



**AgEcon** SEARCH  
RESEARCH IN AGRICULTURAL & APPLIED ECONOMICS

*The World's Largest Open Access Agricultural & Applied Economics Digital Library*

**This document is discoverable and free to researchers across the globe due to the work of AgEcon Search.**

**Help ensure our sustainability.**

Give to AgEcon Search

AgEcon Search  
<http://ageconsearch.umn.edu>  
[aesearch@umn.edu](mailto:aesearch@umn.edu)

*Papers downloaded from **AgEcon Search** may be used for non-commercial purposes and personal study only. No other use, including posting to another Internet site, is permitted without permission from the copyright owner (not AgEcon Search), or as allowed under the provisions of Fair Use, U.S. Copyright Act, Title 17 U.S.C.*

UNM



**Latin American and  
Iberian Institute**

**La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur:  
representaciones conflictivas de cultura,  
raza y nación en un contexto de integración regional**

**Alejandro Frigerio**

**NAFTA-MERCOSUR Working Paper Series No. 1  
February 2000**

**The University of New Mexico  
Albuquerque, New Mexico 87131**





**Published with support from the Hewlett Foundation.**

NAFTA/MERCOSUR  
Working Paper Series No. 1 February 2000  
La expansión de religiones afro-brasileñas en  
el Cono Sur: Representaciones conflictivas de cultura,  
raza y nación en un contexto de integración regional

Alejandro Frigerio

The Latin American and Iberian Institute (LAI) at the University of New Mexico (UNM) is one of the nation's leading foreign language and area studies centers. The LAI is a federally designated Comprehensive National Resource Center for Latin American Language and Area Studies, and UNM is believed to offer more Latin American degree programs and courses than any other university in the country. More than 150 UNM faculty specializing in Latin American research and teaching are members of the Faculty Concilium on Latin America and are the primary constituency of the LAI.

The LAI's Research Paper Series, NAFTA/Mercosur Research Paper Series, and Occasional Paper Series provide refereed forums for the timely dissemination of research on Latin American topics. Authors also gain the benefits of comment and criticism from the larger research community if they intend to later submit their work to other publications.

**La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: Representaciones  
conflictivas de cultura, raza y nación  
en un contexto de integración regional.**

Alejandro Frigerio  
(CONICET / Universidad Católica Argentina)

Ponencia presentada al Seminario  
"Dimensions of Integration : NAFTA and MERCOSUR"  
Universidad de Nuevo México, Albuquerque  
20-21 de noviembre de 1998

**ABSTRACT:** La expansión de religiones afrobrasileras en el Cono Sur desde la década del sesenta constituye un claro ejemplo de la circulación de bienes culturales que antecede en muchos años a la constitución del MERCOSUR. Utilizando este estudio de caso, reflexionaré sobre las consecuencias que la transnacionalización de prácticas culturales populares tiene para los individuos involucrados y para las sociedades de las cuales forman parte . A un nivel micro, examinaré cómo el compartir una práctica cultural común afecta a las relaciones entre los individuos de distinta nacionalidad y a un nivel macro intentaré discernir las reacciones de las sociedades involucradas ante la expansión de estas prácticas culturales populares.

## CONTENTS

Transnacionalización de prácticas culturales.....	2
Las religiones afrobrasileñas en Argentina .....	4
Recepción social: La imagen de la Umbanda en Argentina.....	6
Estrategias de los líderes religiosos: religión, etnicidad y nacionalidad .....	8
Discusión.....	16
Referencias Bibliográficas .....	24

La expansión de religiones afrobrasileras en el Cono Sur desde la década del sesenta constituye un claro ejemplo de la circulación de bienes culturales que antecede en muchos años a la constitución del MERCOSUR. Constituye, además, uno de los pocos casos en que una expresión de la cultura popular de un país del área es aceptada masivamente por habitantes de otro(s). Este flujo cultural, sin embargo, fue por mucho tiempo ignorado, cuando no desdeñado o combatido, por diversos sectores de las sociedades regionales.

Utilizando este estudio de caso, reflexionaré sobre las consecuencias que la transnacionalización de prácticas culturales populares tiene para los individuos involucrados y para las sociedades de las cuales forman parte. A un nivel micro, examinaré cómo el compartir una práctica cultural común afecta a las relaciones entre los individuos de distinta nacionalidad (mejorándolas o empeorándolas) y a un nivel macro intentaré discernir las reacciones de las sociedades involucradas ante la expansión de estas prácticas culturales populares. Estableceré en qué medida, en un contexto de creciente integración regional, como el que se produce actualmente entre los países del Mercosur, la existencia de una comunidad transnacional estructurada en base a la difusión de elementos de la cultura popular de un país del área es estimulada o menospreciada por las élites que llevan adelante el proceso de integración.

Para este trabajo utilizaré datos recabados durante el período 1985-1995 sobre el desarrollo de religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. En este campo, he realizado observación participante durante varios años en cinco templos de Umbanda/Batuque en Buenos Aires; he asistido a la mayor parte de los eventos públicos organizados por esta comunidad religiosa, he recogido información a través de 400 cuestionarios distribuidos en dichos eventos y en los templos y he realizado entrevistas en profundidad a líderes y miembros de las religiones<sup>1</sup>. He analizado, asimismo, los artículos que trataban sobre la presencia de religiones afrobrasileñas en el país y que fueron publicados en diarios y revistas nacionales, desde 1985 hasta la fecha.

En menor medida, recurriré también a datos recogidos en otras investigaciones que he realizado: sobre cultura negra (argentina, brasilera y uruguaya) (1989-1992) y sobre migrantes brasileiros en Argentina (1996-1997); así como a mi propia experiencia personal y de campo como uno de los primeros practicantes de una danza/lucha afro-brasilera (*capoeira*) en Argentina (1983-1993).

### **Transnacionalización de prácticas culturales**

Las reflexiones sobre la integración cultural en el (o del) Mercosur parecen, hasta el momento, estar más volcadas a develar la identidad cultural común del bloque proponiendo para ello elementos geograficos,

---

<sup>1</sup> El trabajo de campo sobre religiones afro-brasileras en Argentina se efectuó gracias a becas del CONICET (Argentina) y del Departamento de Antropología y del Afro-American Studies Center de la Universidad de California, Los Angeles (USA). La redacción final del trabajo fue posible gracias a un Subsidio para la Cooperación Académica con Brasil, otorgado por la Fundación Antorchas (Argentina). Agradezco los comentarios de María Julia Carozzi y de Ricardo Salvatore a versiones anteriores de esta ponencia.

culturales, históricos comunes que teóricamente puedan sustentarla (como bien señala Grimson 1997), que a examinar los procesos reales y actuales de flujos culturales y las consecuencias sociales que se derivan de éstos. La detallada reseña de Grimson (1997) sobre este tema muestra cómo las perspectivas románticas integracionistas parecen haber dado origen a reflexiones esencialistas y programáticas preocupadas más con construir una “identidad mercosureña” que orientadas hacia el análisis de procesos empíricos de circulación de elementos culturales entre los países del área.

Tanto para el área del Mercosur, como para otras regiones del mundo, son aún escasos los trabajos que examinan procesos concretos de transnacionalización de prácticas culturales. Esto es especialmente cierto para los casos en que esta transnacionalización se produce “desde abajo” (*from below*) (Smith y Guarnizzo 1998), o sea que implica la creación de un nuevo espacio social - que comprende al menos dos naciones- y está fundamentalmente basado en las vidas diarias, actividades y relaciones sociales de actores cotidianos (Mahler 1998: 67, retomando conceptos de Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton 1992: 5), o, similarmente, en “las prácticas cotidianas de personas comunes”, según las palabras de Smith (1994). Este tipo de transnacionalización “desde abajo” se diferencia de los procesos de transnacionalización “desde arriba” (*from above*) que generalmente involucran las actividades de élites poderosas, que controlan corporaciones, medios o finanzas multinacionales (Mahler 1998: 66). Según Mahler (1998: 67), si las fuerzas de los transnacionalismos *desde arriba* son elitistas y homogeneizadoras, las de los transnacionalismos *desde abajo* suelen generar poderes y espacios múltiples y contra-hegemónicos entre individuos que no pertenecen a las elites.

La mayor parte de los trabajos publicados hasta el momento parecen centrarse en la creación de comunidades o campos sociales transnacionales como producto del movimiento de personas a través de las fronteras. De esta manera, los *campos sociales transnacionales* que se forman, generalmente se corresponden con la existencia de colectividades de *transmigrantes* – o sea, de inmigrantes que desarrollan y mantienen múltiples relaciones –familiares, sociales, económicas, sociales, organizativas, religiosas y políticas- que trascienden fronteras, uniendo a su país de origen y el de radicación (Glick-Schiller, Basch y Blanc Szanton 1992: 1). En estos casos, la transnacionalización de prácticas culturales comienza con un proceso migratorio, con la formación de una comunidad de transmigrantes oriundos de un mismo país, en ocasiones de una misma etnia.

Sin embargo, también existen procesos de transnacionalización de elementos culturales que no se originan principalmente en la movilización de grandes contingentes de personas, ni en la existencia de una comunidad transnacional entendida como una comunidad de transmigrantes. Para el caso de varias manifestaciones de la cultura popular, la presencia de unos pocos activistas culturales (profesores de capoeira, tango, samba, o también devotos de diversas religiones) puede ser suficiente para que, luego de un tiempo de exitosa actividad, las prácticas culturales que enseñan despierten el interés –en el nuevo país- de un número variable de individuos que comienzan a ejercitarlas, y que luego establecen relaciones entre ellos y con practicantes de otros países - incluido claro el de origen de la forma cultural. Se construye así una comunidad o un campo social transnacional, en el que individuos de distintos países y procedencias étnicas establecen relaciones que trascienden las fronteras nacionales en base al interés común por una determinada

práctica cultural que se ha expandido más allá de sus fronteras originales. Cuando la forma cultural en cuestión no es sólo una actividad artística recreativa, sino una religión que ocupa un lugar central en la vida y la perspectiva de las personas involucradas, la comunidad transnacional puede tener una relevancia particular en la vida de miles de individuos en varios países <sup>2</sup>.

Utilizando el caso de la expansión de las religiones afrobrasileñas hacia Buenos Aires, intentaré en este trabajo reflexionar sobre las consecuencias que la transnacionalización de prácticas culturales populares tiene para los individuos involucrados y para las sociedades de las cuales forman parte e intentaré evaluar cuál es el lugar que se le asigna a un proceso de transnacionalización *desde abajo* dentro de un movimiento de transnacionalización *desde arriba*, promovido por las élites.

Para ello, primero brindaré una breve historia del desarrollo de las religiones afrobrasileñas en Argentina y luego examinaré la reacción de la sociedad argentina ante este desarrollo y la forma en que los practicantes intentan mejorar la imagen de su religión—a través de la atribución estratégica de distintos orígenes nacionales y étnicos— en un contexto de creciente sospecha hacia "sectas" foráneas. Luego discutiré cómo los representantes de distintas naciones (brasileros, argentinos y nigerianos) intentan apropiarse o distanciarse de estas manifestaciones culturales, y cómo esto se corresponde con sus esfuerzos por presentar determinadas imágenes de sus naciones en un contexto de creciente integración regional. Finalmente, utilizaré este ejemplo para reflexionar sobre la viabilidad de la integración cultural - así como la de este concepto.

## Las religiones afrobrasileñas en Argentina

### *Variantes presentes en el país*

En la Argentina cerca de 400 templos que practican religiones de origen afrobrasileño se hallan inscriptos en el Registro Nacional de Cultos No Católicos. Según los propios practicantes, habría unos tres mil templos funcionando en la ciudad de Buenos Aires (incluyendo el Gran Buenos Aires). El número exacto de templos, sin embargo, es imposible de determinar ya que muchos tienen una existencia fugaz, y otros son meros lugares

---

<sup>2</sup> Cuando utilizo el término "comunidad transnacional" comparto el criterio de Smith quien argumenta que éste no denota siempre *gemeinschaft* sino que es necesario tomar en cuenta las especificidades históricas dentro de las cuales una comunidad se forma, incluyendo su estar dentro de, y estructurada por, jerarquías raciales, de género y nacionales. En este caso el uso del término se justifica ya que los practicantes de religiones afrobrasileñas sienten pertenecer a una comunidad religiosa transnacional unida por creencias y prácticas comunes, que dan origen a relaciones sociales sostenidas en muchos casos por parentescos y linajes rituales (Frigerio 1998). Como veremos más adelante, sostener que este sentimiento de pertenencia existe no quiere decir que no haya rivalidades o disputas entre sus miembros.

de consultas privadas que no nuclean a una comunidad religiosa. Quizás una cifra de mil templos se acerque un poco más a la realidad.

Sabemos que en Argentina existen dos variantes de religiosidad afrobrasileña: una con mas elementos africanos, el *Batuque* o Nación, proveniente de Porto Alegre (tambien conocido en el país como *Africanismo*) y otra variante más sincrética, con mayor influencia de creencias espiritistas y prácticas católicas conocida como *Umbanda*. La casi totalidad de los templos practican *ambas* variantes (Umbanda y Africanismo), que conforman distintas etapas en un mismo camino religioso que los practicantes llaman "la religión ". Dentro este camino religioso, la Umbanda está visualizada como un escalón espiritual hacia el Africanismo. Esto se ve reflejado en la práctica en el hecho de que quienes quieren unirse a un templo ("*vestir ropa blanca*", según los conceptos umbandistas) son casi invariablemente primero iniciados en Umbanda y socializados a la cosmovisión y prácticas de *la religión* en esta variante, para luego de un año o dos recién entrar en Africanismo (Frigerio 1989; 1990).

Al ser distintas etapas de un mismo camino religioso, no sorprenderá que la cosmovisión que sustenta a ambas variantes sea prácticamente la misma. La diferencia entre ambas residirá mas en las prácticas, principalmente en los rituales periódicos. Las *sesiones de caridad* de Umbanda se realizan todos los fines de semana, y en ellas, al ritmo de tambores y de canciones en portugués, los *guías espirituales* (espíritus de negros, indígenas y, en ocasiones, también de hombres y mujeres de mala vida) entran a los cuerpos de los médiums en trance con el propósito de dar consultas a los fieles que concurren en busca de soluciones a problemas económicos, sentimentales o de salud.

Las fiestas de Africanismo o Batuque, mientras tanto, sólo se realizan seis o siete veces por año , en ellas se canta en idioma africano y se pide a los orixás (deidades con dominio sobre la naturaleza o actividades humanas) que se manifiesten en el cuerpo de los médiums en trance. Los orixás, a diferencia de los guías espirituales de Umbanda, vienen a bailar y a compartir un espacio y momento sagrados, más que a brindar soluciones a problemas. El día antes de las fiestas de Batuque, se realizan sacrificios de animales para los orixás, cuya carne será comida en la fiesta por todos los presentes.

Entre sesiones de caridad y fiestas de Batuque, el líder religioso del templo brinda servicios de adivinación (utilizando cartas o caracoles africanos) y trabajos (limpiezas) espirituales -por una tarifa- a quienes lo necesiten.

La necesidad de realizar sacrificios de animales para algunas -no todas- de estas tareas (ofrendas, iniciaciones, limpiezas) es el principal estigma de la religión ante la sociedad argentina, la que le atribuirá características de "magia". Esto devendrá en una mala imagen pública para la religión, aunque a nivel individual lleve gente a los templos.

#### *Breve historia de su desarrollo en el país*

El primer templo de religión afrobrasileña a funcionar pública y legalmente en Buenos Aires abre sus puertas en 1966, liderado por la *mãe* Nélide de Oxum, de nacionalidad argentina, quien adquirió sus

conocimientos en el sur de Brasil <sup>3</sup>. A comienzos de la década de 1970 ya existían una docena de templos, algunos liderados por uruguayos, practicando básicamente Umbanda y en menor medida, Africanismo. Hacia fines de esta década, varios de los *hijos de santo* o miembros de los primeros templos, salen de ellos por disputas con sus líderes, se inician en Brasil y abren nuevos templos en Argentina. Se incrementan los viajes de *pais de santo* brasileños (principalmente de Porto Alegre) a este país, quienes visitarán a sus *hijos de santo* y ordenarán nuevos líderes religiosos. En contraste con los viajes temporarios realizados por los *pais* brasileños, existen varios de origen uruguayo que se radican en Buenos Aires y que cumplirán un rol importante en el desarrollo de la religión en la ciudad -la Umbanda y el Batuque llegan al Uruguay a fines de la década del 50, y su expansión se dio en ese país antes que en Argentina (Frigerio 1998). Según testimonios orales, es en esta época que se empieza a hablar de Africanismo (o Batuque) y que esta variante se establece como diferente a, y autónoma de, la Umbanda (por más que los templos practiquen ambas).

A fines de la década del 70 existen 20 templos inscriptos en el Registro Nacional de Cultos no Católicos, pero los testimonios orales indican que la realidad supera holgadamente esta cifra. La persecución policial, intensa durante el primer lustro, empieza a decaer, pero la práctica de *la religión* aún es llevada a cabo sigilosamente.

Al comenzar la década de 1980, con el advenimiento de la democracia sobreviene un verdadero "boom" de la religión. Para 1983 existen ya 100 templos funcionando legalmente y en dos años más este número se duplica. En 1985 y 1986 los practicantes de *la religión* alcanzan una apreciable visibilidad en los medios de comunicación, y por fin logran practicarla libremente. En los 90, sin embargo, la Umbanda/Africanismo se ve involucrada en la virulenta controversia sobre "las sectas" en Argentina y su imagen resulta negativamente afectada. Aunque desde el Estado se la reconoce como una religión, el estigma que desde su llegada al país la acompaña aumenta notablemente, como veremos, a partir de 1992.

La mayor parte de los templos existentes en la actualidad se encuentran en el Gran Buenos Aires, aunque existen algunos en el interior, especialmente en las capitales provinciales. Gran parte de los nuevos *pais de santo* han sido iniciados en el país. Este movimiento religioso parece concentrarse mayoritariamente en los sectores medio-bajos de esta ciudad (Frigerio 1989).

### **Recepción social: La imagen de la Umbanda en Argentina**

Durante los primeros veinte años de su historia -a partir de su introducción desde el Brasil a mediados de la década del 60- la Umbanda prácticamente no existía como movimiento religioso para la sociedad argentina.

---

<sup>3</sup> Por la misma época, junto con esta pionera argentina había otros precursores de la religión en el país: un *pais* uruguayo radicado en el país, otro de esa nacionalidad que viajaba periódicamente desde Montevideo, un argentino iniciado en Brasil que había liderado un templo en Montevideo antes de instalar uno en Buenos Aires, y dos argentinas iniciadas en Porto Alegre.

Aunque tenía una existencia legal, ya que desde 1974 existe un fichero de cultos donde los templos no católicos deben registrarse, *no había una conciencia social* de la existencia de la Umbanda como nueva religión presente en Argentina.

Los conflictos entre la nueva religión y la sociedad ocurrían principalmente a nivel individual cuando un pai era llevado preso generalmente por la acusación de ejercicio ilegal de la medicina, con lo cual los líderes eran asimilados a "curanderos". Había, entonces, una práctica individual y una represión individual. Aún no se había constituido el fenómeno de "las sectas" como un "problema social" en la Argentina (Frigerio 1993a); menos aún el de la Umbanda como una "secta peligrosa".

Durante la segunda mitad de la década de 1980, la Umbanda adquiere una cierta visibilidad en los medios de comunicación, como uno de los nuevos grupos religiosos presentes en Argentina. Los primeros congresos y concentraciones realizados por los pais y mães en locales céntricos llaman la atención de diarios y revistas <sup>4</sup>.

La cobertura que los medios realizan de la nueva religión difiere según el público al cual las publicaciones se dirijan. En las revistas semanales dirigidas a sectores populares aparecen frecuentemente notas enfatizando los poderes de los pais. Los artículos que aparecen en revistas destinadas a sectores de clase media alta, entretanto, hacen referencia a la Umbanda en el contexto mayor de la expansión de nuevas creencias mágicas y/o sectas en el país. Es frecuente que se la caracterice como una secta que "practica la magia negra, la blanca y exóticos rituales" (*El avance de las sectas* - revista *Somos* 5/3/1986) <sup>5</sup>.

La religión aparece, entonces, doblemente estigmatizada: *por ser "secta"* y por lo tanto compartir las características indeseables que la sociedad le otorga a las sectas, y también *por su carácter de "mágica"* -ya que, según la cultura oficial, la magia se opone a la religión y todo comportamiento rotulado como mágico es visto como inferior a lo religioso (Ribeiro de Oliveira 1986).

Aunque durante los años 80 la Umbanda no es considerada por los medios como una de las sectas más conflictivas, el principal punto de conflicto (público, al menos) es el sacrificio de animales. Si la manipulación de la realidad cotidiana mediante medios sobrenaturales despierta sospechas, el hecho de que sea mediante sacrificios de animales resulta más irritante. Este es el aspecto menos comprendido, y más controvertido de *la religión*, y el que motiva las críticas más fuertes contra ella (Frigerio 1991a; 1991b).

A mediados de 1992, la Umbanda se ve involucrada en un escándalo suscitado a raíz del asesinato de un niño en Brasil. La acusación de un sacerdote católico de que un pai de santo habría sacrificado ritualmente a una niña en Buenos Aires desata un pánico moral que deteriora gravemente la imagen de la religión ya que se

---

<sup>4</sup> También empiezan a publicarse en revistas dirigidas a sectores populares muchos avisos de servicios mágicos y religiosos ofrecidos por los templos. Estos avisos, a partir de 1988, serán publicados en los avisos clasificados del diario Clarín.

<sup>5</sup> Una definición similar brinda la revista dominical del diario *La Nación*: "El Umbanda, culto esotérico de origen afrobrasileño que incluye magias blanca y negra, sacrificios y rituales exóticos" ("*Las Sectas Religiosas: un fenómeno mundial que irrumpe en la Argentina*" - 11/5/1986). En ocasiones también se la ve como parte del fenómeno de la creciente popularidad de practicantes de magia y de productos mágicos ("*La moda de la magia*" - diario *Clarín*, 13/4/1986)

instala la sospecha de que el sacrificio de animales -que ya era mal visto- puede llevar a sacrificios de seres humanos (Frigerio y Oro 1998). Varios ex-miembros de la religión aparecen en televisión haciendo relatos escabrosos sobre el uso de la sangre de animales en los rituales de iniciación.

Paralelamente, luego de los hechos de Waco (abril de 1993) y de otros escándalos internos (allanamiento en septiembre de 1993 de las comunidades de La Familia/ex-Niños de Dios) crece en el país la preocupación por el accionar de "las sectas" y se impone la interpretación de que estos grupos a través del "lavado de cerebros" captan a jóvenes y los separan de sus familias (Frigerio 1993a). Las mismas acusaciones se comienzan a realizar hacia la Umbanda, que se va transformando, cada vez más, en una religión vista como amenazante.

A partir de las acusaciones de asesinatos rituales, la mayor parte de las notas en que se trata el tema de "las sectas" en Argentina se ilustran principalmente con fotos de la Umbanda. Si otros grupos anteriormente estigmatizados -como los pentecostales, que eran la principal preocupación a mediados de los 80- mejoran en algo su imagen, la de la Umbanda se va deteriorando. Sus practicantes pierden totalmente la capacidad de manejar la imagen pública de su religión.

Un estudio realizado en 1995 por una Comisión Parlamentaria de la provincia de Buenos sobre las sectas, muestra cómo la asociación de la Umbanda con sacrificios rituales y con los peligros típicos de las sectas efectivamente repercute en la imagen que de esta religión tienen las personas. En una evaluación guiada acerca de qué grupos podían considerarse peligrosos, la Umbanda recibe el segundo mayor número de menciones (luego de los Niños de Dios, quienes en 1993 fueron los protagonistas de otro pánico moral sobre sectas) (Gutiérrez 1995: 2677).

### **Estrategias de los líderes religiosos: religión, etnicidad y nacionalidad**

Los esfuerzos que realizan los Umbandistas/Africanistas para tender puentes entre sus creencias y las de sus clientes y potenciales miembros (analizadas en Frigerio 1997), se ven correspondidos a nivel macro con las estrategias que despliegan para enfatizar, ante su creciente estigmatización, su similitud con el modelo social de lo que sería una verdadera religión. Ante las acusaciones de que constituirían una secta, los Umbandistas /Africanistas ensayan diversas *estrategias acomodativas* (Snow 1979) mediante las cuales intentan tornarse respetables y legítimos ante la sociedad argentina sin, al mismo tiempo, perder su especificidad ideológica.

Estas estrategias se aprecian principalmente en las actividades realizadas con el objetivo de alcanzar una visibilidad que trascienda la comunidad religiosa propiamente dicha : eventos públicos, programas de radio y televisión por cable, conferencias, revistas o en contactos con funcionarios nacionales o municipales, legisladores o periodistas. Los numerosos eventos organizadas por la comunidad Umbandista/Africanista desde 1985 en adelante resultan particularmente relevantes porque permiten apreciar claramente la evolución de las estrategias acomodativas y también porque se constituyen en palcos donde los propios miembros de la

comunidad pueden apreciar las estrategias, evaluarlas y aplicarlas (modificadas o no) en sus propios ámbitos de acción.

Como detallo en otro trabajo (Frigerio 1993b), se pueden distinguir dos etapas en el análisis de las estrategias de acomodación utilizadas por los practicantes de "la religión" en Argentina. En un primer momento, ante las acusaciones de ser una "secta mágica", los practicantes enfatizan su carácter de religión identificándose principalmente con la Umbanda -variante más cercana al modelo imperante de lo que sería una verdadera religión. La identificación de la religión con esta variante permite desenfatar la práctica del sacrificio de animales -principal estigma de la misma- y rechazar el mote de secta mágica que se le endilga. En un segundo momento, la estrategia que se utiliza es identificar a la religión con el Africanismo, relacionándola así con una de las grandes tradiciones religiosas del mundo expandidas no sólo en el continente africano sino también en todos los países del Nuevo Mundo.

#### a) Umbanda es una religión

Vimos que desde 1985 hasta 1992 la Umbanda era considerada principalmente una "secta mágica" (Frigerio 1991a, 1991b), y que por lo tanto era doblemente estigmatizada: *por ser "secta"* y *por su carácter de "mágica"*. Para contrarrestar esta imagen, los Umbandistas intentaron por todos los medios disponibles argumentar que la suya es una verdadera religión.

Para ello organizaron varios eventos públicos durante 1985 y 1986, en los cuales los oradores enfatizan -tanto en sus ponencias como en las declaraciones a los medios- que la Umbanda no era una secta ni curanderismo, sino una religión, y para probarlo resaltaban su monoteísmo, y el hecho de que posee características tales como un dogma, ritual específico, jerarquía sacerdotal, etc.<sup>6</sup>. Intentan, de esta manera, aproximarse al modelo establecido y dominante de religión: el católico. En estos eventos, era también ubicua la presencia y utilización de "desidentificadores" (Goffman 1986), signos que apuntarían a desmentir la imagen prevalente en la sociedad de que los Umbandistas son socialmente inadecuados (ver Frigerio 1991b). Así, por ejemplo, los eventos se realizan en céntrico hotel de lujo y quienes concurren lo hacen con elegante ropa de vestir, remplazando así a los templos suburbanos y a la ropa blanca de religión.

A la vez, se desenfataba tanto en las declaraciones a los medios realizadas por los organizadores, como en las exposiciones de los oradores el fenómeno de la matanza de animales. Esto se lograba mediante la identificación de *la religión* principalmente con la Umbanda. De las dos variantes practicadas en la mayoría de los templos, ésta es la más "respetable", al no realizar sacrificios de animales, principal atributo

---

<sup>6</sup> Algunos ejemplos extraídos de las ponencias presentadas en el I Congreso Argentino de Umbanda y sus Raíces: "La Umbanda es una religión porque posee los tres elementos esenciales a cualquier religión organizada: doctrina, ritual y jerarquía sacerdotal" (Pai Elio de Iemanjá); "La Umbanda es una religión porque posee un culto y una doctrina basada en símbolos de carácter monoteísta, porque adora a un solo Dios" (mãe Diana de Oxum) (ver otros ejemplos en Frigerio 1991b).

estigmatizante en la sociedad Argentina. La Umbanda, además, enfatiza la caridad hacia los necesitados y utiliza abundante imaginería católica .

En los primeros eventos se realizaron ceremonias públicas de Umbanda cuya intención era mostrar a los asistentes y a los periodistas que los rituales de Umbanda no eran, como se pensaba, terroríficos. La intención didáctica, sin embargo, no rindió los frutos esperados. Luego de uno de estos eventos, la "Festiconcentración Umbandista", tanto la ceremonia de Umbanda como la ropa de religión utilizada por los pais en aquella ocasión, fueron motivo de muy irónicos comentarios en algunos medios <sup>7</sup>. Así fue que, tomando específicamente este caso en cuenta, el organizador del próximo evento público de relevancia, el "Encuentro de Confraternidad Umbandista Distinción Pai Miguel", realizado en 1987, pidió a los participantes que asistieran con ropa formal, y no realizó una ceremonia pública .

Como las acusaciones de "secta que practica magia negra", frecuentemente también enfatizaban su "origen brasilero", los líderes religiosos intentan en esta etapa no sólo mostrar que la suya es una religión respetable como cualquier otra, sino también desenfatar el carácter foráneo de la misma.

En Brasil, tanto ética como émicamente (o sea, tanto por quienes la estudian como por quienes la practican), la Umbanda ha sido definida o considerada como "la religión brasileña" (Concone 1987). Ya sea por sus orígenes como por su simbolismo y características, se ve en la Umbanda el reflejo de la sociedad en la cual se desarrolló (Frigerio 1989). En la Argentina, sin embargo, los practicantes (que hace varios años ya consideran al Africanismo como el núcleo de la práctica religiosa) siempre enfatizaron *privadamente* el origen *africano* de "la religión" tomada en su conjunto (Umbanda + Africanismo), en detrimento de su origen brasileño. Aunque en ocasiones, cuando se refieren específicamente a la Umbanda, admiten que se originó en Brasil -y por lo general comparten lo que Brown (1986) llamó el "mito de origen" de la misma , la llegada del espíritu indígena Caboclo 7 Encruzilhadas en una sesión de Espiritismo- esta version coexiste con la idea de que la Umbanda nace del fruto del contacto del negro con el indio americano y por lo tanto prefieren definirla como "americana" <sup>8</sup>. El hecho de que este contacto se haya dado en Brasil no tiene demasiada importancia, ya

---

<sup>7</sup> El diario Tiempo Argentino, por ejemplo, tituló su nota "*Fiasco y Feria Circense en el Primer Festival y Concentración de Umbanda y Rituales Africanos*" (Tiempo Argentino 21/6/1986). La revista Libre tituló su nota "*El Yoruba Look*" (Libre 1/7/1986) y se burló despiadadamente del evento mediante distintas fotos y epígrafes irónicos. Un periodista que estaba a mi lado transmitiendo para un canal de televisión empezó la nota diciendo "*Son las cinco de la mañana y sigue el baile. . .*" cuando en realidad era apenas la medianoche (el evento terminó a la una de la mañana ). Aunque otros medios fueron bastante objetivos en su descripción, bastaron estos artículos irónicos para que varios líderes criticaran severamente al organizador del Festival por no haber tenido el cuidado suficiente en la forma de presentar las actividades (ver, por ejemplo, la nota "Festiconcentración: Así Tituló el Periodismo..." publicada en la revista Umbanda Argentina 7: 36-42).

<sup>8</sup> Como ejemplo: la revista "Umbanda Verdad", en el editorial de su segundo número señala: "Se puede afirmar que la Umbanda, nace, crece y se extiende *en America del Sur* desde 1912, cuando en una casa de espiritismo de Rio de Janeiro... (relata la version de Zelio, sin nombrarlo. Sin embargo, unas líneas más abajo señala) ... Esta religión existe *en America* antes de los acontecimientos de 1912. Lo que se conoce como Vudu en Centroamerica o Candomble en Bahia, Batuque o Nacion desde las playas de Rio de Janeiro hasta el Rio de la Plata, todas son corrientes religiosas netamente africanas." [Umbanda Verdad, 2:5, 1988, mi énfasis].

que es visto como parte del proceso *americano* de miscigenación de los diferentes grupos. En las palabras de una mãe de santo en un programa radial:

"... si algo nosotros predicamos es que *ésta es una religión típicamente americana*, estoy hablando de Umbanda, no de la parte africana, sino de la Umbanda popular, que refleja las necesidades y la espiritualidad de todo el pueblo americano ..... La Umbanda lucha por volver a esas raíces americanas, *a esas raíces indias que nosotros consideramos que no son patrimonio únicamente de Brasil sino de todas las tribus indígenas que han habitado America*. Y probablemente llegue el día en que no invoquemos solamente a las tribus de los tupi-guaraníes sino a otras tribus, inclusive las argentinas que han habitado nuestro suelo..... " (Mãe Celina, programa radial *Testimonios* , 30/7/1986, mi énfasis)

La diferencia entre las posiciones de los practicantes argentinos y de los brasileños quedaron bien ejemplificadas durante el I Congreso Argentino de Umbanda y sus Raíces realizado en 1985, el primer evento público y "presentación en sociedad" de la religión <sup>9</sup>. Tres de los cuatro expositores brasileños (jefes o importantes figuras de Federaciones de ese país) insistieron en el origen *brasileño* de la Umbanda, intentando minimizar sus puntos de contacto con África (en una posición ya descrita por Brown 1986) y enfatizando las características étnicas y espirituales de Brasil para justificar el nacimiento de esta religión allí. Para los expositores argentinos, si bien la Umbanda se había desarrollado en Brasil, *la religión* tenía raíces milenarias en África .

Esta reinterpretación de la historia de la religión se da no sólo en un contexto de estigmatización de las prácticas religiosas por la sociedad mayor, sino también de un intento de construcción y de legitimación de un movimiento religioso independiente. Dicha aspiración quedó claramente evidenciada cuando la mãe de santo que organizó este primer congreso, e invitó a los expositores brasileños, afirmó en su revista, al reseñar el congreso:

"Sobre Umbanda propiamente dicha ninguno de los sacerdotes extranjeros aportó conocimientos ni doctrina. No se escuchó de labios de ellos nada que aquí no se supiera. (...) A raíz de la impresión causada por las disertaciones extranjeras... *fue unánime la decisión de "cortar el cordón umbilical" con Brasil a nivel de organizaciones*. Quedó claro que se continuará, en el futuro, manteniendo los lazos religiosos con los pai y mãe de santo que cada uno tiene, pero se evitarán las filiaciones independientes (de casas) a instituciones organizativas brasileñas (Confederaciones, Federaciones, etc)..... *Si quedó firme el propósito de ir trabajando en la búsqueda de una organización argentina confiable, reconocida en todo el país y formada por argentinos*." [Umbanda Argentina 6:12, 1985 , mi énfasis] .

---

<sup>9</sup> Según las propias palabras de la organizadora.

Estas palabras resultaron casi proféticas, ya que si bien muchos jefes argentinos continúan manteniendo relaciones cordiales con sus pais brasileños, dicho congreso fue la única oportunidad en la cual líderes brasileños participaron como expositores en los eventos públicos organizados por argentinos <sup>10</sup>.

Desenfatizar el origen brasileño de *la religión* sirve para reivindicarla como herencia *americana* y por lo tanto propia ante una sociedad que la mira como una secta foránea <sup>11</sup>. El recelo ante la posible acusación de foraneidad se vio en varios eventos públicos en los cuales los organizadores creyeron necesario resaltar la condición de argentinos de quienes practican la religión:

Uno de los oradores de una manifestación frente al Congreso de la Nación (1986), arenga: *Somos argentinos , somos Umbandistas, somos Africanistas!! Y necesitamos ser bien mirados....*

Al finalizar el himno nacional argentino, en la Festiconcentración de Umbanda (1986), un hijo de santo agarra la bandera argentina que estaba en el palco y la hace flamear. Uno de los oradores grita: "*Viva la patria , viva la Umbanda!!*"

La tarjeta de invitación al Encuentro de Confraternidad Umbandista (1987) tiene los colores de la bandera argentina en una esquina, y un acrónimo formado con la palabra Umbanda que dice: *Unamonos Mientras Buscamos Ansiosos Nuestro Destino Argentino.*

El Boletín Informativo No. 2 de la Fundación Argentina Africanista de Intercambio Cultural, repartido durante la entrega de premios Estrella del Plata 1991, da como el segundo de "Nuestros Axiomas: Proponemos la valorización de los símbolos en la filosofía moral y ética de nuestro ser nacional: *Argentinos !!* ".

Pese a los esfuerzos de los pais y mães por mejorar la imagen de su religión y enfatizar su carácter argentino, los medios continuaron criticando y mirando con desconfianza a la Umbanda. Ante el fracaso de esta primera estrategia los líderes religiosos locales establecieron, entonces, una identificación mayor de *la religión* con el *Africanismo* .

---

<sup>10</sup> Recién en marzo de 1999, en un evento organizado por un líder religioso argentino con fuertes lazos con su pai de santo brasileiro, vuelven a ser convocados expositores brasileiros para hablar en un evento de la comunidad religiosa argentina.

<sup>11</sup> Debe tomarse en consideración otro elemento importante para comprender la desenfatización del origen brasileño de la religión: la presencia en el país de un importante número de *pais de santo* uruguayos . Aunque esta presencia es difícil de cuantificar, excede largamente a la de *pais* brasileños radicados aquí. Varios de los líderes argentinos fueron iniciados por un *pai de santo* uruguayo, lo que indudablemente contribuye a la "latinoamericanización" de la religión (Frigerio 1998).

b) *El Africanismo es cultura*

En esta segunda etapa, la estrategia legitimadora de los líderes religiosos nacionales fue hacer hincapié en la pertenencia de *la religión* a un tronco *cultural*, étnico y religioso africano -más específicamente Nigeriano- de importancia en el desarrollo de la casi totalidad de los países de América Latina.

La carta de invitación de una mãe de santo a las conferencias organizadas por su instituto resume adecuadamente la nueva estrategia:

" Nuestras creencias son ancestrales, llenas de una fuerte carga cultural. Eso las convierte en religiones históricas, alejadas del concepto de las sectas. Nos apartan de los motes de brujos, curanderos o ignorantes " (11/ 1994)

El criterio de algunos líderes de que la valorización de la cultura e historia afroamericana y africana iba a resultar en una revalorización de *la religión* se extendió, especialmente a partir de la visita del Rey de Ife (ciudad santa de los Yoruba nigerianos) a la Argentina, en enero de 1990. Este rey -junto con otro de sus pares africanos, el Obi de Onitsa- visitó, como parte de sus actividades en el país, un templo de religión afrobrasileña en Buenos Aires. El contacto que los templos tomaron con la embajada de Nigeria a raíz de esta visita sirvió para dar un fuerte impulso a su nueva estrategia. A partir de ese momento varios jefes de religión se presentaron en la embajada de Nigeria intentando obtener apoyo para sus actividades. Aunque el embajador no recibió personalmente a ningún otro templo, su agregado cultural sí lo hizo, y desde entonces este funcionario adquirió un protagonismo simbólico muy importante, participando en todos los eventos públicos que la comunidad umbandista/africanista realizó durante los próximos años .

Los eventos públicos que se realizaron a partir de 1991, y con mayor intensidad a partir de 1992, se preocuparon por mostrar principalmente aspectos "culturales" que unían a la comunidad africanista con grupos étnicos y religiosos en numerosos países de América y del África.

En la invitación al I Congreso Internacional de Culturas Afroamericanas, organizado por el "Ile Ase Osun Doyo- Instituto de Investigación y Difusión de la Cultura Negra", se señalaron como principales propósitos del encuentro:

"- Continuar con la revalorización de los aportes de los grupos étnicos africanos y sus descendientes a la sociedad nacional...(…)... enriqueciendo de esta manera el conocimiento de las raíces que forman parte de nuestra identidad actual.

- Afianzar los vínculos culturales con nuestros hermanos americanos que, como nuestro país, son el resultado de la influencia de diferentes razas: europea, indígena y africana...(…)...

La realización de este primer congreso resalta la influencia de raíz africana en nuestra sociedad, marcando un eslabón que nos hermana con el resto de América..."

Los títulos de algunos de los eventos realizados en los últimos años son ilustrativos de la propagación de esta estrategia:

Congreso **Antropológico** Latinoamericano de Religión Africanista (1992)

Simposio Argentino de **Cultura** Africana (1992)

Primer Congreso Internacional de **Culturas** Afroamericanas (1993)

Congreso Nacional de **Cultura** y Religión Africanista (1993)

Seminario de Religion Yoruba (1994)

Muestra de **Artesanía** y **Folklore** Afroamericana (1995)

Además de realizar eventos públicos, los Umbandistas/Africanistas intentaron acceder, en la medida de sus posibilidades, a los medios de comunicación. Para ello realizaron programas para canales de cable o para radios (generalmente locales). Estos programas también enfatizaban los aspectos culturales de la religión (con la presencia de profesores de historia, antropólogos o ejecutores de música afroamericana) preocupándose por entroncarla con la tradición afroamericana. Los nombres de los programas son ilustrativos: "*Cultura Negra en el Nuevo Mundo*" -programa de cable primero, luego de radio- o "*Micro Cultural de COARAA*".

Los líderes también intentaron lograr una legitimación, ya no religiosa sino cultural, a nivel de los municipios a los cuales pertenece cada templo. Uno organizó charlas en un teatro local sobre historia de los indígenas y negros argentinos; otro participó en el Encuentro de Comunidades Etnicas de su municipalidad representando el aporte negro; un tercero intentó promover la instalación de un busto de un negro o de un indígena en una plaza del barrio. Así, los templos se presentaron ya no sólo como practicantes de una religión, sino como repositorios de una tradición que representa una de las raíces culturales argentinas frecuentemente denegada por la cultura oficial. De esta forma intentaban realizar una actividad socialmente más valorada que la de proveer servicios mágico-religiosos, la de la investigación y la promoción cultural.

El apoyo brindado por la embajada de Nigeria a sus eventos públicos se constituyó en un importante recurso simbólico para una comunidad religiosa fuertemente estigmatizada -de hecho, fue uno de los pocos apoyos públicos que lograron con una cierta continuidad. Algunos ejemplos de la presencia nigeriana en estos eventos :

En diciembre de 1990 un grupo de religiosos crea la **Fundación Argentina Africanista de Intercambio Cultural** . El logo de la Fundación son dos manos, una negra y una blanca, estrechándose dentro de dos círculos concéntricos, el exterior tiene los colores de la bandera de Nigeria y el interior los de la argentina. Tanto el embajador de Nigeria como el agregado cultural son nombrados miembros ilustres de la organización.

En la ceremonia del **Premio Estrella del Plata 1990**, donde son premiados varios pais y mães de santo, el agregado cultural de la embajada de Nigeria es el encargado de entregar los premios.

En el **I Congreso Africanista de Psicología y Antropología de Religiones Afro-Amerindias** (noviembre de 1991) el agregado cultural es nombrado presidente honorario. Al abrirse el evento se entonan el himno nacional argentino y el nigeriano.

En la ceremonia del **Premio Estrella del Plata (1991)**, nuevamente es el agregado cultural quien entrega los premios. También en esta oportunidad se entonan el himno argentino y el nigeriano. Una bandera de Nigeria está ubicada en la mitad del escenario, a los costados, una bandera argentina y una brasileña.

El embajador de Nigeria concurre a la apertura del **Primer Encuentro de Culturas Afroamericanas**, un evento académico organizado en 1991 por un "Instituto de Investigación de la Cultura Negra" que funciona dentro de un templo de umbanda y candomblé. Aunque el embajador, un conocido historiador, se negó a ser uno de los oradores del congreso que reunió a 70 estudiosos de religión y cultura africana y afroamericana de 12 países diferentes, el agregado cultural de su embajada está presente todos los días.

En contraposición con este apoyo, que resulta en una presencia y un despliegue de símbolos nigerianos, la embajada brasilera nunca envió un representante a estos eventos -por más que fuera invitada siempre a hacerlo. Este hecho, junto a la todavía existente intención de constituir un movimiento religioso nacional independiente, explica el disminuido lugar otorgado al Brasil en estos eventos. Un ejemplo tomado de uno de los actos ilustra esta diferencia:

En la entrega del **Premio Estrella del Plata 1990**, donde como vimos el agregado cultural nigeriano fue nombrado miembro ilustre de la Fundación Argentina Africanista de Intercambio Cultural , el presidente de la agrupación justifica esta distinción afirmando que se la entregaba : *"a una personalidad que desde siempre nos ha acompañado y que está luchando con nosotros, y está representando a su país... nuestras raíces..."* . Apenas dos minutos antes, el presidente había nombrado a un famoso pai brasileño "delegado territorial" de su Fundación en Porto Alegre, diciendo: *"Hablamos de extender... lo que se practica aquí en la Argentina, de nuestro culto Africanista... y también como homenaje, que de alguna manera tenemos con el Brasil. Hemos podido en este momento... formar una delegación, en este caso es en Porto Alegre....."* (mi énfasis).

No sólo ser otorgado una delegación territorial es mucho menor que ser nombrado miembro ilustre, sino que en el caso nigeriano se afirma que representa a las raíces, mientras para el brasileño apenas es un homenaje, que "de alguna manera" se le debe al Brasil.

## Discusión

Como señalamos al principio del trabajo, este estudio de caso nos permitirá reflexionar sobre las repercusiones de la transnacionalización de prácticas culturales populares en un contexto de integración regional, tanto para los individuos involucrados como para las sociedades de las cuales forman parte, así como evaluar la actitud de las élites de los países involucrados frente a este proceso.

He señalado que la expansión de las religiones afrobrasileras en Argentina, resulta de un proceso del cual participan líderes religiosos argentinos, brasileros y también uruguayos. Su presencia en el país ha sido motivo de controversias, que los líderes religiosos locales han intentado manejar utilizando determinadas estrategias acomodativas cuyo propósito era mejorar la imagen de "la religión" y presentarla como parte del legado cultural que, como consecuencia de la esclavitud, también le corresponde a la Argentina. He mostrado también como, en un primer momento se intentó rebatir la calificación de "secta foránea" presentando a la Umbanda como una "religión latinoamericana", fruto de la unión de la raza blanca, la indígena y la negra, y luego, en un cambio de estrategia, se enfatizó que "la religión" era parte de la milenaria cultura africana que constituye también una de las raíces de nuestra cultura nacional.

En todas estas instancias, el origen específicamente *brasileño* de la religión fue desenfaticado. Esto se debió a varios motivos: a un nivel algo más micro, como veremos más abajo, se enraizó en las disputas que los países argentinos tienen con los brasileños respecto de la posibilidad de llevar adelante un movimiento religioso sin su tutela -luego del fallecimiento de los más antiguos líderes brasileros que introdujeron la religión en el país. A un nivel algo más macro, en un contexto de fuerte hostilidad hacia las "sectas foráneas", el énfasis en la raíz africana de la religión permitió desplazar su origen desde un sector social estigmatizado -brasileros negros y pobres- hacia un negro africano mítico, sabio, en contacto con la naturaleza, y a la vez aproximarla al patrimonio cultural argentino, resaltando el rol de los negros africanos esclavos en la constitución de la cultura argentina.

Un factor importante en la construcción de esta estrategia identitaria fue, como vimos, la visita del Rey (Oní) de Ifé -la ciudad santa de los Yoruba- a un templo de religión afrobrasileña en Buenos Aires en 1990. El apoyo que el entonces embajador nigeriano prestó a los templos locales -aunque más simbólico que real- representó el único aval otorgado por una figura o una institución prestigiosa a las actividades religiosas locales. La frecuente presencia, a partir de entonces, del encargado cultural nigeriano en los eventos públicos promovidos por los Africanistas/Umbandistas mostró que efectivamente, ésta era una actividad cultural (de raíz) africana, refrendada por autoridades de un importante país africano (Nigeria). Por el contrario, la

ausencia de cualquier figura de la embajada o el consulado brasilero en estos mismos eventos mostraron que - paradójicamente- *no* estaríamos frente a una actividad cultural (de raíz) brasilera .

Resulta irónico que, en un contexto regional de creciente integración económica y de deseada integración cultural, una de las pocas prácticas culturales brasileras que se expandieron con cierto nivel de masividad -y de permanencia en el tiempo- haya sido *explícitamente* ignorada por el cuerpo diplomático y por otras instituciones culturales representativas de ese país <sup>12</sup>. Aparentemente, los distintos embajadores y funcionarios brasileros que se desempeñaron en Argentina en los últimos quince años (época en que las religiones afro-brasileras adquieren visibilidad en el país) no vieron en estas manifestaciones culturales algo con que identificarse públicamente. No parece haber sido ésta la cultura de Brasil que deseaban divulgar - como se puede apreciar en el hecho de que las manifestaciones culturales promovidas por el Centro de Estudios Brasileños (el brazo cultural de la Embajada) pertenecieron siempre a la "alta cultura": pinturas, literatura, cine de autor.

La estrategia de la Embajada de Nigeria, por el contrario, fue muy distinta. Los contactos de sus funcionarios con los templos de religión afro-brasilera se iniciaron poco antes de la visita del Rey de Ifé a Buenos Aires. El embajador en ese momento era un académico, un historiador interesado en la influencia y la presencia africana en América - que tenía incluso libros publicados sobre el tema. Probablemente por esta razón vio en la visita del Oni una buena oportunidad para hacer algo más que negocios y para mostrar que la cultura africana se había enraizado en el país. Aunque los encuentros del embajador con los practicantes de la religión fueron pocos -pero como dije, simbólicamente significativos- su agregado cultural se mostró muy accesible a los requerimientos de los pais argentinos.

Para los miembros del cuerpo diplomático nigeriano en Argentina, las religiones afro(brasileras)americanas representan un signo diacrítico identitario aceptable, un rasgo cultural con el cual *desean* identificarse. Constituyen para ellos un *capital cultural* que permite mostrar una inesperada presencia de su cultura dentro del país. Para los funcionarios brasileros, por el contrario, las religiones negras que se originaron en su territorio, no constituyen ciertamente un rasgo identitario para ser celebrado o mostrado hacia el mundo exterior .

En un ambiente de negociaciones internacionales, las religiones negras no parecen formar parte de los rasgos culturales con los cuales se desea construir una imagen de la nación brasilera. En el contexto del Mercosur, especialmente, el ocultamiento de la cultura popular y negra brasilera y el énfasis en los productos de su "cultura alta" pueden ser vistos también como una manera de alejarse del estereotipo que tradicionalmente ha circulado en Argentina respecto del brasilero como de *negritos* de escasa cultura (Frigerio 1997b). Para ellos, más que un capital cultural, la cultural negra en general, y las religiones

---

<sup>12</sup> Digo explícitamente porque tanto la embajada como instituciones culturales que dependen de ella fueron invitados por los umbandistas a participar de sus eventos pero nunca lo hicieron.

afrobrasileras en especial, parecen ser un *estigma* a desenfatar. Al revés de los nigerianos, poco tienen a ganar reconociéndose partícipes de un movimiento cultural estigmatizado.

Por el lado de los funcionarios argentinos, tampoco es esperable que reconozcan o valoren un movimiento social y cultural que ha causado grandes controversias en el país y cuyo éxito no condice con la imagen de país blanco, racional, europeizado que desde hace un siglo la Argentina se ha empeñado en construir (Frigerio 1997c, Segato 1997).

Además del rol específico que las religiones afro-brasileras desempeñan en la imagen que las naciones quieren presentar ante otras, se ven afectadas también por el lugar que se le da a la cultura y a la cultura popular en general dentro de estas negociaciones. Como muestran varios autores (Abínzano 1998, Brum 1995) el Mercosur ha sido concebido como un emprendimiento eminentemente comercial dentro del cual las actividades culturales han tenido, hasta ahora, poca cabida. Las reglamentaciones que a ellas se refieren aluden casi siempre a géneros de cultura "alta" (literatura, artes plásticas, danza, cine de autor) y, en menor medida, a productos de la cultura de masas o producidas por la industria cultural (programas de televisión, cine comercial, radio).

Las manifestaciones de la cultura popular parecen estar ausentes de estas iniciativas (samba, capoeira, música de carnaval, tango, Umbanda). Su difusión por el área, a juzgar por el caso argentino, es fruto de las actividades de migrantes devenidos en activistas culturales (*cultural entrepreneurs*) que reciben escasa o nula ayuda de instituciones oficiales brasileras. Los profesores de samba, danzas negras o populares o de capoeira que enseñan en Buenos Aires lo hacen en centros de extensión universitaria (el Centro Cultural Rojas) y en instituciones culturales privadas (el Danzario Latinoamericano, por ejemplo) o en gimnasios privados<sup>13</sup>. Ante la demanda local por música, comida y bailes brasileros (generalmente de origen negro), han surgido varios "bares brasileros" que responden a ella. Algunos de ellos funcionan -según la reveladora expresión de uno de sus dueños- como "*embajadas paralelas*" mostrando aspectos de la cultura que no reciben apoyo oficial (Frigerio 1997b).

La exclusión de los géneros de la cultura popular resulta sugestiva si consideramos los términos utilizados en los escasos documentos del MERCOSUR y sus antecedentes referidos a asuntos culturales. Tanto en el Protocolo 18 -dedicado a aspectos culturales- del Programa de Integración y Cooperación Económica, como en el Protocolo de Integración Cultural (CMC 11-96) se reconoce que "la cultura constituye un elemento fundamental en el proceso de integración" y se establece que "los estados miembros buscarán promover la cooperación y el intercambio entre sus instituciones y agentes culturales" priorizando los emprendimientos que "expresan las tradiciones históricas de estados-miembros"<sup>14</sup>

<sup>13</sup> En la Fundación Centro de Estudios Brasileros, estrechamente relacionada con la embajada brasilera, sí se dan clases de guitarra, cavaquinho y percusión brasilera, pero más que nada de la denominada "música popular brasilera" (MPB) que es, en realidad, más producto de -y dirigida hacia- clases medias.

<sup>14</sup> El Protocolo 18 dedicado a aspectos culturales del Programa de Integración y Cooperación Económica señala: "que la relación cultural entre los países es un poderoso factor de aproximación, conocimiento mutuo y entendimiento entre los dos pueblos; que la existencia de una frontera común entre los dos países promueve

Sin embargo, al no figurar entre las "áreas prioritarias de acción" en la integración del "patrimonio cultural" o de las "tradiciones históricas" de los países, especificadas en los tratados, parecería que los géneros de cultura popular no son considerados dignos de entrar dentro de estas categorías. Llama la atención, sin embargo, el hecho de que *dentro del Brasil*, como muestran numerosos estudios, varios de estos géneros son considerados símbolos culturales nacionales. Tanto Fry (1982) como Oliven (1983) mencionan el samba, la feijoada y las propias religiones negras como la umbanda y el candomblé en sus trabajos sobre la elaboración de símbolos nacionales. Fry se pregunta por qué se eligen los ítems culturales producidos originalmente por grupos dominados para transformarlos en símbolos nacionales y encuentra dos respuestas: o porque eran los productos culturales más "originales" de Brasil, capaces de distinguirlo de otros países o porque la adopción de estos símbolos era políticamente conveniente, ya que la conversión de símbolos étnicos en nacionales oculta una situación de dominación racial y dificulta la tarea de denunciarla (1982: 52-53) <sup>15</sup>.

La desenfaticación, dentro del contexto del Mercosur, de ítems de la cultura popular que: a) son reivindicados internamente (samba, capoeira, umbanda) y b) un ejemplo efectivo y exitoso del flujo de bienes culturales entre los países del área (las religiones afrobrasileñas) parece sugerir que las naciones se presentan y se construyen en dos niveles diferentes. Habría una *construcción interna de la nación*, donde ciertos ítems culturales (usualmente de la cultura popular) son elaborados y presentados como símbolos de la nacionalidad, y habría también una *construcción externa de la nación*, donde son movilizados y presentados los ítems de la "alta cultura" (y cuando mucho algunos productos de la cultura de masas) que son considerados los apropiados para una identificación hacia el exterior, *moderna* <sup>16</sup>.

---

fenómenos culturales especialmente ricos y dinámicos; que la existencia de un admirable patrimonio cultural, convergente en sus raíces históricas y enriquecido por las naturales peculiaridades de cada país, caracteriza y enaltece a las sociedades argentina y brasileña; que ese patrimonio cultural se debe tornar cada vez más accesible recíprocamente, elevando así el grado de conocimiento y el consecuente entendimiento entre los dos pueblos; que el estrechamiento de los vínculos de naturaleza cultural entre los argentinos y brasileños contribuirá de modo decisivo a garantizar el éxito del Programa de Integración" (PICE- Programa de Integración y Cooperación Económica; Protocolo 18. Cultural, 1986; citado en Abinzano 1998: 169).

De manera similar, el Protocolo de Integración Cultural (CMC 11-96) reconoce que "la cultura constituye un elemento fundamental en el proceso de integración" y establece que "los estados miembros buscarán promover la cooperación y el intercambio entre sus instituciones y agentes culturales" (artículo 1), priorizando los emprendimientos que "expresan las tradiciones históricas, los valores comunes y la diversidad de estados-miembros" (Citado en Galperin 1998: 17 - todas las citas del Protocolo fueron tomadas de Galperin, y re-traducidas al español; por este motivo puede haber algunas diferencias textuales entre mi rendición de las citas y las que aparecen en el documento).

<sup>15</sup> El lugar -pequeño, aún- otorgado a símbolos y festividades de las religiones negras en algunos estados brasileros también puede ser interpretado como un intento por captar una clientela política -como ha sucedido en los entendimientos entre los líderes de federaciones de Umbanda y algunos políticos estatales (Negrão 1996). La identificación *hacia afuera* de la nación con estas religiones parece restringirse a ciertos estados (como Bahía, por ejemplo) para los cuales la negritud y las religiones negras se convierten en uno de los atractivos locales que ofrecen a los turistas.

<sup>16</sup> La cultura popular parece ser particularmente apropiada para construir la idea *interna* de nación ya que puede ser visualizada como una "esencia incontaminada" de lo nacional, supuesta portadora de los atributos de antigüedad, tradición, simplicidad y autenticidad, en oposición a otros rasgos más modernos y urbanos (Giménez 1994: 68). Esta idea de lo *esencial* que proviene del *pueblo* y que posibilita la *comunidad* parece

Si a nivel macro, vemos que tan sólo algunos productos culturales parecen ser considerados adecuados para la integración entre las países, cuáles son las consecuencias a nivel micro, para los individuos, de la expansión de las religiones afrobrasileñas? El hecho de que individuos de tres países practique la misma religión, favorece de alguna manera la integración entre personas de distintas nacionalidades?

No hay una respuesta sencilla o única a este interrogante. Este estudio muestra el carácter complejo y problemático de la formación de identidades colectivas. Los procesos de transnacionalización dan lugar a la formación de nuevas identidades colectivas que atraviesan las fronteras nacionales, ampliando el repertorio de identidades al alcance de los individuos que adoptan las nuevas prácticas culturales. Estas nuevas identidades transnacionales no impiden, sin embargo, que en algunas situaciones los receptores sigan recurriendo a sus identidades nacionales. Se confirma, así, el uso siempre contextual y relacional que los individuos realizan de un repertorio de identidades, ampliado en este caso por los procesos de transnacionalización. Sin referencia y atención a este carácter contextual de las identidades este repertorio puede aparecer confuso y contradictorio.

Así vemos que, por un lado, quienes practican religiones de origen afro-brasilero en Argentina y Uruguay sienten que comparten una identidad religiosa entre ellos y con sus pares brasileños, formando una comunidad transnacional (algunos con mayor conciencia de esto que otros, en la medida en que su situación socio-económica les permita tener mayor acceso a los bienes e individuos que circulan internacionalmente)<sup>17</sup>. En algunos contextos los practicantes de estas religiones en los tres países pueden identificarse colectivamente como practicantes de "la religión" que enfrentan problemas similares de discriminación en el área. En otros contextos y momentos prevalece, en cambio, la identificación nacional produciéndose fracturas entre grupos de acuerdo con sus diferentes nacionalidades (religiosos "argentinos" versus "brasileños" o "uruguayos").

Por más que desde una perspectiva etic (del observador) todos estén practicando "la misma" religión, vimos que cada grupo nacional *define* esta religión (ya no sólo en términos de sus rituales y creencias, sino de su origen nacional y étnico) de manera diferente. La "religión nacional" de un grupo puede ser la "religión latinoamericana" de otro.

Qué tan armoniosa o ríspidamente funcionen las relaciones entre individuos de distintos países parece ser función de en qué lugar de la jerarquía de poder se encuentren. En primer lugar, parece que, mientras los individuos se encuentren dedicados a la constitución de un *campo* (en este caso religioso) común, las relaciones serán prevalentemente cooperativas. Una vez formado el campo, sin embargo, comienzan las

---

responder a " la concepción "naturalista" y cuasi-étnica, oriunda de la tradición romántica alemana" (Giménez 1994: 70). A la vez, parece no del todo adecuada para construir una imagen, hacia el exterior y en un contexto de integración económica, de nación moderna, pujante, ejecutiva. Las actividades religiosas, por su supuesto carácter anti-moderno (consideradas desde el paradigma de la secularización, uno de los presupuestos de la modernización) serían particularmente inadecuadas para transmitir una imagen moderna. Quizás las culturas populares sean particularmente apropiadas para construir *naciones* e inadecuadas para representar *estados*.

<sup>17</sup> En el caso de la comunidad religiosa afro(brasilera)americana la red de relaciones que se establece mediante los medios de comunicación y por individuos que viajan entre un país y otro es menor que las que encontramos en comunidades transnacionales basadas en un mismo origen nacional o étnico (como las descritas por Appadurai (1996), o en los trabajos reunidos en los libros de Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992) y Smith y Guarnizzo (1998), por ejemplo).

disputas por los espacios de poder al interior del mismo. En segundo lugar, las disputas parecen darse entre individuos que tienen status comparables. Los conflictos de cierta intensidad ocurren entre los pais argentinos con mayor antigüedad (que ya cortaron lazos con sus propios pais brasileros , algunos ya fallecidos) y sus pares brasileros. Varios de los líderes argentinos más jóvenes tienen como guías espirituales a brasileros, y si no los tienen, los ven con mejores ojos que sus compatriotas más antiguos. Los religiosos argentinos veteranos ya no se impresionan tan fácilmente con los diplomas religiosos de sus vecinos y pueden llegar a afirmar o a dejar entrever que una religión de negros brasileros puede ser practicada *más adecuadamente* por blancos argentinos de mayor cultura .

Si comparamos lo que ocurre en el campo religioso con lo que sucede en otras áreas de práctica de manifestaciones de la cultura popular brasilerera (danza, música, capoeira), vemos que en éstas la situación no es tan conflictiva. Esto se debe sin duda a que en estos terrenos culturales los argentinos son principalmente *consumidores* de estas manifestaciones . No se establecen como *competidores* de los brasileros ya que casi no hay profesores argentinos de estas artes brasileras. En el terreno de la religión, quizás porque la propia actividad exige un compromiso mayor del individuo –o por la mayor antigüedad de la práctica en el país- los argentinos se han establecido como competidores de los originales proveedores del producto <sup>18</sup> .

Para finalizar, que sugiere este análisis respecto de la integración cultural regional? En primer lugar, debo señalar que no parecemos tener una adecuada definición académica del propio concepto de *integración cultural*, ya que éste parece haberse originado o al menos desarrollado en ámbitos extra-académicos y es utilizado mayormente, de una manera poco clara, por funcionarios , políticos e intelectuales desvinculados de las ciencias sociales. No he podido encontrar una discusión de este término dentro la antropología y la sociología contemporáneas.

Dependiendo de cómo definamos "integración cultural", el ejemplo de la expansión de las religiones afrobrasileras en el Cono Sur podrá ser visto -o no- como un ejemplo de ella.

Si consideramos la cultura como interpretaciones o esquemas compartidos que provienen de la participación en situaciones sociales repetidas (habitualizadas o institucionalizadas) (Strauss y Quinn 1997), entonces los "marcos alineados " a través del proceso de conversión a las religiones afrobrasileras (Carozzi y Frigerio 1997, Frigerio 1997a) serían ejemplos de integración cultural. Cuando los orixás de cada individuo se definen principalmente en términos de rasgos "sicoanalíticamente" definidos o cuando el efecto de los trabajos de magia se explica en términos de los "santos" de los participantes o cuando alrededor de la iglesia católica de San Cayetano se venden infinidad de productos de umbanda , se crean situaciones que reúnen elementos de distintos sucesos que se producían en nuestros países en forma separada y dividida por las fronteras nacionales. La distribución geográfica de estas situaciones mixtas delimita nuevas regiones como el "Cono Sur", donde la interacción religiosa afro-americana es más intensa. Esta regionalización no ha dado todavía

---

<sup>18</sup> El trabajo de Torresan (1994: 179) sobre los grupos de samba que desfilan en el carnaval caribeño en Londres muestra que también se producen conflictos cuando los practicantes del país receptor osan disputar a los brasileros su primacía en la transmisión y producción de bienes culturales - en este caso seculares.

origen a identidades *éticamente* definidas (o sea, por los participantes) pero sí a manifestaciones culturales mixtas *éticamente* distinguibles (o sea, por el analista) que atraviesan las fronteras nacionales <sup>19</sup>.

Alternativamente, si atendemos a otra definición de cultura, que sugiere que ésta se encuentra estrechamente vinculada con la construcción de la identidad (Appadurai 1996: 13), resultaría, por lo tanto, tan difícil integrar culturas como integrar identidades -que por definición son siempre contrastivas y por lo tanto in-integrables.

Aunque no todos los rasgos culturales son utilizados para construir una identidad (no todos *indican* una identidad, digamos). generalmente el vocablo *integración cultural* se utiliza precisamente para denotar la "integración" de aquellos que sí lo hacen -y que por eso caracterizan a distintas naciones. Este uso, por lo tanto, es contradictorio, ya que si el rasgo pasa de un grupo a otro, se transforma en neutro y deja de denotar identidad-nacionalidad. Si deja de denotar identidad-nacionalidad, ya no habría "integración cultural".

Los esfuerzos de los líderes argentinos por desenfatar el origen brasileño de las religiones, pueden ser interpretados como un intento, justamente de resignificar -y en alguna medida, neutralizar- los componentes identitarios de estas religiones. Deben conceptualizar a la Umbanda como parte de la "cultura latinoamericana" o al Batuque como parte de la cultura "africana" (históricamente presente, sin embargo, también en la cultura argentina a través de los aportes de los negros nacionales) para anular la identidad brasilera de las mismas y poder incorporarla como parte del patrimonio cultural propio. Este no parece ser un fenómeno aislado, ya que ocurre algo similar con el candombe uruguayo cuando su origen nacional es desenfatarado por algunos activistas culturales en Buenos Aires que lo presentan como "cultura negra *del Río de la Plata*" y con las danzas de las diabladas bolivianas cuando son realizadas por argentinos (descendientes de bolivianos) en La Quiaca <sup>20</sup>.

Contra lo que muchos románticos de la integración (ver Grimson 1997) suponen o desean, uno de los temas principales que se desprenden de este estudio de caso es la omnipresencia del *conflicto* <sup>21</sup>. Los datos presentados sugieren que la circulación de bienes culturales de un país hacia los otros no se da principalmente como un proceso de *integración* cultural -de estima por la cultura del otro, de incorporación de la misma, y por consiguiente de aprecio por ese otro- sino que se produce más bien a través de la *apropiación conflictiva*

<sup>19</sup> Este punto de vista me ha sido sugerido por María Julia Carozzi (comunicación personal).

<sup>20</sup> Karasik (1999) describe este novedoso fenómeno, y transcribe trechos de la justificación esbozada por el líder del grupo carvanalesco de La Quiaca "Los Mercenarios": "... la Diablada no viene a ser que el diablo es boliviano (...) el diablo no tiene fronteras, no tiene límites. Si, Bolivia hizo grande la danza, nadie lo discute. La danza es de ellos, pero la Diablada no es de ellos."(1999: 17) "... el amor que nosotros le tenemos al diablo, yo creo que eso no tiene fronteras" (1999: 18). Para el caso del candombe, esta estrategia se nota en algunos estudiosos argentinos que hablan del candombe uruguayo actual como si fuera una supervivencia de una forma que fue común a Montevideo y Buenos Aires (discuto esta suposición con mayor profundidad en Frigerio 1993c) y en algunos -no todos- activistas culturales uruguayos que en *Buenos Aires* difunden el candombe como patrimonio de *ambas* orillas.

<sup>21</sup> El estudio de Oro (1999) sobre la transnacionalización de las religiones afrobrasileñas en el Cono Sur (que incluye algunos de los datos aquí presentados e incorpora testimonios de líderes religiosos brasileños y uruguayos) llega a conclusiones similares.

de esa cultura . Apropiación que conlleva continuas y en ocasiones ríspidas disputas acerca de quién es el poseedor legítimo de la verdadera forma cultural, cuál es la manera válida de transmitirla y a quién compete supervisar el desarrollo de la misma en la nueva sociedad.

## Referencias Bibliográficas

- Abinzano, Roberto  
1998 *Mercosur: Un modelo de integración* . Posadas, Misiones: Ed. Universitaria.
- Appadurai, Arjun  
1996 *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization* . Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brown, Diana  
1986 *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil* . Ann Arbor: UMI Research Press.  
1987 Religion, class and context: continuities and discontinuities in Brazilian Umbanda. *American Ethnologist* 14(1): 73-93.
- Brum, Argemiro  
1995 *Mercosul: Integração do Cone Sul* . Ijuí: Unijuí.
- Carozzi, María Julia y Alejandro Frigerio  
1992 Mamãe Oxum y la Madre María: Santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina. *Afro-Asia* 15: 71-85.  
1997 Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião e Sociedade* 18: 71-94.
- Concone, María Helena  
1987 *Umbanda: Uma religião brasileira* . São Paulo: USP/CER.
- Forni, Floreal  
1986 Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. *Sociedad y Religión* 3: 4-24.
- Frigerio, Alejandro  
1989 *With the Banner of Oxala: Social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina* . Tesis de Doctorado. Depto. de Antropología. Universidad de California, Los Angeles.  
1990 Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. *Comunicações do ISER* 35: 52-63 . Rio de Janeiro: ISER.  
1991a Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina. *Sociedad y Religión* 8: 69-84.  
1991b "La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres": La Estigmatización de las Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires . *Revista de Antropología* 10: 22-33. Buenos Aires.  
1993a "La invasión de las sectas": El debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación de Argentina. *Sociedad y Religión* 10/11: 24-51.  
1993b De la Umbanda al Africanismo: Identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina. En *Fronteiras da Cultura* , Claudia Fonseca, ed. Pps 92-121. Porto Alegre: Editora da UFRGS.  
1993c El candombe argentino: Crónica de una muerte anunciada. *Revista de Investigaciones Folkloricas* 8 :50-60.  
1997a Estabelecendo pontes: Articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone Sul. En *Globalização e Religião* . Ari Oro y Carlos Steil, eds. pags. 153-178. Petrópolis: Vozes.  
1997b "Batalhar a vida no exterior": Brasilidade y movilidad social entre los inmigrantes brasileiros en Buenos Aires . Ponencia presentada en el *XXI Encontro Anual de Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)*. Caxambu, MG, 21-24 de octubre.  
1997c Modernos, racionales y excluyentes: Medicalización y temas culturales . Ponencia presentada en el *V Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de La Plata . La Plata, 29 de julio- 1 de agosto.  
1998 El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afro-brasileñas en Argentina. En *Cultos de Posesión en el Uruguay: Antropología e Historia* . Renzo Pi Hugarte, ed. Montevideo.

Frigerio, Alejandro y Ari Oro

1998 "Sectas satánicas" en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos* 8: 114-150.

Fry, Peter

1982 Feijoada e soul food: Notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. En *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. pags. 47-53. Rio de Janeiro: Zahar.

Galperin, Hernán

1998 Cultural industries policy in regional trade agreements: The cases of NAFTA, the European Union and MERCOSUR. Ponencia presentada en el seminario *Dimensions of Integration in NAFTA and MERCOSUR*. University of New Mexico/ Universidad Torcuato Di Tella. Albuquerque, NM, noviembre 19-21.

Giménez, Gilberto

1994 Apuntes para una teoría de la identidad nacional. *Doxa* 9/10: 66-73.

Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton, eds.

1992 *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. Annals of the New York Academy of Sciences vol. 645. New York.

Grimson, Alejandro.

1997 El debate de identidades en la bibliografía sobre el Mercosur. Ponencia presentada en el *XXI Encontro Anual de ANPOCS*. Caxambu, MG, 21-24 de octubre.

Guarnizo, Luis y Michael Smith

1998 The locations of transnationalism. En *Transnationalism from below*. pags. 3-34. Michael Smith y Luis Guarnizzo, eds. New Brunswick, NJ: Transaction.

Karasik, Gabriela

1999 "Ellos no son de La Quiaca": Discutiendo lo nacional en la frontera argentino-boliviana. Ponencia presentada en el Seminario Internacional *Fronteras, Naciones e Identidades*. Prog. De Investigaciones Socioculturales en el Mercosur, IDES, 26-28 de mayo.

Mahler, Sara

1998 Theoretical and empirical contributions toward a research agenda for transnationalism. En *Transnationalism from below*. pags. 64-102. Michael Smith y Luis Guarnizzo, eds. New Brunswick, NJ: Transaction.

Negrão, Lísias

1996 *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP.

Oliven, Ruben

1983 A elaboração de símbolos nacionais na cultura brasileira. *Revista de Antropologia (USP)* 26: 107-118.

Oro, Ari

1988 Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. *Comunicações do ISER* 28: 33-54.

1999 *Axé Mercosul*. Petrópolis: Vozes.

Ribeiro, Gustavo Lins.

1997 In search of the virtual-imagined transnational community. *Anthropology Newsletter*, Mayo de 1997, pag. 78-80

Segato, Rita.

1997 Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização . In: *Globalização e Religião* . pags. 219-248. Ari Oro y Carlos Steil, eds. Petrópolis: Vozes.

Smith, Michael

1994 Can you imagine?: Transnational migration and the globalization of grassroots politics. *Social Text* 39: 15-33.

Smith, Michael y Luis Guarnizzo, eds.

1998 *Transnationalism from below* . New Brunswick, NJ: Transaction.

Smith, Robert

1998 Transnational localities: Community, technology and the politics of membership within the context of Mexico and U.S. migration. En *Transnationalism from below* . pags. 196-238. Michael Smith y Luis Guarnizzo, eds. New Brunswick, NJ: Transaction.

Snow, David

1979 A dramaturgical analysis of movement accomodation: Building idiosyncrasy credit as a movement mobilization strategy. *Symbolic Interaction* 2(2): 23-43.

Snow, David, E. Burke Rochford, Steven Worden y Robert Benford

1986 Frame alignment processes, micromobilization and movement participation. *American Sociological Review* 51: 464-481.

Strauss, Claudia y Naomi Quinn

1997 *A cognitive theory of cultural meaning* . Cambridge: Cambridge University Press.

Torresan, Angela.

1994 *Quem parte, quem fica: Uma etnografia sobre imigrantes brasileiros em Londres*. Tesis de Maestría en Antropología Social. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

UNIVERSITY OF NEW MEXICO  
LATIN AMERICAN AND IBERIAN INSTITUTE  
RESEARCH PAPER SERIES

1. Guess, George M. "Bureaucracy and the Unmanaged Forest Commons in Costa Rica." December 1979.
2. Lupsha, Peter A., and Kip Schlegel. "The Political Economy of Drug Trafficking: The Herrera Organization (Mexico and the United States)." November 1980.
3. Gregory, Peter. "Employment, Unemployment, and Underemployment in Latin America." March 1981.
4. Levy, James, and Nick Mills, Jr. "The Challenge to Democratic Reformism in Ecuador." June 1981.
5. Gregory, Peter. "Legal Minimum Wages as an Instrument of Social Policy in Less Developed Countries, with Special Reference to Costa Rica." July 1981.
6. Díez-Canedo, Juan. "Undocumented Migration to the United States: A New Perspective." August 1981.
7. Sabloff, Paula L. W. "Caciquismo in Post-Revolutionary Mexican Ejido-Grant Communities." September 1981.
8. Gregory, Peter. "Economic Development and the Labor Market in Mexico." November 1981.
9. Earley, Stephen. "Arms and Politics in Costa Rica and Nicaragua, 1948-1981." May 1982.
10. Wessman, James W. "Peasants, Capitalists, and the State: Mexico's Changing Agricultural Policies and the 'Hungarian Project'." May 1982.
11. Conniff, Michael L. "Black Labor on a White Canal: West Indians in Panama, 1904-1980." May 1983.
12. Froehlich, Jeffery W., and Karl H. Schwerin. "Conservation and Indigenous Human Land Use in the Río Plátano Watershed, Northeast Honduras." June 1983.
13. Bales, Fred V. "Comparing Media Use and Political Orientation Among Squatter Settlers of Two Latin American Countries." June 1983.
14. Sabloff, Jeremy A., Patricia A. McAnany, Bernd Fahmel Beyer, Tomás Gallareta N., Signa L. Larralde, and LuAnn Wandsnider. "Ancient Maya Settlement Patterns at the Site of Sayil, Puuc Region, Yucatán, Mexico: Initial Reconnaissance (1983)." January 1984.

15. Santley, Robert S., Ponciano Ortiz Ceballos, Thomas W. Killion, Philip J. Arnold, and Janet M. Kerley. "Final Field Report of the Matcapan Archaeological Project: The 1982 Season." June 1984.
16. Morris, Nancy E. "Canto porque es necesario cantar: The New Song Movement in Chile, 1973-1983." July 1984.
17. Sabloff, Jeremy A., Gair Tourtellot, Bernd Fahmel Beyer, Patricia A. McAnany, Diana Christensen, Sylviane Boucher, and Thomas R. Killion. "Settlement and Community Patterns at Sayil, Yucatán, Mexico: The 1984 Season." April 1985.
18. Brajer, Victor. "An Analysis of Inflation in the Small, Open Economy of Costa Rica." June 1986.
19. Ashley, John M. "The Social and Environmental Effects of the Palm-Oil Industry in the Oriente of Ecuador." October 1987.
20. Hidalgo, Margarita. "Perceptions of Spanish-English Code-Switching in Juarez, Mexico." March 1988.
21. Arnold, Philip J III. "Ceramic Production and Consumption in the Sierra de los Tuxtlas, Veracruz, Mexico." June 1988.
22. Gregory, Peter. "Undocumented Migration to the United States: Can the Flow Be Stemmed?" May 1989.
23. White, Thomas U. "Mexican Immigrant Labor: An Alternative Analysis and Policy Proposal." November 1989.
24. Lipski, John M. "On the Non-Creole Basis for Afro-Caribbean Spanish." February 1993.
25. Lamadrid, Enrique R. "Treasures of the *Mama Huaca*: Oral Tradition and Ecological Consciousness in Chinchaysuyu." May 1993.
26. Lipski, John M. "New Perspective on Afro-Dominican Spanish: the Haitian Contribution." May 1994.
27. Tarver, Gina McDaniel. "Issues of Otherness and Identity in the works of Izquierdo, Kahlo, Artaud, and Breton." April 1996.
28. Craib, Raymond B., III. "Chinese Immigrants in Porfirian Mexico: A Preliminary Study of Settlement, Economic Activity and Anti-Chinese Sentiment." May 1996.
29. Bannister, Geoffrey J. "The Economic Context of the Mexican Crisis." September 1996.

30. Elinore M. Barrett. "The Geography of Rio Grande Pueblos Revealed by Spanish Explorers, 1540-1598." May 1997.
31. Charles Clark. "The Delegation of Land Tenure in Tropical Petén, Guatemala." May 1998.
32. Chad T. Black. "The Making of an Indigenous Movement: Culture, Ethnicity, and Post-Marxist Social Praxis in Ecuador." May 1999.
33. Alyssa Cymene Howe. "Re-Engendering Revolution: Nicaraguan Gay and Lesbian Rights and the Sex of Post-Sandinismo." May 1999.
34. Feliza Medrano. "'Ni chicha ni limonada': Depictions of the Mulatto Woman in Cuban Tobacco Art." May 1999.
35. Karen Stocker. "No somos nada: Ethnicity and Three Dominant and Contradictory Indigenist Discourses in Costa Rica." June 2000.
36. Teresa Eckmann. "Chicano Artists and Neo-Mexicanists: (De) Constructions of National Identity." July 2000.

#### NAFTA/MERCOSUR WORKING PAPER SERIES

1. Alejandro Frigerio. "La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional." July 2000.
2. B. Paglieri and P. Sanguinetti. "Institutional Issues and the Results of the Tariff and Non-Tariff Liberalization in Mercosur." July 2000.
3. Randall R. Parish, Jr. "Stability without Hegemony: Brazil, Argentina, and Southern Cone Integration." July 2000

#### OCCASIONAL PAPER SERIES

1. Remmer, Karen L. "The Chilean Military under Authoritarian Rule, 1973-1987." March 1988.
2. Davidson, Russ "A Description of Rare and Important Medina Imprints in the University of New Mexico Library." May 1988.
3. Martz, John D. "The Military in Ecuador: Policies and Politics of Authoritarian Rule." June 1988.

4. Torres, Victor F. "The Canudos War Collection." May 1990.
5. Claire-Lise Bénéaud and Oscar E. Delepiani. "OAXACA: A Critical Bibliography of Rare and Specialized Materials in the University of New Mexico's General Library." March 1992.

#### SPECIAL PUBLICATIONS

1. Davidson, Russ and Joiner, Carol. "Mexico in the UNM Libraries: A Guide To Special Materials and Older Works." Spring 1986.
2. Kjeldgaard, Linda, editor. "Encuentro: A Columbian Quincentenary Quarterly". 1985 - 1989.
3. Kjeldgaard, Linda, editor. "Encounters: A Quincentenary Review. 1989 - .
4. Landmann, Robert S., editor. "The Problem of the Undocumented Worker." Spring 1980.

All research and occasional papers and special publications are available from the Latin American and Iberian Institute; University of New Mexico; 801 Yale NE; Albuquerque, New Mexico 87131; 505 277-2961. Call for prices. To comply with the ADA and the Rehabilitation Act of 1973, these publications are also available in alternative formats.