

## **Tradicionalismo Yoruba e innovación religiosa en Argentina. Consolidación, práctica ritual y procesos de síntesis en la comunidad. <sup>1</sup>**

Mg. Carrone, Nahuel Nicolás (UBA-IDAES)

### **La innovación religiosa y sus tres momentos en la Argentina**

A los fines propuestos por el presente trabajo, realizamos una periodización de la innovación religiosa en términos históricos, con el fin metodológico de entender las dinámicas de los procesos dispuestos por las distintas variantes religiosas afrobrasileñas y/o afroamericanas en el país. Dependiendo de las formas de ingresos, consolidación y los mecanismos empleados por los sujetos, en las distintas instancias, para incorporar y actualizar formas de representaciones simbólicas y prácticas ritualísticas.

En términos históricos, pudimos identificar tres instancias o periodos de innovación<sup>2</sup> religiosa de variantes afroamericanas en la Argentina. Un primer periodo enmarcado entre fines de la década del sesenta y finales de los ochenta, caracterizado por la preeminencia de las variantes de la Umbanda y Kimbanda en el marco de los que entendemos como un “*primer proceso de innovación religiosa regional de variantes afrobrasileñas*”. En este primer momento, veremos las instancias en que se establecen las distintas variantes, mediante un proceso de integración regional, caracterizado por afinidades simbólicas entre miembros de distintos países, como también por procesos de “síntesis” entre elementos presentes de cultura local, principalmente del catolicismo popular y el espiritismo, que habilitaron entendimientos cognitivos para la llegada de las variantes afrobrasileñas al país. Un segundo momento de innovación religiosa, desarrollado fundamentalmente en la década del noventa, en relación con los denominados “procesos de africanización y/o reafricanización de las variantes afrobrasileñas”, principalmente en la variante del Batuque argentino. Y un tercer

---

<sup>1</sup> La presente ponencia fue preparada para el Seminario Permanente del Centro de Antropología Social, coordinada por Dra. Laura Zapata – Mg. Cecilia Carrera y emerge como compilación del trabajo de tesis de Maestría en Antropología Social del IDAES/IDES, defendida en agosto de 2019.

<sup>2</sup> En forma alguna la presente periodización se corresponde a modelos absolutos, sino más bien, a formas segmentadas que expresan sus lógicas y cualidades más representativas.

proceso de tradicionalización o “yorubanización” identificable con la denominada religión tradicional yoruba, especialmente por medio del denominado culto a Ifá que no solo se caracterizó por la construcción de un imaginario de pertenencia mayor al regional, a escala global, sino por el encuentro entre culturas y elementos distantes, habilitando un tipo de culto a Ifá de carácter iniciático en la Argentina.

### **Primer proceso de innovación religiosa: Umbanda y Kimbanda.**

La primera instancia de innovación religiosa se desarrolló en el marco de un proceso de integración regional que vinculó a la Argentina, Uruguay y Brasil por medio de una serie de disposiciones e intercambios culturales, religiosos y económicos. Podemos referirnos a este periodo como el primer “proceso de innovación religiosa regional” que posicionó a la Umbanda y la Kimbanda como formas de variantes religiosas afrobrasileñas circundantes entre los tres países<sup>3</sup>. También puede ser comprendida como una instancia de “reintroducción” en la Argentina (Frigerio 2001:1-2), identificando una etapa anterior en vestigios de ciertas formas de religiosidad de una población negra presente hasta principios de siglo XIX, y donde dichas manifestaciones religiosas parecieran extinguirse o invisibilizarse hasta su periodo de reintroducción, inicialmente desde Brasil, a finales de la década de 1960.

Para el año 1966, se registra en el fichero de culto<sup>4</sup> la primera casa de religión en la Argentina (Frigerio, 2002:131) dirigida por la ya emblemática Mãe Nélide de Oxum. Sin embargo, el crecimiento de la religión no va a llegar hasta 1983, con la apertura democrática<sup>5</sup>.

En relación con el crecimiento y la consolidación de las prácticas en Argentina, los datos cuantitativos son exiguos y en general escasamente representativos. Sumado a las instancias

---

<sup>3</sup> Es importante aclarar que el proceso que desarrollaremos a continuación en relación a la Umbanda y la Kimbanda convive en gran parte del periodo con el desarrollo de otras variantes religiosas identificadas como “más africanistas”, especialmente el denominado Batuque, cuyo eje central de culto radica en la creencia de los Orixás. A los fines propuestos en la presente periodización, en términos de procesos de innovación religiosa, consideramos que recién en un segundo momento de innovación religiosa que el Batuque adquiere una real relevancia en los términos de esta periodización.

<sup>4</sup> El surgimiento mismo del Registro Nacional de Cultos en 1946 se gestó sobre la base de una desigualdad tal entre los distintos cultos religiosos, que, a excepción de la Iglesia Católica, al resto se las obligaba a detallar los lineamientos básicos de su culto para ser reconocida (Esquivel, 2008:175).

<sup>5</sup> Para un detalle pormenorizado de quiénes fueron los pais y mães que inicialmente lideraron la estructuración religiosa transnacional, ver Oro (1999), Segato, (2007 [1999]), Frigerio (1998a) y De Bem (2008).

iniciales de persecución de los regímenes militares, hay que considerar por un lado los engorrosos trámites burocráticos que proponía el Estado para la inscripción de estos en el fichero de culto y, por otro lado, no menos relevante, la apatía reinante en muchos de los religiosos de adscribir al requerimiento formal.

Según distintas investigaciones, los veinte templos registrados a fines de la década del setenta (Frigerio, 2002:131) fueron aumentando progresivamente a cien, en 1983 (Frigerio, 2002:131), doscientos, en 1985 (Frigerio, 2002:131) y a doscientos cincuenta en 1989 (Segato 2007:282). Ya iniciada la década del noventa, se encontraban cuatrocientos templos registrados y más de mil funcionando sin registración (Frigerio, 1993). Según la propia investigación de Segato (2007:257), para fines de la década del ochenta, según fuentes extraoficiales, existían unos tres mil templos funcionando solamente en el área norte del Gran Buenos Aires. Afirmando que si se incluyeran los distritos sur y oeste de la región, la cifra duplicaría fácilmente la cifra.

Como vemos, referirse a una cantidad estimada de templos en funcionamiento no es más que expresar una noción del conocimiento del campo, debido a los escasos datos cuantitativos concretos y empíricos para precisar un número con criterios estadísticos sólidos. Por otra parte, la escasa identificación social que los mismos religiosos desplegaron y despliegan sobre su pertenencia religiosa, también es un criterio que genera una subestimación cuantitativa. Solo el 0.3% de los encuestados en el “*Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*” se identificó como creyente de algunas de las variantes afroamericanas en el país. (Mosqueira y Carrone 2013:133).

En torno a su consolidación, las religiones afrobrasileñas ingresaron al país mediante una forma de transnacionalización religiosa “desde abajo” (Frigerio, 2013:17) directamente desde Brasil o vía Uruguay.<sup>6</sup>

Paulatinamente, argentinos, brasileros y uruguayos, mediante “*acciones espontáneas*” (Segato 2007:274) y ajenos a los aparatos burocráticos de sus respectivos Estados, fueron estableciendo redes de relacionamiento transnacionales, mediante un modelo de “*flujo y reflujo, de idas y vueltas*” (Oro, 1999:70).

---

<sup>6</sup> Según Frigerio, existen dos formas de entender el fenómeno de transnacionalización religiosa de abajo; en tanto circulación de personas y bienes que ingresan y egresan de un país a otro, o bien como campo social con múltiples conexiones multidireccionales.



*Figura 1.* Mapa Representación de los Vínculos Regionales y sus Principales Nexos de Intercambios Religiosos.

### **Segundo momento de innovación religiosa regional: proceso de africanización y/o reaffricanización en el Batuque argentino.**

Entendemos al segundo proceso de innovación religiosa en tanto proceso de africanización y/o reaffricanización del Batuque. Como veremos, el denominado Batuque oriundo de Porto Alegre es solo una de las variantes afroamericanas presentes en la Argentina, entre otras, como el Candomblé, la Regla de Ocha, el Palo Mayombe, el Vodú, etc. Por cuestiones de relevancia en términos cualitativos y de trabajo de campo realizados, limitaremos el análisis propuesto en el presente trabajo a la experiencia exclusivamente del Batuque en la Argentina. Esta instancia en la que se desarrolla el segundo proceso de innovación religiosa se despliega a través de lo que diversos autores han denominado proceso de africanización (Prandi, 1991) y/o reaffricanización (Frigerio, 1993, 2004 y 2011; Oro, 1999; Capone, 1999a). Y adquiere mayor grado de impacto y visibilidad en una serie de cambios y disposiciones litúrgicas y simbólicas, en el sentido de que una gran cantidad de religiosos han decidido reorganizar su sistema de creencias africanizando y/o reaffricanizando sus contenidos diaspóricos<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Como aclaramos al comienzo del primer proceso de innovación, el Batuque, se va consolidando temporalmente con la Umbanda y la Kimbando, pero de manera más incipiente. En cierta forma, debido a que

Por un lado, la africanización religiosa deviene de la adhesión y/o recuperación de contenidos africanos, es decir, en la incorporación de parte de su mitología, sus concepciones teológicas y simbólicas y hasta su idioma, al desarrollar variantes religiosas con componentes “más africanos” (Prandi, 2003; 1991), fenómeno característico del Batuque argentino (Frigerio, 2002). Mientras que reafrikanización referiría un retorno al origen, emparentado con un volver a la raíz del culto, orientándose directamente al continente africano. (Frigerio, 2002). En ambos casos, al tiempo que generan nuevas formas de fundamentación teológica para sus prácticas religiosas, sus miembros obtienen una revalorización de legitimación personal. (Prandi, 1991; Capone, 1999)

### **De la religión por “naciones” a una religión yoruba global.**

La distinción realizada por Frigerio (2005) entre diásporas primarias y secundarias permite identificar formas y rasgos característicos, según sea el origen de las tradiciones religiosas.

La diáspora primaria estaría constituida por las ciudades de Salvador de Bahía, Recife, San Luis de Maranhão y Porto Alegre en Brasil, La Habana en Cuba, Puerto Príncipe en Haití, siendo el lugar de origen de distintas variantes religiosas como el Candomblé, Tambor de Mina, Batuque, Regla de Ocha y el Vudú. Respectivamente, las ciudades de Río de Janeiro y Sao Pablo en Brasil, Buenos Aires en Argentina, Montevideo en Uruguay, Miami y San Francisco en los Estados Unidos de América, San Juan en Puerto Rico y Caracas en Venezuela, son centros urbanos en los cuales la influencia de las variantes de la diáspora primaria se ha trasladado. Como vimos, el Batuque constituye una forma de variante religiosa, de la diáspora primaria (Porto Alegre) que se transnacionaliza a la diáspora secundaria (Buenos Aires), directamente por Brasil o vía Uruguay.

Por otra parte, según ciertos márgenes de referencias a distintas tradiciones, lugares y rituales, son posibles de identificar cinco tipos de tradiciones o “naciones” en el Batuque de Porto Alegre (Corrêa, 2002:241), ellas son: Ijexá, Nagó, Jeje, Cambinda y Oió (Oyó). La particularidad y los caminos de tránsito de dichas naciones, previos a su arribo a la Argentina, implicará la alineación con una u otra “nación”.

---

la Umbanda era entendida por muchos religiosos como una forma inicial de introducción a la religión y como una etapa preparatoria para la iniciación posterior en el Batuque.

La distinción realizada por Frigerio (1998:2; 2013:20) entre la “escuela brasileira<sup>8</sup>” y la “escuela uruguaya<sup>9</sup>” permitió distinguir patrones religiosos e identitarios por parte de los actores religiosos, según sea su procedencia o filiación ritualística<sup>10</sup>.

Para la escuela uruguaya, refiere a la pertenencia de aquellos practicantes argentinos que han sido iniciados por líderes uruguayos o por argentinos que responden a las familias religiosas del hermano país. El tiempo de aprontamiento de quienes se inician es sustancialmente menor que los de la escuela brasileira y se identificarán con las naciones jeje o jeje-nagó<sup>11</sup>. Por otra parte, también se identifican con la denominada “Umbanda Cruzada” y con un tipo de Kimbanda que contempla ofrenda de animales.

Por otra parte, a la denominada “Escuela Brasileira” pertenecen quienes han sido iniciados por brasileiros o por argentinos que han sido consagrados por estos. Quienes practican esta escuela se identificarán como pertenecientes a las naciones de Oió, Cambinda o Jeje Ijexá, en el caso de que estas practiquen el Batuque de Porto Alegre. Por el contrario, si practican un Batuque de otras partes de Brasil, afirmarán que su práctica corresponde a Omolocó o Candomblé.

Lo que pretendemos sopesar con la distinción entre “escuelas” y “naciones” es que existe una amplia gama de posicionamientos y de trayectorias, que si bien quedan englobadas bajo denominaciones generales, serán particularidades que, a instancias de un proceso de innovación al tradicionalismo posterior, provocarán variadas interpretaciones intrínsecas.

La preponderancia de una u otra escuela fluctuó según diversos componentes. Las variables del tipo de cambio entre las monedas de los distintos países en variados momentos y la distancia entre las diferentes ciudades fueron factores decisivos. Para comienzos de la década

---

<sup>8</sup> Líderes religiosos de la capital de Porto Alegre comienzan en Buenos Aires a realizar iniciaciones, dentro del Batuque. Los más relevantes de esta “escuela” son Wilson Ávila de Oxum, Ailton Albuquerque de Oxum, Vinicius Gallardo Pasos de Oxalá, Cleon Melo Fonseca de Oxalá e Ivo Cardoso da Silva de Ogum. También son relevantes las figuras del Pai Joao (Correira) de Lima, del pai Luis de Bàrà, el Pai Romario (Almáida) de Oxalá y de la Mãe Estela de Yemanjá.

<sup>9</sup> Entre sus principales referentes encontramos a Darío de Oía y Cesar de Oía.

<sup>10</sup> Según el autor, la escuela uruguaya se identifica con el Batuque jeje o Jeje Nagó, mientras que los de la escuela brasileira, si practican el Batuque de Porto Alegre, se identificarán con las naciones de Oió, Cambinda o Jeje Ijexá, y si se iniciaron en otra parte de Brasil, se identificarán con Omolocó o el Candomblé de las naciones Ketu o Angola. (Frigerio, 1998:2-3)

<sup>11</sup> Principales referentes de la escuela Uruguaya, Joao de Bará (Porto Alegre) y Mãe Teta (de Santana de Livramento).

del noventa, la convertibilidad<sup>12</sup> en Argentina ofreció un mercado más oneroso para los brasileros, y permitió que muchos de ellos que, anteriormente recibían a los argentinos en sus propios templos, vinieran a la Argentina a realizar “obligaciones” y trabajos más lucrativos.

Como explica el mismo Frigerio, factores relacionados con el tiempo, el costo, y la distancia fueron causas determinantes en la consolidación de una variante y no otra. “*Viajar de Buenos Aires para Porto Alegre es mucho más barato que a San Pablo, Río o Bahía y probablemente explica porqué fue el Batuque y no el Candomblé el que cruzó la frontera*” (Frigerio, 2013:23).

Por otra parte, es importante la distinción que realiza en torno a la consolidación de ambas escuelas en la Argentina, diferenciando que inicialmente fueron sujetos de clases medias las que se identificaban con la escuela brasilera, y las clases menos pudientes las que se identificaban herederos de la escuela uruguaya.

Viajar a Porto Alegre “no es un viaje que cualquier persona pueda hacer, pero está al alcance de individuos de la clase media (o media baja) que lideraron el proceso. El transporte para Montevideo es más barato, pues el Río de la Plata puede ser cruzado por una variedad de medios, con precios bien diferentes. Esto, sumado al hecho de que los migrantes uruguayos que fueron esenciales en el crecimiento de las religiones afrobrasileras en la Argentina vivían principalmente en el (comparativamente más pobre) segundo cordón del Gran Buenos Aires explica la predominancia de la “escuela uruguaya” entre la clase media baja y los sectores populares de la ciudad. Ya la primera generación de Pais y Mães de santo, iniciada en la “escuela brasilera” vivía en el área de clase media, en los municipios al norte del primer cordón del Gran Buenos Aires. La clase social, por lo tanto, junta a la teología y a la historia para auxiliar y explicar las diferencias entre los practicantes de las dos escuelas religiosas. (Frigerio, 2013:23)

---

<sup>12</sup>Política monetaria del gobierno del presidente Carlos Menen, por medio de su Ministro de Economía Domingo Cavallo, que igualaba el tipo de cambio entre el dólar estadounidense y el peso argentino.

Sin embargo, independientemente de su posición o marco de referencia, los diferentes actores religiosos tenían problemáticas similares. Diversas estrategias fueron desempeñadas por distintos líderes de las religiones con el fin de hacer frente al alto grado de estigmatización y/o persecución que sufrieron las mismas por ser acusadas de ser “sectas” o su carácter “mágico” (Frigerio, 1991a, 1991b). A partir de la década del noventa, la formación de una identidad colectiva más fuerte, contra los altos grados de deslegitimización y acusación de actuar como sectas, que por entonces recaía sobre las religiones afrobrasileras, fundamentalmente la Umbanda, se construiría “*mediante la estrategia de resaltar los aspectos culturales de la religión*” (Frigerio, 2003:51), más específicamente de la cultura yoruba. En este sentido, algunos religiosos realizaron esfuerzos para fortalecer la imagen de la religión, vinculándola a la cultura milenaria yoruba.

### **Tercer momento de innovación religiosa: el tradicionalismo religioso yoruba.**

La apelación a la tradición yoruba, en forma directa y concreta, reconfigura el entramado de reconocimiento y de autopercepción que los propios religiosos realizan de su pertenencia familiar religiosa, como vimos, según sea por “nación” o “escuela”. Por otra parte, permiten vislumbrar un contexto social y cultural determinado, donde las estrategias y la agencia de los participantes desempeñan un papel ideológico estratégico (Engler, 2011:27), en tanto “nuevas” formas de autopercepción a un nivel global.

Este tipo de acercamiento, habilitado por el incremento de las nuevas tecnologías, posibilita un panorama marcado por la diversidad del campo religioso, en el cual “*las contribuciones globales se combinan y negocian constantemente con las culturas locales*”. (De la Torre, 2008:54) y donde elementos de culturas lejanas son resignificados a partir de elementos de la cultura local (Carrone y Funes, 2013:138).

Enmarcado en un doble juego de identidad y de pertenencia, partiendo de una pertenencia nacional, pero insertos en una red transnacional mayor a la regional, enfatizaban los elementos perdidos que la tradición afrobrasileña no pudo albergar<sup>13</sup>, principalmente en el marco ritual y el culto a Ifá, como uno de los elementos fundantes de organización

---

<sup>13</sup> Cabe recordar que el culto a Ifá es un culto que se había “perdido” en Brasil, mas no en Cuba, el cual se mantuvo mediado por una fuerte impronta sincrética católica.



cosmológica de la religión de los Orixás. Estos “faltantes” se sumaban al discurso de un volver a la fuente, a la pureza, y a no dejarse “guiar” más por las interpretaciones de individuos de la propia diáspora. El mensaje era claro miremos a África, volvamos a Ilé Ifé (Nigeria), sin intermediarios, vivamos nosotros nuestras propias experiencias.



Figura 6. Mapa. Representación del Vínculo Transnacional Ampliado. Nexo entre la Estructura Regional y la Ciudad de Ilé Ifé (Nigeria).

### Una forma de innovación posible: la síntesis religiosa del Olúwo Ifateju<sup>14</sup>.

El Olúwo Ifateju, de origen brasilero, fue ordenado Babalorixá en 1988. Radicado desde hace más de veinte años en la ciudad de Corrientes. Por entonces, su origen brasilero era un plus de legitimidad respecto a sus pares argentinos, ya que los marcos de referencia religiosa se encontraban claramente direccionados hacia Brasil.

Pionero en la incursión del culto tradicionalista en la Argentina, Ifateju decide en el año 2005, junto a otros tres religiosos de origen uruguayo, encarar un viaje a la ciudad de Ilé Ifé,

---

<sup>14</sup> El proceso de innovación religiosa, iniciado por Ifateju en su templo, es una de las formas entre tantas otras posibles, ya que, los cambios propuestos por distintos religiosos en otros templos dependerán tanto de sus consideraciones en particular, como de su propio pasado religioso, de sus propias variantes practicadas, de sus condiciones materiales, como de las “demandas” y “limitaciones” que le impongan de los propios miembros de la comunidad. Por lo tanto, comprendemos que existe una disparidad y multiplicidad de formas posibles y válidas de tradicionalizar las prácticas y la cosmología religiosa tradicional.

Nigeria, con la intención de profundizar sus prácticas religiosas<sup>15</sup>. A partir de entonces, establece definitivamente como marco de referencia la religión tradicional yoruba.

Migrando progresivamente de la cultura religiosa afrobrasileña a la cultura tradicional yoruba, logró consagrarse como Olúwo por el Àràbà Àgbàyé de Ilé Ifé. A partir de dichas consagraciones comenzó, en forma paulatina, una reconfiguración de sus prácticas religiosas, transformando, no solo su concepción cosmológica religiosa, sino también, ritos, asentamientos, ceremonias, cánticos, etc., para sí y los miembros de su comunidad.

Ifateju capitalizó inicialmente el vínculo entre el marco de la representación de los idearios religiosos buscados por distintos líderes locales. La “nueva” embestidura tradicional lo empoderó de la representación local de ese tradicionalismo pretendido, pero inaccesible para la gran mayoría por entonces. El deseo de búsqueda y el distanciamiento cultural convalidaron la mística operante en el imaginario religioso local, e Ifateju representó para muchos, por entonces, independientemente de sus capacidades como especialista en el culto a Ifá, la realización concreta y la posibilidad cierta de interactuar, al menos en forma representada, con la mística de un Babaláwo.

Inicialmente, esa representación, mentada y anhelada, simbolizó una instancia concreta del “ser tradicional verdadero”. Posteriormente, el surgimiento y la sustentabilidad del “nuevo” sujeto religioso que en apariencia representaba al ser tradicional, se sostuvo mediante el entramado de legitimidad y representación de la red de relacionamiento que Ifateju estableció con agentes de la comunidad de Ilé Ifé, en la figura del Àràbà Àgbàyé<sup>16</sup>, y posteriormente por su instrucción del arco ritualístico y litúrgico tradicional.

### **La comunidad religiosa: el Ilé Ase Òrúnmìlà Barami Agbonniregun.**

El Ilé de Ifateju se encuentra ubicado en las afueras de la ciudad de Corrientes, en una zona socioeconómica de clase media, media-baja. La calle de la entrada principal es de tierra, con zanjonés a los lados. La arquitectura modesta del templo es similar a las de las casas contiguas, cuya edificación denota décadas de construcción. Sin embargo, a diferencia de la mayor parte de las mismas, el templo advierte haber sufrido grandes transformaciones.

---

<sup>15</sup>Este proceso fue contextualizado en el capítulo uno.

<sup>16</sup> En el caso de análisis propuesto advertimos que la red transnacional construida entre el Àràbà Àgbàyé y Ifateju, especialmente entre la ciudad capital de Corrientes e Ile Ifé, no fue constante ni inalterable en el tiempo.

Inicialmente el templo de Ifateju distribuía sus espacios religiosos en función a las distintas variantes religiosas que practicaba, la Umbanda, la Kimbanda y el Batuque. Las necesidades prácticas para la realización de las ceremonias y los rituales de las distintas variantes de entonces dictaminaban la distribución de los espacios sagrados.

Entre los más representativos, distinguimos el cuarto de los Orixás Bará Lode y Ogum Avagan<sup>17</sup>, junto a un gran salón central de usos múltiples para la realización de las sesiones, el “cuarto santo” o peji<sup>18</sup> y el cuarto de Exú y Pomba Gira, denominado “Esfera”. Como espacios sociales, es decir, no circunscriptos necesariamente a la práctica ritual, podíamos diferenciar, dos cuartos de hospedaje, una oficina, dos baños y lugares que se empleaban como ámbitos privados o personales de Ifateju. El espacio de la cocina reviste un carácter mixto, ya que, si bien es empleado para la preparación de diferentes comidas litúrgicas, es sobre todo el principal espacio de socialización dentro de un templo.

La iniciación y posterior constitución de Ifateju como Olúwo<sup>19</sup> tradicional derivó en una transformación, no solo de los espacios, sino también en las formas en que el templo fue mutando. Las transformaciones edilicias expresan claramente el camino religioso de Ifateju transitó. En el templo no hay una distribución planificada previa, sino más bien, el acomodamiento constante, producto de los nuevos requerimientos, tanto religiosos, como sociales. Estas necesidades lo “obligaron” a la expansión de ambos espacios. Por tal motivo, en los últimos años, previa compra de la casa del fondo, fue adaptando ediliciamente el templo.

El estatus y el reconocimiento de Ifateju dentro de ámbito religioso local impactaron directamente en la necesidad de ampliar los espacios sociales del templo. Recordemos que un gran prestigio individual le otorgó la primera visita del Àràbà Àgbàyé de Ilé Ifé en noviembre de 2011, en donde entre otras cualidades, le otorgaba a la figura de Ifateju, la legitimidad de ser considerado uno de los representantes del linaje Awóreni del Àràbà Àgbàyé en Argentina. Debido al alto grado de reconocimiento y visibilidad, una gran cantidad de religiosos deseosos del tradicionalismo comenzaron a realizar periódicos viajes a su templo. Viajaban de distintas provincias argentinas, pero principalmente de la Capital

---

<sup>17</sup>Ambos Orixás dentro del Batuque.

<sup>18</sup>Cuarto destinado a los Orixás del Batuque.

<sup>19</sup> Los términos Olúwo, Babaláwo, Awó, Chief, Ìyá Onifá refieren a distintos cargos jerárquicos dentro del culto a Ifá.

Federal y el Gran Buenos Aires, con el fin de aprender sobre la cosmología yoruba y los ritos en la forma tradicional.

Al estar la ciudad de Corrientes a aproximadamente 1.000 km de la Capital Federal (se demora de 10 a 12 horas en auto y entre 13 y 15 horas en micro de larga distancia para llegar), la necesidad de dar hospedaje a una mayor cantidad de religiosos se volvió imperiosa, fundamentalmente en fechas festivas. Por ello, se han multiplicado los cuartos de recepción en el templo, llegando a alcanzar la cantidad de seis. A su vez, por las noches, según sea la cantidad de personas, suelen colocarse en el piso del salón principal, colchones con sábanas y frazadas para pasar la noche.

Lo mismo ocurrió con los baños, existiendo tres en la actualidad, con la comodidad de poseer duchas con agua fría y caliente para dar mayor confort a los viajantes. El ámbito de la cocina también duplicó su espacio. Lo cual permitió, no solo una mejor preparación de comidas religiosas, sino, sobre todo, que la gran cantidad de “viajantes” pudieran socializar y comer ordenadamente.

Antes de definir las fluctuaciones en torno a los espacios religiosos, resulta conveniente marcar una distinción que hace a la importancia de estos. Los espacios sociales son redefinidos en términos del “éxito” religioso, reconocido por la afluencia regular de una importante cantidad de miembros de la comunidad religiosa afroamericana en Argentina, mientras que las instancias de transformación de los espacios litúrgicos apelan a la resignificación que Ifateju realizó en torno a la cosmología tradicional yoruba. Las transformaciones del espacio religioso buscan, de diversas formas, legitimar los cambios, siempre subjetivos, de la cosmología tradicional yoruba, en torno a la frágil y cambiante relación entre lo local y lo transnacional.

Al igual que las manifestaciones espaciales, los procesos simbólicos y representativos también fueron innovados y adecuados a la cosmología de Ifá. Veremos a continuación, en primera persona, cómo esos procesos fueron implementados en la comunidad religiosa que el Olúwo Ifateju preside.

## **Los espacios sagrados y su relocalización.**

La dimensión imaginativa y productiva de los espacios sagrados no es un tema menor, no solo se expresa en los procesos de anclaje y búsquedas de la identidad tradicional, sino en un criterio de reordenamiento simbólico, de “situar” África en la comunidad.<sup>20</sup>

En lo referido a los espacios litúrgicos, el proceso fue igualmente notorio. Progresivamente se pasó de tener cuatro espacios principales (Peji, esfera de Exú y Pomba Gira, cuarto de Bará y Ogum y altar de Umbanda), los que se ajustaban a las variantes practicadas por aquel entonces (Umbanda, Kimbanda, Batuque) a una multiplicidad de espacios segmentados en diferentes criterios.<sup>21</sup>

Lo que antes convergía en un solo espacio religioso, el “peji”, como el cúmulo de concentración de los diferentes asentamientos de los distintos Orixás, en la actualidad se despliega prácticamente por toda la extensión del templo.

El siguiente plano muestra la distribución espacial alcanzada en el momento del trabajo de campo.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Ver en caso analizado de Agier (2001) sobre la africanización del carnaval de Bahía en Brasil.

<sup>21</sup> Dichas transformaciones no alteraron en ningún caso los espacios destinados a la Umbanda y la Kimbanda.

<sup>22</sup> Por la lógica misma de la evolución espacial descripta, dicha distribución puede haberse visto afectada en la actualidad.

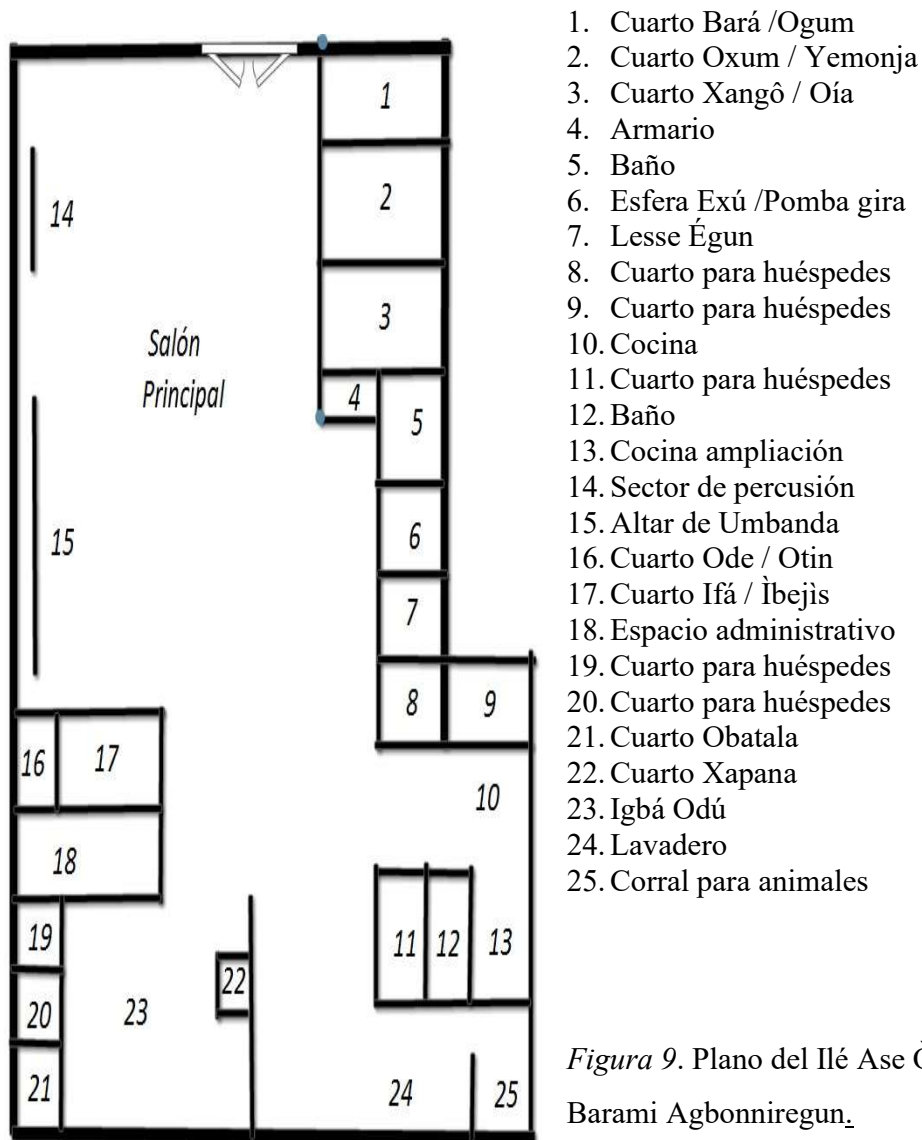


Figura 9. Plano del Ilé Ase Òrúnmilà  
 Barami Agbonniregun.

La segmentación de los Orixás tradicionalistas, según lugar de culto o cualidad de los mismos, derivó en una multiplicación de los cuartos existentes. Por ejemplo, Oxum y Yemonja comparten cuartos, como también lo hacen los asentamientos de Xangô y Oía; mientras que en otros casos, algunos otros fueron individualizados en cuartos aislados, como son Obatala y Xapana. En esta distinción también debe considerarse la “creación” de nuevos espacios, en relación a los “nuevos cultos” surgidos en la instancia tradicional, como lo son el culto a Egúngún (culto de origen yoruba de veneración a los antepasados) y el culto a Oro (Orixá de origen yoruba, vinculado al orden de la justicia, divina y terrenal), entre otros.



*Figura 10.* Imagen del Cuarto de Culto Destinado a Òrúnmilà en el Ilé Ase Òrúnmilà Barami Agbonniregun, en la Ciudad de Corrientes. Foto del autor.

Veamos cuál fue el proceso reflexivo de Ifateju para tal reacomodación.

Entrevistador: Con la incursión de Ifá. Comienza a hacer las iniciaciones en Ifá, y es consagrado. Lo encuentra a Ud. Con la estructura típica del Batuque. Con una estructura donde había un “peji”<sup>23</sup> o cuarto santo, en donde convergían todos los asentamientos de Orixás. Hoy día tiene una organización que escapa a la estructura básica del Batuque. ¿Cómo fue transformando sus propios asentamientos, cuartos, etc., y cuál fue la lógica de dichos cambios?

Entrevistado: en primer lugar, por lo siguiente, África, vamos a decir así, Nigeria que es donde nosotros buscamos lo que es el origen de esta religión, cada Orixá pertenece a una región diferente y estos Orixás en muchos casos en un lugar son cultuados y en otros lugares son directamente desconocidos. Nosotros, por una cuestión de que venimos por una aglomeración de “líneas” de acuerdo a la

---

<sup>23</sup> Cabe destacar que el espacio central contiguo al salón principal, y en donde “habitaba” anteriormente el “peji” se ha transformado en el cuarto de Ifá, constituyéndose en el espacio simbólico de mayor importancia del templo.

esclavitud, fuimos sumando, sumando, sumando Orixás y tenemos un cupo de Orixás que son de diferentes regiones de diferentes lugares. Por ejemplo, donde yo fui consagrado, la ciudad de Ilé Ifé, desconocen la existencia de Oba. Desconocen el culto a Yemonjá. No cultúan Ossanha, no cultúan Oxossi.

En primer lugar, respeto por lo que una venía practicando... creo que realmente si acá en América se aglomeraron todos (los Orixás) se sumaron todos es porque Olódumarè así lo quiso. Y por algún motivo Ifá llegó a lo último acá. Hoy en día, nosotros tenemos que separar el cuarto para respetar la región y el lugar donde cada uno de esos Orixás son cultuados.

Entrevistador: ¿También la segmentación refiere a las cualidades de los Orixás?

Entrevistado: Sí, algunos Orixás están separados por elementos<sup>24</sup> y otros por región.

Entrevistador: ¿eso lo fue haciendo progresivamente?

Entrevistador: Sí, progresivamente. También existe otra cuestión, donde ciertos elementos usados para el culto de un determinado Orixá, son incompatibles con el culto de otra. Por ejemplo, Oxum usa el bronce como elemento principal de su asentamiento y Obatala tiene prohibición con el bronce. Esos Orixás no pueden estar juntos<sup>25</sup>. (Olúwo Ifateju, extracto de entrevista personal, ciudad de Corrientes, 23 de abril de 2014)

---

<sup>24</sup> Según se definen como Orixás de agua, aire, tierra y/o fuego.

<sup>25</sup> La conjunción energética permite que algunos Orixás puedan estar juntos, y otros no. Que unos “convivan” con la gente, entrando fácilmente por proximidad, en contacto con la feligresía y los religiosos, mientras que otros están claramente apartados del ámbito social.





*Figura 11.* Imagen del Cuarto de Culto Destinado a Òrúnmilà en el Ilé Ase Òrúnmilà Barami Agbonniregun, en la Ciudad de Corrientes. Foto del autor.

Lo que con el Batuque convergía en el peji, es decir, unificados, es reconsiderado ahora según región y elemento, mediante la lectura que Ifateju realiza, redefinidos los criterios se reasignan los espacios.

De igual forma queda graficada la mixtura de prácticas y creencias respecto de los objetos consagrados que habitan en dichos lugares, en donde convergen el altar de la Umbanda, con su imágenes y representación de Pretos Velhos, Caboclos y nereidas<sup>26</sup>, con elementos ritualísticos de Ifá, como el Opón<sup>27</sup> o diversas fotos del Àràbà Àgbàyé de Ilé Ifé. La disposición de los objetos y espacios sagrados muestran que la “convivencia” de los distintos sistemas religiosos se da, ante todo, en un marco de complementariedad y acumulación de tradiciones.

---

<sup>26</sup> Manifestaciones vinculadas a las sesiones de Umbanda.

<sup>27</sup> Tabla circular de madera tallada, en la cual se realizan diferentes registros adivinatorios en el culto a Ifá.



*Figura 12.* Salón Principal del Ilé Ase Òrúnmilà Barami Agbonniregun, en la ciudad de Corrientes. Altar de Umbanda (izquierda). Imagen Pintada de un Babaláwo Haciendo un registro con su Ópelé (derecha). Foto del autor.

Procesos de síntesis novedosos, bajo interpretaciones propias, autorreflexivas, determinan variados criterios para entrelazar el nuevo orden cosmológico adquirido. Estos criterios establecidos para los asentamientos colectivos del Ilé, se implementan a su vez en los asentamientos individuales propios de Ifateju y de sus propios hijos. Si bien esta reconfiguración no es impuesta taxativamente, la no realización suele ser claramente entendida como una expresión de inconformidad de los nuevos criterios litúrgicos. Siguiendo una lógica de “adecuación” de Ifateju los asentamientos no son reemplazados, sino “convertidos”.<sup>28</sup>

Entrevistador: ¿Y cómo fue la transformación de los asentamientos en el caso suyo y posteriormente en el caso de sus hijos?

Entrevistado: La idea fue no despachar nada de lo que venía del Batuque, porque vuelvo a repetir, para nosotros la idea es de que Orixá existe independientemente de la rama que viene. Porque en verdad lo que nosotros buscamos, no es hacer

---

<sup>28</sup>Con esto contextualizamos que, tanto los asentamientos, como los espacios, y el análisis posterior que realizaremos de los rituales de ordenación y técnicas oraculares, se corresponden al proceso de síntesis que el propio Ifateju ha realizado autorreflexivamente, y en modo alguno nos referimos a ellos en términos de validez o invalidez religiosa.

una religión cien por ciento africana tradicional<sup>29</sup>, sino hacer una religión cien por ciento verídica, verdadera... nosotros sabemos que aquellas piedritas que nosotros trajimos del Batuque son tan Orixás como las de hoy. Para nosotros no existe eso de que el asentamiento tiene que ser puntualmente descripto como el hecho en África para que realmente exista, sino que, nosotros por fundamento y por lógica, por lógica en el sentido de buscar una verdad, un porqué, le agregamos los elementos que a nuestros asentamientos nos faltaban. Pero en ningún momento despachamos nada de lo que venía ya de la tradición del Batuque que era lo que practicábamos anteriormente. (Olúwo Ifateju, extracto de entrevista personal, 23 de abril de 2014, ciudad de Corrientes).

En definitiva, advertimos que, mediante la participación presencial y procesual, es dónde los sistemas de interpretación y valoración del tradicionalismo logran ser, en forma lenta y paulatina, incorporados. Sin embargo veremos que, la complementariedad y acumulación pacífica de tradiciones lo es solo, según el propio Ifateju, a partir de impulsar la desagregación de otros elementos, principalmente del Batuque.

### **La reafirmación de la Umbanda y la Kimbanda en el ocaso del Batuque.**

Vimos que el papel de agencia en los religiosos iniciados, sus estrategias para adaptar o adoptar los dogmas doctrinarios del corpus de Ifá<sup>30</sup>, sus elementos “creativos”, y el dinamismo de sus prácticas, contribuyeron a nuevas formas de representación y de apropiación cultural (Steven Engler, 2011: 27).

En el proceso de apropiación cultural para la consolidación y la vitalización del culto a Ifá, lo preexistente sirvió como marco interpretativo previo. Es decir, las prácticas existentes

---

<sup>29</sup> Es decir, no buscaba establecer un criterio de Negación amplio, eliminando su pasado religioso local o regional.

<sup>30</sup>Del corpus de Ifá surge una nueva forma de validación del ritual, propone una ética, para la obtención del *Iwa Pele* (conjunto de reglas morales).

constituyen una plataforma sobre la cual se va “adaptando” y construyendo la imbricación de los sistemas religiosos.

El proceso de síntesis encarado por Ifateju entiende a la Umbanda y la Kimbanda como instancias regionales de identidad que son reafirmadas y resignificadas por medio del tradicionalismo, en tanto cultos arraigados y propios de una ancestralidad religiosa autóctona, mas no africana.

La Umbanda y la Kimbanda, si bien no hubo cambios litúrgicos, porque eso se mantiene de acuerdo a como antes se hacía, pero sí se tuvo que adaptar en el sentido de ligarse a una forma más dentro de la filosofía de Ifá, porque nosotros al saber que, tanto la Umbanda como la Kimbanda no existen en África, teníamos que encontrar un lugar para poder explicarle a la gente por qué y cuál es el motivo del porqué nosotros seguimos practicas esto...porque es verdad que si vos vas a hacer una religión totalmente africana yoruba, estas líneas directamente tendrían que ser excluidas. Pero por una interpretación mía, de decir los yorubas... independiente del culto que hagan, sea culto de Orixá, de un determinado Orixá, de Ifá o de lo que sea, ellos tienen como algo muy importante arraiga a sus raíces que es el culto ancestral, el culto a la ancestralidad. Y a mi punto de vista, tanto la Umbanda como la Kimbanda tienen mucho que ver con eso. Nuestra ancestralidad. (Olúwo Ifateju, entrevista personal, 23 de abril de 2014, ciudad de Corrientes)

Pero esta reafirmación y revalorización de la Umbanda y la Kimbanda no es sin pérdida evidente de algunos de sus posicionamientos. Al menos, se advierte un corrimiento concreto en términos de intensidad de sus sesiones. Incorporar otra forma de religiosidad altera los tiempos rituales de las otras. Tanto las sesiones de Umbanda y de Kimbanda han menguado en su cuantía.

Las sesiones de Umbanda han mermado, cuanto mucho, una cada mes o dos meses y son dirigidas, ya no por Ifateju, salvo en contextos de fiestas, sino por el segundo o tercero en la escala de jerarquía. De igual forma sucede con las

sesiones de Kimbanda, con los Exú y las Pomba Gira, ya que, aunque realizadas con más frecuencia que la Umbanda, han quedado solo con fechas festivas emblemáticas en el calendario oficial del templo. (Leonel, entrevista personal, 23 de abril de 2014)<sup>31</sup>

El componente de reordenamiento simbólico que el tradicionalismo ha adquirido en la comunidad, pareciera ser el elemento que muestra una discontinuidad, un antes y un después de la incursión de Ifateju en el culto tradicional.

Lo primordial ahora, es la parte tradicional, la mayoría de la gente que se acerca al Ilé, ya no se acerca por Umbanda y Kimbanda. (Leonel, entrevista personal, 23 de abril de 2014).

Quizás como manifestación total del corrimiento analizado, desde el primer momento al tercer momento de innovación religiosa, sea que la Umbanda y la Kimbanda han dejado de ser la expresión religiosa ordenadora de su comunidad, de sus prácticas y rituales, quedando relegadas a espacios “nostálgicos”, como formas y extensiones añoradas, sobre una comunidad religiosa que ya no logra abarcar. Con esto adherimos en parte a la posición de Huet (2013:194) en que no existe un abandono de las creencias previas, sino una apropiación y cohabitación mediada por la complementariedad. Sin embargo, como veremos a continuación, para el estudio de caso propuesto en relación al Batuque, advertimos que la transformación o negación en nuestros términos, mayoritariamente fue convalidada.

### **Del Batuque al Festival de Orixá.**

Inicialmente la intención de Ifateju fue complementar al Batuque con el saber y los rituales del culto a Ifá. Paulatinamente, inició un proceso que buscó no “tirar” o discontinuar ningún objeto sagrado del Batuque, sino más bien reconfigurarlo bajo la lógica tradicional. A partir de entonces, no se realizaron más asentamientos a la forma del Batuque.

---

<sup>31</sup>Principal referente litúrgico dentro del Ilé del Olúwo Ifateju.

Entrevistador: ¿En el momento en que usted transforma sus propios asentamientos deja de hacer asentamientos a la manera tradicional del Batuque?

Entrevistado: Sí, totalmente. La idea siempre fue buscar un alineamiento dentro de una práctica, dentro de la filosofía y de la práctica de Ifá... para mantener una única base. Vos transformaste el Batuque para poder adaptarlo a Ifá, vos ya no podés seguir llamando Batuque, pero por qué motivo, porque todavía existe un porcentaje muy alto de la gente que practica el Batuque de la forma en que siempre fue practicado, entonces que vos lo transformes y que después, y te digo esto es una visión muy personal, y que después vos sigas llamando y diciendo que haces Batuque solamente porque seguís tocando las rezas o seguís bailando de la misma forma, pero en la parte litúrgicamente se hace algo totalmente diferente, me parece una falta de respeto a una línea que sigue siendo tocada. Que, en Porto alegre, en Uruguay y en Argentina, siguen siendo practicadas de la misma forma. Entonces yo opte, por decir que yo practico Orixá. (Olúwo Ifateju, entrevista personal, 23 de abril de 2014)

En este sentido es que Ifateju una vez iniciado en el tradicionalismo, deja de percibirse como Batuquero, identificándose como tradicionalista que rinde culto a “Orixá”.

Entrevistado: El choque es inevitable, es normal que cuando una religión más joven se trata de adaptar a una religión más antigua<sup>32</sup>, sea absorbida por ella. Porque llegado el momento cuando un Babalorixá del Batuque es consagrado como Babaláwo es normal que esa cultura que tiene una mayor base termine absorbiendo a la otra.

Entrevistador: ¿O sea, ya no se auto reconoce como “Batuquero”? ¿Ya no hace más Batuque?

Entrevistado: No, de ninguna forma. Pero por respeto a los que lo siguen haciendo. Porque yo uso elementos, hago rituales, tengo dogmas, que son en algunos casos muy diferentes y en otros en contrapunto del Batuque.

Entrevistador: ¿Y cómo se fue generando ese cambio?

---

<sup>32</sup> Según el religioso se estaría en el año 10.053 de Òrúnmilà al momento de hacer la entrevista.

Entrevistado: Y tuvo que ser muy despacio, porque la gente no tanto por la parte ritualística, sino por la mentalidad de la gente. Porque lo que tiene el Batuque es que es una religión muy estructurada. Dentro de una estructura de que, si vos das un paso un poquito más allá, las críticas son muy grandes.

Entrevistado: ¿Las transformaciones son consideradas por algunos como formas de trasgresiones, de transformación de una tradición?

Entrevistado: Claro, al principio cuando todavía la idea era formar un Ifá Batuquero, para decirlo así, para que se adapte Ifá al Batuque y no lo contrario, todo iba bastante más tranquilo. Pero cuando nosotros nos dimos cuenta de que había un abismo muy grande entre el Ifá y el Batuque, no había forma de complementarlo. Era imposible. Pero por un motivo, era la cuestión de decir, ¿Cuál de los dos tiene más lógica?... por eso yo siempre digo, no es la búsqueda que uno quiere hacer religión yoruba, no es que uno quiere hacer una religión idéntica a la religión que se hace en África. (Olúwo Ifateju, entrevista personal, 23 de abril de 2014)

El alejamiento a la denominación de “Batuquero” refiere no solo a sus propias consideraciones, sino también a ciertos criterios de organización básica del sistema de representación del Batuque. Los elementos prácticos desagregados quedan fuertemente evidenciados en la ceremonia pública denominada “Xirê de Orixá”. Tal como lo plantea Ifateju, contiene elementos “estructurados” claramente identificables y propios de la misma, que fueron paulatinamente “readecuados” en su comunidad.

Seguramente la mayoría de los religiosos que practican Batuque actualmente encontrarían alguna dificultad en calificar como “Xirê de Batuque” ante la ausencia de tres elementos emblemáticos y distintivos del culto.

En primer lugar, por la ausencia de los Oríkìs. Los Oríkìs son los cánticos en lengua yoruba, predefinidos y entonados desde el comienzo hasta el final en adoración a cada Orixá. Los Oríkìs comúnmente entonados en los Batuque han sido reemplazados por Oríkìs tradicionales

“nuevos”, adaptándole letras sugeridas por representantes del Àràbà Àgbàyé a los toques locales.<sup>33</sup>

En segundo lugar, por la denominada “mesa de Ìbejìs”<sup>34</sup>. Los Orixás Ìbejìs en el Batuque se encuentran fuertemente asociados a una representación de los niños. Mientras que, dentro del tradicionalismo, la representación de Ìbejìs estaría más ligada al Orixá Egbé Òrun, como doble espiritual, asociado a la prosperidad. Las ceremonias, por lo tanto, han dejado de estar ligadas a Ìbejìs, identificados genéricamente a los niños dentro del Batuque, para ser direccionadas dentro del culto a Egbé Òrun.

Y en tercer lugar la denominada Balanza de Xangô. Momento simbólico de mayor efervescencia y densidad energética del Batuque, donde solo los religiosos más experimentados y consagrados, pueden participar y bailar al ritmo del Oríkì de Xangô. Dentro del Batuque en la Argentina, el culto a Orixá Xangô ha sido siempre asociado a ámbito de la justicia. A diferencia de esta consideración, dentro del tradicionalismo, el ámbito de la justicia se encuentra asociado al Orixá Oro, mientras que Xangô se encuentra vinculado a las distinciones jerárquicas.

En definitiva, su idea inicial de construir un “Ifá Batuquero”, derivó en un proceso de alejamiento del sistema religioso del Batuque. Los criterios adoptados por Ifateju, aun siendo realizados mediante la retórica de agregación, refieren a formas parciales de negaciones.

La transformación de los Oríkìs típicos del Batuque, la ausencia de sus principales ceremonias, como lo son la mesa de Ìbejìs y la balanza de Xangô, dan como resultado inevitable una manifestación religiosa diferente. De esta manera, la fiesta religiosa desarrollada actualmente por Ifateju, se expresa como una verdadera convalidación de innovación religiosa del “Xirê del Batuque” al denominado “Festival de Orixá”.

Uno de los rasgos particulares de los festivales religiosos tradicionales de Orixá, por ejemplo, en Ilé Ifé, es que son realizados en el ámbito de la sociedad, es decir, en el espacio público. El festival por lo general dura varios días. Si bien los rituales y la liturgia son realizados dentro de los lugares de culto, la fiesta se extiende en el ámbito de la comunidad, como manifestación popular. En la ciudad de Corrientes, el festival busca reproducir esas lógicas, aunque con claras limitaciones sociales y culturales.

---

<sup>33</sup> El sustrato “local” queda plasmado en los diferentes “toques de tambor”, que rítmicamente se diferencian de los realizados en Ile Ifé.

<sup>34</sup> Ìbejì significa gemelos o mellizos en el idioma yoruba.



Entrevistado: El festival de Orixá es más parecido a una fiesta patronal católica (popular)<sup>35</sup> que, con un Batuque, porque si bien todavía nosotros mantenemos algunas estructuras, mantenemos algunas estructuras por lo siguiente. Un festival nigeriano sería imposible realizarlo en la Argentina. Diría yo que sería imposible realizarlo en Brasil, que existe un porcentaje muy grande de religión “afro”. Igualmente, acá donde el rechazo todavía es muy grande sería casi imposible. Es decir, no hubo una transformación litúrgica, ni ritualística, sí cosmológica, de ubicarlos en una concepción cosmológica tradicional.

Entrevistador: ¿Cuál sería la incompatibilidad?

Entrevistado: Se hace en la calle. El festival de Orixá es una especie de kermesse. El festival allá no se cierra en una ceremonia única, sino que son varios días de fiesta. La parte ritualista es hecha dentro del templo. La parte ritualística y litúrgica. Tiene una concepción muy sagrada, pero después de terminados todos los rituales, por eso se llama festival, es una fiesta. Lo más cercano acá, en Corrientes, pasa en la fiesta de “Itatí”<sup>36</sup>, donde la gente va participa de la misa, está en la ceremonia y después cantan chamamé<sup>37</sup>, bailan chamamé, comen y toman, y pasan dos o tres días haciendo fiesta y joda, algunas veces sanas y otras no tanto, pero que es más un festejo popular. Lo litúrgico se mantenía, pero luego pasa a ser algo más popular. Y en África es lo mismo, en el culto de todos los Orixás. Acá tratamos de acercarnos lo más posible a un momento de alegría, de entrega, de amor, que a algo que nos termine encapsulando a que vos tengas que hacer algo por miedo que te critiquen que estás haciendo mal.

Entrevistador: ¿Lo decís en relación al Batuque?

Entrevistado: Claro. Había mucho control dentro del Batuque, que vos tenías que seguir caminando de una cierta forma. Casi paso soldado.

---

<sup>35</sup> Aclaración del entrevistador.

<sup>36</sup> En relación a la virgen de Itatí, patrona de la provincia de Corrientes.

<sup>37</sup> Expresión cultural de música y danza propia de la provincia de Corrientes.

Porque hay que entender que el Batuque tiene una base católica muy fuerte.  
(Olúwo Ifateju, entrevista personal, 23 de abril de 2014)



*Figura 13.* Momentos Previos al Comienzo del “Festival de Orixá” en Homenaje a Orixá Ogum, Realizado en el Ilé Ase Òrúnmilà Barami Agbonniregun en la Ciudad de Corrientes, el 26 de abril de 2014. Foto del autor.

Ese control corporal de las aptitudes ceremoniales de los creyentes, que el Olúwo Ifateju lo asocia a una impronta estructural del catolicismo, contempla en los rítmicos, una continua presentación y reactualización de los sistemas simbólicos, a través de los cuerpos vivos.<sup>38</sup> Los movimientos kinésicos adoptados en el Batuque daban cuenta no solo de una forma “adecuada” de danza, aplicada a la manifestación de cada Orixá, sino también de ciertas formas, en ocasiones imperceptibles para legos, de danzas características de una u otra comunidad religiosa. Dentro del marco de la performatividad ritual (Turner, 1992b), cada Orixá, de acuerdo a sus propias cualidades, adquirirá una forma característica de danza ritual. Por ejemplo, la manifestación del Orixá Ogum, asociada al rasgo de fortaleza, lucha, rigidez y perseverancia, se manifestará con pasos de danzas firmes y vigorosas. Contrariamente a la armonía y la distinción de la danza que distingue al Orixá Oxum, asociada a la dulzura, la templanza y la armonía. El rasgo distintivo, y de importancia, es que el acto performativo, al tiempo que expresa una determinada filiación cultural de pertenencia, pone a disposición y

---

<sup>38</sup> El análisis de las danzas, los ritmos y las performatividades corporales dispuestas merecen, sin dudas, un análisis exhaustivo y profundo. Que exceden objetivos propuestos en la presente tesis.

hace manifiesta una forma de integración y filiación comunitaria. Donde los movimientos kinésicos son aprendidos, significados y recreados en cada “Xirê” del Batuque, y conforman una marca identitaria de la comunidad que los puso a disposición. Y al hacerlo, construye instancias normatizadas de experiencia corporal.

El Batuque me limitaba, no me dejaba ser. Estaba pensando más en lo norma, en el “paso” (de danza) que en sentir. (Ezequiel, entrevista personal, 30 de junio de 2013).

Este elemento de la articulación lógica establecido en el “paso de danza” dentro del Batuque, queda desarticulado, en parte, en el festival de Orixá. Sin romper con las normas culturales de los arquetipos establecidos para tal o cual Orixá, se desmarca la mecanización y la repetición orquestada. El festival propone una forma de interacción y manifestación, desnormatizando la rítmica corporal y habilitando, dentro de márgenes que se mantienen establecidos por las cualidades de las energías elementales, la exteriorización de la esencia individual, en comunión con la energía elemental. El aparato sensorial y emotivo juega un papel extremadamente eficaz en la satisfacción de expectativas del religioso. Sin dudas el acompañamiento rítmico y las disposiciones cosmológicas en torno a la manifestación de energías, que renuevan y regeneran la energía individual, sirven como catalizador “ayudándolos” a empoderarse de energías bajo criterios desnormatizados.

La instancia del festival de Orixá expresa mayores grados de exteriorización y efusividad individual. El sistema no esquematizado en forma pragmática de danzas, exime a los religiosos de la coordinación y la sincronización, a la vez que les permite espontaneidad en sus propias formas individuales y del sentir religioso. También exime a los religiosos de posibles sanciones morales, por equivocaciones de sincronización, o de burlas explícitas o implícitas de otros religiosos pares.

Otro aspecto fundamental sobre las cualidades del festival refiere a la durabilidad de la manifestación mediúmnica de los Orixás. El tiempo se redujo considerablemente, ya no se observan manifestaciones de Orixás de horas, sino de breves instantes. A su vez, las manifestaciones suelen ser mucho menos frecuentes y se adquirió la posibilidad de que el

médium tome plena conciencia de su propia manifestación mediúmnica. Lo cual es un gran tabú en la mayoría de los Yire de Batuque.

En el capítulo, nos hemos detenido en el análisis de las formas morfológicas de organización por medio del concepto de familia religiosa ampliada y de linaje, en las figuras del líder religioso local y del Àràbà Àgbàyé. Si bien las formas de representación de cada líder, de cada organización morfológica de alguna manera se entremezclan o fusionan al interior de la comunidad, el reconocimiento simbólico de cada líder adquiera rasgos diferenciados.

Mientras que la figura del Àràbà Àgbàyé es investida simbólicamente bajo criterios idealizados de *raiz*, *verdad* y *pureza*. La figura del líder religioso local, por medio de sus propias experiencias y procesos de síntesis, adquiere elementos instituyentes y dinámicos en procesos de innovación.

Pudimos realizar un seguimiento de estos en diversas instancias del trabajo de campo. El primer congreso de culto tradicional yoruba fue un lugar ideal, ante todo, para distinguir diversos posicionamientos que los líderes locales realizaban respecto de las distintas tradiciones afrobrasileñas. Por un lado, vimos que realizaron un enfático llamado a preservar la identidad local, sobre todo de la Umbanda y la Kimbanda, como un reconocimiento de reafirmación como forma particular de ancestralidad local. Por otra parte, buscaron complementar la variante del Batuque, en sus términos, para mejorarla. Posteriormente, vimos la contracara excepcional a estas formas de entendimiento en un caso de negación amplia a la tradición local.

Por último, analizamos distintas dimensiones del proceso de síntesis de innovación religiosa en el templo de Olúwo Ifateju. La reafirmación de las variantes de la Umbanda y la Kimbanda, el proceso de tradicionalización que adquirió inicialmente el Batuque y su posterior negación, en los términos por nosotros planteados, llegando a la innovación ritual tradicional más comunitaria: El festival de Orixá.

Más consideramos que el desarrollo principal de argumentación del capítulo, y el principal hallazgo, por así decirlo, radicó no solo en cómo se posicionan los distintos líderes religiosos, sino, ante todo, cómo se dirime teórica y prácticamente la legitimidad y el criterio de autoridad de los mismos. En relación a esto, consideramos que la tensión entre institución e individuación, se resuelve en favor del líder religioso local. Es decir, el criterio de agencia reflexivo que por un lado generó mecanismos innovadores, y que actualizó efectivamente

amplios criterios al interior de la comunidad, lo generó profundizando los márgenes, reinstitucionalizando y reafirmando el criterio de autoridad del líder local. El proceso de innovación al interior de la comunidad, por lo tanto, reinstitucionalizó, pero de otra forma, de una forma novedosa, la autoridad del mismo.

El tercer capítulo nos llevará a explorar las dimensiones simbólicas presentes en el del sistema cosmológico yoruba, que impulsan instancias de formación y/o profesionalización, de consagración y la búsqueda de un conocimiento asimilable principalmente a través de las técnicas oraculares. Analizaremos en qué forma este universo simbólico se tornó presente, mediante la denominada filosofía de Ifá y cómo se configura como una cosmología práctica que interpela a los religiosos en caminos, tanto introspectivos para el equilibrio espiritual, como en los espacios exteriores de la cotidianeidad más mundana.

## **Bibliografía**

- Abimbola, Wande. IFA. Una exposición del cuerpo literario de Ifá. Oxford University Press Nigeria. Ibadan. 1976.
- Abimbola, Wande, Ivor Miller. Ifá Will Mend Our Broken World: Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora. Ed. AimBooks, Massachusetts. 1997.
- Agier, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. Mana [on line]. Vol. 7 Número 2, pp. 7-33. 2001.
- Algranti, Joaquín. La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en Argentina. Revista de Historiografía Argentina, no 3. 2007.
- Algranti, Joaquín y Mosqueira, Mariela. Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación” de usuarios de drogas en Argentina. En Salud Colectiva, Vol. 14 (2), 305-322. Universidad de Lanús. 2018.
- Alves Daniel. Conectado pelo Espírito: redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostaisaosul da América Latina. Tese de Doutorado. 2011.
- Amado Jorge. Tienda de los milagros. Alianza Editorial, 1981.
- Ameigeiras, Aldo. El abordaje etnográfico en la investigación social. En Estrategias de investigación cualitativa. Irene Vasilachis de Gialdino (Coord). Gedisa Editorial. Barcelona, España. 2006.
- Ameigeiras, Aldo Rubén. Religiosidad popular: Creencias religiosas populares en la sociedad Argentina. Los Polvorines. UNGS. 2008.
- Ameigeiras, Aldo. Creencias religiosas populares en la sociedad Argentina: Algunas reflexiones acerca de la significación de la creencia en Dios, la diversidad de creencias y las identidades religiosas. En revista Sociedad y religión. v. 20, n. 32-33, p. 31-41. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 2010.
- Archetti, Eduardo. El mundo social y simbólico del cuy. Centro de Planificación y estudios sociales. (CEPLAES). Quito. 1992.

- Argyriadis, Kali. El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo. *Desacatos*, no 18, p. 29-52. 2005.
- Argyriadis, Kali. Transnacionalización y relocalización de la santería en Veracruz. Ponencia presentada en la VIII Conferencia Internacional Antropología. Instituto Cubano de Antropología, La Habana. 2006.
- Argyriadis Kali; Juárez, Nahayeilli. Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-Ciudad de México. Pisani F., Saltalmacchia N., Tickner AB et Barnes N.(éds.), *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, México, ITAM, 2007.
- Argyriadis, Kali; Juárez, Nahayeilli. Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, p. 281-308. 2008.
- Argyriadis, Kali, et al. (ed.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.
- Aróstegui Bolivar, Natalia. *Los orishas en Cuba* (pp. 135-36). Havana: PM Ediciones. 1994
- Aróstegui Bolivar, Natalia. *Ifá: su historia en Cuba*. Ediciones Unión. 1996
- Arono, Vogel; Marco Antonio da silve Mello; José Flavio pessoa de Barros. *Gallina de angola: Iniciación e identidad en la cultura Afrobrasileña*. Editorial Antropofagia. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 2015.
- Da Costa Lima, Vivaldo da costa. *A familia de santo. Nos Candomblécandomblés JEJES – NAGOS da Bahía. Un estudo de relaciones intragupais. Corrupio*. Salvador. 2003 [1977].
- Bascom, William. *Ifá Divination: Communication Between Gods and Men in West África*. Bloomington, Indiana University Press. 1969.
- Beniste, José. “Orún Àiyé” O encontro de dois mundos” Ed. Bertrans, Rio de Janeiro. 1997.
- Bastide, Roger. *Medicina e magia nos candomblés*. Departamento de cultura, 1950.
- Bastide, Roger; Verger, Pierre. *Contribuição a o estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)*. Olóorisa: Escritos sobre a religião dos Orixás. São Paulo, Ôgora, 1981.
- Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Livrariapioneira, 1989.
- Bastide, Roger. *Catimbó. Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. PRANDI, Reginaldo (Org.). p 146-159. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony, Lash, Scott: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Ed. Alianza Editorial. Madrid 1997.
- Becker, Howard. *Mundos artísticos ye tipos sociais*. En G. Velho (Org) *Arte e sociedade: ensayos de sociología da arte*. Ed. Zahar. Rio de Janeiro. 1977
- Becker, Howard. *Los mundos del Arte: Sociología del trabajo artístico*. Editorial de Quilmes. Buenos Aires. 2008.
- Becker, Howard. *El poder de la inercia*. Apuntes de investigación. 15. 99-11. 2009.
- Berger, Peter y Luckmann Thomas. *La construcción social de la realidad*, Amorrortu. Madrid. 1986.
- Berkenbrock, Volney J. *A experiencia dos Orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Editoria Vozes. Petrópolis, RJ. 2012.
- Bordes, Mariana. *Entre el arte de curar y la profesionalización. Aportes para el estudio de la práctica médica alternativa o nueva era a partir de las trayectorias socio-ocupacionales de especialistas*. En revista de antropología experimental. Número 9. España. 2009
- Cabrera, Lydia. *Reglas de Congo: Mayombe Palo Monte*. Ediciones Universal, 1986.

- Cabrera, Lydia. *El monte*. Ed Letras Cubanas. La Habana. 1993.
- Capone, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris: Karthala. 1999<sup>a</sup>.
- Capone, Stefania. De la santería cubana al Orisha-*voodoo* norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión "neoafricana". En, Argyridis, Kali; De la Torre, Renée; Gutiérrez, Cristina & Alejandra Aguilar (Coord.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco. IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara, 2008.
- Capone, Stefania y Frigerio Alejandro. *Il faut reconquiert le monde ou les défis d'une "nation yoruba imaginée"* *Religionstransnationales des Suds*. Paris. pp 171 – 192. 2012
- Carbonelli, Marcos A. y Mosqueira, Mariela. *Minorías religiosas en Argentina: Posicionamientos frente a lo político y al Estado*. *Nómadas*, vol. 28, no 4, p. 333-345. 2010.
- Cardenas, Luis, Esquivel, Juan. *Afrobrasileños*. En *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Floreal H. Forni, Luis A. Cárdenas, Fortunato Mallimaci (Coordinadores) Editorial Biblos, Buenos Aires. 2003.
- Carneiro, Edison. *Candomblés da Bahia. Civilização brasileira*, 1991.
- Carneiro, Edison. *Os cultos de origem africana no Brasil: separata*. Ministério da Educação e Cultura, Biblioteca Nacional, 1959.
- Carrone, N. y Funes, M.E "El boom espiritual". Estrategias de diversificación y de utilidad en el campo de la espiritualidad alternativa: El arte de vivir y la editorial Deva's" (135-159) en Algranti Joaquín (Dir.) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Biblos, Buenos Aires. 2013.
- Champion, Françoise (1995) "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", en Jean Delumeau (Dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Ed. Alianza Editorial. Madrid. 1995.
- Corrêa, Norton F. *El Batuque del Rio Grande del Sur cruza la frontera. Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e historia*. Montevideú: Ediciones de la Banda Oriental, p. 59-73. 1998.
- Corrêa Norton F. *Mãe Moça de Oxum, cotidiano e sociabilidade no Batuque gaúcho* en Vagner Gonçalves da Silva (Org) *Caminhos da alma. Coleção Memória Afro-brasileira. Vol I Summus/Selo Negro*, São Paulo. 2002.
- Crossley, N. The social world of the network: combining qualitative and quantitative elements in social network analysis. *Sociologica. Italian Journal of Sociology on line*, 1, 1-34. (2010b). Disponible en: <http://www.sociologica.mulino.it/doi/10.2383/32049>
- Da Costa Lima, Vivaldo. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. *Corrupio*, (2003 [1977])
- Da Costa, Nestor. *La laicidad uruguaya*. *Archives de sciences sociales des religions*. avril-juin 2009.
- De Bem, Daniel Francisco. "A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Brasil". *Debates do ner*, Porto Alegre, año 9, N. 13, P. 25-46. 2008.
- De la Torre, Renée. *La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en lo era global*. En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 10, n. 10, p. 49-72. 2008.

- De la Torre, Renée. Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional. En *Revista Cultura y Representaciones Sociales*. Año 12, núm. 24. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. 2018.
- Di Maggio y Walter W. Powell. *El nuevo institucionalismo en el análisis institucional*. Ed. Fondo de cultura económica. México. 1999.
- Dos Santos, Juana Elbein. *Os nãgô e a morte: Pãde, Àsèsè e o culto égun na Bahía* Ed. Vozes Petrópolis. Brasil. 2002.
- Dos Santos, Juana Elbein dos; Santos, Descoredes Maximiliano dos. *O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos eguns. Oloorisá; escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo, Ágora, 188p, p. 153-88. 1981.
- Dos Santos, Juana Elbein y Dos Santos Deoscoredes Maximiliano (Mestre Didi Asipa). *Èsù*. Editora Corrupio. Salvador. 2014.
- Dos Santos Deoscoredes Maximiliano (Mestre Didi Asipa) “Porque Oxalá usa Ekodidé”. Pallas. Rio de Janeiro. 2004.
- Dos Santos, Irinéia Maria Franco. "O axé nunca se quebra": transformações históricas em religiões afrobrasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). 2014.
- Douglas, Mary. *Cómo piensan las instituciones*. Ed Alianza, Madrid. 1996.
- Engler, Steven. *A Umbanda e a glocalizacao*. Debates do Ner año 12 numero 20 Jul /Dic. Porto Alegre.2011.
- Epega Afolabi A. y Philip John Neimark, “The Sacred Ifá Oracle”. Harpercollins, 1995.
- Esquivel, Juan Cruz. *La presencia pública de la iglesia católica durante los gobiernos de Carlos Menen (1989-1999)*. En *Religión, Política y Sociedad: Pujas y transformaciones en la historia Argentina reciente*. Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín (Editores. Prometo Libros. Buenos Aires. 2008.
- Farmer, P. *Brujería, política y concepciones sobre el sida en el Haití rural*. En D. Armus (Ed.) *Entre curanderos y Médicos. Historia, Cultura y enfermedad en América Latina*. Buenos Aires. 2003.
- Ferretti, Sérgio E. *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*. Horizontes Antropológicos, vol. 4, no 8, p. 182-198. 1998.
- Figarola, Joel James. *La brujería cubana*. El Palo Monte. Editorial Oriente. Santiago de Cuba 2009.
- Frigerio, Alejandro. *De la Umbanda al Africanismo: Identificación Etnica y Nacional en las Religiones Afrobrasileñas en Argentina*. En *Fronteiras da Cultura: Horizontes e Territórios da Antropologia na America Latina*. Claudia Fonseca, compiladora. Porto Alegre: Editora da Universida de Federal do Rio Grande do Sul. 1993.
- Frigerio, Alejandro. *El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina*. En *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, ed. Renzo. Pi. Hugarte. Fac. Humanidades/Edic. pp 75–98. Montevideo. 1998.
- Frigerio, Alejandro; DA ANPOCS, XXII Encuentro Anual. *Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta*. Encuentro Anual da Anpocs, vol. 22. 1998.
- Frigerio, Alejandro. *La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional*. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 117: 127-150. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Francia. 2002.
- Frigerio, Alejandro. *¡Por nuestros derechos ahora o nunca!”: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina*. *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 35-68. Número



dedicado a organizaciones religiosas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2003.

Frigerio, Alejandro. Re-Africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion. *Civilisations* 51(1-2): 39-60. Revista del Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas. Bélgica. Número dedicado a Religiones Transnacionales. 2004.

Frigerio, Alejandro. "Repensando el monopolio católico", en María Julia Carozzi y César Ceriani, eds., *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Biblos/ACSRM. Buenos Aires. Págs. 87-118. 2007.

Frigerio, Alejandro. Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à IURD na Argentina e no Uruguai. En *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Vagner Gonçalves da Silva, ed. Págs. 71-118. Sao Paulo: Editora de la Universidad de Sao Paulo (EDUSP). 2007.

Frigerio, Alejandro. La construcción de identidades personales y colectivas en movimientos religiosos: El caso de la Umbanda en Argentina. En *Religión, Política y Sociedad: Pujas y transformaciones en la historia Argentina reciente*. Aldo Ameigeiras y José Pablo Martin (Editores. Prometo Libros. Buenos Aires. 2008.

Alejandro Frigerio, «Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos», *Corpus* [En línea], Vol 3, No 2, Publicado el 09 diciembre 2013, consultado el 19 febrero 2015. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/313>. 2013.

Frigerio, Alejandro. A Transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. En *Debates do Ner. Fluxos religiosos, política e religiões afroamericanas*. Año 14, Numero 23 Jan / Jun. Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS. 2013.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini Eva. Procesos de reafricanización en la sociedad Argentina: Umbanda, candombe y militancia "afro". En *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 8 n. 16 São Luis/MA, 2011.

Frigerio, Alejandro; Wynarczyk, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, vol. 23, no 2, p. 227-260.

Geertz, Clifford (2003 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona. 2008.

González-Wippler, Migene. *Santería: magia africana en Latinoamérica*. Editorial Diana. 1976.

González-Wippler, Migene. *Santería. Mis experiencias en la religión*. Minnesota, Llewelyn español. 1999.

González-Wippler, Migene. *Santería: La religión*. Minnesota, Llewelyn español. 1999.

Guigou, L. Nicolás. La religión como saber: Procesos de subjetivación de las religiones afrobrasileñas en el Uruguay. *As religioes afro-brasileiras*, no 13, p. 145. 2008.

Guber, Rosana. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ed. Paidós, Buenos Aires. 2004.

Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México. 2004.

Hervieu-Léger, Danièle. "Producciones religiosas de la modernidad", en Mallimaci, Fortunato (Comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Ed. Colihue. Buenos Aires. 2008.

- Huet, Nahayeilli B. Juárez. Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México. Issue N 4. Representaciones y expresiones religiosas afrolatinoamericanas. 2009.
- Huet NahayeilliJuarez. Los procesos de relocalización de la santería en Mexico: Algunos ejemplos Etnograficos. En Debates do Ner. Jan/Jun. Año 14. N 23 Porto Alegre. 2013.
- Kardec, Allán. El libro de los Mediums. Guía de los médiums y de los evocadores. Ed. Kier. 1950.
- Latour Bruno. Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008
- Leach, Edmund. Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- Lépine, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. Olórisa: Escritos sobre a religião dos Orixás. São Paulo, Ôgora, 1981.
- Lépine, Claude. O "CANDOMBLÉ'AFRICANIZADO" NO CAMPO RELIGIOSO PAULISTANO'. Cadernos CERU, vol. 13, p. 173-191. 2002.
- Lépine, Claude. O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo. Trajetórias do sagrado. São Paulo: Edusp, p. 261-382. 2009.
- Lévi-Strauss, Claude. Antropología estructural. Barcelona. Editorial Paidós. (1995[1958]).
- Malinowski, Bronislaw. Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. Ed. Planeta Agostini. Barcelona. España. 1986.
- Mallimaci, Fortunato. Cuenta propismo religioso: Creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana. En Religión, Política y Sociedad: Pujas y transformaciones en la historia Argentina reciente. Aldo Ameigeiras y José Pablo Martin (Editores. Prometo Libros. Buenos Aires. 2008.
- Mallimaci, Fortunato. Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana. Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia Argentina reciente, Prometeo, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, p. 15-45. 2009.
- Mallimaci, Fortunato. El Mito de la Argentina laica. Catolicismo, Política y Estado. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Beliveau, Verónica "Creencias e increencia en el Cono Sur de América: Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político" en Revista Argentina de Sociología, jul. /dic., Vol. 5, N° 9. 2007.
- Maurice Bloch. "Symbol, songs, dance and features of articulation: ¿Is religion an extreme form of traditional authority?", en: Ritual, history and power: selected papers in anthropology. London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 58. The Athlone Press, London and Atlantic Highlands, NJ. 1989.
- Menéndez, Eduardo. La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? En Alteridades. 4 (7) pp. 71-83. 1994.
- Mosqueira, Mariela "Cristo Rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano", en Joaquín Algranti (dir.), La industria del creer. pp. 227-253. Ed. Biblos, Buenos Aires. 2013.
- Mosqueira, Mariela. "Santa rebeldía". Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires (Tesis de Doctorado). Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2014.
- Mosqueira, Mariela. Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano. En revista Miriada. Vol. 5 pp 134-161. Investigación en Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2014.

- Mosqueira, Mariela. "Hasta lo último de la tierra". Consolidación y transnacionalización del rock cristiano argentino. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, Vol. 5. pp 77-101. Universidad de Valladolid; Loyola University Chicago. 2016.
- Mosqueira A. Mariela y Carrone, Nahuel: Afroamericanos. En Atlas de las creencias religiosas en la Argentina. Buenos Aires. Ed Biblos. 2013.
- Rodrigues, Raymundo Nina. Os africanos no Brasil. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro. Rio de Janeiro. 2010.
- Rodrigues, Raimundo Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. O animismo fetichista dos negros baianos, 1935.
- Oro, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiros: ¿Quem vencerá esta guerra? Debates do NER, Porto Alegre, año 1, n. 1, p. 10-36. 1997.
- Oro, Ari Pedro. Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Editora Vozes. Petrópolis 1999.
- Oro, Ari Pedro. O "neopentecostalismo macumbeiro". En Revista USP, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.
- Oro, Ari Pedro. "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. 2009.
- Ortiz, Fernando. Los instrumentos de la música afrocubana. 1996.
- Ortiz, Fernando. Brujos o santeros. Estudios Afrocubanos, vol. 3, no 1-4, p. 85-90. 1939.
- Ortiz, Fernando. Los negros brujos. Cubanas Ediciones, 1995.
- Ortiz, Fernando. La santería y la brujería de los blancos. Editorial Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2000.
- Ortiz Oderigo, Néstor. Macumba. Culturas africanas en el Brasil. Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1976.
- Palmié, Stephan. O trabalho cultural da globalização iorubá. Revista Religião e Sociedade v. 27. Rio de Janeiro. 2007.
- Pi Hugarte, Renzo. Cultos de posesión y empresas de cura divina en el Uruguay: desarrollo y estudios. Revista Sociedad y Religión, nº9, p. 33-50. 1992.
- Pi Hugarte, Renzo. "Las religiones afrobrasileñas en el Uruguay". Cuadernos de Antropología, no 10, p. 39-68. 1993.
- Prandi, Reginaldo: Os Candomblés de São Paulo "A velha magia na metrópole nova" Editora HUECITEC. Editora da Universidade de São Paulo. 1991.
- Prandi, Reginaldo. Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras. Editora Hucitec. São Paulo. 1996.
- Pandi, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. Horizontes Antropológicos. vol. 4, no 8, p. 151-167. 1998.
- Prandi, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Revista de Ciências sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. N. 1, jun. 2003.
- Prandi, Reginaldo. Ifá, o adivinho: historias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos. Editora Companhia das Letras. São Paulo. 2005.
- Prandi, Reginaldo. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. Debates do NER. vol. 1, no 19, p. 11-28. 2011.
- Prandi, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- Prandi, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. Editora Companhia Das Letras. São Paulo. 2014.

- Ramos, Arthur. O negro brasileiro. Companhia editora nacional, 1940.
- Ramos, Arthur. A aculturação negra no Brasil. Companhia editora nacional, 1942.
- Rocha, Agenor Miranda. As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Mauad Editora Ltda, 2000.
- Renée de la Torre y José Manuel Mora. Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico. En revista Imaginario, número 7. Sao Paulo: I Instituto de Psicología de Sao Paulo. 2002.
- Rodríguez, Manuela. Cuerpo y género en las religiones afrobrasileñas en Argentina: Avance de investigación. Ponencia presentada en las Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA (Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA), 29 y 30 de septiembre de 2010.
- Rodríguez, Manuela. Travestis buscando axé. Género y sexualidad en religiones de matriz africana en Argentina. XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, 2011.
- Rodríguez, Manuela. CONTRIBUTIONS TO A MULTIPLE ANALYSIS OF THE PERFORMATIVE EFFECTIVENESS OF RITUAL. UNEXPECTED INCIDENTS IN AN UMBANDA CEREMONY IN ARGENTINA. Revista Colombiana de Antropología, vol. 48, no 2, p. 163-188. 2012.
- Rodríguez, Manuela. La Umbanda y el Batuque, en Argentina, ¿son religiones de matriz africana? en Renold, Maurice. Apostatas y religiosos. Ed. Laborde. Pp. 103-126. Rosario. 2015.
- Rodríguez, Manuela. Giros de una mae de santo: Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina. Tesis Doctoral. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires. 2015.
- Sahlins, M. Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Gedisa, Barcelona. 1997 [1985].
- Segato, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. Anuário antropológico, vol. 85, no 1. 1986.
- Segato, Rita. Ciudadanía: ¿Por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afrobrasileño. En La nación y sus otros Raza, etnicidad y diversidad religioso en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Ed Prometeo. 2007.
- Segato, Rita. 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 religioso en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Ed Prometeo. 2007.
- Segato, Rita. Una vocación de minoría: La expansión de los cultos afrobrasileños en la Argentina como proceso de re-etnización. En La nación y sus otros Raza, etnicidad y diversidad religioso en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Ed Prometeo. 2007.
- Seppilli, Tullio. De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en la medicina. Bellaterra. Barcelona. 2000.
- Turner, Víctor. La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Siglo XXI. Madrid. 1980.
- Turner, Víctor. El proceso ritual. "Estructura y antiestructura" Ed. Taurus. Madrid. 1988.
- Van Gennep, Arnold. Los ritos de paso. Alianza Editorial, Madrid. (2008 [1909])
- Van Hove, Hildergard. L'émergence d' un "Marche spirituel". Social Compass, vol. 46, N° 2, 1999.
- Verger, Pierre Fatumbi. Lendas africanas dos Orixás. Corrupio, 1999.
- Verger, Pierre Fatumbi. Orixás, Deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Editora Corrupio. Salvador. 2002

Weber, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 2002.

Wright, Pablo. *Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión*. *Caminos*, vol. 6, no 1, p. 83-101. 2008.