

Cómo los porteños conocieron a los Orixás : La expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires

Alejandro Frigerio (Depto. de Sociología - Universidad Católica Argentina / CONICET) Publicado en *El negro en Argentina: Presencia y negación*. Dina Picotti, ed. Pags. 301-318. Buenos Aires: Editores de América Latina. 2001.

En los últimos quince años -desde la vuelta de la democracia- la presencia de religiones de origen afrobrasileñas en Buenos Aires se volvió cada vez más notoria. Aunque la existencia de pais y mães porteños ya no sorprende a nadie, sus prácticas religiosas todavía despiertan el recelo de la sociedad argentina. En este trabajo brindaré un breve panorama de cómo se desarrollaron las religiones de origen afrobrasileño en el país, de qué manera los individuos toman contacto y se relacionan con ellas, y cuál ha sido la recepción social de la que estas prácticas han sido objeto ¹.

1. Historia de las religiones afrobrasileñas en Argentina

En la historia de las religiones de origen africano en este país se distinguen claramente dos etapas. En la primera, que se extiende hasta fines del siglo pasado, estas religiones eran practicadas por la comunidad afroargentina. El segundo período comienza en la década del 60 con la re-introducción de las religiones afroamericanas desde Brasil y Uruguay.

En Argentina, las religiones de origen africano traídas por los esclavos sobrevivieron, al menos, hasta 1893, año en que José Ingenieros describe una ceremonia, a la que asistió llevado por una mujer negra, y a la que se denominaba "bailar el santo" ². La ceremonia descripta es bastante similar a las que se observan

¹ El trabajo de campo sobre religiones afro-brasileras en Argentina (1984-1987 y 1990-1992) se efectuó gracias a becas del CONICET 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 a María Julia Carozzi por sus comentarios a versiones anteriores de este artículo.

² Relata Ingenieros: "Solían reunirse a "bailar el santo"... Al son de tambores y otros instrumentos africanos se hacían ofrendas en especies ante un altar afro-católico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc. El sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana que, a veces, eran repetidas o

hoy en todo el continente americano e indica que la religión autóctona de origen africano sobrevivió en nuestro país por lo menos hasta fines del siglo pasado. Aunque probablemente la religión afro-argentina haya sobrevivido más tiempo –al igual que otras manifestaciones de ese origen (Frigerio 1993c)- lo cierto es que el testimonio de Ingenieros es el último que tenemos de ella.

La presencia actual de religiones derivadas de las africanas en el país se explica por su re-introducción desde Brasil y Uruguay a partir de la segunda mitad de la década de 1960 . De acuerdo a la historia oral, el primer templo de religión afrobrasileña que abrió sus puertas al público en 1966, estaba en el barrio de Villa Adelina. Fue fundado por la *mãe de santo* argentina Nélida de Oxum, iniciada en Porto Alegre, Brasil. En ese tiempo, e incluso antes, había en Buenos Aires algunos practicantes de origen uruguayo y brasileño que daban consultas y realizaban ceremonias pero no en forma pública. El segundo templo que funcionó públicamente fue fundado por el *pai de santo* uruguayo Elio de Iemanjá en 1968. Antes de 1970 ambos estaban registrados en el Registro Nacional de Cultos y funcionaban legalmente ³.

A comienzos de la década de 1970 existían aproximadamente una decena de templos, la mayor parte de los cuales practicaba principalmente Umbanda –una variante sincrética de religiosidad afrobrasileña , con fuertes influencias espiritistas y católicas. En el de la *mãe* Nélida, sin embargo, -y quizás en algún otro- se practicaba ya una forma de Batuque - variante más africana, desarrollada dentro de

coreadas por la concurrencia, hasta que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más, hasta caer presa de un ataque histero-epileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo, que, según la protagonista duraba pocos minutos o varias horas. Ya el "santo" (nombre colectivo del altar o de alguna imagen), estaba "bailado"; entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto, por medio de sus parientes, si su enfermedad impedía traerlo." (Ingenieros 1920: 38).

³ Establecer los pioneros de una práctica cultural a través de la tradición oral es un emprendimiento polémico y que puede dejar fuera de la historia a algunos de sus protagonistas. Los once líderes religiosos que entrevisté (que incluyen a varios de los más antiguos en el país) resaltaron sobre todo la práctica *pública y legal* de la religión por parte de estos dos pioneros. La actividad religiosa a fines de la década del 60 incluye también los nombres de Mara de Bará (argentino, iniciado en Livramento, uno de los precursores de la religión en Uruguay, quien luego se radicó en Argentina); Roberto de Oxum (argentino según algunos testimonios, uruguayo según otros, quien también practicó la religión en Montevideo antes de venir a Buenos Aires) y Armando de Oxalá Moço, aún hoy uno de los más importantes líderes de la religión en Uruguay , quien en la época realizaba frecuentes visitas a nuestra ciudad. Algunos informantes rescataron también los nombres de las argentinas Nélida Quincoses y María Luisa de Angelis, discípulas de Wilson Avila de Porto Alegre, y pioneras de la Umbanda Blanca en el país. Para una discusión en profundidad del tema ver Frigerio (1998).

las comunidades negras del estado de Rio Grande do Sul en Brasil ⁴. Aunque varios templos poseían permiso para funcionar legalmente, sus líderes tenían frecuentes problemas con la policía, que bajo la acusación de "ejercicio ilegal de la medicina" los arrestaba, llegando en ocasiones a interrumpir ceremonias y a destruir o confiscar imágenes y otros objetos de culto .

Durante la década de los años 70 hubo un crecimiento lento y silencioso de la religión, y hacia el final de ésta ya había varios templos en funcionamiento. Muchos *hijos de santo* que pertenecían a los primeros templos que se abrieron, tras discusiones con sus *pais* y *mães de santo* , viajaron a Brasil -especialmente Porto Alegre- en busca de nuevos líderes religiosos bajo los cuales continuar su aprendizaje religioso. Allí fueron iniciados en Batuque (sin dejar, sin embargo, la práctica de la Umbanda) . Se incrementaron también las visitas a nuestro país de *pais* brasileños que asistían a fiestas o inauguraciones de templos de sus *hijos de santo* , y que aprovechaban la visita para iniciar a nuevos hijos a la variante africanista. Así es que el Batuque se volvió mas popular, y hacia el final de la década de 1970, *la religión* en Argentina devino en la práctica conjunta de Umbanda y Batuque o Africanismo (Frigerio 1989) . Durante esta época se intensificó también la llegada de *pais de santo* uruguayos que conformaron una fuerte tradición de Umbanda y Batuque de ese origen en el país.

El retorno a la democracia en 1983 provocó un boom en las inscripciones de templos de Umbanda en el Registro Nacional de Cultos a partir de 1984. Muchos templos que funcionaban privadamente abrieron sus puertas al público, otros que no se habían registrado lo hicieron y nuevos templos fueron abiertos con mayor asiduidad que en el período anterior. Después de este boom que se extiende hasta 1985 la tendencia de las inscripciones anuales es levemente decreciente. La mayoría de los templos están ubicados en el gran Buenos Aires. Existen numerosas casas de religión en distintos lugares del interior del país, pero no se puede precisar, ni su ubicación ni su número. Sí se puede afirmar que en gran parte de las capitales provinciales hay por lo menos alguna casa abierta.

⁴ Para una descripción del Batuque en Porto Alegre ver Corrêa (1992) y Oro (1988, 1994). Ortiz (1978), Brown (1986), Concone (1987) y Negrão (1996) brindan visiones panorámicas de la Umbanda. Acerca del desarrollo de la Umbanda en el Uruguay, ver Hugarte (1998) y Cisneros (1995). Para un análisis del proceso de expansión de una variante "ortodoxa" en una región de donde no es oriunda, ver Prandi (1991) y para un reciente análisis de la transnacionalización de religiones afrobrasileñas en el Cono Sur, ver Oro (1999).

La participación en el desarrollo religioso local de *pais* uruguayos hace que actualmente se encuentren en el país dos grandes grupos de practicantes diferenciados según la *escuela religiosa* en la cual hayan desarrollado su aprendizaje ⁵. Por un lado, existe un grupo de individuos que conforman lo que se puede denominar una **escuela brasileña**: quienes han sido iniciados por *pais* o *mães de santo* brasileños/as, o por líderes argentinos que han realizado su aprendizaje con los primeros. Por otro, se puede distinguir también una **escuela uruguaya** formada por individuos iniciados por *pais* uruguayos, o por líderes argentinos discípulos de uruguayos. A pesar de la existencia de un cierto flujo de devotos entre ambas escuelas, existen ciertos patrones de comportamiento ritual (y social) derivados de diferentes raíces o escuelas religiosas (brasileña o uruguaya), que hacen que se pueda distinguir entre ambos *pueblos* o *tribus* -en el lenguaje de mis informantes ⁶. Pese a que en última instancia, la religión afro que se expandió en ambos países del Plata tiene su origen en Brasil (principalmente en Porto Alegre o en Livramento), la estadía de la religión en Uruguay antes de ser introducida para Argentina parece haber producido cambios lo suficientemente significativos –al menos para sus practicantes- como para dar origen a grupos diferenciados según tracen su linaje ancestral para un país o para otro.

El tipo de Umbanda que se practica será algo diferente de acuerdo a si los practicantes vienen de la escuela brasileña o la uruguaya. Aunque todos utilizan tambores y danzan en las *sesiones de caridad* para *incorporar entidades espirituales*, sólo los practicantes de la escuela uruguaya matan animales en los rituales de Umbanda –principalmente en los de iniciación. Quienes pertenecen a la escuela brasileña consideran que la Umbanda que realizan los de la escuela uruguaya es una Umbanda *cruzada* (con Batuque, por la utilización de sangre) y prefieren mantener la práctica de ambas variantes lo más separada posible.

⁵ El término *escuela religiosa* constituye una herramienta conceptual que he creado para entender ciertos patrones rituales y de interacción social presentes en los devotos de religiosidad afrobrasileña en Argentina (ver Frigerio 1998).

⁶ En términos más estrictamente religiosos, quienes responden a la *escuela religiosa uruguaya* se identifican como pueblo batuquero *Jeje* o Jeje Nagó y quienes responden a la *escuela brasileña*, se identifican como pertenecientes a otras naciones: si practican el Batuque de Porto Alegre, dirán que pertenecen a las naciones *Oió*, *Cambinda*, o *Jeje Ijexá* ⁶; si realizaron su iniciación en otras regiones de Brasil, dirán que practican *Omolocó* o *Candomblé*.

La gran mayoría de los templos de ambas escuelas que practican Umbanda sí realizan sacrificios de animales -y sesiones de incorporación- para Exú⁷. La única excepción a ésta práctica serían los contados templos que practican Umbanda Blanca. Existen algunos templos (dentro de la escuela brasileña y de la uruguaya) que realizan sólo Africanismo o sólo Umbanda, pero son la minoría. Como vimos, en general se practican ambas variantes conjuntamente –aunque en distintos momentos y espacios de la vida religiosa.

2. Iniciación a las religiones afrobrasileñas en Argentina

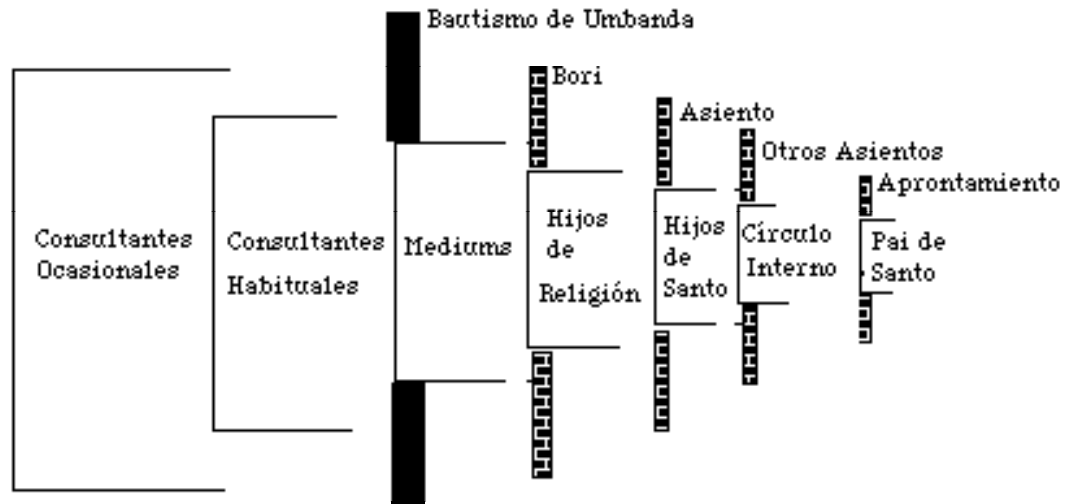
En su lenguaje diario los practicantes distinguen a la gente que concurre a templos de Umbanda en dos categorías. Como se puede apreciar en la **figura 1**, la primera está constituida por "la gente", también denominada "la gente del público" o "la gente que viene a atenderse". Estos son individuos que asisten a los templos ocasionalmente, para consultar sobre sus problemas personales y recibir ayuda en su resolución. Hay quienes asisten una vez y no lo hacen más; quienes recurren al templo sólo cuando atraviesan una crisis personal (laboral, familiar, de salud, etc) y también hay una porción menor de gente que asiste regularmente, entre dos veces por semana y una vez cada quince días (Carozzi, 1992a).

Figura 1. Asistentes a Templos Según Grado de Compromiso

⁷ Podríamos, entonces, agregar a la Quimbanda como otra variante presente en templos de ambas escuelas (brasileña y uruguaya), pero siguiendo el criterio de mis principales informantes, prefiero ubicarla como una subárea de la Umbanda. No deseo, sin embargo, hacer una discusión teológica de este punto. Para muchos practicantes, la Quimbanda sería una variante diferente; de acuerdo con este criterio la mayoría de los templos practicarían alguna variante de Africanismo y también Umbanda y Quimbanda. *La religión* en la Argentina, entonces, estaría constituida por estas tres variantes. Esta es otra forma de presentar la práctica religiosa con la cual no tengo problemas.

Gente del Público

Gente de Blanco



Existe generalmente una rotación de consultantes muy pronunciada, por lo tanto, su conjunto incluye en todo momento un considerable porcentaje de recién llegados, que en algunos templos se acercaría al 50% (Frigerio, 1989; Carozzi, 1992a). Los consultantes son introducidos a situaciones más cercanas a lo conocido primero y más alejadas de su cosmovisión original después. De acuerdo a lo observado, los individuos asisten primero a una *consulta* -una entrevista privada con el líder del templo en la cual a través de la adivinación se diagnostican los problemas que los aquejan- luego de la cual se les realiza una *ayuda espiritual* -una manipulación de elementos religiosos con el fin de ayudarlos- a menudo frente a imágenes de santos católicos. La *consulta* es, generalmente, fácilmente aceptada dado que la mayor parte de *la gente* tiene experiencia previa con videntes y parapsicólogos y aún cuando no la tuvieran no la diferencian mucho de la consulta a un médico o a un psicólogo (Carozzi y Frigerio 1992). En la *ayuda espiritual* que sigue inmediatamente a la consulta, se agregan como elementos extraños a la cosmovisión original del consultante exclusivamente: el uso del portugués o del yoruba; las cazuelas con comidas rituales -aunque la idea de ofrenda al santo a cambio de favores recibidos no es ajena al catolicismo popular- y, eventualmente, el uso de tambores acompañando los cantos. Las velas, las imágenes de santos

católicos y el agua también son reconocidos en la cultura popular como parte de los rituales religiosos.

Será sólo más tarde, cuando las consultas y ayudas espirituales hayan fomentado la suficiente confianza en el templo como fuente de bienestar en su vida personal, que el consultante conocerá las *sesiones de caridad* , en las cuales médiums en trance reciben espíritus de indios o de negros viejos que dan consejos a los afligidos. También es después de un tiempo de consultar y estar familiarizado con el templo que el consultante se someterá a *trabajos espirituales* de una cierta complejidad que impliquen elementos muy diferentes de los habituales en la religiosidad popular. Tardará, también, en asistir a ceremonias públicas de sacrificio de animales -que podrían impresionarlos negativamente- o a fiestas de *orixás* , dado que el concepto de *orixá* es algo lejano a la concepción popular. Debido a este proceso de develamiento paulatino de prácticas y creencias, al menos en las primeras etapas del contacto el individuo puede interpretar el nuevo conocimiento desde paradigmas derivados de la religiosidad popular, pre-existentes en su universo cognoscitivo.

A algunas de estos consultantes generalmente pertenecientes a la categoría de consultantes habituales, eventualmente se les diagnosticará su condición de *mediums* . Los *médiums* son personas definidas como individuos que tienen la capacidad de recibir y transmitir energía espiritual , que tienen la capacidad de "*incorporar entidades* ", es decir entrar en estado de trance de posesión, o como individuos que nacieron para servir a su *orixá* . Una vez diagnosticada su condición de *médium* la persona deberá *desarrollar su mediumnidad* . Esto implica en primer lugar *vestir ropa blanca* cada vez que asiste al templo, entrar a la jerarquía del mismo en el último escalón y dejar de pertenecer a la categoría de los que vienen al templo a buscar ayuda para pasar a "ayudar" a otros a través del ritual.

En general la "gente de blanco" pasa por un ritual iniciático por año. El primer ritual es generalmente el bautismo en Umbanda. Este ritual no conlleva el uso de sangre de animales, sino sólo de agua y hierbas, y se cree que sólo crea un débil compromiso del individuo con su camino religioso. En los escasos templos que practican solamente Umbanda, después de un período variable a partir del bautismo y habiendo participado continuamente de las actividades del templo el individuo puede eventualmente pasar por un ritual que lo promueve a la categoría de Cacique

o Jefe de Umbanda y , con el permiso de quien dirige el templo, abrir el suyo propio, constituyéndose en su autoridad máxima.

Si en el templo, como sucede generalmente, además de Umbanda se practica una variante más ortodoxamente africana -mayoritariamente Batuque y en contados casos, Candomblé- el individuo que continúa asistiendo al mismo en calidad de *medium* pasará por la iniciación en la variante ortodoxa practicada en el templo. Estos rituales de iniciación en la variante africana se realizan más tarde o más temprano en la carrera religiosa de la persona, de acuerdo a los templos y al entusiasmo y rapidez en el aprendizaje que cada *medium* manifieste. A los *médiums* que han atravesado el ritual del *bori* se los denomina "hijos de religión". El ritual iniciático siguiente es *asentar el santo*. A los individuos que tienen su *santo asentado* se los suele llamar *hijos de santo*⁸ .

3. Recepción social: La imagen de la Umbanda en Argentina

Durante los primeros veinte años de su historia la Umbanda prácticamente no existió como movimiento religioso para la sociedad argentina. Aunque tenía una existencia legal -dado que desde un comienzo había templos registrados en el fichero de cultos no católicos - *no había una conciencia social* de la existencia de la Umbanda como una nueva religión presente en Argentina.

Los conflictos entre esta nueva religión y la sociedad ocurrían principalmente a nivel individual cuando un *pai* era llevado preso por la acusación de ejercicio ilegal de la medicina – siendo así los líderes religiosos asimilados a "curanderos". Había 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 adquirió una cierta visibilidad en los medios de comunicación, como uno de los nuevos grupos religiosos presentes en Argentina. Los primeros congresos y concentraciones

⁸ El proceso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina está más explicitado en Carozzi y Frigerio 1997.

realizados por la comunidad religiosa en locales céntricos llamaron la atención de diarios y revistas ⁹ .

La cobertura que los medios de la época realizaron de la nueva religión difirió según el público al cual las publicaciones iban dirigidas. En las revistas semanales destinadas a sectores populares aparecían frecuentemente notas enfatizando los poderes de los *pais* . Los artículos que aparecían en revistas dirigidas a sectores de clase media alta, entretanto, hacían referencia a la Umbanda en el contexto mayor de la expansión de nuevas creencias mágicas y/o sectas en el país. Se la caracterizaba como una secta que "practica la magia negra, la blanca y exóticos rituales" (*El avance de las sectas* - revista *Somos* 5/3/1986) ¹⁰ .

La *religión* –como sus practicantes la denominan- aparecía, entonces, doblemente estigmatizada: *por ser "secta"* y por lo tanto compartir las características indeseables que la sociedad le otorgaba a las sectas, y también *por su carácter de "mágica"* -ya que, según la cultura oficial, la magia se opondría 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 fue considerada por los medios como una de las "sectas" más preocupantes, sí era cuestionada –principalmente por sociedades protectoras de animales- la práctica del sacrificio ritual de animales. Si la manipulación de la realidad cotidiana mediante medios sobrenaturales despertaba sospechas, el hecho de que fuera mediante sacrificios de animales resultaba más irritante. Este era –y sigue siendo- el aspecto menos comprendido, y más controvertido de *la religión* , y el que motivaba las críticas más fuertes contra ella (Frigerio 1991a; 1991b).

A mediados de 1992, la Umbanda se vio involucrada –injustificadamente- en un escándalo suscitado a raíz del asesinato de un niño en Brasil. La acusación de un

⁹ También empezaron 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, aparecen publicados en los avisos clasificados del diario Clarín.

¹⁰ Una definición similar brindó 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 veía 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)

sacerdote católico de que un *pai de santo* habría sacrificado ritualmente a una niña en Buenos Aires desató un *pánico moral* que deterioró gravemente la imagen de la religión . Se instaló la sospecha de que el sacrificio de animales podía llevar al asesinato de seres humanos (Frigerio y Oro 1998). Varios ex-miembros de la religión aparecieron 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 nacionales (el allanamiento en septiembre de 1993 de las comunidades de La Familia/ex-Niños de Dios) creció en el país la preocupación por el accionar de "las sectas" y se impuso la interpretación de que estos grupos a través del "lavado de cerebros" captaban a jóvenes y los separaban de sus familias (Frigerio 1993a). Las mismas acusaciones se comenzaron a canalizar hacia la Umbanda, que se fue transformando, cada vez más, en una religión considerada amenazante.

A partir de las acusaciones de asesinatos rituales, la mayor parte de las notas en que se trató el tema de "las sectas" en Argentina (1993-1996) se ilustraron principalmente con fotos de la Umbanda . Si otros grupos anteriormente estigmatizados -como los pentecostales, que eran la principal preocupación de los medios a mediados de los 80- mejoraron en algo su imagen, la de la Umbanda se fue deteriorando. Sus practicantes perdieron 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 repercutió en la imagen que de esta religión tienen las personas. En una evaluación guiada acerca de qué grupos podían considerarse peligrosos, la Umbanda recibió el segundo mayor número de menciones (luego de los Niños de Dios). Aunque el pánico moral desatado en torno de "las sectas" entre 1992 y 1995 fue disminuyendo en los últimos años, la Umbanda continúa siendo denostada en programas televisivos y notas periodísticas .

4. Conclusiones

La existencia de religiones de origen africano en Argentina puede explicarse, hasta la primera mitad de este siglo, por su práctica dentro de la comunidad

afroargentina. A partir de la segunda mitad del siglo, sin embargo, su presencia debe entenderse como una introducción de variantes religiosas afrobrasileñas desde Brasil y Uruguay. Gracias a los esfuerzos de líderes locales, de religiosos brasileños que visitaban frecuentemente el país, y de algunos *país* uruguayos que aquí se radicaron, estas religiones crecieron lentamente durante la década de los 70 y mucho más rápidamente durante los 80s, a partir del retorno de la democracia. Su crecimiento parece estancarse durante los 90, quizás por no haber podido satisfacer las desmedidas expectativas mágicas que en un principio despertaron, y también por la creciente estigmatización de la que fueron objeto por parte de la sociedad receptora.

Para entender cómo estas religiones tan poco enraizadas en la cultura local pueden tener éxito, es necesario comprender que poseen –al contrario de lo que muchos piensan- una gran afinidad con creencias del catolicismo popular. Sus promotores, además, han realizado denodados esfuerzos de traducción de los nuevos conceptos religiosos, tomando en cuenta las afinidades con creencias preexistentes. Así, llevan al posible miembro gradualmente desde situaciones más cercanas a lo conocido primero a más alejadas de la cosmovisión original después y explican los nuevos conceptos religiosos a partir de otros que ya son familiares. La utilización de la Umbanda como un puente o etapa intermedia entre el catolicismo popular y el Batuque parece una estrategia particularmente apropiada. La conversión a la nueva religión se da así de forma gradual y pautada, permitiendo un desplazamiento del individuo por los distintos roles religiosos en la medida en que esté preparado para comprenderlos y asumirlos.

Sin embargo, pese al atractivo que estas religiones tienen para los individuos que asisten a sus templos en busca de solución a problemas de su vida personal, sentimental y laboral, la Umbanda y el Batuque son socialmente estigmatizadas.

Referencias Bibliográficas

Brown, Diana DeG. 1986 *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor: UMI Research Press.

Carozzi, María Julia. 1992a. *El Proceso de Conversión a la Umbanda como Modificación de la Identidad Personal Subjetiva*. Informe de Investigación no publicado. CONICET.

----- 1992b. Consultando a una Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8: 68-79.

Carozzi, María Julia y Alejandro Frigerio . 1992. Mamã Oxum y la Madre María: Santos, Curanderos y Religiones Afrobrasileñas en Argentina. *Afro-Asia* 15: 71-85. Salvador, Brasil.

----- 1997 . Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires . *Religião e Sociedade* 18(1): 71-94. Rio de Janeiro, Brasil.

Cisneros, Mariel . 1995 . Quien contó a los Umbandistas?. *Sociedad y Religión* 13: 127-150. Buenos Aires.

Concone, Maria Helena. 1987. *Umbanda: Uma Religião Brasileira*. São Paulo: EDUSP.

Corrêa, Norton . 1992. *O Batuque do Rio Grande do Sul* . Porto Alegre: Ed. UFRGS.

Frigerio, Alejandro . 1989. With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina. Tesis Doctoral, Depto. de Antropología, University of California, Los Angeles.

----- 1991a Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina. *Religión y Sociedad* 8: 69-84.

----- 1991b "La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres": Estrategias ante la Estigmatización de las Religiones Afrobrasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología* 10: 22-33.

----- 1993a De la Umbanda al Africanismo: Identificación Etnica y Nacional en las Religiones Afrobrasileñas en Argentina. En Claudia Fonseca, ed. *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre: EDUFRGS.

----- 1993b "La Invasión de las Sectas": El Debate sobre los Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión* 10: 24-51.

----- 1993c El candombe argentino: Crónica de una muerte anunciada. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8: 50-60.

----- 1998 El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina. En Hugarte (1998).

Frigerio, Alejandro y Ari Oro . 1998. "Sectas satánicas" en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos* 8: 114-150. Porto Alegre, Brasil.

Hugarte, Renzo Pi. 1998 *Los cultos de posesión en el Uruguay: Antropología e historia* . Montevideo: Edic. Banda Oriental.

Ingenieros, José. 1920. *La Locura en la Argentina*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial.

Oro, Ari Pedro . 1988 Negros e Brancos nas Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul. *Comunicações do ISER* 28: 33-54.

----- 1994 (ed.) *As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul* . Porto Alegre: EDUFRGS.

----- 1999 *Axé Mercosul* . Petrópolis: Vozes.

Ortiz, Renato. 1978 *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis: Vozes.

Prandi, Reginaldo. 1991 *Os Candomblés de São Paulo* . São Paulo: EDUSP.