el camino del Batuque. Nélide pasó a la mano del *pai* Luis do Bará, quien visitó la Argentina y transmitió un conocimiento ritual más completo del Batuque. Elio, a su vez, viajó a Brasil y fue iniciado por Tancredo da Silva Pinto, en la nación Omolokó.¹⁹

La importancia de estos dos líderes radica no sólo en su antigüedad en la práctica religiosa en el país, sino también porque fueron quienes más impulsaron, en la década de 1970, el desarrollo de la religión. La primera camada de *pais/mães de santo* argentinos que gozan -o gozaron, hasta su fallecimiento- de un cierto renombre hizo sus primeros pasos de religión en la casa de Nélide de Oxum -aunque luego hayan sido aprontados con *pais* brasileños. Me refiero a Daniel de Xangô, Idolvina de Oxalá, Peggie de Iemanjá, Carlos de Oxalá, Ñoti de Oxalá,

¹⁷ Actualmente, el auge de las redes sociales puede llevar a incorporar otros conocimientos históricos. Se hicieron muy populares durante la pandemia programas de entrevistas por Facebook en los cuales los líderes antiguos de diferentes naciones y escuelas religiosas relataban su historia religiosa. De todas maneras, como no hay una versión unánimemente aceptada (ni siquiera entre los antiguos) tampoco cristalizó una determinada versión de la historia ni aún con el auxilio de las redes sociales.

¹⁸ El evento público con mayor continuidad y regularidad temporal, los premios Estrella de Plata, que contó con unas seis ediciones, fue organizado por un hijo de santo de Mara de Bará. La primera edición del evento reconoció la labor de Nélide y de Elio. Como de mis entrevistados fue quien más defendió el rol de pionero de su *pai de santo*, le pregunté por qué no le había entregado la distinción a él. Su respuesta fue: "No le di a Mara porque sabía que Mara no iba... La Estrella de oro era para Mara, pero como no venía, no se la podía dar a alguien que no venía, el más cercano era Elio o Nélide. Mara no iba porque decía que no quería saber nada de premios, etc. [...] Después lo convencí y fue, en 1994. El primer Estrella se lo di a Elio porque era el más querido, el que más luchó por la Federación, por lo que había hecho... Nélide fue el primer templo registrado, no necesariamente el primer templo que hubo en el país, nadie le quita mérito, claro..."

¹⁹ En Brasil, el culto Omolokó es considerado una forma de Umbanda africanizada (Brown). En la Argentina, sin embargo, los practicantes de esta variante la consideran como una forma de "africanismo" (de religión con raíces marcadamente africanas), equiparable al Batuque o al Candomblé. Como no tengo intención de embarcarme en discusiones teológicas, aceptaré el criterio de sus practicantes *locales* de que constituye una *nación* afrodiaspórica.

Esther de Naná, Carlos Alberto de Oxalá, Graciela de Oíá, Gabino de Xangô, Carlos de Oxum, Teresa de Ogum, Ñeca de Iansá, entre otros. Inclusive buena parte de la primera camada de practicantes argentinos de Regla de Ocha hizo sus primeros pasos en ese templo.

La labor de Elio Machado es siempre recordada, sobre todo por ser el primero que intentó nuclear a los líderes religiosos a través de la Confederación Espirita Umbandista, fundada en 1979. Ambos pioneros permanecieron activos hasta casi fines del siglo pasado en la promoción y la institucionalización de la religión, organizando o apoyando la creación de federaciones, realizando congresos o espectáculos culturales y publicando revistas (Frigerio “De la Umbanda...”).²⁰

Además de estos dos pioneros, otros nombres surgen de los testimonios de mis catorce informantes, aunque con menor consenso respecto de su antigüedad y del rol que tuvieron en el desarrollo de la religión. Dentro de la escuela uruguaya, se mencionan los nombres de Mara de Bará (Alberto Santiago Paves), Roberto (López) de Oxum y Armando (Ayala) de Oxalá Mozo. Dentro de la escuela brasileña, se recuerdan los de María Luisa de Angelis y Nélide Quincoses.

Mis entrevistados más antiguos de la escuela uruguaya, resaltan especialmente el papel de **Roberto de Oxum** quien habría venido a la Argentina desde Montevideo en los últimos años de la década del 60 -lo que lo haría contemporáneo de Nélide y Elio. Para otros integrantes más jóvenes de la escuela uruguaya, **Mara de Bará** sería uno de los pioneros de la religión en Argentina con la misma importancia que Nélide o Elio, por varios motivos. El primero, que estaba radicado y practicando religión en la misma época (algo que sus colegas más antiguos niegan); que habría comenzado a practicar Batuque antes que ellos y finalmente, que, pese a no haber tenido la visibilidad pública de estos dos pioneros, habría iniciado más hijos de santo. Mara es argentino (mendocino según varios, de la provincia de Buenos Aires según el *pai* Armando Ayala) y, como vimos, fue iniciado por la famosa *mãe* Teta de Livramento a fines de los años '50. Luego se radicó varios años en Montevideo, y finalmente habría venido a Buenos Aires a fines de la década del '60.

Con respecto a la antigüedad del *pai* Mara en el país, las versiones de mis informantes son bastante divergentes. Según Elio de Iemanjá, el *pai* uruguayo considerado casi unánimemente como uno de los pioneros de la religión en Argentina, Mara comenzó a practicar religión en el país más tarde que él, Nélide o María Luisa de Angelis²¹. Otros dos de mis informantes, antiguos hijos de Nélide, concuerdan con él. Un tercero, sin embargo, también de los primeros hijos de Nélide y uno de los que más se involucrarían con el templo con el pasar de los años, señaló que:

En un principio estaban acá, trabajando en Umbanda y Africanismo -que también eran cruzados como nosotros- Roberto de Oxum y Mara de Bará. Pero ellos no tenían templo abierto al público, ellos trabajaban dentro de su casa, con gente de su confianza, y dentro de una casa cualquiera, la casa donde vivían. Tenían en los fondos de la casa un cuartito donde hacían su religión a escondidas.

Otro hijo de Nélide hace una apreciación similar respecto de la relevancia de Roberto de Oxum:

²⁰ Nélide fallece en 1997, Elio Machado emigra a España a principios de este siglo.

²¹ Recordemos que Elio Machado es uruguayo, iniciado en Umbanda en Uruguay y luego ingresó al Omolokó de la mano de Tancredo da Silva Pinto (brasileño). Su testimonio me resultó particularmente importante porque no tuvo problemas en reconocer -pese a que es uno de los pioneros que mayor consenso reúne alrededor de su figura- que Nélide de Oxum estaba practicando religión (y *Nación*) cuando él llegó al país (en una entrevista realizada en agosto de 1987).

Roberto es de la época de la *mãe* Nélide... Armando Ayala, Roberto de Oxum y la *mãe* Nélide de Oxum, vinieron acá a traer la religión. La *mãe* Nélide abre templo, Roberto no. Roberto tenía una casilla prefabricada, atendía a toneladas, reproducía, hacia obligaciones, cuando venía la policía saltaba por la ventana de atrás, se escapaba por un descampado... Está todavía, en José C. Paz. Jamás se lo ha visto públicamente. No va a fiestas, no va a eventos, pero... es Roberto de Oxum. Yo lo conozco. Fijáte vos que en el año 74, más o menos, él iba a la casa de la *mãe* Nélide, y la ayudaba a hacer los toques. Tiraba rezas él. Un uruguayo... no era malo, era bueno en religión, en cuanto a fundamentos. Los primeros, los primeros que comenzaron aquí.

Roberto de Oxum (argentino según el *pai* Armando Ayala, uruguayo de acuerdo con otros informantes), también fue iniciado por la *mãe* Teta pero en la década del 60 y alrededor de 1967 viene a Buenos Aires. El *pai* **Armando de Oxalá Moço** quien, según su propio testimonio tiene templo abierto en Montevideo desde 1966, comienza a realizar viajes a Buenos Aires desde 1968 o 69, dando consultas y aprontando hijos. Tanto Roberto como Armando, en esa época, se relacionan con la *mãe* Nélide, según recuerdan hijos de ésta:

Ellos (Armando y Roberto) venían de visita siempre a la casa de Nélide... Los presentaban como dos *pais de santo* que vienen a visitarnos, son uruguayos, vienen acá de visita [...] hasta que una vez se quedaron y abrieron templo. Me acuerdo de eso porque creo que Nélide había sido la madrina del templo, o algo así... Fue comentado el tema...

El *pai* Darío de Oíá, uruguayo, llegado a la Argentina en 1973 y uno de los principales propulsores del desarrollo de la nación Jeje-Nago en el país, sostiene, al igual que sus connacionales Elio Machado y Armando de Oxalá Mozo, que Mara llegó a Buenos Aires recién en la década de 1970, cuando Elio y Nélide ya tenían casa abierta. Lo recuerda bastante bien, porque dice que en sus años de comienzo en la Umbanda, entre 1971 y 1973, visitaba un templo en Montevideo en el cual estaba viviendo el *pai* Mara. Una vez en Buenos Aires, en la segunda mitad de los 70s, él y Mara tuvieron templos en el mismo barrio, Pablo Nogués.

Nélide Quincoses y **María Luisa de Angelis** fueron otras de las pioneras, esta vez desde la escuela brasileña. Aunque varios testimonios las señalan, los recuerdos de mis informantes respecto de ellas son borrosos. Sus nombres aparecen frecuentemente ligados, aparentemente en relación de maestra-discípula, aunque mis informantes no se ponen de acuerdo en quién ocupaba qué rol. Casi todos coinciden en que a través de ellas se introdujo al país la Umbanda Blanca (sin tambores ni danzas ni sacrificios de animales), una variante que no prosperó tanto localmente como la Umbanda danzada y cantada, y en ocasiones, *cruzada* con sacrificios de aves (a la manera de la escuela uruguaya). Su *pai de santo* fue Wilson (Avila) de Oxum, de Porto Alegre. Su status de pioneras parece más conocido dentro de la *escuela brasileña*, aunque fueron nombradas por varios de mis informantes -incluyendo antiguos hijos de Nélide de Oxum-.

El rol de María Luisa de Angelis fue especialmente resaltado por Elio de Iemanjá, para quien Nélide de Oxum, María Luisa y él fueron los pioneros en el país. El relato que me brindó la *mãe* Judith Ugarte de Iemanjá (cuya madrina de religión católica fue precisamente María Luisa) me aclaró la relación que existió entre ambas. Judith Ugarte de Iemanjá empezó en religión a sus catorce años, a fines de la década de 1960 con Nélide Quincoses -quien habría conocido la Umbanda en Brasil con un cacique cuyo nombre no es recordado-. Luego su madrina de religión católica, María Luisa de Angelis, también se involucró en la práctica de la Umbanda, y junto

con Nélide Quincoses trajeron a Wilson Avila al país, quien se convirtió en el referente religioso de ambas. María Luisa luego participó como secretaria de la Confederación de Umbanda de Elio Machado en 1979, motivo por el cual quizás, su nombre es más recordado que el de su mentora.²²

Estos pioneros parecen ser quienes dominan el panorama a fines de la década del 60 y durante los primeros cinco años de la del 70. La práctica del Africanismo en Argentina se robustece cuando Nélide de Oxum pasa a la mano de Luis do Bará y Elio de Iemanjá (junto con su mano derecha, Ercilio Valim) pasan a la de Tancredo da Silva Pinto. Del '75 al '80 se producen ciertos acontecimientos que modifican el panorama de la religión en Argentina. Varios hijos de santo de Nélide salen de su templo, y luego de aprontarse con *pais* brasileños (algunos con Luis do Bará o gente de su casa; otros con Adão de Oxalá de Porto Alegre) abren su propio templo a fines de la década de 1970 o en los primeros años de los '80.

Por esa misma época, Ercilio Valim se separa de Elio Machado y abre su templo. Algunos *pais de santo* de Porto Alegre comienzan a venir más seguido a Buenos Aires a iniciar hijos y realizan los primeros batuques, por lo general con tamboreros y discípulos brasileños que traen con ese fin. Algunos, como el ya mencionado Adão, se radican en el país. Otros, como Aílton de Oxum, Cleon de Oxalá, Vinícius de Oxalá, Ivo de Ogum, más tarde Jorge de Xangô, realizan frecuentes viajes.²³ Gente de la casa de Luis do Bará, como José de Xapaná y el tamborero Marcos de Xangô también contribuyen al temprano desarrollo del Batuque en Argentina. Marcos, especialmente, quien luego se radicará en Argentina, fue el tamborero de los primeros batuques realizados en el país, y fue a través de sus enseñanzas que muchos *pais* locales aprendieron los toques y las rezas y pudieron, bajo su supervisión, formar tamboreros para sus templos.

La escuela uruguaya también toma impulso en la segunda mitad de la década del 70, con la inauguración en Del Viso de los templos de dos *pais de santo* uruguayos que tendrán un importante rol en el posterior desarrollo de este *pueblo*: Darío de Oía y César de Oia. Recién en 1980 llega a Buenos Aires, como dijimos, Víctor de Bará Lodé.

El lento pero sostenido crecimiento de la religión durante la década de 1970 se puede apreciar en el hecho de que en 1979 se funda la "Confederación Espírita Umbandista", liderada por Elio de Iemanjá y de la que participan líderes pertenecientes a la escuela brasileña y a la uruguaya. Por el lado brasileño, el propio Elio, María Luisa de Angelis (quien, como vimos, fue la introductora de la Umbanda Blanca), y varios ex-hijos de Nélide de Oxum (Esther de Naná, Noti de Oxalá, Graciela Mercado, Carlos de Oxum, Daniel de Xangô, Idolvina de Oxalá). Por el lado de la escuela uruguaya, estaban los ya mencionados Darío de Oía y César de Oía.

Hacia principios de la década de 1980, "la religión" (como la denominan sus practicantes) en Argentina deviene ya en la práctica conjunta de Umbanda y Batuque, aunque la realización habitual de fiestas de santo, con tamboreros e hijos argentinos parece darse -como veremos más adelante- promediando los '80. El retorno a la vida democrática en 1983 posibilita un *boom* de la religión en 1984 y 1985²⁴. Nuevos templos se fundan y

²² Un dato que confirma las afirmaciones de la *mãe* Judith (Ugarte): el tercer templo de Umbanda anotado en el Registro Nacional de Cultos (después de los de Nélide y Elio Machado) figura bajo la dirección de Nélide Quincoses. Según la ficha de inscripción, la "Sociedad Científica Espiritualista Umbanda" fue fundada en 1971. Su directora, Nélide Quincoses, declara haber conocido la religión en São Paulo, en 1962. Esta pionera de la religión en el país falleció, desgraciadamente, en 1994. Por su parte, María Luisa de Angelis, luego de su relación inicial con Wilson Ávila, habría profundizado su camino en la Umbanda Blanca tomando como referente a la "Fraternidade Espiritualista Cavaleiros de Sao Jorge" en las afueras de Porto Alegre. Actualmente ella es considerada pionera por un grupo relativamente pequeño de practicantes que se dedica a esa modalidad de Umbanda, sin ningún tipo de práctica conjunta con Batuque o Quimbanda.

²³ Esta lista no pretende ser exhaustiva -para una visión más detallada "desde Brasil" consultar el trabajo de Oro (*Axé Mercosul*). La influencia de *pais* brasileños específicos es difícil de evaluar, ya que la mayor parte de los líderes locales pasó por varias manos.

²⁴ La mayor parte de los expositores argentinos en el Primer Congreso Argentino de Umbanda en 1985 señalaron que "ahora podemos practicar nuestra religión libremente".

muchos otros empiezan a funcionar públicamente por la primera vez. En ese momento cerca de 400 templos se hallaban inscriptos en el Registro Nacional de Cultos del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, aunque estimaciones de los propios practicantes llevaría la cantidad real de templos a superar el millar²⁵. La mayor parte de los templos registrados se hallaban en el gran Buenos Aires, y atendían a una clientela perteneciente mayoritariamente a los sectores medio-bajos. Actualmente no tenemos cifras de la cantidad de templos que puede haber en el país, pero sabemos que la presencia de la religión ya no se restringe mayormente al Gran Buenos Aires, sino está presente en todas las capitales provinciales y en varias de las ciudades del interior.

Los “verdaderos orígenes”: versiones divergentes

Es sin duda difícil precisar quién fue el primer líder en abrir un templo de religión en Buenos Aires. A no ser que se tome la comprobación de la inscripción legal en el Registro de Cultos como criterio válido, no será posible precisar si la práctica religiosa de determinado *pai* o *mãe* era en un templo abierto a todo público o en una casa en la que se realizaban *consultas* y algunos rituales de menor o mayor complejidad con asistencia restringida. Esta constatación además de improbable sería probablemente inútil ya que el mero hecho de abrir un templo no implica tener una influencia marcante en el desarrollo posterior de la religión en el país.

Quienes señalan el rol protagónico de Nélide de Oxum -aún cuando reconocen que puede haber habido otros practicantes antes o en la misma época- lo justifican de la siguiente manera:²⁶

Acá lo que hay que reconocer es que la *mãe* Nélide, junto con el *pai* Elio de Iemanjá, son los primeros en ir presos, o tener problemas, y dar a luz este tipo de manifestación religiosa. De los otros que estarían ya acá en el país, no se hablaba. Después con el tiempo se habla que el *pai* Mara es hijo de fulano, o es uno de los más viejos, que el *pai* Sergio Tobias, que está en Uruguay tiene hijos acá [...] Acá, siempre se respetó esto... que creo que es una forma de respetar y de darle un lugar a alguien que... fue reconocida en todos los eventos, como pionera... pionera es la *mãe* Nélide de Oxum porque fue la primera persona que dio a luz, salió a la calle. Ahora, en realidad, pioneros, de religión, de hacer ritual, sin que lo supiera nadie, hubo otros. Hay una *mãe* que vivió por Ballester, que murió, no sé hija de quién era, muy conocida pero que no daba a publicidad nada. Atendía a la gente, pero chito... La que saca a relucir todo esto y se empieza a hablar de esta religión es a través de Nélide, después Elio de Iemanjá. Y después aparecen todos los demás, que supuestamente estarían antes que ellos, pero en silencio [...] Yo pienso que había otros, pero que no lo dieron a conocer como tuvo los huevos ella de darla a conocer... de ir al río e ir presa y decir acá estamos, en el '82. La primera que hace una ofrenda en la playa fue ella en el '82. Que fue por el Tigre. Yo ya estaba, pero yo no hacía ofrendas en la playa. Es decir, la que hace todo ese tipo de ritual, la que lo saca a la calle, es ella. Por eso se dice que es la pionera. ¿La pionera en qué? La pionera en decir “acá estoy”, “yo soy” (*Pai* argentino formado en la escuela uruguaya pero con muy buenas relaciones con los líderes de la escuela brasileña).

²⁵Aseveración aparecida en la revista *Oddara* de mayo de 1990 (Nº 0 (lanzamiento): pág. 8). De todos modos, es prácticamente imposible determinar el número exacto ya que constantemente se abren y se cierran templos. Además, hay muchos practicantes que dan consultas privadas en su propia casa.

²⁶ El gran protagonismo de la *mãe* Nélide en la época se ve en que, por más que varios de los *pais* argentinos de la primera generación (que estaban abriendo templos en la segunda mitad de la década del 70) decían “la que más luchó fue Nélide, pero había otra persona antes”, nunca se ponían de acuerdo en quién era esa persona. No se acordaban del nombre, o nombraban a María Luisa de Angelis o a Elio Machado.

El testimonio del *pai* Armando de Oxalá Mozo, el referente ineludible de la religión en Uruguay y uno de los primeros en viajar a la Argentina concuerda con los testimonios de mis informantes argentinos respecto de la diferencia entre el accionar religioso de Nélide y de Mara de Bará y Roberto de Oxum:

Roberto y Mara llegan a la Argentina prontos, pero no abren templo. Atendían, incorporaban, *hacían una religión de consultas, no de sesiones para todo público*. Dan consultas, hacen religión de puertas para adentro, no de puertas para afuera [...] La primera que abre templo de Umbanda es Nélide [...] Nélide instala la religión, pero ya había un caminito de hormiga hecho por nosotros (Roberto, Mara, Armando).

Lo que están valorizando, por tanto, los practicantes de religiones afrobrasileñas al rescatar las figuras de Nélide y Elio de Iemanjá, no es sólo su antigüedad en el país, sino sobre todo su práctica pública de la religión y defensa de la misma en momentos en que nadie más lo hacía. Además, ambas figuras tienen una continuidad reconocida en los esfuerzos públicos por organizar y reivindicar la religión en el país (interviniendo o asesorando en la organización de federaciones, de eventos públicos, la impresión de revistas, etc.).²⁷

Quienes vienen de la escuela uruguaya, por otro lado, valorizan el rol protagónico de los *pais* formados en Uruguay en el desarrollo de la religión en Argentina de la siguiente forma:

¿Cómo hay que hacer para ser un buen *pai de santo*? Un *pai de santo* se ve por sus obras. Si un *pai de santo* tiene casa de religión, y no hace escuela, no hace hijos con casas, ¿cuál es la semilla que planta?... Mara tiene cincuenta mil hijos con casa, nietos, bisnietos que siguen la cadena [...] Quizás hacen hijos de santo muy rápido, lo reconozco. Pero acá hay una cuestión: no es Brasil. Allá tardan siete años para hacerte en Umbanda, acá por una cuestión de necesidad de crecer la Umbanda en Argentina, no podés estar siete años para hacer un *pai*. La situación argentina es diferente, se necesitaba crecer, por eso se aceleraban los tiempos, para que Argentina pudiera crecer en menos tiempo. Si vamos al fundamento, un *axé de buzios* lo tenés después de 20 años de religión o 15, de acuerdo a los *axés* que vayas teniendo. En ese entonces la demanda era para tener *pais* de santo en la Argentina para crecer. Por eso la Argentina hoy está al nivel de Uruguay, en cuanto a *pais de santo*. Sino seríamos un grupo muy chiquito... (practicante de segunda generación, argentino, formado en la escuela uruguaya).

No sólo argumentan que habría una superioridad numérica de los practicantes jejes (de la escuela uruguaya) sobre los batuqueros de otras naciones (Oio, Ijexá, Cambinda, Omolocó) sino también afirman que el Batuque llegó a la Argentina por los *pais* uruguayos o formados en el Uruguay:

Los primeros *pais de santo* que hacen Batuque en Argentina son los que te nombré antes (Mara, Roberto). Hablo de Batuque, porque en ese interín también estaba Elio Machado, que hacía Omolocó [...] Nélide también estaba en esa época... Sé que fue el primer templo reconocido, no sé si fue el primer templo que hubo en Umbanda acá [...] En el interín que estaba Nélide ya estaba el *pai* Mara acá. Lo que pasa es que Mara en ese entonces no pidió inscripción en el registro de cultos, él hacía la de él [...] Yo tengo la certeza

²⁷ Este reconocimiento se da pese a los conflictos y reacomodamientos de alianzas que caracterizan a las relaciones de los *pais de santo*, que hacen que durante determinados períodos puedan encontrarse distanciados de anteriores aliados o de aquellos con los cuales realizaron emprendimientos conjuntos.

que el Batuque vino con los uruguayos. Nélide no hacia Batuque, Nélide hacia Umbanda nada más. Nélide nunca hizo Batuque [...] La primera nación que llega a la Argentina es Nago Jeje. Nélide se hace hija de Luis do Bara, que hacia Nago Oyó o Oyó. En ese ínterin, Mara de Bara que estaba en Argentina hizo muchos hijos. [...] Por eso digo que el Batuque vino de Uruguay, el toque es mas uruguayo que brasileño... El 80% de los batuqueros argentinos son Nago-Jeje. Despues vinieron los Oyó, Cabinda, Ijexá, pero son los menos esos. Los batuqueros en Argentina son todos Nago-Jeje, de la escuela del finado *pai* João pero por los uruguayos. Fijate que los pueblos más grandes son los de Mara de Bará, Dario de Oiá, Cesar de Oiá (Mismo informante que en la cita anterior).

Sin embargo, según el testimonio que me brindó el *pai* Elio de Iemanjá en 1987, cuando él conoció a la *mãe* Nélide en 1970, aproximadamente, ella ya hacía Nación. Testimonios de hijos de Nélide en esa época afirman que ella tenía sus *ocutás*, y que realizaba iniciaciones en Nación, aunque todavía sin un conocimiento óptimo del tema -que adquiriría unos años más tarde con el *pai* Luis-. Uno de estos sacerdotes -que a mediados de los 70 se iría de la casa de Nélide para completar su iniciación en Batuque con otro *pai* brasileño- brinda la siguiente descripción:

Cuando yo entré (en 1971) Nélide ya tenía asentamientos hechos. Tenía dos, tres asentamientos hechos que los guardaba debajo del altar, en el piso mismo había un hueco en el altar... Me acuerdo de haber visto asentamientos[...] Siempre se hicieron trabajos para *orixás*... mezclados con la umbanda. Trabajos para *orixá* se hacía [...] Se hacían obligaciones, incluso... de africanismo, aunque se hacían con puntos de Umbanda. Por eso te digo que era una cosa muy mezclada, muy poco desarrollada [...]Yo fui iniciado con *borí*. En el 72. En el 71 entré, en el 72 me hicieron *borí*. *Borí* con puntos de umbanda, y la levantación fue una sesión de Umbanda también [...] Luego hicimos asentamiento de *orixá*... en *ocutá*.. fui de los primeros [...] incluso ella daba mucho de comer a la cabeza sin asentar nada... Simplemente te daba aves en la cabeza, o cuatro pies en la cabeza y no te asentaba nada... Ponía cuatro pies en la cabeza y punto [...] Después de Luis do Bara, cuando entra bajo su mano, ahí el viejo le empieza a exigir a ella que desarrolle mejor el Batuque... Nos traen discos de música de Batuque para que me los aprenda. Son los primeros discos que sacaron en Brasil de Batuque. Debe de haber sido en el... '73... '74... por ahí. Ahí empezamos a aprender las primeras rezas. Que me acuerdo que hacíamos trabajo de Bará y siempre tirábamos la misma porque no nos podíamos acordar de las rezas, era muy difícil [...] [En esa época] no había nadie, nadie en la Argentina... que yo supiera... en Buenos Aires seguro... nadie que hiciera africanismo como se hace ahora. Nadie. Nadie. Nadie. Porque hay muchos que dicen que sí. No. Yo te garantizo que no.

Si es bien posible que varios de los primeros practicantes de la escuela uruguaya tuvieran un conocimiento más acabado del Batuque a comienzos de la década de 1970 (recordemos a la hija de Nélide que dice que Roberto de Oxum la “ayudaba a hacer los toques”) lo más probable es que, hasta la llegada de los primeros tamboreros idóneos (tanto del lado uruguayo como del brasileño) a fines de la década de 1970, la práctica del Batuque haya estado poco desarrollada en todos los templos de entonces y se restringiera a algunos trabajos e iniciaciones (sin ceremonias públicas y por tanto sin manifestaciones de *orixás*). Los testimonios acerca de las primeras fiestas de Batuque realizadas en el país que recogí coinciden en que fueron hechas con la ayuda de tamboreros e *hijos de santo* (uruguayos o brasileños) traídos especialmente para la ocasión. El *pai* Armando

de Oxalá Moço, por ejemplo, me señaló que él hizo un batuque alrededor de 1973 en la casa de Roberto de Oxum; otros testimonios señalan que Luis do Bará realizó uno en la casa de Nélide de Oxum casi en la misma época. Ambos, sin embargo, contaron con la ayuda de personas venidas del exterior para la ocasión. Recién alrededor de 1980 vienen a quedarse un tiempo o a radicarse los primeros tamboreros al país, quienes con su presencia y tarea de formación de discípulos solidifican la práctica del Batuque. Para la escuela brasileña, el ya mencionado Marcos de Xangô constituye una referencia indispensable, mientras que los miembros de la escuela uruguaya destacan los nombres de Rada de Bará, Esteban y Aricó.

El *pai* Daniel de Xangô, uno de los primeros batuqueros de la escuela brasileña, recuerda de la siguiente manera cómo aprendieron a realizar fiestas públicas de Batuque, a fines de los 70, primeros años de los 80:

Ya estaba metido el Batuque en el país [...] Ya trabajábamos todos con *orixás*, estábamos haciendo cosas con *orixá* hace tiempo, pero no hacíamos toques porque no había medios... no sabíamos... nadie conocía las rezas [...] Yo casi me atrevería a decir que el primer batuque, batuque, que suena en el país suena en la casa de Nôti de Oxalá . Trajo tamborero de Brasil y gente de Brasil para hacer el batuque [...] Trajo un colectivo de brasileños... No se sabía bailar Batuque acá... Ninguno de nosotros sabía. Ahí empezamos a aprender... Es más, yo traje un brasileño para que enseñe a danzar acá, fue Luiz Claudio, que era nieto de Luis do Bará [...] Ahí en ese batuque yo me llevé el grabador, y empecé a entrenar a mis hijos, grabé todo, y anoté después las rezas. Después contrato al tamborero, Marcos de Xangô, para que venga a tocar a casa, le hago revisar las anotaciones, me las corrigió... y seis meses después hicimos uno en mi casa pero con gente nuestra. El *axogun* fue José de Xapaná, de Porto Alegre pero el resto lo hicimos nosotros [...] El toque lo siguió haciendo Marcos... el tamborero siguió siendo Marcos, pero el batuque ya lo hicimos nosotros... los hijos ya bailaban... ya sabían cómo bailar Batuque, como cantar una reza [...] Después ya empezó Carlos de Oxum... después que empecé yo... ya le paso las rezas a él, todas escritas, él las enseña a sus hijos, y ya voy con todos mis hijos y empezamos... Cuando tocaba Carlos, íbamos todos a la casa de Carlos, cuando tocaba Esther de Nanã, íbamos todos a lo de Esther. Éramos muy unidos [...] Marcos seguía tocando, pero ya había hijos míos que tocaban, que lo acompañaban... Tocaban dos, tres tambores. Marcos cobraba por mes, y enseñaba a los chicos [...] Ahí es donde empieza a sonar Batuque. Bailado, danzado, con los toques de Batuque y las rezas de Batuque [...] Ahora, yo no tenía hijos prontos, eh. Éramos los *pais* nomás. Los hijos prontos vinieron bastante después [...] Umbanda hacíamos desde muchísimo antes. Umbanda no se dejó de hacer nunca, porque incluso cuando nos fuimos de la casa de Nélide, nos juntábamos a veces los hermanos -yo me aparté totalmente pero por ahí nos juntábamos- y bueno... llegaban las entidades, daban algún pase... Nos dirigíamos como podíamos... pero se siguió haciendo siempre... La Umbanda acá prendió con mucha fuerza y quedó... Y era una Umbanda muy linda la que se hacía... Que hoy ya no se ve...

El testimonio resulta revelador, ya que muestra el complejo proceso de aprendizaje de la cultura afroamericana y los obstáculos que impone la necesidad de una variedad de actores que interpreten una multiplicidad de papeles para la reproducción de estas manifestaciones culturales.²⁸ No es suficiente con la

²⁸ En otro trabajo (Frigerio "Artes negras") muestro cómo el carácter denso, multidimensional, y la importancia del diálogo entre diferentes participantes (y géneros) de la performance afroamericana hacen necesaria la presencia de **un grupo** de avezados intérpretes para lograr una satisfactoria performance artística o religiosa. Señalo que "el carácter denso de la performance afroamericana resulta difícil de entender para el neófito, pues implica no solamente conocer las

llegada de un *pai* de santo para la expansión del Batuque en el país, sino que se precisan también tamboreros, *filhos* que sepan bailar y cantar y de los cuales los locales puedan aprender. Este es un proceso que en la Argentina se produjo con el correr de los años, con el establecimiento primero de templos que constituyeran una base de recursos, humana y económica, que permitieran la visita no sólo de un *pai* sino también de tamboreros e *hijos de santo* más experimentados (tanto desde el Brasil como del Uruguay).

Escuelas, naciones y conocimientos situados de la historia religiosa

La escuela uruguaya constituye una tradición importante en el desarrollo de la religión en el país cuya magnitud resulta difícil de evaluar, pero cuya importancia parece no ser menor que la de la escuela brasileña. Su magnitud, sin embargo, es probablemente magnificada tanto por sus cultores (que la ven como la corriente hegemónica de Batuque) como por varios de los críticos de la escuela brasileña, que la consideran la responsable de que gran parte de los templos del país no practiquen la religión de la manera que ellos consideran adecuada. Hay que considerar, también, que los *pais* uruguayos siguieron llegando al país en diferentes momentos, no sólo en las décadas de 1960-70, aumentando progresivamente la importancia de esta escuela.

El período de aprontamiento en sus templos parece ser menor que en los de la escuela brasileña. Si bien esta es una acusación frecuente que les realizan sus detractores (un *pai* me señaló que tienen “verdaderas factorías de hijos”) este hecho es reconocido por uno de los entrevistados de la escuela uruguaya citados en este trabajo y puede ser apreciado por un observador externo. Uno de mis informantes de la escuela uruguaya no llega a los cuarenta años de edad y ya tiene *nietos* de religión, algo que difícilmente ocurriría dentro de la escuela brasileña. Por otro lado, al comparar el tiempo de radicación de algunos de los principales *pais* uruguayos residentes en Argentina con la cantidad de filiales que abrieron en ese período, también se puede inferir un tiempo de aprontamiento corto (comparado con el ritmo de la escuela brasileña).

La disputa sobre la importancia de estas escuelas para el desarrollo de la religión en el país, sin embargo, no es igualmente relevante para todos los miembros de ambos grupos. Están quienes, totalmente inmersos en sus contactos sociales y religiosos dentro de una determinada escuela religiosa, prácticamente ignoran la relevancia de la otra. En una charla que brindé hace unos años para un grupo de *pais* de santo de una naciente federación, cuyo referente es un importante *pai* brasileño, aproveché para interrogarlos acerca de la posibilidad de que la religión hubiera sido traída al país por líderes formados en Uruguay, o de que esa corriente fuera la mayoritaria actualmente. Todos se mostraron sorprendidos por esa posibilidad y no parecían siquiera haberla considerado con anterioridad. Por otro lado, varios jóvenes líderes iniciados por *pais* uruguayos (o dentro de esa escuela) me afirmaron enfáticamente que el Batuque había sido traído a la Argentina vía Uruguay y no por Brasil y que la mayor parte de los batuqueros actuales tenían esa formación. Interrogados acerca de las razones de esta convicción, sólo pudieron argumentar que la mayor parte de los batuqueros que frecuentaban, así como los *pais* más antiguos que conocían, eran de esa escuela (generalmente Mara o Darío y César de Oíá) y afirmar su convencimiento de que los pioneros de la escuela brasileña practicaban Umbanda. En ambos casos, los líderes consultados habían sido iniciados en religión recién a partir de los años '80, con lo cual su conocimiento de lo

técnicas de cada forma artística separadamente (música, canto, danza, mímica), sino también y principalmente su interrelación. Al mismo tiempo, es necesario conocer las reglas implícitas que rigen la interacción entre los diferentes performers [...] Resulta difícil aprehender la multidimensionalidad de la performance si no se realiza en su contexto social. Su carácter coloquial necesita de la presencia de todos los actores para poder realizar una performance completa y compleja” (182).

que habría sucedido con la Umbanda en el país a fines de la década de 1960 no dependía de su experiencia personal, sino de las tradiciones que circulaban dentro de sus grupos de referencia.

La reconstrucción de la historia del desarrollo de la religión en Argentina será siempre parcial e incompleta, y habrá tantas versiones como narrativas uno quiera escuchar de determinados informantes. En el curso de mi extenso trabajo de campo no he entrevistado a Mara de Bará, Roberto de Oxum, Ercilio Valim ni tampoco a María Luisa de Angelis o a Nélide Quincoces. Quizás estos tres últimos líderes podrían haber brindado una historia algo diferente de la aquí reseñada, desde el punto de vista de sus grupos de pertenencia, la Nación Omolokó y la Umbanda Blanca respectivamente. Habrían resaltado más su propio rol, desenfazado el de alguno de los otros pioneros que nombré, o tal vez habrían propuesto otros.

Sin embargo, las versiones de tres pioneros, Nélide de Oxum, Elio de Iemanjá y Armando de Oxalá Mozo fueron bastante coincidentes respecto de quién estaba haciendo qué a fines de la década del '60 en Buenos Aires. La coincidencia de estos informantes resulta particularmente sugestiva, ya que cubren bastante adecuadamente el espectro de posibilidades de reconstrucción de la historia de acuerdo con las escuelas señaladas: Nélide pertenece a la escuela brasileña, Armando a la uruguaya, y Elio, como uruguayo que desarrolló la práctica de la Umbanda en Uruguay y la del Omolokó en Buenos Aires luego de su iniciación en Brasil, resulta un adecuado mediador entre ambas escuelas.

Además de los intereses personales y religiosos que cada informante pueda tener para postular una determinada historia de la religión en Argentina, existe otra variable que conspira contra su reconstrucción adecuada, tanto para la realizada por el investigador como para la que puedan efectuar los propios practicantes: la diferente distribución geográfica por la ciudad de los miembros de estas escuelas. Por lo que sabemos actualmente acerca de los pioneros de la religión, casi todos los que podemos ubicar dentro de la escuela brasileña estaban radicados en localidades de la zona norte del conurbano bonaerense cercanos a la capital (Villa Adelina, Villa Ballester, Villa Bosch). Aún hoy, tanto ellos como muchos de sus hijos continúan en la misma área. Los pioneros de la escuela uruguaya también estaban en partidos del norte de la ciudad, pero mucho más apartados y más hacia el oeste (Roberto de Oxum y Mara de Bará en Hurlingham y José C. Paz; Darío y César de Oíá en la zona de Del Viso). Hasta el día de hoy, según mis informantes, esa área (noroeste del conurbano) continúa siendo un bastión del pueblo "Jeje-Nago". Esta distribución geográfica es reconocida por los propios practicantes y se puede confirmar por las direcciones de los templos de quienes pertenecen a las diferentes escuelas. Afirma una *mãe de santo* respecto de los líderes de la escuela uruguaya:

Esta gente se radicó más bien en zona norte pero no norte... Del Viso, Tortuguitas, José C. Paz, Merlo, toda esa franja. Existe en este momento, es el bastión de ellos... Nosotros acá estamos más bien divididos por zonas, ese es el bastión de ellos.

Por lo tanto, para explicar el desarrollo (y la reconstrucción histórica) de dos escuelas religiosas diferentes, debemos entonces tomar en cuenta no sólo el encapsulamiento doctrinal y social, sino también el espacial.²⁹

²⁹ Uno de mis principales informantes negó que la dispersión geográfica pudiera ser un factor que influyera en el conocimiento que tenían en la época respecto de quiénes se hallaban practicando religión. Según él, "cuando aparecía un [paí] nuevo era un regadero de pólvora, todo el mundo se enteraba. Nos comentábamos nosotros mismos [...] Era muy nuestro, y entonces cuando aparecía uno nuevo... lo detectábamos enseguida... no pasaba mucho tiempo... Los *país*

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, en diálogo (y a veces más en debate) con la posición de Segato he intentado brindar un panorama polifónico de la llegada de las religiones de origen afrobrasileño a la Argentina. De todas maneras, no pretendo que una descripción de los pioneros sirva como una interpretación de su desarrollo -he realizado propuestas interpretativas al respecto en otros trabajos, con diversas herramientas analíticas y con datos de observación participante intensiva en numerosos templos y en eventos públicos.

Argumenté que las *naciones* batuqueras resultan sumamente relevantes para comprender no sólo las identificaciones religiosas, pautas rituales y doctrinales, sino también y muy especialmente, los patrones específicos de sociabilidad que afectarán la construcción de memorias históricas. Dentro de las naciones, los distintos linajes religiosos también ordenan las memorias para reconocer a algunos ancestros como relevantes - y a otros que no lo son por la falta de parentesco religioso.

Señalo la importancia, también de una "escuela uruguaya" y "una escuela brasileña" de religión, una estrategia heurística que pretende ser más omnicompreensiva que el concepto émico de *nación*, en la medida en que intenta explicar no sólo la construcción de memorias históricas sino también las modalidades de los rituales de Batuque y de Umbanda (*cruzada* o no) y la existencia de algunas entidades espirituales dentro de una escuela y su falta en otra (los *africanos*, por ejemplo).

Esta historia, probablemente aún incompleta, del desarrollo de las religiones afrobrasileñas en Argentina, muestra, de la manera más radical posible, "el movimiento de transformación de las religiones afrobrasileñas en religiones universales enteramente sueltas de sus amarras (étnicas) originales" (Prandi 163), así como la profundidad del proceso de desterritorialización (Segato, "Uma vocação" 271-273) y transnacionalización (Oro, "Difusão das religiões"; Frigerio, "A transnacionalização") que han sufrido. No sólo porque son practicadas por poblaciones enteramente diferentes de aquellas que les dieron origen en sociedades que no son aquellas en las que se originaron, sino sobre todo porque este proceso de transnacionalización se debió en gran parte a individuos que tampoco pertenecen ni a la nación, ni la etnia que les dio origen. Dos argentinos, Enrique de Bará y Mara de Bará, fundan dos de los primeros templos en Montevideo; Elio de Iemanjá, uruguayo, funda uno de los primeros en Argentina. La escuela uruguaya (a través de *pais* de ese origen nacional pero también argentinos) juega un importante papel en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires.

Este proceso produce una superposición de identidades -que, como todas, podrán ser manipuladas estratégicamente- donde por encima de la nacionalidad del *pai* de santo (argentino o uruguayo) prima su pertenencia a una *nación* batuquera (Jeje-Nago u Oyó, candomblé u Omolokó), adscripción que, aunque *prima facie* religiosa, puede remitir nuevamente a una identificación nacional. Así, tenemos a practicantes uruguayos iniciados en Brasil que sienten una mayor afinidad con argentinos iniciados en ese mismo país, que con los uruguayos iniciados en Uruguay. De la misma manera, practicantes argentinos que hicieron su carrera religiosa en Uruguay o que fueron iniciados por uruguayos tienen una mayor afinidad con los *pais* uruguayos que con sus connacionales iniciados en Brasil. Por ello, las religiones que ya fueron denominadas multiétnicas (Oro, "Religiões"), son ahora también multinacionales.

de santo a veces decían 'apareció otro chanta'. Sin embargo, resulta difícil creer que los practicantes pudieran, en una época en que la religión debía practicarse sigilosamente, y en la cual todavía no se realizaban grandes fiestas públicas, tener un conocimiento adecuado del tipo de prácticas que estaban realizando sus pares en otras áreas de la ciudad.

Bibliografía

- Brown, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Ann Arbor: UMI Research Press, 1985.
- Carozzi, María Julia y Alejandro Frigerio. "Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires." *Afro-Asia* 15 (1992): 71-85.
- _____. "Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires". *Religião e Sociedade* 18/1 (1997): 71-94.
- Costa Lima, Vivaldo da. "O conceito de Nação nos candomblés da Bahia". *Afro-Ásia* 12 (1976): 65-90.
- Corrêa, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1992.
- Frigerio, Alejandro. "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso". *Comunicações do ISER* 35 (1990): 52-63. Rio de Janeiro: ISER.
- _____. "Artes negras: una perspectiva afrocéntrica". *Estudos Afro-Asiáticos* 23 (1992): 175-190.
- _____. "De la Umbanda al Africanismo: Identificación Étnica y Nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina". *Fronteiras da Cultura*, Claudia Fonseca, ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1993. 92-121.
- _____. "El rol de la 'escuela uruguaya' en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina". *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*. Renzo Pi Hugarte, ed. Montevideo: Fac. Humanidades/Edic. Banda Oriental, 1998. 75-98.
- _____. "Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades* 18 (1999): 5-18.
- _____. "¡Por nuestros derechos ahora o nunca!': Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina". *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3/1 (2003): 35-68.
- _____. "A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina". *Debates do NER* 23 (2013): 15-57.
- Oro, Ari. "Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas". *Fronteiras da Cultura*. Claudia Fonseca, ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1993. 78-91.
- _____. "Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata". *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Ari Oro, ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994. 47-73.
- _____. *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Pi Hugarte, Renzo. "Las religiones afrobrasileñas en el Uruguay". *Cadernos de Antropología* 10 (1993): 69-81.
- _____. (Ed.) *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*. Montevideo: Fac. Humanidades/Edic. Banda Oriental. 1998.

Prandi, Reginaldo. "Adarrum e empanadas: Uma visita ás religiões afro-brasileiras em Buenos Aires". *Estudos Afro-Asiáticos* 21 (1991): 157-165.

Segato, Rita. "Uma vocação de minoría: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnicização". *Dados* 34/2 (1991): 249-278.

_____ "Frontiers and margins: The untold story of the Afro-Brazilian religious expansion to Argentina and Uruguay". *Critique of Anthropology* 16/4 (1996): 343-359.

_____ "Fronteras y márgenes: La historia no contada de la expansión religiosa afro-brasileña en Argentina y Uruguay". *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. 273-292.