



Scripta Ethnologica

ISSN: 0325-6669

ISSN: 1669-0990

caeasecretaria@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

Carrone, Nahuel Nicolás

**PROCESOS DE INNOVACIÓN RELIGIOSA AFROAMERICANA: INSTANCIAS DE REAFIRMACIÓN, COMPLEMENTACIÓN Y NEGACIÓN DE VARIANTES RELIGIOSAS**

Scripta Ethnologica, vol. XLII, 2020, -, pp. 123-146

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14864828006>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

## PROCESOS DE INNOVACIÓN RELIGIOSA AFROAMERICANA : INSTANCIAS DE REAFIRMACIÓN, COMPLEMENTACIÓN Y NEGACIÓN DE VARIANTES RELIGIOSAS

Nahuel Nicolás Carrone\*

*Summary:* African American religions, which have been practiced for several decades in the country, are often considered homogeneous. The present work tries to warn about the diversity and the complexity that condenses the generic Afro-American religions. Firstly, through a periodization, we will seek to reconstruct the networks of relationships that made possible the incorporation of diverse religious variants in three processes of Afro-American religious innovation, which progressively positioned the religious variants of the Umbanda and the Kimbando, the Batuque, and, finally, the traditional cult of Ifá, as central frameworks of reference and significance. Secondly, the updating according to the historical context and the network of relationships achieved by its members generates some questions about the characteristics that acquire the process of religious innovation in the community itself. For this reason, in the study in Ilé Ase Òrúnmilà Barami Agbonniregun religious community, we will be able to analyze the coalescence in Ifá traditionalist cult, based on reaffirmation, complementation, and negation on mechanisms.

*Keywords:* Transnationalization; African American Religions, Innovation.

### Introducción

Diversas investigaciones sitúan a finales de la década del 60, el momento en el que diferentes formas de variantes afroamericanas “reaparecieron” en Argentina (Carozzi y Frigerio, 1992; Frigerio, 2001; Segato, 2007 [1991 y 1999]). Desde entonces, los marcos de referencia y las redes de relacionamientos (Oro, 2009) progresivamente fueron migrando, desde un espacio de reconocimiento regional, entre sujetos de Argentina, Brasil y Uruguay, a vínculos de relacionamientos ampliados, para la adhesión a una comunidad transnacional (Frigerio, 2004; Capone y Frigerio, 2012). Este recorrido de ampliación de redes de relacionamientos, llevó implícita la incorporación de variantes religiosas, en un primer momento de la

Umbanda y la Kimbando, en segundo lugar del Batuque, y por último, experiencias religiosas tradicionalistas de origen yoruba, como el culto Èsìn Òrìsà Ìbílèò Ìṣẹ̀ṣẹ̀ Yoruba (2).

Nos proponemos entonces, reconstruir ciertos rasgos presentes en la consolidación de las variantes afroamericanas en el país, en el marco de lo que entendemos como “*momentos de innovación religiosa*” (3), en un proceso de transformación de sus esquemas simbólicos que habilitan “nuevos” marcos de representación y significación. En primer lugar, nos referiremos a las sedimentaciones de dichos procesos, periodizadas en tres momentos de innovación religiosa. De la gran variedad de variantes religiosa afroamericanas presentes en el país, hemos focalizado el análisis sobre la

Umbanda, la Kimbanda, el Batuque y el culto tradicional a Ifá, por ser estas variantes religiosas, las que han generados mayores instancias de identificación y popularidad en cada periodo. En una segunda parte, mediante el estudio de la comunidad que dirige el Olúwo Ifateju, identificaremos las particularidades que adquiere el proceso de innovación religiosa mediante la incorporación del culto tradicionalista a Ifá, caracterizado por instancias de reafirmación, complementación y/o negación de variantes religiosas.

Los momentos de innovación religiosa, y las características que adquiere mediante la práctica, se enmarcan en lo que entendemos son instancias de innovación religiosa. Según Howard Becker (1977 y 2008), la innovación se correspondería a fluctuaciones en las convenciones sociales preexistentes que, en forma paulatina y constante, encuentran instancias de cooperación de sus miembros. Las instancias o momentos de innovación religiosa, que describiremos a continuación, advierten sostenimientos regulares que han alcanzado formas de cooperación en lo miembros de la comunidad, que les permiten adquirir, en forma paulatina, novedosas formas de adscripción religiosa (4). De esta manera, nos proponemos identificar los matices mediante los cuales, *“las innovaciones comienzan como- y siguen incorporando- cambios en una idea o visión”* (Becker, 2008: 348), en este caso del mundo religioso.

En este sentido, la siguiente periodización pretende identificar momentos, que progresivamente fueron conformando instancias innovadoras en relación con las distintas formas de variantes religiosas practicadas en el país.

### **El primer momento de innovación religiosa: La Umbanda y la Kimbanda.**

Para finales de la década del sesenta, las variantes religiosas afrobrasileñas como la Umbanda y la Kimbanda (5), comenzaron a hacerse conocidas en el país, por medio de tenues y fluctuantes vínculos entre agentes religiosos, sobre todo brasileros, con legos argentinos. Los contextos fueron diversos. Algunos se desarrollaron mediante encuentros fortuitos en estancias vacacionales; otros por contextos de proximidad de residencia en ciudades fronterizas. Otras experiencias, más deliberativas, fundadas en la “necesidad” de entrar en contacto por sus atributos “mágicos”, sobre todo en lo que respecta a cuestiones de salud.

Los principales ejes de relacionamientos, se construyeron principalmente entre las ciudades de Buenos Aires y Porto Alegre, San Salvador de Bahía o Rio de Janeiro en Brasil y Buenos Aires y Montevideo, en Uruguay. Ajenos a formas de organización institucional o estatal, la integración cultural religiosa desarrollada entre sujetos de estos tres países, progresivamente fue construyendo redes e identificaciones simbólicas (De Bem, 2008), ubicando a la Umbanda y en menor medida a la Kimbanda, como articulares de dicho vínculo. El funcionamiento de estas prácticas micro religiosas, ayudó a su vez, a desarrollar estrategias para asimilar las prácticas religiosas importadas con el campo religioso de la sociedad acogida. Las cualidades de la Umbanda, habilitaban ciertos entendimientos con elementos de la cultura local, sobre todo por el alto grado sincrético. La Umbanda, surgida en 1908 en Rio de Janeiro (Brasil), se constituyó de la combinación de elementos anclados a cuatro tradiciones. En

primer lugar, la presencia de elementos católicos torna a la Umbanda, la variante religiosa más sincrética. La utilización de crucifijos, imágenes católicas y cosmología, permeó en gran parte su práctica. Por otro lado, la creencia en la manifestación mediúmnica, de una gran variedad y “calidad” de espíritus, en términos de mayor o menor grado de evolución espiritual, refiere a un rasgo característico vinculado con el espiritismo Kardeciano. Como tercer elemento, rasgos de la cosmología religiosa traída por los esclavos africanos. Por último, las creencias autóctonas de los pueblos originarios, sobre todo de la cultura Tupi-guaraní (Carrone y Mosqueira, 2013). Sin embargo, en este primer momento, fue la Umbanda la variante que sintetizó un emergente sedimentario, como una experiencia de creencias existentes previamente en los sectores populares, tendiendo puentes con el catolicismo popular. Por medios de marcos interpretativos convergentes, marcaron puntos de encuentros entre la Umbanda y el catolicismo popular. Efectivamente, *“la mayor cercanía del sistema de creencia y práctica de la Umbanda respecto del catolicismo popular hace que esta funcione como un puente entre el marco interpretativo anterior de los posibles miembros y el nuevo marco a ser develado paulatinamente”* (Frigerio, 1999: 10). Estas formas de entendimientos, es decir, de modelos cognitivos que permitieron decodificar, y comprender sistemas religiosos foráneos por medio de representaciones conocidas localmente, adquirió también características propias. Tanto por la forma en que estos sistemas religiosos fueron transnacionalizados (De la Torre, 2008; Frigerio, 2013; Juárez Huet, 2009; Oro, 1999), como por el tipo de adhesión a redes de relacio-

namientos en las cuales los sujetos religiosos se vincularon.

La primera inscripción de un templo religioso afrobrasileño en el fichero de culto, se da en 1966, en un clima de convulsión social y política. Las dictaduras militares que incursionaron en Argentina en 1966 y 1976, sumada a la inestabilidad política y social, limitaban los márgenes de identificación y visualización de formas religiosas ajenas a ciertas representaciones locales. Sobre todo, en tiempo de dictadura, las religiones afrobrasileñas fueron tipificadas como pseudo-religiones foráneas asociadas a la negritud, la esclavitud y lo africano; alejadas de cierto tipo de narrativa vinculadas a la identidad nacional asociadas a lo blanco, europeo y católico. La persecución y el hostigamiento no fueron algo inusual por entonces.

Si bien no es posible cuantificar la cantidad de religiosos o de templos en funcionamiento, debido al alto grado de informalidad, y a la reticencia conocida de muchos religiosos por inscribirse en el Registro de Culto de la Nación, fue con retorno democrático, en 1983, donde estos grupos incrementaron exponencialmente la cantidad de sus miembros.

Una mayor amplitud en el marco de gobierno, les permitió tener mayores grados de visibilidad. Lo cual trajo aparejados debates públicos, sobre todo a través de los medios masivos de comunicación, al ser tipificadas como *sectas peligrosas* (Frigerio, 1993).

Para hacer frente a estas acusaciones, comenzaron a generarse incipientes instancias de organización colectiva religiosa. Mediante la promoción de eventos, y la creación de marcos institucionales, como federaciones y confederaciones, buscaron motorizar su representa-

ción. Uno de los eventos más relevantes fue el *Primer Congreso de Umbanda y sus Raíces*, realizado en 1985, en el Bauen Hotel de la Ciudad de Buenos Aires. El evento permitió unificar el reclamo respecto a los altos grados acusatorios de la época. Las premisas eran básicas pero sólidas. Mostrar y mostrarse como una religión frente a la sociedad.

El elemento identitario fue otro frente de disputa. Las acciones promovían la participación con ropa de religión en forma pública, mostrarse e identificarse socialmente era un intento de visibilizarse. Buscaban romper con estereotipos ampliamente circundantes en la sociedad de entonces. La imagen del *manosanta*, personaje del actor Alberto Olmedo, como parte del programa cómico argentino *No toca Botón*, era la imagen por excelencia a deconstruir. La misma reproducía representaciones identificables asociadas a un *manochanta* (estafador).

Si bien las acciones generadas provocaron instancias novedosas de acciones colectivas, la desorganización y la escasa red de cooperaciones entre líderes religiosos y los templos, propició que la incipiente representación, actualizara nuevos mecanismos antagónicos, acusaciones de fraude religioso y rivalidades de egos.

Las acciones vinculadas al manejo de temas “sensibles”, como la “incorporación” (transe ritual), el “sacrificio” de animales (ofrenda), y los evidentes “despachos” (trabajos) en la vía pública, arbitraron instancias de distanciamiento, no solo en el manejo de tensiones al interior de las comunidades, sino también como estrategias de demarcación al exterior de los mismos.

Asimismo, se incrementaron las tensiones sobre la tutela que los líderes brasileros primero,

y uruguayos después, pretendían mantener respecto de sus pares argentinos. Algunos líderes argentinos habían alcanzado una cierta autonomía y se colocaban en clara competencia del quehacer religioso. Para el final de este primer proceso, era común tener una gran cantidad de líderes de esos dos países, que vivieran en el país, sobre todo en el Conurbano Bonaerense con templos propios y una gran cantidad de “hijos” iniciados. La rivalidad se refrendaba en el territorio, en la comunidad y en los templos cercanos. Para fines de la década del ochenta, algunos religiosos decidieron un giro en el manejo de dichas tensiones.

Progresivamente, y modularmente, fueron estableciendo la ampliación de las redes de relacionamientos. Algunos de ellos buscaron fortalecer los lazos con variantes religiosas ubicadas en Centro América, como la santería o la Regla de Ocha, el Palo Monte o Palo Mayombe o el Vudú (Vodu). Otros, buscaron revitalizar sus vínculos con Brasil, mediante la ampliación a otras variantes religiosas como el Candomblé, Catimbó, Candomblé de Caboclo, Candomblé Kêtu. Sin embargo, fue el Batuque de Porto Alegre, el que alcanzó mayor notoriedad. La cosmovisión de Batuque, otorgo mecanismo para africanizar (Prandi, 1991) o reafricanizar (Frigerio, 1993; Oro, 1999; Capone, 1999) los marcos de referencia, e identificarse con otros menos estigmatizados localmente. En este contexto de ampliación de redes de relacionamiento, con la incorporación del Batuque de Porte Alegre, es que identificamos un segundo momento de innovación religiosa.

### **Segundo momento de innovación religiosa: El Batuque.**

La filiación con el Batuque de Porto Alegre, permitía emplazar una estrategia de diferenciación clara. Al tiempo que adscribían a una forma de variante religiosa más africana, la cual conlleva a la creencia en los *Orixás*, la hacían sin desplazar totalmente su identidad Umbandista. Esta operación no implicaba una migración o conversión de religiosa de una variante a otra, sino una convergencia de elementos cosmológicos religiosos, para un manejo más eficiente de las tensiones en el plano local. Sin embargo, la acumulación de dichas variantes y su práctica simultánea al interior de los templos, cristalizó una forma de innovación religiosa, que exigió definiciones complejas en torno al manejo de las mismas.

Los religiosos ampliaron el camino de sus propias trayectorias religiosas incorporando la cosmología del Batuque, por medio del culto a los *Orixás*, considerados fuerzas elementales presentes en la naturaleza, e intermediarios entre *Olódùmarè* (Dios supremo) y los humanos. El eje consagratorio aspiracional, paso a estar orientado en los cargos de *Babalorixá* (padre de *Orixá*) o *Iyalorixá* (madre de *Orixá*), en el Batuque, más que en el de Cacique dentro de la Umbanda. El “*portuñol*”, una mezcla entre el portugués y el español, comúnmente empleado en las sesiones de Umbanda y Kimbanda, que condensaba la composición regional característica de dichas tradiciones, incorporó con la práctica del Batuque, formas verbales más tradicionales en el idioma yoruba. Esta experiencia idiomática, incorporadas sobre todo en los *Orin Adúra* (cantos), y en una amplia variedad de rituales fueron las nuevas

sedimentaciones de dichas tradiciones. El *Xirê*, como principal ceremonia pública del Batuque, comenzó a alternarse con las sesiones de Umbanda y Kimbanda.

El lugar de culto distribuyó los espacios sagrados, los rituales, las ordenaciones, entre las tres variantes religiosas. El calendario litúrgico, alternaba tal o cual ritual, según el caso y la ocasión. Lo mismo ocurría con los “servicios” y los “trabajos” que cada líder realizaba. Se amplió el grado de especialización para tratar los mismos. Algunas dolencias y cuestiones se trabajarían bajo la órbita de la Umbanda, otras bajo la Kimbanda, según las directrices de los guías espirituales y partir de entonces, también bajo la órbita del Batuque por medio de los *búzios* (Oráculo) referidos a *Orixá*. Los elementos litúrgicos de la Umbanda, como lo son las bebidas, frutos, vegetales, velas, etc., se complementaban con variados rituales del Batuque, alternándose según sea el contexto y las necesidades.

Sin despojarse del sistema de culto anterior, ni reemplazarlo, el Batuque adquirió relevancias identitarias. Las denominaciones de pertenencia asociados a la práctica de la Umbanda, como *espírita*; *espiritual*, *Umbandista* o de *Terreiro* (lugar de culto), progresivamente fueron migrando a marcaciones identificables con la filiación del Batuque, como *Ile (templo)*, *africanista* u *Orixá*. La simbología en los templos se diversificó. A las imágenes y representaciones de las entidades veneradas en la Umbanda; como los *Caboclos*, *Pretos Velhos* y *Sereidas*, se les sumó toda una serie de elementos simbólicos asociados a cada *Orixás*. Las denominadas *ferramentas* (herramientas) de los *Orixás*, se hicieron partes icónicas y representativas en

los templos. El culto paso a estar alineado por Orixá, como dador cosmológico. En este sentido, la Umbanda dejó de ser para muchos, el articulador organizacional del templo, remitiéndose a ser parte de una cosmología global que la contenía. La preeminencia cosmológica, ordenó a la Umbanda y a la Kimbanda, dentro de la esfera del Batuque. En este esquema, las entidades de la Umbanda podían incluirse en el marco cosmológico del Batuque, más difícilmente era posible hacerlo al revés.

Este proceso no fue sin conflictos. Las acusaciones frente a la africanización de algunos templos, provocó graves acusaciones. Las más habituales referían a nuevas formas de comercialización de rituales y a cuestiones litúrgicas. Por otra parte, la identificación a diversas tradiciones dentro de este proceso de africanización o reafrikanización, derivó en otras divergencias. La heterogeneidad de tradiciones, según sea el lugar de procedencia, complejizó las diferencias locales. Si bien, la clasificación realizada por Norton Correa (1998) permitió distinguir cinco tradiciones, o “naciones”, para el Batuque de Porto Alegre; Ijexá, Nagó, Jeje, Cambinda y Oió (Oyó), dichas tradiciones, se particularizaron en función de la trayectoria y la familia religiosa. En términos prácticos, esto provocó que dos personas identificadas por tal o cual “nación” realizaran rituales en formas diferentes. Otra forma de distinguir la compleja diversidad de prácticas y visiones que generó este proceso, escindió entre “escuela uruguaya” y “escuela brasilera” (Frigerio, 1998), permitiendo advertir criterios, o patrones, según el origen filiatorio de procedencia. En ocasiones, el rasgo filiatorio o de procedencia, generaba particularidades, incluso más que la pertenencia

a tal o cual “nación”.

En simultáneo con el grado de integración de variantes religiosas en el interior de los templos, y de las tensiones inherentes al mismo fue gestándose, paulatinamente, un mecanismo de fortalecimientos de vínculos con la cultura tradicional yoruba, mediante la construcción de identidades colectivas culturales (Frigerio, 2008:86).

El interés por la articulación cultural promovió la creación de centros de estudios para la difusión de la cultura yoruba, la emergencia de revistas, e incluso libros abocados exclusivamente a entender la cosmología religiosa. También lo hicieron, vitalizando los vínculos con miembros de aquella cultura, mediante eventos.

El más emblemático de ellos, en 1990, con la visita del Oṣṣi (rey) *Obà Okunadé Sijuwade, Olobusé II*, de la ciudad de Ilé Ifé (6), al templo *Àṣe Oṣun Doyo*, de la Iyalórisà Gladys (Mallorca) de Oxum, radicado en la ciudad de Villa Tesei (Hurlingham). Su visita materializó el interés de algunos religiosos, que observaban la necesidad de “retornar” al origen.

Algunos de los elementos motivacionales en los religiosos para “ir” al encuentro con formas tradicionales de religión yoruba, se sustentaron “*en el sentimiento de pérdida de la tradición... cuyo objetivo es siempre una reconstrucción (postulada como fidedigna) de un pasado idealizado*” (Goncalvez y Santos, 2010). Este sentimiento de pérdida, estaba por entonces objetivado. Algunos religiosos sentenciaron que las tradiciones brasileras no podían ofrecer todo el potencial de la tradición yoruba, o lo que es peor, la ocultaban o distorsionaban. Consideraban que algunos de los elementos

presentes en sus tradiciones estaban “contaminados” por la injerencia de propia cultura diaspórica, incompletos o ausentes. Sobre todo, en su sistema oracular y el culto tradicionalista a Ifá. Se conocían algunos de los elementos vinculados a ciertos tipos de culto y rituales. Más no existía por entonces una forma estandarizada de carácter iniciático en el país.

Este marco de reconocimiento cosmológico, se consolidaría también por medio de experiencias subterráneas de vínculos mediatizados tecnológicamente. El aporte de internet y las redes sociales, fueron pilares insoslayables para el acercamiento y la sostenibilidad de los vínculos entre religiosos y culturas distantes.

La injerencia de estas técnicas de comunicación acercó a una realidad de proximidad nunca antes vista. Fue el andamiaje para la construcción de un tejido subterráneo de relacionamiento y un canal para el encuentro de visiones, de debates, de reflexiones, y cuando no, de pelea y egos por doquier. Espacios como Fotolog, Blogspot y grupos de chat permitieron identificar referentes, temáticas y preocupaciones de cada momento, todo ello se consolidó de manera sorprendente con Facebook. Esta plataforma, materializó en los sentidos, la inmediatez de la vivencia religiosa por medio de los chats, los videos y, sobre todo, en los “vivos”, permitiendo sobrepasar los imaginarios que circularon durante décadas por muchísimos templos, y que escasamente se experimentaban por medio de relatos y las imágenes de autores como Pierre Verger (7). El acceso a la información que permitió internet, interpeló aún más el criterio de búsqueda y exacerbó la factibilidad encuentro entre religiosos. Los avances tecnológicos vinculados al transporte aéreo, permitieron tam-

bién, una ampliación en la cantidad de nuevos usuarios. Particularmente en Argentina, pasada la crisis del año 2001, el país retomó una pauta de crecimiento económico sostenido. Entre las políticas de fortalecimiento y ampliación de la economía interna, se estipularon planes amplios de financiación, entre ellos los referidos a vuelos comerciales.

Como vemos, los elementos que contribuyeron para un nuevo momento de innovación estaban dados. Los medios tecnológicos y de transportes, establecieron canales factibles para el encuentro y el modelo de tradición africana, como modelo idealizado de pureza religiosa, se había construido como estrategia para desmarcarse de ciertos aspectos, sobre todo, de la tradición brasilera, virando su eje de relacionamientos a una red transnacional más amplia y posicionándonos en el tercer momento de innovación religiosa.

### **Tercer momento de innovación religiosa: El tradicionalismo yoruba en el estudio de caso del Olúwo Ifateju.**

El Olúwo Ifateju, es el líder religioso de la comunidad *Ilé Ase Òrúnmilà Barami Agbonniregun*, radicada en la Ciudad de Corrientes. Varios son los acontecimientos que lo colocan Ifateju en un lugar central del proceso que estamos analizando. Ordenado como Babalorixá en 1988, oriundo de Santa María (Rio grande del Sur, Brasil), supo capitalizar por entonces su marca de pertenencia y posicionarse en la provincia en forma exitosa.

Su trayectoria religiosa lo posiciona como uno de los pioneros en practicar una forma de variante tradicionalista iniciática en Argenti-



Buenos Aires, amalgamando en un solo viaje varias comunidades.

Sin embargo, la gravitación de Ifateju, no se sustentó meramente en el ofrecimiento de iniciaciones tradicionalistas. Se sustentó también en la regularidad del vínculo establecido con el Àràbà. En noviembre de 2011, fue uno de los coordinadores del Primer Congreso de Culto Tradicional Yoruba, realizado en el Paseo la Plaza de la Capital Federal. El congreso tuvo como objetivo principal la presencia del Àràbà, cosa inédita hasta entonces, ya que nunca un Àràbà había visitado el país. El vínculo entre el Àràbà e Ifateju no se discontinuó con el transcurso de los años. Realizando distintos viajes a la ciudad de Ile Ife. Incluso con el fallecimiento del Àràbà Àgbàyé, en julio de 2018, reconstruye los lazos preexistentes, con quien fuera designado, el 14 septiembre de 2018, el nuevo representante de la cultura tradicional yoruba a nivel mundial, el Àràbà Àgbàyé Olúisese Owolabi Awodotun Aworeni. Esta forma de vínculo sigue siendo de estrecha importancia en relación con el posicionamiento del culto tradicionalista en general en Argentina, y en particular para Ifateju. Parte de la transmisión de autoridad y legitimidad, se sustenta en la preservación del mismo. Lo que explica el constante empeño por seguir manteniendo diálogos fluidos y contactos regulares a través de viajes y eventos, no sólo tendientes a construir marcos de legitimidad estables, sino también a hacerlos visibles. Para comienzos del año 2020, Ifateju había organizado y tenía confirmada una visita conjunta del nuevo Àràbà, en los meses de marzo y abril a Brasil y Argentina respectivamente. Eventos que debieron ser suspendidos por la pandemia del COVID-19, declarada por

la Organización Mundial de la Salud mundial (OMS) el 11 de marzo de 2020.

### **Procesos de síntesis religiosa al interior de la comunidad: Reafirmación, complementación y negación de sistemas religiosos.**

Como vimos, en el curso de estos momentos de innovación religiosa, las redes de relacionamientos fueron extendiéndose de un contexto regional a otro transnacional ampliado. El análisis temporal y relacional de los vínculos y las redes de socialización, pueden ser “leídos” o interpretados como elementos de acomodación de bienes culturales de un país a otro, mediante mecanismos de resignificación (Capone y Mary, 2012; Argyriadis, 2012). Con esto advertimos uno de los rasgos característicos de estas instancias de innovación; su rasgo procesual, en donde “*más que una combinación de religiones, lo que se observa en el terreno de estudio es una “cohabitación religiosa”*” (Juárez Huet, 2014). En este punto, buscaremos identificar los principales rasgos del proceso de innovación, que ha transitado el Olúwo Ifateju reafirmando, complementando y/o negando distintas tradiciones en la comunidad.

Como detallamos en los distintos momentos de innovación religiosa, al interior del templo, se han combinado identificaciones religiosas en forma conexas. Las cuales fueron reinterpretadas a partir de concepciones locales arraigadas previamente; entre Umbanda y elementos del catolicismo popular, el Batuque, expresado en formas diferenciadas por naciones o escuelas para, finalmente verse amalgamado globalmente por medio de una representación comunitaria a nivel planetaria encarnada en la

representación del Àr̀̀b̀̀a Àgb̀̀ỳ̀é. Estas lógicas pueden verse referenciadas, en torno a los sistemas ritualísticos y en carreras de formación religiosa, como la del propio Ifateju, en la del Cacique en la Umbanda, Babalorixá en el Batuque y Babaláwo y Olúwo en el Culto a Ifá. Caracterizados por sus propias trayectorias y guiados por un proceso de reflexividad que establece contactos con “otros mundos sociales”, para hacerlos parte del suyo. Los criterios de reflexividad y *autodestrucción creativa* (Beck, 1997:14), como aquellas instancias procesuales que matizan, incorporan y/o excluyen, creativamente, son aspectos relevantes para comprender el proceso de síntesis que realizan los sujetos, reacomodando los elementos simbólicos y ritualísticos de cada una de las variantes religiosas al interior de la comunidad religiosa. Y como elementos centrales en el proceso de innovación, las mismas pueden ser determinadas o condicionadas por las instancias mínimas de cooperación de los miembros de la comunidad, para poder ser sostenidas en el tiempo exitosamente como convenciones solidificadas (Becker, 2008:349).

En este contexto, la figura del Àr̀̀b̀̀a deja espacios de autonomía y libertad. Mientras que la legitimidad se refuerza, por medio del vínculo con el Àr̀̀b̀̀a Àgb̀̀ỳ̀é, las lógicas al interior de la comunidad, quedan en potestad de líder religioso local. En este sentido, se convierte en un “mediador intercultural” interpretando, reacomodando, incluso manipulando, experiencias culturales religiosas foráneas en el ámbito local, para la construcción de un Tradicionalismo Religioso Yoruba “a la Argentina”.

A continuación, nos detendremos a analizar el caso particular del Olúwo Ifateju, quien en el

año 2005, se inicia en el culto tradicional a Ifá en la ciudad de Ile Ife y a partir de entonces transita eventos de innovación religiosa, transformando, complementado o incluso negando parte de su propia cosmovisión religiosa. El tradicionalismo vernáculo que implementó Ifateju, se desarrolló como uno entre tantos otros posibles, pero lo fue inicialmente, como una experiencia esperada por muchos religiosos para poder experimentar formas religiosas tradicionales. Decimos uno entre otros tantos posibles, ya que fue la forma particular progresivamente instauró en su comunidad, en su propia concepción. Por ello, la experiencia innovadora, que describiremos a continuación, las tamizaremos como parte de una experiencia guiada por un proceso de “síntesis”, reflexivo y administrado. Considerando a su vez, la variabilidad y el manejo de tensiones, en torno a un colectivo social que manifestaba efervescencia y entusiasmo por conocer y canalizar la fe tradicional, pero también advertía, disgustos y tensiones en la disolución de elementos y rituales que canalizaban una parte importante de la fe afroamericana.

### **La reafirmación de la Umbanda como identificación de la ancestralidad americana.**

La iniciación al tradicionalismo en el año 2005, por parte de Ifateju, reconfigura en cada variante, no solo aspectos cosmológicos y simbólicos, si no también consideraciones al ámbito de lo factible, haciendo que este proceso mantenga criterios mínimos de cooperación entre los miembros. El rol reflexivo del líder religioso local, es el encargado de administrar y gestionar los cambios litúrgicos al interior de

su Ilé, como también los encargados del manejo de las posibles tensiones, entre una forma de validación tradición local y otra tradicional yoruba. La capacidad de adaptaciones y/o acomodaciones de dichas variantes religiosas, parecieran estar relacionadas en función de los vínculos establecidos por los agentes religiosos, como también por la capacidad “reflexiva” de los mismos de incorporar progresivamente “nuevas” variantes religiosas a las ya practicadas en su comunidad.

Si bien la complementariedad, es “*un aspecto intrínseco de las religiones afroamericanas*”. (Guillot y Juárez Huet, 2012; 72) las prácticas conjuntas de diferentes variantes religiosas al interior de un mismo templo, implican una disposición particular sobre el lugar y el rol que cada una detenta. La Umbanda y la Kimbanda, variantes religiosas sincréticas, que monopolizaban la totalidad de la experiencia y la simbología religiosa en sus comienzos; fueron progresivamente dando lugares y tiempos ritualísticos a “otras” formas menos sincréticas, como el Batuque y posteriormente al tradicionalismo. El proceso de tradicionalismo religioso se tornó evidente, como también la menor preminencia de estas variantes en la comunidad. Sin embargo, el recorrido hizo gravitar el epicentro del culto hacia otras directrices, sin apagar totalmente las anteriores. Podemos considerar que el proceso de innovación religiosa, que tradicionalizó las prácticas en la comunidad, no transformó sustancialmente las variantes religiosas de la Umbanda y la Kimbanda, aunque fueron colocadas en un plano de explicación al interior de la cosmología tradicional. Recordemos que la Umbanda es una vertiente religiosa americana. Los espíritus

y las formas espirituales veneradas en dichas variantes, fueron ponderados por Ifateju, como parte del acervo ancestral, americano. Y por lo tanto que debían seguir siendo venerados como hasta entonces.

Sin embargo, lo que en términos discursivo reafirmaba la importancia del culto, expresó ciertas discontinuidades. El culto a Ifá, y la marcación identitaria de la comunidad, asociada al mismo, dejó cada vez menos espacios, ritualísticos y simbólicos, sobre todo para la Umbanda. Por otra parte, existía una transformación en el sentido de desincretizar cualquier vestigio de simbología católica. La reafirmación de dicha variante, se sustentó en cierta forma, bajo una subordinación identitaria y temporal, acotándose a las directrices del culto tradicional.

### **De la complementación a la negación del Batuque.**

Con la iniciación al tradicionalismo comienza, en mayor o en menor medida, un proceso de tradicionalización y/o “yorubanización” en amplias dimensiones. Sobre todo, en relación con las diferentes variantes religiosas que, por su sustrato africano, no podían ser colocadas como parte de un acervo americano, para ser reafirmadas. El proceso de síntesis intentó “aggiornar” al Batuque con el culto tradicional, e implementar, en palabras de Ifateju una suerte de “Ifá Batuquero”, que entrelazara experiencias religiosas de ambos lados del Atlántico. Sin embargo, como veremos a continuación, la dimensión del proceso de innovación progresivamente fue haciéndose cada vez más robusto, lo que implicó elementos amplios de negación en al menos tres dimen-

siones: en la distribución espacial, los rituales y los eventos públicos (8).

La centralidad adquirida por Ifateju, sobre todo en los primeros años de difusión del tradicionalismo, se materializó en la infraestructura de su templo. El templo comenzó a ser receptor, sobre todo en fechas festivas, de una gran cantidad de religiosos provenientes, en su gran mayoría, de la Provincia de Buenos Aires y la Capital Federal. Este caudal, obligó a un reacomodamiento de los espacios no religiosos, para poder contenerlos. Sobre todo, para aumentar la capacidad de camas y baños disponibles.

Por otra parte, la segmentación de los espacios religiosos fue muy amplia. La organización espacial previa al ingreso del tradicionalismo tenía una distribución típica de un templo de Batuque. Es decir, los lugares sagrados se distribuían entre los cuartos de *Orixás Bará Lode* y *Ogum Avagan*, y el denominado “*Peji*” o “*cuarto santo*”, término nativo que expresa rasgos sincréticos. En el mismo se asentaban los Orixás de Batuque, por medio de materialidades simbólicas. Lindante a estos cuartos, se encontraba el gran salón principal, para el uso múltiple de las sesiones, un altar de Umbanda y, por último, el cuarto de Exú y Pomba Gira. La adhesión a la cosmología tradicional, al tiempo que fue virando el eje de referencia, fue gestando novedosos lugares sagrados. Se reasignaron los lugares a las representaciones simbólicas del culto tradicional, sobre todo del culto a Ifá.

En este sentido, prácticamente la totalidad de los Orixá del Peji fueron distribuidos en nuevas ubicaciones. A cada uno de ellos se los albergó, aplicando el criterio de Ifateju a su mirada tradicional. Por ejemplo, a los Òrìsà Funfun

(blanco); Òṣun y Yemoja, por poseer atributos similares, se las albergó en un nuevo cuarto. Lo mismo ocurrió con los Òrìsà Sàngó y Oya; mientras que Obalúayé fue reubicado en forma individual.

También fue significativa la creación de nuevos espacios religiosos que pudieran alojar elementos sagrados del culto tradicional. El enroque más simbólico, radicó en que la centralidad del *cuarto santo* o *Peji*, como vimos, no sólo fue diseminada, sino que fue destinado al culto a Ifá, eje central y articulador de sentidos de este proceso de innovación. Otros espacios consolidados fueron los destinados a otros tipos de cultos tradicionales incorporados en este proceso, como lo son el Ìgbálè Égun y el Igbá Odú, vinculados a espacios sagrados para el culto a la ancestralidad y ritualísticos para Ifá, respectivamente. Como vemos, la independencia y el criterio adoptado por Ifateju, respecto a las variantes de la Umbanda y la Kimbanda, hizo mantener la ubicación y la forma de materializar sus espacios sagrados. El altar de Umbanda y el cuarto de Exú y Pomba Gira, se mantuvieron intactos en todo momento.

La instancia ritual no fue ajena a este proceso. La reubicación de los asentamientos y la segmentación de los mismos, basadas en una concepción tradicional, se complementaron también con instancias de transformación de los mismos asentamientos y nuevos rituales. Los asentamientos de Orixá, realizados con la lógica simbólica del Batuque, inicialmente fueron complementados con elementos litúrgicos tradicionales. Mas esta complementación de elementos litúrgicos, solo fue momentánea. Con el tiempo, los iniciados en la comunidad de Ifateju, solo podían ritualizar sus asenta-

mientos en Òrìsà, bajo las pautas simbólicas del tradicionalismo.

Los rituales y los grados de ordenación también se ajustaron a la lógica tradicional. La ordenación y el rol del Babalorixá, pasó a ser regulada y administrada por Ifateju, en su rol de Babaláwo. Los ritos tendientes a instancias de ordenación para Babalorixá se discontinuaron. Y todo ritual iniciático se sustentó en torno a la cosmovisión tradicional.

Dentro de la misma, la tradición yoruba considera que fue el mismo individuo quien definió los objetivos y las vivencias a cumplir antes de “venir” al Àiyé (la tierra), en función de la necesidad de experimentar determinadas instancias de aprendizaje. En el tránsito del Orún (lugar inmaterial) al Àiyé, el ser “olvida” dichas prerrogativas autoimpartidas. Solo la consulta realizada por un Babaláwo, quien manipula el Ópelé (9), los ikines (semilla de palmera) y/o Obi Abata (semilla del árbol Kola), podrá develar dichos designios. Si bien la predestinación no niega el criterio de libre albedrío, ya que cada individuo posee inalterada la capacidad de toma de decisión, el religioso considera que su “misión” es siempre cumplir con el destino previamente prefijado. En torno de esto, es colocada la consulta oracular como eje central de quehacer ritual.

De esta manera, la adhesión a una forma religiosa tradicional trajo consigo un sistema de ordenación y de ritualización menos estandarizado. El Batuque mantenía criterios de secuencialidad de los rituales, hasta completar el asentamiento de la totalidad de los Orixás venerados. Mediante esa totalidad, el religioso cumplía su ordenación y se consagraba Babalorixá. Con el tradicionalismo, los rituales debie-

ron ajustarse a las necesidades requeridas en el Àiyé (la tierra), pudiendo variar la cantidad y la forma de realización de los mismos.

Entre algunos de los rituales tradicionalistas que emergieron, podemos identificar el ritual de Esèntáyé (Los pies tocan la tierra), como el primer ritual que sacraliza el cuerpo del recién nacido. El ritual de consagración de Ori (Cabeza), entendido como un Òrìsà interior que acompaña al individuo en su pasaje temporal en el Àiyé (Tierra) y que reemplazó al ritual de Borí que realizaba en el Batuque. Los rituales de asentamientos de Òrìsàs. Y los rituales de Itefa e Isefa, ambos rituales de ordenación en el camino religioso para consagrarse Babaláwo (Padre del secreto).

Otros rasgos distintivos en algunos rituales, incorporados con la cosmología yoruba, fueron el rasurado de pelo del cuero cabelludo (rapado) y la pintura corporal ritual, realizados con resinas o savias naturales. Si bien, estas formas de prácticas ritualísticas eran conocidas en el Candomblé, no formaban parte del complejo litúrgico del Batuque.

La articulación de nuevas técnicas oraculares fue central en el proceso de innovación. La emergencia del Ópelé y del registro a través de los Ikines y el Obi Abata, relegaron definitivamente la utilización de los búzios (caracoles/cauríes), considerados de menor precisión. Estos métodos de registro oracular, con preeminencia del Ópelé, permitieron la lectura e interpretación de los Odú Ifá (llamados también letra de Ifá), los cuales se expresaron como fuentes de información y el medio por excelencia por el cual se comunica Òrúnmilà (testigo de la creación) en el culto tradicionalista a Ifá. Desde entonces *la palabra de Ifá*, como la lla-

man los religiosos, es la fuente por excelencia a ser escuchada marcando los designios y los eventos trascendentes de la comunidad.

Por último, el Xirê de Orixá, como la ceremonia pública por excelencia dentro del Batuque, en la cual los Orixás se manifiestan en el Àiyé. El proceso de innovación tradicional, progresivamente fue erosionando elementos identitarios esenciales del mismo, los cuales marcaron la descomposición del Xirê de Orixá.

Por un lado, se reconfiguraron representaciones identitarias mediante la indumentaria religiosa. Los religiosos comenzaron a vestirse con trajes tradicionales yoruba. Las largas polleras, generalmente de tipo miriñaque, y marcas identitarias por color en referencia a tal o cual Òrìsà, fueron sustituidas por trajes más holgados y multicolores, los cuales referían más a una forma de identificación cultural yoruba, que a una forma de identificación de ser “hijo” de un determinado Òrìsà.

Por otra parte, dejaron de entonarse los *Orin Adúra* (cantos) prefijados que caracterizaban rítmica y estructuralmente al Batuque. Incorporando *Orin Adúra* de tipo tradicional, hasta entonces desconocidos por los miembros de la comunidad. En este mismo sentido, también se desreguló el denominado *paso de danza* de los Òrìsà, el cual funcionaba como una forma de identificación corporal expresada mediante la danza ritual. La manifestación de Òrìsà en el cuerpo del religioso mermó a su mínima expresión, solo a escasos momentos. Por último, algunos de los rasgos identitarios más importantes del Xirê de Batuque también mermaron, con la discontinuidad de la *balanza de Xangô* y de la *mesa de Ìbejìs* (gemelos). Mientras que, por un lado, la balanza de Xangô representaba el

momento energético y sensorial de mayor eferescencia vinculado al toque ritmo del tambor, la mesa de Ìbejìs (gemelos) funcionaba como un momento para homenajear a los Orixás Ìbejìs. Dentro de la cosmología del Batuque se invitaba a todos los niños presentes en el salón a que comieran los dulces allí servidos. La suma de estos eventos desdibujó progresivamente las identificaciones identitarias del Batuque. Con el tiempo el Olúwo Ifateju dejó de utilizar esta denominación, negando totalmente al Batuque, adscribiéndolo a una representación tradicional del culto a Òrìsà; el *Festival de Òrìsà*.

Hemos recorrido distintos momentos que han atravesado las prácticas religiosas afroamericanas en el país. El primero de ellos, estuvo signado por ciertas pautas de entendimientos, vinculadas a marcos de referencias con el catolicismo popular. Las tensiones y elementos acusatorios, sobre todo en relación a la Umbanda, socialmente marcada como un elemento sectario, propiciaron diversas estrategias de ampliación de redes de relacionamientos. Al tiempo que buscaban una fuente de validación religiosa para africanizar o reafrikanizar en parte su sistema de creencia, atenuaban alguno de los elementos sincréticos. Sin embargo, en el final de este periodo, y del milenio, la diversidad de variantes, según su “nación”, filiación y/o lugar de procedencia, amplió los márgenes de tensiones. Algunos religiosos comenzaron a establecer vínculos con aquello que consideraban la cuna del tradicionalismo. La figura del Àràbà emergió como un referente global, unificando ciertas divergencias regionales, y anclando a sus nuevos miembros a una comunidad global imaginada. Esta filiación les permitió acceder a criterios religiosos, considerados más puros y

verdaderos, identificados con el culto a Òrúnmilà o culto a Ifá. Algunas de las tensiones parecían estar superadas. Mas el tradicionalismo generó otra serie de desafíos. También amplió mecanismos reflexivos, por parte de un líder local que mantuvo los criterios de autoridad e independencia al interior de su comunidad. Y fue el encargado de autoadministrar, selectiva y arbitrariamente las instancias de acomodación de la nueva cosmovisión.

El proceso de síntesis analizado, fue uno entre tantos otros posibles. Para el estudio de caso del Olúwo Ifateju, la reafirmación de la Umbanda y la Kimbanda se validó como parte de un acervo local americano. Como parte de una ancestralidad local, la cual debían continuar y defender. Las críticas abundaron en gran medida, con los criterios adoptados en referencia al Batuque. Por un lado, como una forma espuria de comercialización religiosa de elementos sagrados tradicionales. Por otra, mediante un gran repudio a los distintos mecanismos de negación que desarrollo respecto al Batuque. Las instancias de complementación, buscando desarrollar un *Ifá Batuquero*, solo fueron convalidando, poco a poco, el lugar creciente de formas y elementos del tradicionalismo al interior del Batuque. Como vimos, en la descripción de los espacios, los rituales y el Xirê del Batuque, la innovación fue generando amplios procesos de negación de elementos identitarios del Batuque. En última instancia, el proceso iniciado tiempo atrás, alcanzó tal envergadura, al punto de dejar de identificarse como Batuquero.

### Consideraciones finales

Como vimos, los distintos procesos

de innovación religiosa, fueron amalgamando símbolos, prácticas y representaciones de distintos sistemas religiosos que cohabitan en la comunidad. Dichas capas de segmentación, se vincularon a su vez, con el entramado de relacionamientos, que paso de intercambios regionales a ampliarse a una escala global, sobre todo con el vínculo que se estableció con el Àràbà, a partir del segundo milenio.

En este sentido, consideramos que la amalgama de variantes religiosas que cohabitan en el espacio de un templo, se manifiesta como el condensador de un complejo plural de representaciones y prácticas heterogéneas, caracterizado por instancias de innovaciones reflexivas. Este proceso de innovación que incorpora, lenta y progresivamente elementos de otras tradiciones, es selectivo. Es decir, de una amplia y variada posibilidad existente, la selección de variantes, de referentes, resulta una elaboración reflexiva y subjetiva del líder religioso; que no solamente se expresa en el plano de relacionamiento internacional, también lo hace fuertemente en el plano nacional. Ya que al tiempo en que muchos religiosos, de amplias latitudes, tomaron el tradicionalismo yoruba que instaura Ifateju; crecieron por doquier los rechazos por los rasgos que adquirió su proceso de síntesis, al implementar el tradicionalismo yoruba en Argentina. Críticas que no solo afloraron por la “distorsión” en la aplicabilidad de su expresión de complementación, es decir, de amalgamar lo local con lo tradicional; también lo fueron muy fuertemente criticadas por los espacios de negación y la deconstrucción del Batuque. Esto evidencia, en el caso del tradicionalismo, una agencia del iniciado en Ifá en la construcción de su propia tradición. Lo sagrado se

define interrelacionadamente, en un sentido con la representación externa y en otro con autoridad interna. En primer lugar, la adhesión a una comunidad imaginada yoruba, habilitó canales de representación, que se reforzaron por la regularidad del vínculo que fuese sostenido con el Àràbà que lo inició, y posterior a su fallecimiento, con el nuevo Àràbà designado. En términos simbólicos, este vínculo le otorgó un halo de legitimidad para el manejo de su propia representación local. Desde un marco de una transferencia de legitimidad de quien la detenta, a quien busca representarla. Como dijimos, la representación de autoridad en torno al vínculo con el Àràbà, se manifestó en términos figurativos.

En segundo lugar, en el proceso que analizamos, Ifateju mantuvo márgenes claros de autonomía, en forma práctica, indiscutibles en la particularidad del mismo. Erigiéndose como agente reflexivo, mediante un proceso de creatividad, o como dijimos de *autodestrucción creativa* en el cual, según el contexto, fue amalgamando los elementos de las distintas tradiciones. En estas operaciones de autoadministrar la instancia de innovación, reafirmó el criterio de autoridad y la embestidura de su figura. Los criterios establecidos para la transformación de los asentamientos, la reconfiguración de los espacios sagrados, la reafirmación de las variantes afrobrasileñas y la negación del Batuque, fueron parte de su proceso reflexivo, de sus intereses e incluso del manejo de tensiones necesarios para mantener criterios mínimos de cooperación en los miembros de su comunidad. En este sentido, el Àràbà Àgbàyé operó en términos cosmológicos, como un dador de sentido y legitimador, o, dicho de otra

forma, como marco de referencia a una cultura religiosa globalizante, pero no instrumentó acciones coordinadas en el desarrollo del proceso de tradicionalización o “yorubanización” al interior de la comunidad. Por otro lado, tornó evidentes los amplios grados de injerencia, y de arbitrariedad de líder local, en la aplicación del proceso de innovación, aumentando su capacidad de gestionar su autoridad. En este sentido, la innovación tradicional, lejos de cercenar o socavar su autoridad, la reinstitucionalizó.

#### Notas

1. El presente trabajo se desprende del trabajo de tesis realizado para la Maestría en Antropología Social (UNSAM /IDAES), defendida el 15/08/2019.
2. A los fines prácticos de la presentación del trabajo, y para no ingresar en detalles de orden teológico sobre los distintos cultos y especificidades de los sistemas religiosos de origen yoruba, nos referiremos en términos amplios a *tradicionalismo yoruba* o *culto tradicionalista a Ifá*, para conceptualizar genéricamente el proceso de innovación analizado. Por otra parte, también resulta pertinente la aclaración respecto a la forma de escribir o referirnos, ya sea a los espacios sagrados como a las entidades veneradas. La distinción cultural a la cual adscriben los religiosos, marcará pautas disimiles sobre cómo se pronuncian y se escriben dichas

disposiciones. Por ejemplo, quienes veneren al Orixá Xangô desde una tradición afrobrasileña, los escribirá con X; Xangô, quienes lo hagan desde el tradicionalismo yoruba lo escribirán con S; Sàngó, quienes posean una filiación religiosa con la Santería lo harán con Ch; Chango, y quienes posean una filiación más anglosajona lo harán con Sh; Shango. A los fines del presente trabajo, alternaremos dichas referencias, según los rasgos distintivos y/o filiatorios de la variante a la cual nos estemos refiriendo.

3. Las mismas son elaboraciones conceptuales elaboradas con el fin de poder captar el proceso, en sus formas generales, por lo que no deben ser considerados como modelos absolutos.
4. Sobre otras formas de innovación religiosas en el mundo del “Rock cristiano”, ver Mosqueira (2014).
5. Por entonces, la Kimbanda era considerada una parte inherente e intrínseca de la Umbanda.
6. Lugar sagrado para la cultura religiosa yoruba, por ser considerado el lugar donde se dio inicio a la creación.
7. Pierre Edouard Leopold Verger, fue un reconocido antropólogo y fotógrafo francés investigador de

la cultura afrobrasileña. Algunos de sus trabajos, fueron ampliamente difundidos en los templos, sobre todo a instancias previas a internet.

8. Cada uno de estas dimensiones, serán solo expuesta a fin de poder dar cuenta los rasgos que adquiere el proceso de innovación analizado. La envergadura y el alcance de los mismos requeriría un análisis más profundo y diferenciado de los mismos, los cuales exceden los objetivos del presente trabajo.
9. Instrumento oracular compuesto por una cadena que tiene adosado ocho semillas, las cuales otorgan determinadas formas de combinaciones, según caigan en su cara abierta o cerrada

### Bibliografía

- Anderson, B.  
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Argyriadis, K.  
2012 “Formas de organización de los actores y modos de circulación de las prácticas y los bienes

- simbólicos”. *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (coord.). México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Beck, U., A. Giddens y S. Lash.  
1997 *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Becker, H.  
1977 “Mundos artísticos y tipos sociales.” En: G. Velho (Org) *Arte e sociedade: ensayos de sociología da arte*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.  
2008 *Los mundos del Arte: Sociología del trabajo artístico*. Buenos Aires: Editorial de Quilmes.
- Goncalves, A. y R. Santos  
2010 “Identidade, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras”. En: *III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*, 2010, Recife. Anais Eletrônicos do III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências das Religiões da UNICAP. Recife: Fundação Antonio dos Santos, pp. 231-242.
- Carrone, N. y M. Mosqueira  
2013 “Afroamericanos”. En *Atlas de las creencias religiosos en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Capone, S.  
1999 *La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- Capone, S. y A. Frigerio.  
2012 “Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una nación yoruba imaginada en Argyriadis” En: Capone, De la Torre y Mary (coords.) *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y Latinoamericanas*. México: CIESAS, pp. 175-196.
- Capone, S. y A. Mary  
2012 “Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa”.

- En: Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (coordinadores). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México, D.F: Publicaciones de la Casa Chata.
- De la Torre, R.  
2008 “La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en lo era global”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, 10 (10), pp. 49-72.
- Corrêa, N.  
1998 *El Batuque del Rio Grande del Sur cruza la frontera. Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e historia*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Carozzi, M. y A. Frigerio  
1992 “Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina”. *Afro-Asia*, 15, pp. 71-85.
- De Bem, D.  
2008 “A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no prata”. *Debates do ner*, Porto Alegre 9 (13), pp. 25-46.
- Frigerio, A.  
1993 “La invasión de las sectas: El debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación de Argentina”. *Sociedad y Religión*, 10/11, pp. 24-51.  
1998 “El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina”. *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*. Montevideo: Ed. Renzo. Pi. Hugarte.  
1999 “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el cono sur”. *Alteridades*, 9 (18), julio-diciembre.  
2001 “Cómo los porteños conocieron a los Orixás: La expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires”. En:

- Picotti, Dina (coord.). *El negro en Argentina: Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- 2004 “Re-Africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion. Civilisations”. *Revista del Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas*. Bélgica. Número dedicado a Religiones Transnacionales, 51(1-2), pp. 39-60.
- 2008 “La construcción de identidades personales u colectivas en movimientos religiosos: El caso de la Umbanda en Argentina”. En: Aldo Ameigeiras y José Pablo Martin (Editores). *Religión, Política y Sociedad: Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- 2013 “La transnacionalización como flujo religioso”. *Debates do NER* Ene/Jun.
- Guillot, M. y N. Huet Juárez
- 2012 “Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal”. En: Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (coord.). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México D.F.: Publicaciones de la Casa Chata.
- Huet Juárez, N.
- 2009 “Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México”. *Stockholm Review of Latin American Studies*, 4, S, pp. 85-94.
- 2014 *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: Publicaciones de la Casa Chata (CIESAS) y El Colegio de Michoacán.
- Mosqueira, M.
- 2014 “Santa rebeldía”. *Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires* (Tesis de Doctorado). Buenos Aires: Facultad de Ciencias

- Sociales. Universidad de Buenos Aires.
- Oro, A.
- 1999 *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Editora Vozes.
- 2009 “Transnacionalização religiosa no cone-sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos”. *Revista Debates do NER*, ano 10, N16, pp 225-245 Jul/dez. Porto Alegre.
- Prandi, R.
- 1991 *Os Candomblés de São Paulo “A velha magia na metrópole nova”*. San Pablo: Editora HUECITEC.
- Segato, R.
- 2007[1991] *Una vocación de minoría: La expansión de los cultos afrobrasileños en la Argentina como proceso de re-etnización. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- 2007 [1999] “Fronteras y márgenes: La historia no contada de la expansión religiosa afrobrasileña en Argentina y Uruguay”. En *La nación y sus otros Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

### Resumen

Las religiones afroamericanas, que se practican desde hace varias décadas en Argentina, suelen ser consideradas como un todo homogéneo. El presente trabajo, pretende advertir sobre la diversidad y la complejidad que condensa el genérico de las religiones afroamericanas. En primer lugar, mediante una periodización, buscaremos reconstruir las redes de relacionamientos que posibilitaron la incorporación de diversas variantes religiosas, en tres procesos de innovación religiosa afroamericana, que posicionaron progresivamente a las variantes religiosas de la Umbanda y la Kimbando, el Batuque y finalmente el culto Tradicionalista a Ifá, como marcos centrales de referencia y significación. En segundo lugar, la actualización en función del contexto histórico y del entramado de vínculos de relacionamientos alcanzado por sus miembros, genera a su vez, algunos interrogantes en torno de los rasgos característicos que adquiere el proceso de innovación religiosa en la propia comunidad. Por ello, mediante el estudio de caso de la comunidad religiosa Ilé Ase Òrúnmilà Barami

Agbonniregun, analizaremos la incorporación del culto Tradicionalista a Ifá, a partir de mecanismos de reafirmación, complementación y/o negación.

**Palabras Claves:** Transnacionalización; Religiones Afroamericanas, Innovación.



