

---

# RELACIONES ENTRE DIÁSPORAS. ÁFRICA EN AMÉRICA, BRASIL EN ARGENTINA

*Lucila Degiovannini\**

*Universidad de Buenos Aires – Argentina*

**Resumen:** *En las últimas décadas ha tenido lugar en la Argentina y, particularmente, en la Ciudad de Buenos Aires y su área metropolitana, un crecimiento en la visibilidad y valorización de los afrodescendientes y sus manifestaciones culturales-religiosas frente a una construcción nacional de alteridad que valorizó –y aún mayormente valoriza– un ideal de nación blanco y europeo. En el marco del análisis de la expansión y prácticas de religiones afro-brasileñas en el país, se analiza cómo la consolidación paralela de un activismo cultural-artístico de reivindicación de manifestaciones afroamericanas y africanas alimentado por la llegada de migrantes de esos orígenes, así como procesos internacionales, regionales y nacionales de revisibilización de la población afrodescendiente bajo políticas multiculturales que fomentan también la consolidación de colectividades migrantes, habilita espacios en que las diferentes expresiones y construcciones diaspóricas (religiosas, étnicas, raciales, nacionales) africanas y afroamericanas interactúan entre sí creando o reactualizando una africanidad común que aminora pero no desaparece sus diferencias o legitimidades.*

**Palabras clave:** *diásporas africanas, migración, multiculturalismo, religión.*

**Abstract:** *In recent decades there has been in Argentina and especially in Buenos Aires and its metropolitan area, an increase in the visibility and appreciation of the African and Afro-American manifestations, in the context of an alterity national formation that valorized –and still valorizing– an ideal of a white European nation. Under the analysis of the expansion and practice of the Afro-Brazilian religions in the country, discusses how the parallel consolidation of a cultural activism of Afro-American and African manifestations related to the arrival of migrants from these sources, and international, regional and national processes of revisibilition Afro-descendants under*

---

\* Contacto: [ld.lucila@gmail.com](mailto:ld.lucila@gmail.com).

*multicultural policies that promote also the emergence of immigrant communities, create spaces where the different African and Afro-American diasporic expressions and constructions (religious, ethnic, racial, national) interact one another creating or reactualization common Africanness that decess but does not disappear their differences or legitimacy.*

**Keywords:** *African diasporas, migration, multiculturalism, religion.*

## Introducción

En las últimas décadas ha tenido lugar en la Argentina y, particularmente, en la Ciudad de Buenos Aires y su área metropolitana, un crecimiento en la visibilidad y valorización de los afrodescendientes y sus manifestaciones culturales-religiosas frente a una construcción nacional de alteridad que valorizó anteriormente –y aún mayormente valoriza– un ideal de nación blanco y europeo. La expansión en el país de practicantes de religiones afro-americanas desde la década del ‘60, el crecimiento de un activismo cultural-artístico que logra sistematizar una reivindicación africana en sus manifestaciones ligado a la llegada al país de migrantes afroamericanos y africanos; y un cambio mundial, regional y nacional hacia políticas multiculturales que revaloriza las minorías y habilita espacios, siempre bajo disputa, de reconocimiento y revalorización de lo/s afrodescendiente/s; son procesos que van encontrando y creando, bajo la afirmación común de africanidad –que remite a África como ascendencia u origen–, espacios de reivindicación, lucha, práctica y sociabilidad frente a la estigmatización y el racismo que viven como afrodescendientes y africanos, o como practicantes de sus manifestaciones culturales y religiosas. Sin embargo, estas identificaciones comunes encuentran limitaciones en la valorización o legitimidad específica tanto de unas u otras manifestaciones de esa cultura ‘común’ o la relevancia de sus reivindicaciones (con sus imprints continentales, nacionales, religiosas y/o artísticas, entre otras), como de quiénes pueden o no identificarse con ellas, o las formas en que pueden hacerlo. La conformación de ‘un África que vive en las Américas’, parafraseando a Matory (1999, p. 68), aminora pero no invisibiliza la demarcación de grupalidades diferentes: diaspóricas, étnicas, raciales, nacionales o religiosas, siendo las mismas no excluyentes (pero tampoco incluyentes) entre sí de antemano, sino que sus relaciones son producidas a través de prácticas concretas

de las personas involucradas atravesadas por relaciones de poder, negociación y construcciones históricas (de las mismas personas, estados, organismos o académicas) sobre las propias grupalidades y sus principios de demarcación.

Se propone en este trabajo analizar la creación de diásporizaciones africanas<sup>1</sup> a través de identificaciones comunes entre quienes participan de estos procesos en su búsqueda de contraponerse a situaciones de estigmatización, discriminación, desigualdad o racismo, y reivindicar la práctica de estas manifestaciones culturales y religiosas, así como de profundizar en las propias identificaciones religiosas, nacionales y/o afrodescendientes. En este sentido me centraré, por un lado, en cómo migrantes afrobrasileños encuentran en las religiones afrobrasileñas en Argentina una forma de revincularse con su país de origen, conocer aspectos del mismo que desconocían o continuar la práctica de su religión iniciada en su país y, por otro lado, en cómo algunos afrodescendientes encuentran en ellas un espacio para poder profundizar en su ascendencia africana, valorarla y reivindicarla asumiendo una identidad que traspasa y aminora las fronteras nacionales. Me focalizaré para ello en un análisis de caso de una Casa de Candomblé del Conurbano Bonaerense, en el desarrollo de sus estrategias para luchar contra la estigmatización, su vinculación con migrantes brasileños y afrodescendientes de diferente nacionalidad. La investigación se realiza a través registros etnográficos y entrevistas realizadas principalmente en los años 2013 y 2014, en el marco actual de un proyecto doctoral.

## Expansión religiosa afroamericana en Argentina

La conformación de un modelo de nación argentina blanca y europea conllevó la estigmatización de las manifestaciones culturales y religiosas practicadas por africanos y afrodescendientes en la Ciudad de Buenos Aires hacia fines del siglo XIX (Andrews, 1989; Geler, 2010). Son pocos los estudios que analizan y reconstruyen su paso a ámbitos privados. Los últimos registros de prácticas religiosas ligadas a descendientes de esclavizados africanos del país narran la realización de ceremonias de santo en casas a mediados del siglo XX

---

<sup>1</sup> Prefiero aquí utilizar los términos en plural ya que su singular limita para mí el pensar la posibilidad o existencia de diferentes procesos, identificaciones, pertenencias diaspóricas africanas (que remiten a África o a su población como origen) que no siempre se incluyen entre sí.

(Cirio, 2007). Luego de ello se produce una expansión de religiones afrobrasileñas desde la década del '60 por parte de argentinos no afrodescendientes que las conocieron en Brasil o Uruguay y continuaron su práctica en Argentina aumentando el proceso de apertura de estas religiones a poblaciones diferentes de las de su origen existente ya en Brasil (Frigerio, 2004).

A la práctica primero de la Umbanda, se le suma luego la del Batuque y otras variantes africanistas.<sup>2</sup> Su práctica se incrementó en los '70 sumando viajes tanto de argentinos a Brasil o Uruguay, como de *pais y mães de santo* brasileños o uruguayos a la Argentina. Para fines de la década, las religiones afro-brasileñas devinieron en una práctica conjunta de Umbanda y Batuque u otra variante africanista, viendo muchas veces a la primera como una etapa introductoria a las segundas. Si bien quienes practican estas religiones en Uruguay fueron previamente iniciados en Brasil, Frigerio (1998) establece una diferenciación entre 'escuelas religiosas' (brasileña y uruguaya) por el proceso previo a su llegada a la Argentina que ellas tuvieron en Uruguay que conllevó una modificación en ciertos patrones rituales. La vuelta a la democracia en el '83 habilita un crecimiento importante de templos y casas que se inscriben en el Registro Nacional de Cultos no Católicos. La expansión de estas religiones fue continua hasta el presente. La mayor parte de los templos se encuentran en el Conurbano Bonaerense y la Ciudad de Buenos Aires, aunque existen templos en muchas ciudades del resto de las provincias. En su mayoría son de Umbanda, Batuque y Quimbanda, en menor medida de Candomblé, y en los últimos años ha crecido también, aunque en número reducido, la práctica de Santería Cubana y el Culto nigeriano a Ifá.

Las personas iniciadas se vuelven parte de un parentesco ritual entre *pai* o *mãe de santo* e hijos/as de santo que conlleva una necesaria continuidad en los vínculos que incluye la asistencia a las diferentes casas de santo más allá de las distancias geográficas. Sin embargo, muchas veces la referencia primero de Brasil y Uruguay como lugares de origen de estas religiones y luego de África, fomenta el traslado temporal en búsqueda de las 'verdaderas raíces' de la tradición en esos países comenzando nuevas relaciones religiosas, acompañados muchas veces por procesos de *africanización* (Frigerio, 2004),

---

<sup>2</sup> La Umbanda es considerada una variante sincrética de religiosidad afrobrasileña, con influencias espiritistas y católicas. En cambio, el Batuque y el Candomblé de Bahía u Omolocó de Río de Janeiro son consideradas variantes africanistas por tener más elementos africanos (Frigerio, 2001).

en búsqueda de variantes religiosas vistas como ‘más africanas’ que otras. Los vínculos con sus casas de origen son muchas veces tomados como fuente de legitimidad y *axé*,<sup>3</sup> entendiéndolos como su fundamento religioso. El hecho de que las casas o templos de origen sean extranjeros conlleva una pérdida de legitimidad de las casas o templos argentinos existentes que, en muchos casos, necesitan de ellos para dar valor y autenticidad a su práctica, así como la existencia de diferentes variantes o fuentes de origen da pie a una circulación de practicantes entre ellas buscando quienes las practiquen de forma más apropiada. En esto también incide el fuerte estigma que estas religiones siempre tuvieron en el país tanto desde los medios de comunicación, como desde el resto de la sociedad (Frigerio, 1991). El sacrificio de animales provoca tanto la oposición de las asociaciones por los derechos del animal, su asociación con fines malignos/maléficos o posteriormente con la creencia que ciertas prácticas en animales pueden influir a realizar las mismas en humanos (Frigerio; Oro, 1998). En estos últimos años la criminalización mediática, en medios de comunicación nacionales y locales, se ha vuelto cotidiana asociando muchas veces a quienes son acusados de asesinatos y violaciones con la práctica religiosa de la Umbanda. Los y las practicantes de estas religiones han adoptado diferentes estrategias para luchar contra esta estigmatización. Entre 1985 y 1989 se enfatiza la Umbanda como religión y no como secta mágica y extranjera. En 1990, y hasta 1997, se produce un cambio en el foco de su presentación vinculando sus prácticas con una cultura africana milenaria en mayor medida nigeriana, desenfatizando su identidad umbandista (Frigerio, 2003).

En esta última estrategia es central el papel de la Casa de Candomblé en focalizo el estudio y se da en el contexto de la visita a la casa del Oni de Ife (Rey de la ciudad santa de los Yoruba) en 1990 y el acompañamiento que la embajada de Nigeria empieza a dar en ese periodo a diferentes templos y eventos que funcionaron como un reconocimiento de la africanidad de estas religiones, así como un capital económico no menor para proyectos y organización de eventos. En este momento se establece una relación de los religiosos con activistas culturales afroamericanos en la realización de exhibiciones y exposiciones artísticas, y la realización de Congresos y Cultura Afroamericana (Frigerio, 2003).

---

<sup>3</sup> Utilizo acá el significado de *axé* que refiere a la casa de origen como fundamento religioso.

En la configuración de esta estrategia que algunos templos o casas continuaban hasta la actualidad también influyó la participación previa de religiosos en Congresos de Tradición y Cultura de *Orixás* (1986, 1990). Ellos combinaban lo religioso, académico y artístico, fomentando la adopción de ese modelo en Argentina, e invitando a artistas afrobrasileños a participar del primer congreso en Argentina en 1991 que finalmente deciden residir en la Ciudad de Buenos Aires y volverse referentes en la enseñanza y práctica de la danza afro. Del mismo modo, tienen también relevancia la existencia previa de procesos en Brasil en donde elementos de la religión son incorporados a las artes, al imaginario nacional y vivenciados por quienes migran a Argentina, alguno de ellos formados en institución con una fuerte impronta en danzas africanas y afroamericanas como la Universidad Federal de Bahía (Degiovannini, 2014b).

### Migraciones y activismo cultural afroamericano

Sumadas a las migraciones producidas por la expansión de las religiones afroamericanas (no cuantificadas pero de baja proporción entre los practicantes), tienen lugar otros traslados de personas hacia la Ciudad de Buenos Aires. En la década del '80 llegan al país afroamericanos, mayormente uruguayos y brasileños pero también de otros países, que encuentran en la enseñanza y práctica de las artes afroamericanas (mayormente del *candombe* afrouruguayo, danzas afros y *capoeira*), que habían aprendido formal o informalmente en su país, un espacio laboral y de difusión cultural que va consolidando un movimiento de reivindicación negra<sup>4</sup> (Domínguez, 2004; Frigerio; Lamborghini, 2011b). Si bien existían reivindicaciones afrodescendientes anteriores (López, 2001) que buscaban visibilizar y valorar la presencia africana y afrodescendiente en el país, la sistematización de su práctica en algunos pocos espacios barriales o centros culturales consolida su práctica para la década del '90 y posibilita su expansión tanto en otros espacios de la Ciudad de Buenos Aires como en otras ciudades del país. Esto ocurre en el marco de

---

<sup>4</sup> La categoría *negro* se utilizó hasta la Conferencia de Durbán en 2001, explicada en el apartado siguiente, a partir de la cual se comenzó a preferir la de afrodescendencia y se relaciona luego muchas veces con la influencia de categorías que los migrantes afroamericanos, como los brasileños y los cubanos, utilizan por ser ellas las que se prefieren en sus países.

políticas multiculturales globales y locales que favorecen su visibilización y valorización a costa de espectacularizar sus prácticas (Frigerio; Lamborghini, 2011b). En esta década y la siguiente también comienzan a llegar al país un mayor número de africanos (Maffia, 2011) algunos de los cuales, aunque en menor medida, también encuentran en las artes africanas un espacio laboral y de difusión o reivindicación cultural (Domínguez, 2004).

Dentro de este contexto de migración afroamericana la brasileña comienza a incrementar su presencia en la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense en las décadas del '80 y '90 aunque siempre reducida en comparación con otros migrantes limítrofes. Esta situación parece relacionarse con la constitución del Mercosur que conlleva un aumento en los intercambios entre ambos países, así como un crecimiento en el turismo hacia Brasil desde Argentina que permite establecer contactos (Hasenbalg; Frigerio, 1999). La receptividad hacia esta migración es mayormente positiva en base a una exotización que resalta ciertas características de 'lo brasileño' (buena onda, relax, baile, sexualidad) y valora también ciertos capitales culturales con un fuerte contenido vinculado a la negritud (como la capoeira o la danza afro brasileña) que varios migrantes comienzan a utilizar como fuente laboral (Domínguez, 2001; Frigerio, 2005).

Entre estos migrantes comienzan a establecerse circuitos culturales entre diferentes espacios de trabajo: centros culturales que pasan a ser centrales en la enseñanza y difusión de estas artes, bares brasileños que cumplen un rol importante en la socialización como lugar de encuentro entre ellos además de ofrecer posibilidades laborales y fiestas particulares o bares no brasileños. Entre estas personas se genera cierta diferencia entre quienes remarcan su *brasilidad* priorizando remarcar su identidad nacional o su *afrobrasilidad* entre quienes resaltan la africanidad de las manifestaciones y la cultura brasileña y buscan vincular sus prácticas con otras culturas afro-americanas y con el pasado afro-argentino (Domínguez; Frigerio, 2002).

La consolidación también de ferias de colectividades y el surgimiento de asociaciones de migrantes en la década del 2000 suman espacios laborales y de difusión. En este contexto las religiones afrobrasileñas en el país pasan a ser también espacios donde migrantes brasileños y afrobrasileños retoman prácticas culturales que antes realizaban en su país, las conocen o comienzan a practicar acá fomentando una vinculación ya sea con su país de origen o con la africanidad con la que se identifican.

Varios activistas culturales afroamericanos comienzan en la década del 90 a participar de las actividades organizadas por los religiosos, así como a coordinar con activistas afroargentinos en instancias que empiezan a habilitarse en instituciones o espacios estatales y luego por medio de agencias internacionales como el BID (Banco Interamericano de Desarrollo).

## Revisibilización afrodescendiente

El multiculturalismo que revaloriza las manifestaciones culturales afroamericanas también se encontraba como parte de políticas locales, nacionales y mundiales. En menos de diez años se crean cuatro redes afro continentales<sup>5</sup> y en la década del '90 se constituye una vinculación entre consultores del BID y algunas afrodescendientes en el marco de la preparación de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en Durban, Sudáfrica, a realizarse en el año 2001. Estos contactos internacionales y los capitales económicos y políticos que habilitan fomentaron una visibilización del movimiento afrodescendiente local, la creación de organizaciones y la reconfiguración de organizaciones anteriores. A partir de esta conferencia se comienza a utilizar el término *afrodescendiente*, para hacer referencia a los descendientes de quienes vivieron el proceso de esclavitud en diferentes países, pero también en Argentina para descendientes de migrantes africanos que arribaron con posterioridad. A su vez se decide y consigue crear instrumentos cuantitativos para la contabilidad de la población afrodescendiente y africana. Proceso que se inicia en 2003 y se expresa en el censo nacional de 2010. (López, 2005).

La convergencia en estos espacios de afroargentinos, afroamericanos y africanos para tratar las temáticas del racismo y discriminación que vivían, pero también de la invisibilización afrodescendiente en la historia y presente nacional, y la desigualdad social desde el proceso de esclavización que la Argentina nunca asumió, generó ciertos desacuerdos entre los intereses entre grupos que priorizaban una identificación común, y otros que marcaban la

---

<sup>5</sup> La Red Continental de Organizaciones Afro, la Red Afroamérica XXI, la Alianza Global Latinocaribeña y la Alianza Estratégica de Afrodescendientes de América Latina y el Caribe (López, 2005).



relevancia de que el Estado-Nación reconociera su propia historia nacional (López, 2005).

En esos años se fueron habilitando también otros ámbitos estatales de participación para los afrodescendientes. Entre estos se encuentra la creación del Foro de Afrodescendientes desde el 2006 por el INADI<sup>6</sup> (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), la Comisión de Afrodescendientes y Africanos/as en el Consejo Consultivo de la Sociedad Civil de la Cancillería Argentina, así como diferentes programas, actividades y reconocimientos (Frigerio; Lamborghini, 2011a). En 2013 se declara el 8 de noviembre como el *Día Nacional del Afroargentino/a y de la cultura afro*. La presencia cada vez mayor de migrantes africanos o afroamericanos hizo que también las embajadas de sus países de orígenes comenzaran a ser agentes en estos temas a través de subsidios u organización de actividades.

El crecimiento del número de migrantes africanos desde la década del '90, así como la organización de los mismos en asociaciones, la realización de eventos específicos sobre África o sus países de origen y la vinculación de ellos con los mismos ámbitos estatales que los afrodescendientes fue habilitando a fines de la década pasada un espacio común que encontró en los términos *diáspora africana* una forma de incluir a los diferentes grupos en ella (afrodescendientes y africanos), aunque ello no evita que existan otras organizaciones que remarquen la diferencia entre africanidades como la creación de *Los afroargentinos del tronco colonial* que se focaliza en los descendientes de esclavizados en Argentina (Frigerio; Lamborghini, 2011a).

## Religión, nación y afrodescendencia

Estos tres procesos (expansión de religiones afroamericanas, surgimiento de un activismo cultural-artístico y revisibilización de la afrodescendencia en Argentina) van creando colectivos de pertenencias y vínculos entre ellos

---

<sup>6</sup> Este instituto se crea en el año 1995 como consecuencia de la firma a nivel nacional de diferentes acuerdos que promueven el respeto a la diferencia. En 1994 se reforma la Constitución Nacional incluyendo por primera vez derechos vinculados a la preexistencia de los pueblos originarios y ratificando la Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica) y la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial de la ONU, que llevan a la creación del INADI, así como a la promulgación de una ley anti-discriminatoria en el año 1998 (López, 2005).

convergiendo dentro de una misma afirmación de africanidad pero diferenciándose según su aspecto más religioso, artístico o social, así como según las nacionalidades o regionalidades que cada uno reivindica.

Para el caso que trabajo me interesa centrarme, por un lado, en cómo migrantes afrobrasileños encuentran en las religiones afrobrasileñas en Argentina una forma de revincularse con su país de origen, conocer aspectos del mismo que no llegaron a conocer allá o continuar la práctica de su religión iniciada en su país y, por otro lado, en cómo algunos afrodescendientes encuentran en ellas un espacio para poder profundizar en su ascendencia africana, valorarla y reivindicarla asumiendo una identidad que traspasa y aminora las fronteras nacionales.

Me centraré a continuación en la casa de Candomblé que visitó el Oni de Ifé en 1990 y el rey de Ketu en 1994, y que vincula su ancestralidad con Bahía<sup>7</sup> remarcando su relación con África y el ser una religión tradicional. Las particularidades de su caso hace que remarque más su bahianidad (y, por eso, su brasilidad) y, a través de ella, su africanidad.

### Casa de Candomblé<sup>8</sup>

La casa de Candomblé fue una de las más activas en el cambio de estrategia hacia una identificación más cultural. Crea un Museo Afroargentino en 1987, una biblioteca Afroargentina en 1988 y un Instituto de Investigación y difusión de Culturas Negras en ese mismo periodo. La idea que conllevan estas creaciones es que el mayor conocimiento de las culturas africanas y afro-americanas posibilitaría aminorar la estigmatización que las religiones de este origen sufren en el país. A través del Instituto se organizan congresos, publicaciones, charlas, investigaciones, eventos, exposiciones artísticas, clases y

<sup>7</sup> La vinculación con una de las casas de Candomblé de Bahía se realiza a través de una casa de Río de Janeiro en la cual se inició la *mãe de santo* fundadora y el *pai de santo* actual.

<sup>8</sup> La práctica en conjunto en Argentina de la Umbanda, Quimbanda y variantes africanistas habilita el compartir un mismo espacio religioso en un templo a personas que pueden identificarse con una de estas variantes, pero no con otra. La afirmación de la Umbanda como práctica que permite el acceso hacia las religiones africanistas es una explicitación que se llega a hacer de forma reiterada en las mismas sesiones religiosas del templo, lo cual no significa que quienes asistan coincidan con ello. La continuidad de la práctica de la Umbanda es vista como necesaria para el crecimiento de la religión africanista, por eso el denominarla de esa forma, es una postura africanista que aminora la relevancia de la práctica y significado de la Umbanda y Quimbanda de quienes asisten al templo pero no son miembros o *pais/ mães de santo*.

exhibiciones sobre manifestaciones culturales afroamericanas y africanas. La identificación africanista, también realizada a través del cambio de nombre de Centro Espírita de Umbanda a Casa de Candomblé en 1988, sigue hasta la actualidad enfatizando la cultura Yoruba como cultura originaria vinculándola con otros pueblos originarios americanos y africanos (Degiovannini, 2011). La cultura Yoruba, conservada en Brasil, es entendida como cultura africana original (auténtica y de pueblos originarios africanos).

La identificación general con África y particular con las culturas originarias y lo afrobrasileño favorece relaciones con diferentes grupos, espacios y personas con las mismas identificaciones. Entre ellos se han alentado vínculos a través de afrodescendientes que asisten a la casa con otros activistas fomentando la organización de actividades conjuntas como las Jornadas *Noviembre Negro* realizadas en el Museo Histórico del Cabildo de Buenos Aires durante noviembre de 2013 en el marco de los eventos conmemorativos del *Día nacional de los afroargentinos y la cultura afro* sancionado ese mismo año. Jornadas que también se realizaron en noviembre de 2014.

El énfasis afrobrasileño favorece también cierta percepción de estas religiones como extranjeras sumando a la estigmatización social frente a sus prácticas un exotismo que resalta ciertas características que suelen asociarse a los migrantes brasileños. En este sentido si ciertas prácticas son vistas con desconfianza o rechazo (el sacrificio de animales, las ‘incorporaciones’,<sup>9</sup> el uso de sangre) y estigmatizadas, otras (la danza, los toques de tambores, las comidas), en un contexto multiculturalista de espectacularización, son vistas con mayor interés y atracción. Al mismo tiempo la búsqueda de intervenir en la difusión de la cultura africana por casi tres décadas, articulando con activistas culturales, y priorizar para ello su intervención en la Ciudad de Buenos Aires (lugar en donde se concentra el movimiento afrodescendiente en el país), estando ella en el Conurbano Bonaerense favorece el conocimiento de la casa tanto entre religiosos como entre afrodescendientes activistas culturales y políticos, aunque su distancia geográfica dificulta una participación más cotidiana de ellos que muchas veces se reduce a la asistencia a celebraciones religiosas o actividades puntuales.

---

<sup>9</sup> La recepción en el propio cuerpo de espíritus en Umbanda y Quimbanda, y la manifestación de *Orixás* en Candomblé a través de manifestarse en el cuerpo de su hijo de santo.

## Religión y migrantes afrobrasileños

La realización o participación en jornadas sobre cultura africana y afroamericana, la realización de espectáculos artísticos, clases o muestras han permitido a diferentes personas conocer el templo o vincularse con él tanto en un inicio como en los últimos años. Para principios de los '90 en la participación de la casa en el congreso en San Pablo sobre Tradición y Cultura de los *Orixás la mãe de santo*<sup>10</sup> invita a T., bailarín afrobrasileño formado en Universidad Federal de Bahía (UFBA), a participar del congreso que se realizará al año siguiente en la Ciudad de Buenos Aires. A partir de allí él y una alumna viajan a la Ciudad de Buenos Aires y deciden radicarse ahí. Comienzan a trabajar como bailarines y profesores de danza afro en la ciudad participando en el surgimiento del activísimo cultural afroamericano. T., hijo de una *mãe de santo* bahiana, continúa relacionándose de forma esporádica con el templo, participando de algunas de las actividades realizadas y de algunas celebraciones religiosas. La llegada de otros migrantes permite también reforzar relaciones con conocidos de su país de origen. Como él señala, el vínculo con P., también bahiano y afrodescendiente, se profundizó en Buenos Aires por la participación conjunta en diferentes espacios afrodescendientes y brasileiros (Foro de afrodescendientes del INADI, la Embajada de Brasil, el templo y el resto del 'movimiento afro de Buenos Aires'):

Con P. nos conocemos de Bahía [...] P. llegó mucho después [...] en las reuniones del Foro afro, ahí nos acercamos con P. [...] Entramos en la propuesta esta del INADI que tenía que ver con la presencia de lo afro en Argentina [...] Entonces empezamos a trabajar y discutir proyectos en común, ¿no?. Empezamos a tener reunión en la Embajada de Brasil para hablar [...] Con P. nos hemos acercado más dentro del INADI y acá en el templo, así nos conocimos y así hoy tenemos nuestra relación y participé en muchas cosas que él ha estado presente, ¿no?. O sea, conocemos más o menos todo el movimiento afro de buenos aires y hemos estado en todas las situaciones los dos. (T. 2013, 56 años aproximados).

P. preside una asociación cultural de residentes brasileños en Buenos Aires desde 2002 que tiene hace varios años funcionando una batucada y un grupo de capoeira, y que viene desde 2011 organizando la celebración del

<sup>10</sup> Ella fallece en el año 2000 y tres años después la casa es continuada bajo el *pai de santo* C.

Día de la Independencia de Brasil en Buenos Aires, así como la participación en los carnavales porteños con un bloco afro. Los espacios comunes como el Foro de afrodescendientes del INADI, la Embajada de Brasil, el templo y el resto del ‘movimiento afro de Buenos Aires’, así como el conocimiento previo entre ellos en Bahía van consolidando una relación que fomenta luego también la participación mutua en actividades del otro (eventos o espectáculos artísticos organizados por P.) o la asistencia juntos a celebraciones religiosas en el templo (en diferentes oportunidades han asistido a las mismas los dos).

P. conoció el templo en los últimos años a través de la asistencia a las Fiestas Juninas que en 2009 el Instituto de Investigación y difusión de la casa de Candomblé organizó junto con otra asociación cultural-religiosa brasileña en la Ciudad de Buenos Aires. Una persona vinculada al Instituto lo había conocido previamente en un evento de conmemoración del día de la Conciencia negra en Buenos Aires y lo presentó al *pai de santo*. A partir de allí comienza a establecerse una relación entre ellos. Realizan actividades conjuntas (como Fiestas Juninas posteriores), así como personas del templo y del Instituto<sup>11</sup> participan en actividades organizadas por la asociación presidida por P. (como la celebración del Día de Brasil en Argentina o la participación en el ‘bloco afro’ en los carnavales porteños<sup>12</sup>) y él asiste a celebraciones religiosas en la casa muchas veces acompañado por otros afrobrasileños. Se organizan en los últimos dos años actividades más específicas para vincular ambos espacios como la realización de comidas típicas brasileñas, como el caruru, en el templo en celebraciones religiosas brasileñas (Fiesta de Cosme y Damián, y Fiesta de Santa Bárbara). A través de estas actividades o de acompañar a P. a celebraciones religiosas varios migrantes brasileños (en su mayor parte afrodescendientes<sup>13</sup>) empiezan a relacionarse con el templo. Entre ellos se encuentran no sólo afrobrasileros, sino también argentinos,<sup>14</sup> brasileros no

---

<sup>11</sup> No siempre las personas que participan en el Instituto de Investigación y Difusión son integrantes de la casa de Candomblé, aunque generalmente tienen relación con ella.

<sup>12</sup> La Ciudad de Buenos Aires organiza hace unos años salidas de carnaval por diferentes barrios de grupos artísticos que desfilan, generalmente murgas.

<sup>13</sup> Existe acá una diferencia en las identificaciones que cada uno realiza sobre sí mismo, si para gran parte *negro* o *afrodescendiente* son utilizados como sinónimos, otros se reconocen como *afrodescendientes* pero no *negros* (por ser de tez blanca) y otros se reconocen como *negros* pero no afrodescendientes (por ser sus padres brasileños y no africanos).

<sup>14</sup> También existen casos de asistencia de afrodescendientes argentinos de familia brasileña cuya práctica de capoeira, batucada y ahora asistencia al templo le permite, en sus palabras, profundizar en su historia familiar-cultural.

afrodescendientes y afroargentinos.<sup>15</sup> Si bien algunos se vinculan con la religión, otros asisten a las celebraciones o actividades puntuales organizadas por P. y C. La religión, el capoeira, la batucada son tomados como diferentes aspectos de la cultura brasileña y estas actividades funcionan como prácticas que los migrantes brasileños buscan continuar en Argentina y también personas argentinas interesadas en ellas.

Estas vinculaciones de afrobrasileños con las religiones no sólo suceden a partir de este templo, sino también ocurren con otros. L. nació en San Pablo, tiene 70 años y hace 40 que reside en el país. No practicaba allá esta religión al ser su familia católica. Llegó a ella a través de otro templo por recomendaciones para solucionar sus problemas personales hace 16 años. Allí luego de atenderse durante dos años la *preta velha* le dijo que su historia no estaba ahí sino en Brasil. Así fue como viajó a Bahía y se inició en otra casa de Candomblé. Siguió practicando en Argentina en el templo que había estado hasta conocer la casa de Candomblé acompañando a P. a la Fiesta de Cosme y Damián en 2013. A partir de entonces continuó concurrendo porque no era un “conventillo”<sup>16</sup> como el otro templo.

Como L. existen personas afrobrasileñas de religión iniciadas o vinculadas a casas de Brasil que encuentran en este templo un lugar para poder practicarla más cotidianamente. Las diferencias entre casas o variantes religiosas son aminoradas enfatizando una pertenencia a una misma familia espiritual general. Las personas vinculadas con una casa o iniciadas en ellas son consideradas *de religión* y ligadas al fundamento (*axé*) que le da su pertenencia religiosa a esa casa y familia ritual en particular. Si bien se considera necesaria la continuidad de la vinculación con una sola casa, la imposibilidad de asistir a ellas por su traslado a la Argentina y la existencia de casas religiosas en el país que los practicantes consideren adecuadas, habilita la concurrencia a ellas y el percibirla como una misma familia religiosa siendo las ‘energías’ –entidades con las que se relaciona la persona–, como explica C, las que se considera que ‘llevan’ a la persona a la nueva casa o la acepta:

---

<sup>15</sup> La cantidad de personas que asisten de la asociación en estos eventos en este último año varió de diez a veinte personas.

<sup>16</sup> Los conventillos eran casas o edificios en donde se alquilaban cuartos como viviendas a quienes no podían pagar otros alojamientos. La palabra se utiliza hoy día de forma despectiva para referirse a ambientes en donde las personas hablan sobre la vida de las otras de forma frecuente y no siempre con veracidad en la información que circulan.

No es una relación de casas acá, son personas independientes que salen de sus lugares y tratan después de... Sus energías mismas, yo creo que te van llevando, ¿viste? Si él no descarga, si él no hace cosas para su santo, también no va a poder hacer cosas en lo personal. [...]. Sus santos no están acá, no fueron hechos acá, pero para mí es gente [...] de la familia espiritual. Nosotros tenemos que aprender a entender que somos una familia en lo espiritual. (C. pai de santo/ Babarolisá, 2014).

También M. empezó a asistir al templo, pero en su caso luego de conocerlo en la celebración del día de la independencia de Brasil organizado hace tres años. Vinculada a una casa de Candomblé de Bahía, y sólo residente en el país hace pocos años, comenzó a asistir a las celebraciones religiosas. A través de su activismo político como afrodescendiente tanto en Brasil como en Argentina<sup>17</sup> y su relación con activistas culturales afroamericanos en el país encuentra en un movimiento político y en el Instituto un acompañamiento para organizar actividades vinculadas a los afrodescendientes en la Ciudad de Buenos Aires como la organización de las Jornadas *Noviembre Negro* en 2013 y 2014.

Como consecuencia del crecimiento de lugares de prácticas de manifestaciones culturales afroamericanas H., profesor de capoeira bahiano, comenzó a dar clases en clubes en distritos cercanos a la casa de Candomblé. Conoció el templo a través de algunos de sus alumnos que asistían al mismo. Al visitarlo comenzó a 'vibrar' o incorporar.<sup>18</sup> A partir de entonces comenzó a participar en ciertas celebraciones para su *Exú* –entidad que incorpora– hacerse presente y los días domingos en que se acuerda la realización de una Samba a pedido de la entidad como forma de compensación por sus servicios.

En síntesis, la estrategia que busca luchar contra la estigmatización hacia estas religiones en Argentina a partir de la difusión de manifestaciones artísticas confluye con la consolidación y la expansión de la práctica de manifestaciones artístico-culturales en la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense. A esto se suma el crecimiento de la migración brasileña, el fortalecimiento de su agrupación en asociaciones culturales y el establecimiento

---

<sup>17</sup> Varios afrodescendientes brasileños que participan de los espacios políticos en Argentina tienen una participación previa en el movimiento negro o en instancias políticas afrodescendientes en Brasil.

<sup>18</sup> 'Incorporación' no es un término que se acepte dentro del templo ya que se entiende que uno no incorpora desde afuera una entidad sino que es una exteriorización de la propia naturaleza de uno.

de circuitos para activistas culturales entre lugares de enseñanza, espectáculos y bares. Las religiones afrobrasileñas pasan a integrarse siendo entendidas como parte de una misma cultura, ya sea como lugares que se visitan solo para conocer o como práctica religiosa.

La expansión de religiones afrobrasileñas permite también que los migrantes puedan continuar sus prácticas en su cotidianeidad en templos en Argentina, si bien todos los afrodescendientes brasileros se han iniciado o son miembros de casas en Brasil. El único caso de vinculación como miembro de la casa en Argentina es por el cierre de donde fue iniciada. Brasil, y en particular para el Candomblé, Bahía, es una fuente de legitimidad religiosa no sólo por ser el *axé* de la casa y la estigmatización de la práctica en Argentina, sino por ser ellas parte general de su cultura nacional. En una sesión de Umbanda<sup>19</sup> en el templo un hombre le explicaba a una mujer cómo sucedía el ritual mientras los miembros, mayormente mujeres, bailaban. Frente a la respuesta gestual de ella que parecía no conformarle mucho lo que veía, él respondió: ‘No son bahianas. Hacen lo que pueden. Hacen con fé’.

Varios migrantes afrobrasileños encuentran en los espacios artísticos, religiosos y también políticos instancias en donde vincularse con su cultura nacional desde su afrodescendencia. Esto contribuye a consolidar una relación entre ellos y fomentar la multiplicación de actividades que enfatizan, en mayor o menor medida, su nacionalidad y/o su afrodescendencia. Dentro de estas últimas también estas religiones son vistas por otros afrodescendientes (argentinos, uruguayos, cubanos) como espacios para vincularse con su propia africanidad considerándolos parte de su cultura o herencia familiar.

## Religión y afrodescendencia

En varios de los casos anteriores no sólo es la vinculación con lo brasileño que se busca o fortalece con la participación en actividades del templo o el incorporarse como miembro de la misma, sino una revinculación con su africanidad lo que se toma como relevante. La participación en la religión

---

<sup>19</sup> Las diferencias entre Umbanda, Quimbanda y Candomblé, así como a qué corresponde cada celebración en la casa, no siempre es entendida por quienes participan de las mismas, aunque asistan al templo hace años. Se guían siguiendo al resto de los que asisten o las indicaciones de miembros de la casa para cada situación.



puede ser una forma de retomar prácticas de su propia ascendencia africana aunque sus parientes directos no la hayan practicado y, en algunos casos, en parte de sus vidas ellos tampoco.

U. afroargentina hija de caboverdiano y nieta de congolés, se acercó al templo de Candomblé en búsqueda de profundizar el legado africano. Él vivió en la Ciudad de Buenos y alrededores aproximadamente desde entre 1930 y 1975. Durante la infancia de sus siete hijos practicaba ciertos rituales que, como ella afirma, coincidirían con algunos de los que se practican en el templo,<sup>20</sup> por lo que encuentra una continuidad entre ambas prácticas religiosas como parte de una misma religión. Las vivencias con su padre africano y su ascendencia biológica las remarca como valores, en un contexto donde la mayoría de quienes las practican en el país y quienes son miembros de la casa no la tienen:

A nivel religioso mi padre era de esta religión, o sea, culteaba lo que es todo lo que es africano, todo lo que es la liturgia africana ¿viste?, pero bueno, yo considero que eso ya vino incorporado, poder, eh, seguir por lo que me marcó nuestro, mi ancestro que fue mi padre, la historia religiosa y, bueno, busqué una casa donde se culteara todo lo que fuera africano, de las descendientes africanas y bueno, acá fue la casa más adecuada la cual yo encontré [...] mi padre culteaba a su manera en casa [...] él tenía imágenes chicas, con formas, por ejemplo, hacía el ritual del día de las almas, servía a exú, ¿viste? todo ese tipo de cosas. Servía al señor, lo servía. Por eso... Hay cosas que yo ya las he visto hacer, no es para mí una novedad que voy a aprender 'uy, están haciendo...' porque la escuela fue directa. [...] practicó dentro de la casa porque era muy cerrado anteriormente. Antiguamente no era publicidad esto. Él hacía su ritual personal en la casa con nosotros. Era sanador, curaba a las personas [...] Por eso un tiempo lo detuvieron, que salió en el diario [...] decía 'brujo africano' salió porque lo detuvieron.<sup>21</sup> (U. 64 años, 2013).

La detención del padre y la práctica interna religiosa al ser estas prácticas 'cerradas' o no 'publicitadas', como ella dice, fueron también comunes a quienes practicaron las religiones afrobrasileñas en el país antes de la apertura

---

<sup>20</sup> Según las indicaciones de U. el padre también atendía a otras personas por dolencias físicas y mentales, y fue al menos una vez detenido por la policía saliendo como noticia en un diario como 'brujo africano'.

<sup>21</sup> La fecha aproximada a la que hace referencia de esta detención es fines de los '60, época en que ya se practicaban religiones afrobrasileñas en la Ciudad de Buenos Aires.

democrática de 1983. Tras la muerte de su madre, por decisión de su padre fue educada dentro de una escuela religiosa católica de la cual salió en su mayoría de edad. Buscó un camino religioso primero en el catolicismo, pero la imposibilidad de tener una familia, que también deseaba, la llevó a abandonar esa opción. Un viaje a Brasil en los 70 y una estadía de varios años allá le permitió conocer la Umbanda, empezar a practicarla y tener un templo propio a su regreso al país, pero la búsqueda de profundizar en el conocimiento y práctica religiosa de los *Orixás* le hizo concurrir al Registro Nacional de Cultos de Argentina y consultar por un templo que fuera africano. Allí, aproximadamente en el 2000, le indicaron esta casa de Candomblé a donde concurreó y a la que se vincula desde entonces siendo en la actualidad miembro de la misma. Como dice ella la casa le da la posibilidad de tener un *axé* religioso y un sacerdocio que le dé una legitimidad social que la práctica de la Umbanda y la ancestralidad paterna no le otorgaban:

Yo tengo [tenía<sup>22</sup>] mi templo en mi casa [...] pero yo quería hacer Orixá. [...] quise perfeccionarme en el estudio religioso. [...] Lo que es la Umbanda es linda pero no tengo yo un *axé* religioso, como digamos, una preparación sacerdotal, no tengo. Tengo una preparación espiritual por lo que es de familia, pero no tengo un sacerdocio. Yo quiero un sacerdocio para poder integrarme con la gente y poder... como te podría decir, que se valore lo que uno hace porque tiene un *axé* y una casa de santo como esta, ¿entendés?. Porque ser... hoy por hoy la gente dice ser religiosa pero a veces no es buen religioso porque no tiene conocimiento, ni el fundamento de lo que es la esencia de la religión. Entonces uno tiene que ir a prepararse, a aprender, a saber, a estar con gente preparada, así uno tenga eso por ancestro. (U. 64 años. 2013).

Las religiones afrobrasileñas le otorgan un espacio que permite revincularse con su ascendencia africana y profundizarla. La búsqueda de una mayor legitimidad puede ser también consecuencia de la estigmatización de estas religiones en el país y de la desvalorización de ciertas variantes como la Umbanda muchas veces vinculadas con sectores sociales más marginales. Tanto uno de sus hijos como uno de sus nietos son hoy día miembros de la casa.

---

<sup>22</sup> A partir de que comienza a practicar Candomblé cierra su templo.

El interés de ahondar en el conocimiento de las manifestaciones de ascendencia africana como una forma de profundizar en la ascendencia propia familiar también lleva a otros afrodescendientes a participar de actividades o celebraciones de la casa de Candomblé. K. es un activista cultural cubano afrodescendiente que hace poco más de una década que reside en la Ciudad de Buenos Aires. Fue iniciado en Santería a los 10 años (1976). Siendo una generación posterior a la revolución cubana veía, según sus palabras, a estas religiones como ‘cosas de viejos’ lejanas a él a pesar de ser practicante de las mismas:

Nací en esta familia religiosa que esas iniciaciones no me iban a costar mucho porque, bueno, era mi familia, mi sangre, y siempre respeté, pero bueno, el peso del materialismo dialéctico, el peso de los principios socialistas a mí, como que yo lo veía como un fenómeno muy independiente a mí, muy lejos de la realidad. Yo lo veía como algo lejano “esos negros viejos están siempre en lo mismo” te das cuenta, “esas cosas son de viejos”. (K. 49 años, 2014).

Recién en las últimas décadas a partir de una pregunta de un periodista sobre cómo reflejaba su ascendencia africana en su producción literaria empezó a interesarse en el tema y buscar profundizar en ella, a ‘desaprender’ y ‘regresar hacia él mismo’:

Yo me crié con el comunismo diciendo ‘seremos como el che’. Totalmente materialista dialéctico. Entonces es todo un repensamiento, es todo una ruptura del sistema de pensamiento que tú traes desde el punto de vista gnoseológico, desde el punto de vista de lo aprendido. Desaprenderlo. (K. 49 años, 2014).

Continuó su práctica religiosa en Cuba hasta el presente, aunque las respuestas que obtuvo en ella le indicaron el camino del culto de Ifá. Afirma que la misma ascendencia Yoruba de la Santería, el sacerdocio de Ifá y el Candomblé, así como los vínculos de su propia afrodescendencia con ese pueblo, es lo que le ha hecho profundizar en el conocimiento sobre ellas. Por ello asiste a diferentes celebraciones religiosas y actividades del templo desde que lo conoció en unas Jornadas de Cultura Africana realizadas en la Ciudad de Buenos Aires en el 2006.

En ambos casos las prácticas religiosas que viven como traspaso intergeneracional familiar se ven interrumpidas o menospreciadas por ellos mismos

por influencia de factores externos ligados a ideologías o religiones hegemónicas en sus Estados-nacionales (el materialismo dialéctico en un caso, el catolicismo en otro). En otros, la asunción de la práctica religiosa es realizada como contraposición a un abandono o silenciamiento familiar previo respecto de esas prácticas. F. es un activista afrouruguayo que reside hace unos años en la Ciudad de Buenos Aires y participó de las Jornadas *Noviembre Negro* en 2013 organizadas por el Instituto. A sus 17 años decide continuar la práctica religiosa de la Umbanda de su madre, como relata a continuación, por el interés de ‘conectar’ con su africanidad frente a las generaciones previas de familiares en Uruguay que no lo hacían y que estigmatizaban esas prácticas:

Me empezó a gustar esto de también conectar respecto de una africanidad, yo también en ese proceso empezaba con el activismo, así que también iba buscando, viendo qué cosas tenían que ver con mi identidad, con mi africanidad, que cosas no me contaba mi familia, qué importante era que uno empezara un proceso de investigación en ese sentido [...] me ocultaba en el sentido que había cosas que no se hablaban, al tener una abuela evangelista y un abuelo fuerte pero agnóstico, después de grande me cuenta mi vieja de cómo llegó al templo<sup>23</sup> [...] y todos los entramados que se fueron dando en la familia a partir de vincularse físicamente y formalmente con la religión [...] ahora se hablan con mucha más libertad, o sea, yo voy a la casa de mi madre y tiene su templo ahí, mis niños vienen a mi casa y yo tengo mi templo ahí, ya no es tabú. (F. 37 años, 2014).

El relato de F. del abandono de las prácticas religiosas de la propia comunidad afrouruguaya, la posterior expansión de la Umbanda desde Brasil en la década del ‘60, la adopción por parte de una generación que actualmente rodea los 50/60 años, el estigma y rechazo a su práctica por los propios padres y la continuidad de ella por sus hijos como en un movimiento mayor, en sus palabras, de ‘empoderamiento de la comunidad afrouruguaya’, muestra en la expresión de su historia familiar y personal los diferentes periodos de invisibilización y revisibilización de la comunidad afrouruguaya durante el siglo XX (Andrews, 2011; López, 2009).

La práctica religiosa de F. es asumida como parte de una lucha contra el racismo, en la recuperación de memorias silenciadas u ocultadas y en la recomposición de una identificación pública afrodescendiente valorada.

---

<sup>23</sup> Ella empezó a frecuentar el templo de Umbanda un tiempo después que él naciera.

Su historia se enmarca en la consolidación del movimiento afrodescendiente en Uruguay relacionado con las intervenciones también de agentes internacionales y la creación de redes de activismo en que participan afrodescendientes de ese país, Brasil y Argentina. Las religiones afrobrasileñas han sido tomadas dentro del activismo político brasileño y uruguayo como repertorio simbólico por afrodescendientes de ambos países, pero no por activistas argentinos (López, 2009). F. también comenta esta situación dando cuenta de charlas que tuvo con familias afrodescendientes argentinas y la asunción de ellas como católicas o protestantes como otras africanidades existentes estableciendo diferencias entre la comunidad afrouruguaya y la de la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense:

En las familias afrodescendientes que había antes como toda una resistencia o de eso no se hablaba tanto, por otro lado, el empoderamiento de la propia comunidad y el poder decir, mirá, esta es una religión que nos pertenece y no tenemos que dejarla caer o que se desvanezca, este, hay varias familias que han empezado a perder ese miedo. Te estoy hablando más de la realidad uruguaya en Argentina no veo muchas familias afrodescendientes. La verdad que es una lástima, pero hay muchas familias afros que son católicas y muy pocas que son practicantes de la religión de matriz africana, pero hay [...] también he hablado mucho con familias afrodescendientes y decían eso, que bueno, que ellos tienen otros credos, viste, que son más católicos, otros dicen más protestantes, pero bueno, hay una religiosidad y una africanidad que no necesariamente conecta con la Umbanda. También eso es mucho de la ciudad de Buenos Aires y de la provincia, porque no he ido a templos en corrientes, en misiones [...] es más una mirada de la ciudad y del Conurbano. (F. 37 años, 2014).

El relato la comunidad afrouruguaya que asume y defiende la Umbanda como práctica religiosa de su propia africanidad sin importar que haya provenido de una expansión desde Brasil, se contrapone a la deslegitimidad de la práctica de religiones afroamericanas en Argentina para los activistas de este país, ya sea por ser sus practicantes mayormente no afrodescendientes (Frigerio, 2002), por ser sus religiones católicas o protestantes<sup>24</sup> (como da cuenta F.) o por ser religiones extranjera y no nacionales/propias. En los casos

---

<sup>24</sup> Y verlas como mutuamente excluyentes, ya que otros afrodescendientes practican tanto la religión católica, como alguna variante afroamericana (es el caso de K. y L.).

trabajados en este artículo sí hay afrodescendientes argentinos practicando religiones afrobrasileñas aunque no sean numéricamente significativos y relacionados con descendientes de migrantes que llegaron al país durante el siglo XX, pero estas personas no son activistas políticos en el movimiento afrodescendiente nacional.

Si en Brasil ocurre que los activistas políticos buscan profundizar en variantes africanistas como el Candomblé (Sansone, 2002), en Argentina también existen casos aunque sus intereses sean más religiosos que políticos. Para el caso de Uruguay los afrouruguayos con quienes hablé eran practicantes de Umbanda afirmando su africanidad. Esto da cuenta de diferentes procesos en la expansión de estas religiones en cada Estado-nación, vinculado tanto con las variantes que llegan a cada país, como con la propia historia de las comunidades afrodescendientes. Para la Argentina también son importante las diferentes migraciones africanas que han llegado y los procesos de diferenciación que establecen entre ellas y con otros grupos afrodescendientes (descendientes de esclavizados, caboverdianos que arriban desde fines del siglo XIX y otros migrantes más contemporáneos africanos y afroamericanos en las últimas décadas).

En los diferentes casos relatados en este apartado, los afrodescendientes se han iniciados o vinculado a casas o templos de religión cada uno en su país de origen correspondiente (Argentina, Cuba, Uruguay –se puede afirmar también para los casos narrados de afrobrasileños con Brasil), aunque residieran en Argentina y tuvieran que viajar para hacerlo.<sup>25</sup> También coincide el hecho de que en todos hay un interés en la práctica religiosa por su historia familiar afrodescendiente y con la africanidad de las prácticas religiosas que alguno de sus padres realizaba. Para los diferentes países se narran interrupciones en la práctica (Argentina y Uruguay), un menosprecio en ella (Cuba), un estigma y ocultamiento de la práctica en la sociedad (Argentina) o en el seno familiar por parte de generaciones anteriores (Uruguay). En los diferentes casos el interés personal por la práctica religiosa se inicia, retoma o profundiza desde

---

<sup>25</sup> El único caso que podría no corresponderse con esto es U. al iniciar su práctica de Umbanda en Brasil y luego continuar acá, pero en las entrevistas realizadas no deja claro si se vinculó a un templo o sólo asistió y a partir de esa experiencia y la de su padre es que abrió el templo de Umbanda de ella. Sí afirma que su templo no se encontraba en el Registro Nacional de Culto y generalmente remite a una práctica no vinculada a un templo en Brasil.

la década del 70: U. en Umbanda en Brasil en los 70, continuando la madre de F. en Uruguay a fines de los 70 y él a mediados de los 90, K. en la década del 90 iniciándose en Ifá en 2013, ambas en Cuba, y U. en Argentina en Candomblé en el 2000, correspondiéndose con los procesos de expansión de la práctica de las religiones afroamericanas y de africanización de las mismas, y acompañando –o siendo parte– de los procesos de revalorización y reivindicación de africanidad de las propias comunidades y sus manifestaciones culturales. A pesar de la estigmatización actual de estas religiones todos narran una mejoría en las últimas décadas en la posibilidad de su práctica tanto a nivel familiar como su posibilidad de hacerla pública sin ser perseguidos.

### Consideraciones finales

A lo largo del trabajo me interesó dar cuenta de cómo procesos continentales, regionales y nacionales, tanto en las últimas décadas como en periodos históricos anteriores, han interactuado entre sí en la configuración de identidades e identificaciones africanas diaspORIZADAS. La expansión de religiones afroamericanas que habilita la pertenencia a parentescos rituales o espirituales africanos de personas que no se consideraban a sí mismas como afrodescendientes, junto a migrantes afroamericanos y luego africanos que se involucran en la revalorización de manifestaciones culturales afrodescendientes, y la vivencia conjunta del estigma, el rechazo y la invisibilización de lo/s afrodescendiente/s en el país favorece la creación de espacios o circuitos comunes que buscan difundir y luchar contra ello.

Las políticas multiculturales en la Ciudad de Buenos Aires fomentan tanto estos procesos (aunque no sin presencia de conflictos o luchas y al costo de espectacularizar estas manifestaciones), como los que se habilitan a través de la articulación entre organismos internacionales y afrodescendientes argentinos. La valorización de la diferencia cultural –pero exhibida de formas y en espacios predeterminados (Lacarrieu, 2001 apud Frigerio; Lamborghini, 2011b, p. 23)– y el crecimiento migratorio de algunas nacionalidades, fomenta también la creación de asociaciones o colectividades que buscan continuar una identificación con su país de origen a través de ciertas manifestaciones culturales o contactos entre grupos del mismo origen. Las religiones afrobrasileñas pasan entonces a ser parte de estos circuitos de personas que las buscan o visitan para profundizar en aspectos de su país que no conocieron

en momentos previos de su vida o para continuar con las prácticas de ellas que iniciaron en sus lugares de origen produciéndose una regionalidad de practicantes y familias rituales que excede las fronteras nacionales. Sin embargo, el énfasis en la pertenencia de origen a una cultura nacional y regional produce una diferenciación en la legitimidad de la práctica y el conocimiento, otorgando una valoración y autenticidad hacia el origen que desvaloriza simultáneamente la práctica que se realiza fuera de él (como la Argentina).

Por otro lado, la africanidad que estas religiones reivindican posibilita también la adopción de ellas por afrodescendientes que buscan vincularse con manifestaciones que consideran de su propia ascendencia encontrando en ellas espacios de resistencia o valorización de su propia historia y persona. Los procesos nacionales de estigmatización hacia estas prácticas produjeron efectos de ocultamiento, abandono, menosprecio de ellas que muchos debieron enfrentar o transitaron en su propia relación con la práctica religiosa de su familia, y a los que buscan revertir a través de su decisión de profundizar en las religiones que practican. Sin embargo, no todos los afrodescendientes coinciden en la práctica de estas religiones ya sea por no creer en su legitimidad, por practicar otras (como la católica y protestante) y verlas como mutuamente excluyentes, o por considerarlas ajenas a su historia por no ser originarias de su propia historia nacional.

No siempre entonces la afirmación común de africanidad incluye a todos los que se identifican con ella, ni es considerada como prioritaria en detrimento de identificaciones más nacionales, culturales o religiosas. Dentro de estas distinciones lo nacional/rioplatense/extranjero, afroamericano/africano, racial/cultural/religioso son elementos que pueden surgir como puntos de desintegración al interior de la/s 'diáspora/s africana/s' ya sea como ponderaciones debatibles o como límites infranqueables en algunos casos. Si las religiones afroamericanas son consideradas como una africanidad válida y hasta deseada por algunos, para otros el que quienes las practican no sean afrodescendientes es un límite en la posibilidad de reivindicar esa identificación. Como dice T.:

Todavía se discute si C. es blanco o si C. es negro pero, ¿qué importa? [...] si lo que está haciendo el tipo abrió un espacio para que los afrodescendientes vengan y puedan hoy hablar sobre la comunidad negra. Entonces en cuanto no limpiar esas cosas, esas pequeñeces de la cabeza, que no quede claro que es una causa y no un individuo, nosotros vamos a estar parados. (T. 2013).



Esto mismo es reforzado por un estado que muchas veces interpela en un mismo espacio o categoría a las diferentes africanidades o afrodescendencias, pero priorizando ciertas concepciones por sobre otras. No es menor, por ejemplo, que en la constitución de una Mesa de Diversidad Religiosa por el INADI en el año 2007 este organismo eligiera como representante de las religiones de origen africano a una *mãe de santo* afroargentina con un número bastante menor de años de práctica y de reconocimiento dentro de los religiosos que personas que no poseían esa ascendencia (Cuello, 2008; Degiovannini, 2014a).

## Referencias

ANDREWS, G. R. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1989.

ANDREWS, G. R. *Negros en la nación blanca: historia de los afroargentinos: 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso, 2011.

CIRIO, P. *En la lucha curtida del camino: antología de literatura oral y escrita afroargentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, 2007.

CUELLO, E. *La religión de matriz africana: prácticas y política de representación de los afropracticantes en Buenos Aires y el conurbano bonaerense*. 2008. Tesis (Licenciatura en Ciencias Antropológicas)–Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2008.

DEGIOVANNINI, L. Procesos de comunalización y (auto) identificación ‘afro’ o ‘negra’ en religiones afro-brasileñas. In: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 10., 2011, Buenos Aires. *Actas virtuales...* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2011.

DEGIOVANNINI, L. Racialización y nación en religiones afro-brasileñas en Argentina. *Amartillazos*, Buenos Aires, n. 7, p. 104-111, 2014a.

DEGIOVANNINI, L. *Vínculos entre prácticas artísticas y religiosas en religiones afrobrasileñas en Argentina*. 2014b. Ponencia presentada. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 23 al 26 de julio de 2014.

DOMÍNGUEZ, E. *Inmigrantes brasileños en Buenos Aires*. 2001. Tesis (Licenciatura en Ciencias Antropológicas)–Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.

DOMÍNGUEZ, E. *O afro entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferentes*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropología Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

DOMÍNGUEZ, E.; FRIGERIO, A. Entre a brasilidade e a afro-brasilidade: trabalhadores culturais em Buenos Aires. In: FRIGERIO, A.; RIBEIRO, G. L. (Org.). *Argentinos e brasileiros: encontros, imagens, estereótipos*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 41-70.

FRIGERIO, A. Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la Umbanda en Argentina. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 8, p. 69-84, 1991.

FRIGERIO, A. El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina. In: PI HUGARTE, R.; CISNEROS LÓPEZ, M. *Los cultos de posesión en Uruguay: antropología e historia*. Montevideo: Ediciones de La Banda Oriental, 1998. p. 75-98.

FRIGERIO, A. Cómo los porteños conocieron a los Orixás: la expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. In: PICOTTI, D. (Comp.). *El negro en la Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina, 2001. p. 301-318.

FRIGERIO, A. Outside the nation, outside the diaspora: accommodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, Washington, v. 63, n. 3, p. 291-315, 2002.

FRIGERIO, A. ‘¡Por nuestros derechos ahora o nunca!’: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 35-68, 2003.

FRIGERIO, A. Re-africanization in secondary religious diasporas : constructing a world religion. *Civilisations*, Bruxelles, v. 51, n. 1/2, p. 39-60, 2004.

FRIGERIO, A. Migrantes exóticos: los brasileiros en Buenos Aires. *Runa*, Buenos Aires, n. 25, p. 97-121, 2005.

FRIGERIO, A.; LAMBORGHINI, E. Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política. In: MERCADO, R.; CATTERBERG, G. (Org.). *Aportes para el desarrollo humano en Argentina/2011: afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011a. p. 1-51.

FRIGERIO, A.; LAMBORGHINI, E. Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia “afro”. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 8, n. 16, p. 21-35, 2011b.

FRIGERIO, A.; ORO, A. P. “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*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 114-150, jun. 1998.

GELER, L. *Andares negros, caminos blancos: afrodescendientes porteños, Estado y nación a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria, 2010.

HASENBALG, C.; FRIGERIO, A. *Imigrantes brasileiros na Argentina: um perfil sócio-demográfico*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1999. (Série Estudos, 101).

LÓPEZ, L. *Candombe y negritud en Buenos Aires: una aproximación a través del folklore*. 2001. Tesis (Licenciatura en Ciencias Antropológicas)–Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.

LÓPEZ, L. “*¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente?*”: negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

LÓPEZ, L. “*Que América Latina se sincere*”: uma análise antropológica das políticas e poéticas do atavismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

MAFFIA, M. La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI. In: MERCADO, R.; CATTERBERG, G. (Org.). *Aportes para el desarrollo humano en Argentina/2011: afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011. p. 53-89.

MATORY, J. L. The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yoruba Nation. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.

SANSONE, L. *De África a lo afro: uso y abuso de África en Brasil*. Kuala Lumpur: Vinlin Press: Sephis: Codesria, 2002.

Recebido em: 31/08/2014  
Aprovado em: 02/04/2015