

# Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur

ALEJANDRO FRIGERIO\*

*Suele suponerse que la adopción por parte de un determinado grupo de religiones originadas en otros contextos implica necesariamente una modificación importante de las mismas para poder tener un mínimo de éxito en culturas diferentes de las cuales nacieron. Analizando la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina, el trabajo argumenta que estas posiciones subestiman la utilización de mecanismos (no tanto de adaptación) sino de presentación de las nuevas ideas, que facilitan la recepción individual y social de nuevas religiones, sin que esto signifique ineludiblemente grandes modificaciones en la doctrina y en las prácticas. Esto se lograría estableciendo puentes entre los sistemas de creencias y/o valores presentes en la sociedad y los sistemas de creencias de las nuevas religiones. La noción de frame alignment (alineación de marcos interpretativos de la realidad) desarrollada por el sociólogo americano David Snow resulta particularmente apropiada para entender este proceso.*

Frecuentemente, la expansión de las religiones afrobrasileñas hacia países del Plata motiva el interés por las modificaciones que éstas puedan haber sufrido en su traslado a una nueva sociedad. Originalmente concebidas como religiones negras o de negros —en sus modalidades más africanas— o de brasileños —para sus variantes más sincréticas— llama la atención cuando son adoptadas en países y por etnias que no son las que les dieron origen. Parece suponerse que la adopción por parte de un grupo diferente de ciertas creencias y prácticas originadas en otros contextos implica necesariamente una modificación profunda o importante de las mismas para poder tener un mínimo de éxito en culturas diferentes de las cuales nacieron.

En este trabajo argumentaré que estas posiciones subestiman la utilización de mecanismos (no tanto de adaptación) sino de *presentación* de las nuevas religiones que facilitan su recepción a nivel individual y a nivel social sin implicar necesariamente grandes modifica-

ciones en la doctrina y en las prácticas. Esto se lograría estableciendo puentes entre los sistemas de creencias y valores presentes en la sociedad y los sistemas de creencias de las nuevas religiones. La noción de *frame alignment* (alineación de marcos interpretativos de la realidad) desarrollada por el sociólogo americano David Snow en varios trabajos con otros colegas (Snow, Rochford, Worden y Benford, 1986; Snow y Benford, 1988 y 1992) resulta particularmente apropiada para entender este proceso.

Utilizaré a lo largo de este trabajo perspectivas desarrolladas en el campo de los nuevos movimientos religiosos y de los movimientos sociales. Para el primer caso, me apoyaré principalmente en la literatura concerniente a la conversión religiosa y a la controversia que suscitan los nuevos grupos religiosos (Snow y Machalek, 1984; Richardson, 1985; Robbins, 1991; Carozzi, 1992; Carozzi y Frigerio, 1994). Para el caso de la bibliografía sobre movimientos sociales, utilizaré

---

\* Departamento de Sociología, Universidad Católica Argentina y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

principalmente los ya mencionados estudios sobre la alineación de marcos interpretativos—*frame alignment processes*— tanto en lo individual como en lo grupal.

Luego de reseñar las perspectivas teóricas que sirven de base a este trabajo, analizaré las estrategias de alineación utilizadas a nivel micro, mostrando los esfuerzos de los miembros de la comunidad umbandista/africanista en Argentina para lograr el alineamiento de su marco interpretativo con el de sus fieles potenciales a través de un proceso gradual de traducción y develamiento de sus creencias que pueda llevar a la conversión. Luego consideraré el trabajo de *frame alignment* a nivel macro, mostrando cómo los practicantes de religiones afrobrasileñas intentan señalar, en un primer momento, su correspondencia con el modelo religioso prevalente en la sociedad y en una segunda instancia su pertenencia a un tronco étnico y cultural constitutivo de la nacionalidad argentina. Finalmente, consideraré algunas variables que pueden afectar este proceso de alineación de marcos interpretativos y sugeriré cómo esta perspectiva puede ayudar a entender los desarrollos disímiles de distintos grupos religiosos en los países del Cono Sur.

## **1. Nuevos movimientos religiosos y sociales: articulación de marcos interpretativos y acomodación social**

### *Articulación de marcos interpretativos en el reclutamiento y la conversión*

En los últimos años, varios autores han enfatizado la necesidad de un mayor reconocimiento mutuo entre dos áreas del conocimiento de grupos sociales cuyos intereses y objetos de estudio frecuentemente se superponen: el de los nuevos movimientos religiosos y el de los movimientos sociales (Hannigan, 1990, 1991; Mauss, 1993; Marostica, 1994; Frigerio y Semán, en prensa). Como bien señalan Mauss y Hannigan, el desconocimiento por parte de quienes se ubicaban en un campo de lo que sucedía en el otro impidió que los avances en uno fueran incorporados en el otro y viceversa. Este diálogo ha comenzado a producirse, principalmente debido a los estudios de David Snow, quien en sus trabajos en conjunto con otros autores fue uno de los primeros en combinar datos de movimientos sociales de protesta con los de grupos religiosos para ver similitudes en los procesos de reclutamiento, compromiso y conversión (Snow, Zurcher y Ekland-Olson, 1980; Snow *et al.*, 1986). La preocupación de este autor en combinar aportes de la teoría dramaturgica de Goffman con conceptos de la perspectiva de movilización

de recursos sociales también permitió una mejor comprensión del proceso de construcción de significados en los movimientos sociales (Snow, 1979; Snow *et al.*, 1986; Snow y Benford, 1988, 1992).

Desde principios de la década de los ochenta, cuando se transformó en la perspectiva hegemónica dentro del estudio de movimientos sociales, la teoría de la movilización de recursos se preocupó por examinar “la variedad de recursos que podían ser movilizados, las relaciones de movimientos sociales con otros grupos, la dependencia por parte de los movimientos de apoyo externo para tener éxito, así como las tácticas utilizadas por las autoridades para controlar o incorporar a los movimientos” (McCarthy y Zald, 1977: 1216). Su preocupación por los recursos, sin embargo, se mantuvo mayormente limitada a aquellos que se consideraba tenían valor de uso—gente, bienes, dinero; aquellos recursos materiales que un movimiento necesitara para perseguir sus intereses—. Llama la atención, como bien señalan Zurcher y Snow (1981) el poco énfasis brindado a los procesos de simbolización mediante los cuales se articula la ideología grupal, se la comunica a los nuevos miembros y, de ser necesario, se le modifica para enfrentar nuevos desafíos. Si consideramos, por el contrario, a los símbolos utilizados por el grupo como un recurso más, “entonces el concepto de movilización... debería incluir simbolización, el proceso mediante el cual los objetos, ya sean físicos, sociales o abstractos, adquieren determinados significados (...) Los recursos no sólo se adquieren mediante técnicas de incorporación de elementos externos... algunos recursos también se crean internamente, son producciones simbólicas” (Zurcher y Snow, 1981: 471).

Entre los recursos simbólicos más importantes dentro de la ideología de un grupo están aquellos que incitan a los individuos a apoyar y a participar en sus actividades. La pregunta de por qué y cómo la gente comienza a dedicar tiempo y energía a un movimiento, a pesar de ser uno de los temas centrales para la subsistencia de movimientos sociales, no recibió tradicionalmente la atención que merecía. Así, en una de las exposiciones más tradicionales de la perspectiva de la movilización de recursos, Mc Carthy y Zald asumen que “los costos y recompensas de la participación pueden dar cuenta de la misma”. Sin embargo, como bien señalan Zurcher y Snow (1981: 472) “los costos y beneficios de participar en un movimiento no son evidentes por sí solos, ni calculables antes de la participación. Son, más bien, producciones simbólicas. Su significado se construye durante el curso de la interacción entre los líderes de los movimientos y los miembros”.

Snow *et al.* (1986) han sostenido que para explicar la participación de individuos en grupos de movimientos sociales o religiosos se hace necesario estudiar el *proceso continuo* de articulación y negociación de la cosmovisión o ideología de un movimiento y la de sus adherentes o conversos. Este proceso de *frame alignment* (articulación de marcos interpretativos) se realiza a través de tareas interactivas y comunicativas de micromovilización.

Para estos autores, *frame alignment* significa “establecer una conexión entre las orientaciones interpretativas de los individuos y las de los grupos que pretendan reclutarlos, de tal forma que algún tipo de intereses, valores y creencias de los individuos se vean como congruentes y complementarios con las actividades, objetivos e ideología del grupo” (Snow *et al.*, 1986: 464).<sup>1</sup>

Consideran que existen cuatro tipos de *frame alignment*:

- 1) *Frame bridging*: cuando se relacionan dos marcos interpretativos ideológicamente congruentes con respecto a un problema particular pero que estaban estructuralmente desconectados. Implica la conexión de un grupo organizado con agregados de individuos que comparten quejas e interpretaciones comunes pero que no tienen la base organizativa para expresar su descontento y para actuar en la consecución de sus intereses.
- 2) *Frame amplification*: cuando se amplían y refuerzan sólo algunos aspectos del marco interpretativo anterior (relacionados con un tema en particular, un problema o ciertos eventos).
- 3) *Frame extension*: cuando un grupo, para mostrar sus objetivos y actividades como congruentes con los valores e intereses de los posibles miembros, extiende los límites de su marco para incluir intereses que son secundarios para sus objetivos pero de importancia para sus potenciales seguidores.
- 4) *Frame transformation*: cuando las causas y valores de los grupos no sólo no resuenan con, sino que aparecen como contrarios a estilos de vida convencionales, el grupo debe transformar el marco interpretativo anterior, eliminando viejas formas de comprender, reenmarcando creencias erróneas y desarrollando nuevos valores en

los miembros. Esta transformación usualmente se desarrolla a través de la *conversión*.

Mauss (1993) y Zurcher y Snow (1981) han señalado que, en el tema del reclutamiento de miembros, los estudios sobre nuevos movimientos religiosos (especialmente los que se refieren a la conversión) están más desarrollados que los llevados a cabo en el campo de los movimientos sociales. Mientras que estos últimos enfatizaban los factores que harían a los individuos susceptibles para ser reclutados por un movimiento social, los sociólogos de la religión enfatizaban el carácter procesual, gradual e interactivo de la conversión, así como el papel más activo del converso (Richardson, 1985) en su tránsito intencional de un rol a otro en el camino hacia la integración con el grupo (Bromley y Shupe, 1979).<sup>2</sup> Estudios recientes sobre el reclutamiento a movimientos sociales, así como los de la conversión a nuevos movimientos religiosos, enfatizan también el papel de las creencias preexistentes que facilitarían la aceptación de los nuevos marcos interpretativos (Balch y Taylor, 1977; Lynch, 1977; Greil y Rudy, 1984). Consecuentemente, una parte importante del trabajo de quienes proponen estos nuevos marcos interpretativos implica no sólo la creación y transmisión de nuevos valores e ideología, sino también el establecer una relación convincente entre éstos y los del público al cual se dirigen (Tarrow, 1992: 189)

#### *Articulación de marcos interpretativos para la acomodación social*

La ya voluminosa bibliografía acerca de nuevos movimientos religiosos muestra que existe una gran diversidad en la *recepción* que estos grupos tienen en las diferentes sociedades (Beckford, 1985; Robbins, 1991). Debemos entender este vocablo en términos no sólo de la cantidad de adeptos que consiguen reclutar sino, sobre todo, por la repercusión que estos grupos obtienen en la sociedad donde se insertan, y las reacciones que despiertan en los diversos sectores que se sienten afectados por su presencia.

En el estudio de la controversia que ha envuelto a los nuevos movimientos religiosos se han utilizado perspectivas y conceptos desarrollados en el campo de los movimientos sociales o de la desviación social. Según Hampshire y Beckford (1983), los estudios de la con-

<sup>1</sup> El concepto de *frame* (expresión que traduciré como “marco interpretativo”) es tomado de Goffman, para quien denota “esquemas (*schemata*) de interpretación que permiten a los individuos localizar, percibir, identificar y rotular” eventos dentro de su espacio de vida y el mundo que lo rodea. Al investir a los eventos y sucesos con significados, los marcos funcionan para organizar la experiencia y guiar la acción, ya sea individual o colectiva. Conceptuada de esta manera, la alineación o articulación de marcos interpretativos es una condición necesaria para la participación en movimientos sociales.

<sup>2</sup> Los estudios contemporáneos sobre conversión son reseñados en Frigerio (1993) y Carozzi y Frigerio (1994).



flictiva relación que se establece entre un nuevo movimiento religioso y la sociedad en la cual se expanden, generalmente han analizado por separado la respuesta hostil de la sociedad hacia el grupo (utilizando un modelo de ampliación de la desviación social) y la dinámica interna del grupo que lleva usualmente a un nivel menor de tensión con el mundo (utilizando el modelo de secta a denominación). Para superar las limitaciones de ambas perspectivas, los autores sugieren la conveniencia de analizar los conflictos “como una negociación entre las partes a través de un proceso de interacción, que es a la vez influenciado por el contexto mayor en el cual actúan. Se debe considerar, además, la posibilidad de que la situación cambie como resultado de la interacción. No hay que considerar al proceso como necesariamente unidireccional y de conflicto creciente” (Hampshire y Beckford, 1983: 208-209).

En una búsqueda similar de una perspectiva más integrativa, Harper y Le Beau (1993) notan que los es-

tudios generalmente prestan mayor atención a cómo los grupos se vuelven controvertidos que a cómo se adaptan y coexisten con la sociedad mayor. El estudio de la *adaptación social* de un movimiento incluiría tanto la reacción social como los esfuerzos del grupo por intentar lograr una relación viable con la sociedad.<sup>3</sup> La adaptación social de un movimiento se puede ubicar en un *continuum* entre un extremo positivo (*acomodación*) y uno negativo (*problematización*).<sup>4</sup> Estos extremos ideales de adaptación varían de un movimiento a otro y a través del tiempo para un mismo movimiento. La adaptación social, por lo tanto, resulta de un proceso interactivo emergente y dinámico.

Si bien en ocasiones la acomodación puede resultar en modificaciones de las características organizativas o doctrinales del grupo, en otras puede implicar más bien un esfuerzo de manejo de la presentación colectiva (*collective impression management*) o de manejo de la apariencia (*face work*). En un revelador trabajo que combina la perspectiva dramática de Goffman con la movilización de recursos, Snow (1979) propone que una importante estrategia de acomodo que los movimientos utilizan para lograr una adaptación social es la *congraciación dramática* (*dramatic ingratiation*). Esta consiste en “transmitir la impresión de que sus valores, propósitos y conducta están en conformidad o por lo menos no son incongruentes con ciertos valores, tradiciones y estándares normativos dentro de la sociedad mayor” (Snow, 1979: 35-36). Aquí el esfuerzo no estaría en desarrollar nuevos valores, sino en establecer un puente con los valores, conductas o tradiciones locales y mostrar cómo los del grupo se alinean con éstos. Podemos considerar a esta estrategia el equivalente macro de la estrategia de *frame-alignment* ya discutida. En vez de establecer un puente o una continuidad con los marcos interpretativos de un individuo, se lo hace con el de la sociedad o de vastos sectores sociales. En ambos casos hay un trabajo más o menos consciente de establecer esa conexión, de elaboración de argumentos y racionalizaciones que la justifican, siempre con carácter provisorio o coyuntural (ya que pueden cambiar si nuevas condiciones lo requieren).

<sup>3</sup> En uno de los trabajos clásicos sobre movimientos sociales, Turner y Killian (1972) expresan una idea similar al postular el principio de “determinación interactiva” para entender que el curso y las características de cualquier movimiento social no son fijos ni determinados tan sólo por sus objetivos e ideología, sino que resultan en gran parte de la interacción dinámica entre: 1) la manera en que el movimiento es definido y la reacción social ante éste; y 2) la adaptación del movimiento ante esta respuesta. Señalan que “todo movimiento se ve involucrado en un intercambio continuo y recíproco con la sociedad en la que opera” (1972: 257) de forma tal que sus acciones provocan una reacción de la sociedad que puede afectar sus oportunidades de movilización de recursos.

<sup>4</sup> Para Harper y Le Beau (1993), el concepto *adaptación social* indica la calidad de las relaciones de un movimiento con el ambiente social en que se encuentra. Según estos autores, *acomodación* significa que el movimiento puede subsistir sin generar demasiada controversia; la *problematización*, en cambio, conlleva hostilidad y conflictos hacia el mismo. La *problematización* se relaciona con, pero no es lo mismo que, *desviación*. Un movimiento puede ser desviante, pero no estar *problematizado* (citan el caso de los amish, EEUU, quienes pese a su peculiaridad no han sufrido persecuciones ni ataques).

## 2. Procesos de alineación de marcos interpretativos a nivel micro: la conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina

La observación participante realizada durante varios años en cuatro templos de religión afrobrasileña en Buenos Aires, así como la información recogida en cuestionarios distribuidos entre asistentes a eventos públicos realizados por la comunidad umbandista/africanista y a través de entrevistas a hijos de religión muestran los marcados esfuerzos realizados por los líderes locales para establecer puentes entre sus marcos interpretativos y los de sus posibles miembros (Frigerio, 1989; Carozzi, 1992; Carozzi y Frigerio, s/d.). De las técnicas de *frame alignment* descritas por Snow *et al.* (1986), tres parecen estar presentes en las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires: *frame bridging*, *frame amplification* y *frame transformation*.

*Tendiendo puentes con el catolicismo popular: frame bridging y frame amplification*

Balch y Taylor (1977), Lynch (1977) y Greil y Rudy (1984) han criticado la idea de que los nuevos movimientos religiosos deben necesariamente involucrar una visión del mundo extraña a la de la sociedad, y han sostenido la existencia de un medio social donde los presupuestos del movimiento religioso tienen sentido. Para Argentina, éste parece ser el caso del catolicismo popular, cuya lógica religiosa está bastante cercana a la umbandista.<sup>5</sup> Las similitudes entre este tipo de religiosidad popular y la umbanda incluyen: la creencia en una multiplicidad de seres espirituales (santos/entidades) que pueden ayudar a las personas a resolver problemas específicos; la idea de que lo cotidiano se ve influido por las relaciones que el individuo sostiene con el mundo espiritual y que estas relaciones, y consecuentemente la vida del individuo, pueden verse favorecidas mediante la entrega de las ofrendas adecuadas y el concepto de que los seres es-

pirituales pueden comunicarse en forma directa con el hombre común (Carozzi y Frigerio, 1992).

Gran parte de las creencias y prácticas del catolicismo popular no son vistos con buenos ojos por los sacerdotes católicos, quienes intentan inculcar que los santos son principalmente modelos de vida y no dispensadores de gracias, y no aprueban la relación demasiado independiente que los fieles suelen establecer con los mismos.<sup>6</sup> El catolicismo popular argentino, por lo tanto, posibilita la existencia de lo que Snow *et al.* (1986: 467) llaman un *sentiment pool*, esto es un agregado de individuos que comparten interpretaciones comunes pero que no tienen la base organizativa para expresarlas y para actuar en la consecución de sus intereses. Al entrar en contacto con estos individuos con marcos interpretativos similares a los propios, ya sea mediante relaciones interpersonales o avisos en diarios y revistas, los pais y mães ya estarían realizando una forma de *frame bridging*.

A su vez, los pais y mães realizan la tarea de *frame amplification* al amplificar, reforzar y expresar más claramente ciertos temas presentes en los marcos interpretativos de sus clientes —pero que no estaban muy desarrollados debido a su estigmatización por las religiones oficiales— tales como la creencia en la efectividad de la magia, la existencia de *daños* causados por terceros o la posibilidad de movilizar un ser espiritual protector. En los templos de umbanda y batuque estas ideas no sólo encuentran acogida, sino que existe además un formidable arsenal de prácticas mágico-religiosas que detalla y codifica los rituales, las ofrendas y los seres espirituales posibles de ser movilizados en propio beneficio. El sistema de creencias de las religiones afrobrasileñas amplifica y refuerza así las ideas ya presentes en quienes se acercan a sus templos acerca de la causalidad de sus problemas, la atribución de culpabilidad y la seriedad del problema a enfrentar, estereotipa antagonistas y se expide sobre la eficacia de la acción a seguir.<sup>7</sup> Por ser un movimiento religioso, se diferencia de otros movimientos sociales en que

<sup>5</sup> En otro trabajo hemos argumentado con mayor detalle que la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina puede ser explicada, al menos en parte, “por el hecho de que éstas sintetizan e institucionalizan creencias y prácticas religiosas previamente existentes en los sectores populares... que no encontraban un marco institucional en el catolicismo oficial que o bien las condena o bien intenta modificarlas, considerándolas parte de una religiosidad ingenua y mal encauzada.” (Carozzi y Frigerio, 1992: 84). Brown (1987: 84-85) brinda un argumento similar para explicar la aceptación de la umbanda por la clase media brasileña. También Oro, al explicar la atracción de los descendientes de inmigrantes alemanes o italianos por el batuque de Porto Alegre. Sus informantes encuentran que el catolicismo popular y el batuque “poseen una lógica estructural análoga, una concepción de lo religioso y una relación con lo sagrado que se asemejan en distintos puntos” (Oro, 1988: 45).

<sup>6</sup> Forni afirma que “este tipo de culto es prácticamente paralelo e independiente de la iglesia oficial y del control clerical. El pueblo no sólo espera resultados mágicos, sino que concibe la religión como una relación directa con la divinidad, usando como mediadores imágenes, la Virgen, santos o los muertos, en vez de (o paralelamente con) una mediación de la Iglesia a través de la disciplina sacramental” (Forni, 1986: 18).

<sup>7</sup> Todas estas son dimensiones de las creencias que, según Snow *et al.* (1986: 469), son habitualmente reforzadas por los movimientos sociales en su tarea de *frame amplification*.

brinda explicaciones de orden sobrenatural para comprender las relaciones que se establecen entre estos elementos.

Estas estrategias de establecer un puente con quienes comparten un marco de atribución de la causalidad sobrenatural y amplificar y revigorizar sus creencias al respecto resultan suficientes para entablar una relación de trabajo con una clientela que los consulta por problemas de diversa índole. Sin embargo, para reclutar miembros comprometidos con la religión, es necesario realizar una tarea algo más profunda de transformación del marco interpretativo (*frame transformation*) para que el individuo llegue finalmente a interpretar el mundo —y su propio lugar en éste— de acuerdo con los postulados propuestos por el nuevo sistema de creencias. Esto implica un gradual proceso de conversión a la nueva cosmovisión.

#### *La umbanda como un puente entre el catolicismo popular y el africanismo: conversión y frame transformation*

Además de tender un puente hacia marcos interpretativos similares y amplificar y reforzar ciertos temas presentes en ellos, las religiones afrobrasileñas también deben realizar tareas de transformación de los marcos preexistentes (*frame transformation*), especialmente para lograr el reclutamiento del individuo en la variante más africana de la práctica religiosa, el batuque o africanismo. Esta transformación del marco interpretativo anterior que implica una verdadera conversión se da de forma gradual, pautada, y permite un desplazamiento del individuo por los distintos papeles que habrá de desempeñar en su camino religioso en la medida en que está preparado para entenderlos y asumílos.

Como ya hemos explicado en un trabajo anterior (Carozzi y Frigerio, s/f) para realizar tal tarea adecuadamente se lleva al posible miembro gradualmente desde situaciones más cercanas a lo conocido primero a más alejadas de su cosmovisión original después, y se explican los nuevos conceptos religiosos a partir de otros que ya les son familiares. En la práctica, esto se logra mediante la utilización de la umbanda como una etapa intermedia entre el catolicismo popular y el afri-

canismo. La mayor cercanía del sistema de creencias y prácticas de la umbanda respecto del catolicismo popular hace que ésta funcione como un puente entre el marco interpretativo anterior de los posibles miembros y el nuevo marco a ser develado paulatinamente (el del batuque). En la gran mayoría de los casos que hemos conocido, el individuo primero se inicia, se socializa y desarrolla su mediumnidad en la umbanda, para luego de un tiempo ser iniciado en batuque.

A continuación brindaré una breve reseña de las diferentes etapas atravesadas por el individuo en el proceso de conversión, resumiendo y simplificando lo ya expuesto acerca del tema en otro trabajo (Carozzi y Frigerio, s/f). Quienes se acercan a un templo de religión afrobrasileña generalmente asisten primero a una *consulta* privada con el *pai* o la *mãe* de santo. La consulta es, generalmente, fácilmente aceptada dado que la mayor parte de la gente tiene experiencia previa con videntes y parapsicólogos y aun cuando no la tuvieran no la diferencian mucho de la consulta a un médico o a un psicólogo (Carozzi y Frigerio, 1992).<sup>8</sup>

Por lo general, luego de la consulta se realiza una *ayuda espiritual* frente al altar de umbanda, poblado de imágenes de santos católicos. Aquí se agregan como elementos extraños a la cosmovisión original del consultante el uso del portugués (o del yoruba), cazuelas con miel y *pipoca* —aunque la idea de ofrenda al santo a cambio de favores recibidos no es ajena al catolicismo popular— y, en ocasiones, el uso de tambores acompañando los cantos.<sup>9</sup> La presencia de imágenes de santos católicos y la utilización de velas y agua 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* de umbanda. También es después de un tiempo de consultar y estar familiarizado con el templo que el consultante se someterá a *trabajos* de una cierta complejidad que impliquen elementos muy diferentes de los habituales en la religiosidad popular —incluyendo a veces sacrificios de animales— o concurrirá a *fiestas*

---

<sup>8</sup> En las *consultas*, el líder del templo mediante el uso de cartas españolas, de tarot o —menos frecuentemente— de *buzios* diagnóstica las causas del problema del consultante. En un trabajo anterior (Carozzi y Frigerio 1992: 78) señalamos que el 80 por ciento de una muestra de 96 clientes que asistían a un templo de umbanda estaba familiarizado con una tradición mágico-religiosa preexistente. Señalábamos que un 38 por ciento de los clientes de un templo de umbanda/candomblé había consultado con anterioridad a un curandero o vidente y era devoto de algún santo católico; un 35 por ciento había consultado a alguno de estos especialistas pero no era devoto de ningún santo católico; un 7 por ciento era devoto de un santo pero no había consultado ni a curanderos ni videntes y solamente un 20 por ciento declaraba no haber consultado a otro especialista en lo sobrenatural ni ser devoto de un santo.

<sup>9</sup> En las *ayudas espirituales* se limpia al consultante pasándole velas o platillos con pipoca y otras comidas rituales por el cuerpo, mientras se toca el tambor y se canta para los orixás o las entidades espirituales de umbanda.

de orixás, dado que el concepto de orixá es algo lejano a la concepción popular. Al menos en las primeras etapas del contacto grupo religioso el individuo puede interpretar el nuevo conocimiento desde paradigmas derivados de la religiosidad popular, preexistentes en su universo cognoscitivo.

A algunos de estos consultantes generalmente pertenecientes a la categoría de consultantes habituales, eventualmente se les diagnosticará su condición de médiums. Una vez diagnosticada su condición de médium la persona deberá desarrollar su "mediumidad". 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 promedio, 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. Si en el templo, como sucede generalmente, además de umbanda se practica una variante más ortodoxamente africana el individuo que continúa asistiendo al mismo en calidad de médium pasará por la iniciación en la variante ortodoxa practicada en el templo (batuque, candomblé o nación omolocó). 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 médium manifieste.

Además de, en lo posible, enfrentar al posible (o nuevo) miembro con situaciones familiares primero, y más nuevas en la medida en que esté preparado para entenderlas, otra estrategia que se emplea es la de utilizar conceptos ya conocidos por el asistente para luego presentarle los correspondientes a la nueva cosmovisión. Especialmente en las primeras etapas de contacto del individuo con el templo (consulta, trabajo espiritual, sesiones de caridad y aun en sus primeros meses de "vestir ropa blanca" como médium de umbanda) se hacen continuas referencias a conceptos familiares para el catolicismo como Dios, fe, religión, santos, ángel de la guardia, templo, retiro espiritual, bautismo. Sólo después de un tiempo de permanencia en el templo el médium aprenderá el uso correcto de conceptos ya más extraños como *orixá*, *terreiro* o *ilé*, *hijo* o *filho de santo*, *obligación*, *borí* o *asentamiento*.

La mayor parte del conocimiento transmitido verbalmente a los médiums lo es en la terminología propia del catolicismo o del lenguaje científico. Prácticamente los únicos rituales que son explicitados para los

médiums son los rituales públicos de umbanda. En las explicaciones dedicadas a los médiums el conocimiento de las creencias y liturgia propias del catolicismo se da por sentado y es a partir de este conocimiento que se elaboran las explicaciones referentes a la umbanda, ya sea por asimilación o por diferenciación. Sólo mediante la participación activa y la consiguiente interacción con los hijos de santo podrá el médium, en forma lenta y gradual, acceder al conocimiento de los rituales dedicados al más ortodoxamente africano culto de los orixás.

Berger y Luckman (1972) han señalado que la conversión religiosa debe vérselas, a diferencia de la socialización primaria, con un problema de desmantelamiento para desintegrar la anterior estructura de la realidad subjetiva. La realidad antigua debe volver a reinterpretarse dentro del aparato legitimador de la nueva realidad. En los templos de religión afrobrasileña en Buenos Aires el proceso de "desmantelamiento" del mundo anterior se produce como una re-interpretación gradual. Terminologías y conceptos conocidos, provenientes del lenguaje científico y del catolicismo, son redefinidos y colocados poco a poco en nuevas relaciones. Como afirman Snow *et al.* (1986: 475) "un nuevo marco interpretativo predomina sobre otros, y funciona como un marco maestro que interpreta los eventos y experiencias de una nueva manera".

### **3. Procesos de alineación de marcos interpretativos a nivel macro: los intentos de acomodación social de las religiones afrobrasileñas en Argentina**

Si el reclutamiento de miembros constituye un recurso indispensable para un movimiento social y para ello debe realizar tareas de micromovilización (principalmente, como vimos, de alineación de marcos interpretativos con los de los potenciales miembros), la adquisición de otros recursos más abstractos, como una buena reputación o legitimidad, se torna igualmente necesaria. Aunque, como afirman Harper y Le Beau (1993), un movimiento puede resultar viable aun en un contexto de problematización, una mala imagen pública trae aparejado un limitado acceso a modos legítimos de acción (Snow, 1979).

Los esfuerzos que realizan los umbandistas/afrikanistas para tender puentes entre sus creencias y las de sus clientes y potenciales miembros se ven correspondidos a nivel macro por las estrategias que despliegan para enfatizar su similitud con el modelo social de lo que sería una verdadera religión. Como intentos de adaptación social ante las acusaciones de que consti-

tuirían una secta, los umbandistas /africanistas desde hace por lo menos diez años ensayan diversas estrategias acomodaticias de *congraciación dramática* (Snow, 1979). Mediante éstas, los umbandistas intentan tornarse respetables y legítimos ante la sociedad sin, al mismo tiempo, perder su especificidad ideológica.

Estas estrategias se aprecian principalmente en las actividades realizadas con el objetivo de alcanzar una visibilidad que trascienda la comunidad religiosa propiamente dicha: eventos públicos, programas de radio y televisión por cable, conferencias, revistas, contactos con funcionarios nacionales o municipales, legisladores o periodistas. Las numerosas actividades organizadas por la comunidad umbandista/africanista durante los últimos diez años resultan particularmente relevantes porque permiten apreciar claramente la evolución de las estrategias acomodaticias y también porque se constituyen en palcos donde los propios miembros de la comunidad pueden apreciar las estrategias, evaluarlas y aplicarlas (modificadas o no) en sus propios ámbitos de acción.

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

### *Umbanda es una religión*

Un examen de la imagen de la umbanda en los medios de comunicación durante 1985 a 1990 muestra que ésta era considerada principalmente como una “secta mágica” (Frigerio, 1991a y 1991b). De esta forma, la religión aparecía doblemente estigmatizada: por ser “secta” y por lo tanto compartir las características indeseables que la sociedad le otorga a las sectas (Frigerio, 1993a), 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). Para contrarrestar esta imagen, los umbandistas intentaron por todos los medios disponibles argumentar que la suya es una verdadera religión.

Para ello organizaron varios eventos públicos durante 1985 y 1986, en los cuales los oradores enfatizaron, tanto en sus ponencias como en las declaraciones a los medios, que la umbanda no era una secta ni curanderismo, sino una religión, y para probarlo resaltaban su monoteísmo y el hecho de que posee características tales como dogma, ritual específico, jerarquía sacerdotal, etcétera.<sup>10</sup> Intentan, de esta manera, aproximarse al modelo establecido y dominante de religión: el católico. En estos eventos, era también ubicua la presencia y utilización de “desidentificadores” (Goffman, 1986), signos que apuntarían a desmentir la imagen prevalente en la sociedad de que los umbandistas son socialmente inadecuados (ver Frigerio, 1991b). Así, por ejemplo, los eventos se realizan en céntrico hotel de lujo y quienes concurren lo hacen con elegante ropa de vestir, remplazando así a los templos suburbanos y a la ropa blanca de religión.

A la vez, se desestimaba, tanto en las declaraciones a los medios realizadas por los organizadores como en las exposiciones de los oradores, el fenómeno de la matanza de animales.<sup>11</sup> Esto se lograba mediante la identificación de *la religión* principalmente con la umbanda. De las dos variantes practicadas en la mayoría de los

<sup>10</sup> Algunos ejemplos extraídos de las ponencias presentadas en el I Congreso Argentino de Umbanda y sus Raíces: “La umbanda es una religión porque posee los tres elementos esenciales a cualquier religión organizada: doctrina, ritual y jerarquía sacerdotal” (*Pai Elio de Iemanjá*); “La umbanda es una religión porque posee un culto y una doctrina basada en símbolos de carácter monoteísta, porque adora a un solo Dios” (*mãe Diana de Oxum*) (ver otros ejemplos en Frigerio, 1991b).

<sup>11</sup> La única excepción a esta regla fue cuando el organizador de la exitosa Festiconcentración umbandista de 1986 convocó a una manifestación de umbandistas frente al Congreso de la Nación para apoyar la presentación de un proyecto de ley ante el Parlamento pidiendo la aprobación para realizar sacrificios de animales con fines religiosos. Ninguno de los *pais de santo* con los cuales yo estaba trabajando en la época aprobó los términos de la convocatoria, ya que al convocar *al pueblo umbandista* para la presentación de un proyecto de ley sobre matanzas de animales *en el africanismo*, atentaba contra la distinción que tanto les gustaba realizar públicamente. Pensaban que la imagen de la umbanda se vería afectada negativamente al asociarse al sacrificio de animales y que no se obtendría ningún provecho de la iniciativa, ya que una ley con tales características nunca sería promulgada. El criterio de mis informantes resultó ser el de la mayoría de los líderes umbandistas, ya que tan sólo unas 300 personas se hicieron presentes frente al Congreso, en tanto tres meses antes, y bajo una consigna diferente, el mismo organizador había logrado convocar unos 3000 fieles en la Festiconcentración.

templos, ésta es la más “respetable”, al no realizar sacrificios de animales, principal atributo estigmatizante en la sociedad argentina. La umbanda, además, enfatiza la caridad hacia los necesitados y utiliza abundante imaginería católica.

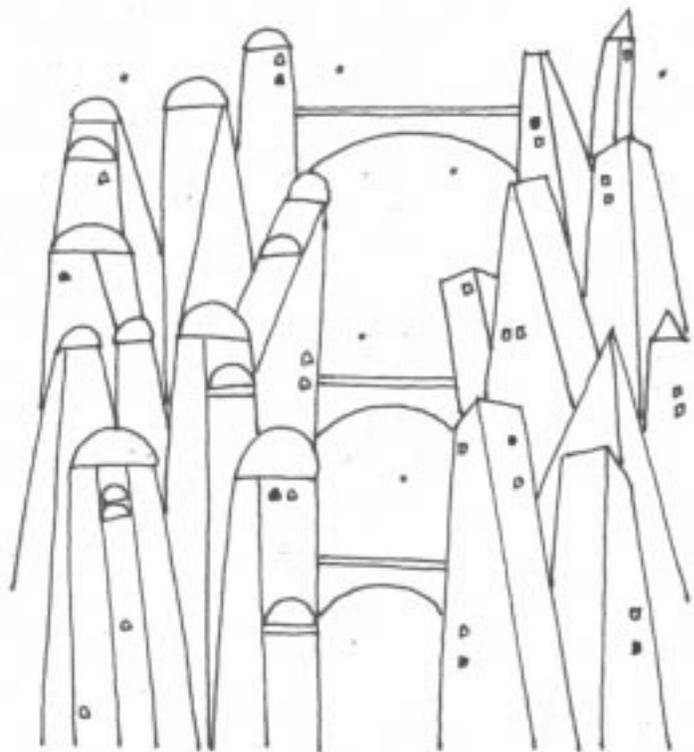
En los primeros actos se realizaron giras públicas de umbanda cuya intención era mostrar a los asistentes y a los periodistas que los rituales de umbanda no eran, como se pensaba, terroríficos. El organizador de la “Festiconcentración umbandista” declaraba antes de presentar la gira:

No son los nuestros los ritos salvajes y procaces de que se ha hablado... Nuestro ritual es alegre... La alegría, el ritmo, el movimiento y el optimismo, son nuestros caminos hacia el bien. Eso son nuestras sesiones, que hoy por primera vez tendrán estado público en Buenos Aires. Será una muestra plástica y colorida de lo que hacemos para comunicarnos con Dios...

La intención didáctica, sin embargo, no rindió los frutos esperados. Luego de la “Festiconcentración umbandista”, tanto la gira (la segunda realizada ante un gran público) como la ropa de religión utilizada por los *pais* en aquella ocasión, fueron motivo de muy irónicos comentarios en algunos medios.<sup>12</sup> Así fue que, tomando específicamente este caso en cuenta, el organizador del próximo evento público de relevancia, el “Encuentro de Confraternidad Umbandista Distinción Pai Miguel”, realizado en 1987, pidió a los participantes que asistieran con ropa formal y no realizó sesión pública.<sup>13</sup>

### *El africanismo es cultura*

En una segunda etapa, ante el fracaso de esta primera estrategia, los *pais* y *mães* vernáculos establecieron una identificación mayor de la religión con el africanismo. El camino para la validación en la etapa africanista corre por enfatizar la pertenencia de la religión a un tronco cultural, étnico y religioso africano —más



específicamente nigeriano— de importancia en el desarrollo de la casi totalidad de los países de América Latina.

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

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

El criterio de algunos líderes de que la valorización de la cultura y la historia afroamericana y africana iba a resultar en una revalorización de la religión se extendió, especialmente a partir de la visita del oni de Ife a la Argentina, en enero de 1990. El contacto que los

<sup>12</sup> El diario *Tiempo Argentino*, por ejemplo, tituló su nota “Fiasco y feria circense en el Primer Festival y Concentración de Umbanda y Rituales Africanos” (*Tiempo Argentino*, 21 de junio de 1986). La revista *Libre* tituló su nota “El Yoruba Look” (*Libre*, 1o. de julio de 1986) y se burló despiadadamente de la reunión mediante distintas fotos y epígrafes irónicos. Un periodista que estaba a mi lado transmitiendo para un canal de televisión empezó la nota diciendo “Son las cinco de la mañana y sigue el baile...” cuando en realidad era apenas la medianoche (el acto terminó a la una de la mañana). Aunque otros medios fueron bastante objetivos en su descripción, bastaron estos artículos irónicos para que varios líderes criticaran severamente al organizador del Festival por no haber tenido el cuidado suficiente en la forma de presentar las actividades (ver, por ejemplo, la nota “Festiconcentración: Así tituló el periodismo...” publicada en la revista *Umbanda Argentina* 7: 36-42).

<sup>13</sup> Sí se realizó una gira pública en la Fiesta de Ogun-San Jorge, organizada el 25 de abril de 1987, por la Confederación Argentina del Culto Umbanda, presidida por un *pai* de santo brasileño. Este evento, sin embargo, no tuvo ninguna repercusión en los medios y sólo asistieron a él los *pais* afiliados a esa institución.

templos tomaron con la embajada de Nigeria a raíz de esta visita, y la disposición del embajador para enviar siempre un representante —generalmente el agregado cultural— a los eventos públicos realizados por la “comunidad africanista” dieron fuerte impulso a esta nueva estrategia.

Los actos públicos que se realizaron a partir de 1991, y con mayor intensidad a partir de 1992, se preocuparon por mostrar principalmente aspectos “culturales” que unían a la comunidad africanista con grupos étnicos y religiosos en numerosos países de América y África. En la invitación al I Congreso Internacional de Culturas Afroamericanas, organizado por el “Ile Ase Osun Doyo-Instituto de Investigación y Difusión de la Cultura Negra”, se señalaron como principales propósitos del encuentro:

- Continuar con la revalorización de los aportes de los grupos étnicos africanos y sus descendientes a la sociedad nacional (...) enriqueciendo de esta manera el conocimiento de las raíces que forman parte de nuestra identidad actual.
- Afianzar los vínculos culturales con nuestros hermanos americanos que, como nuestro país, son el resultado de la influencia de diferentes razas: europea, indígena y africana...

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

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

- Congreso *Antropológico* Latinoamericano de Religión Africanista (1992)
- Simposio Argentino de *Cultura Africana* (1992)
- Primer Congreso Internacional de *Culturas Afroamericanas* (1993)
- Congreso Nacional de *Cultura y Religión Africanista* (1993)
- Seminario de *Religión Yoruba* (1994)
- Muestra de *Artesanía y Folklore Afroamericana* (1995)

Además de realizar eventos públicos, los umbandistas/africanistas intentaron acceder, en la medida

de sus posibilidades, a los medios de comunicación. Para ello realizaron programas para canales de cable o para radio (generalmente locales). Estos programas también resaltaban los aspectos culturales de la religión (con la presencia de profesores de historia, antropólogos o ejecutores de música afroamericana) preocupándose por entroncarla con la tradición afroamericana. Los nombres de los programas son ilustrativos: *Cultura Negra en el Nuevo Mundo* —programa de cable primero, luego de radio— o *Micro Cultural de COARAA*.

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

Este propósito es evidente en el folleto de presentación de la Comunidad Argentina de Religión Africana Tradicional.<sup>14</sup> Pese a que esta es una federación de templos de religión inscrita en el Registro Nacional de Cultos, en su folleto de presentación se destacan principalmente los aspectos culturales. Sus dos primeros objetivos son:

- Rescatar los valores de la *cultura* africana, expresada en los distintos estamentos sociales americanos.
- Difundir los principios filosóficos de la religión africana tradicional

Similarmente, las dos primeras “propuestas” que realiza son:

- Invitar a participar o asociarse a toda persona o institución interesados en la *investigación de la cultura africana y afro-americana*, en las distintas disciplinas de las ciencias sociales y *religiosas*.

---

<sup>14</sup> Esta institución nació en 1993 con el nombre de *Comunidad Argentina Religiosa Afro-Amerindia*. En un principio intentó ser una confederación que agrupaba 9 federaciones y 2 fundaciones de templos africanistas/umbandistas. Dos años y muchas peleas después, varias de las federaciones originales que la componían se desvincularon de la comunidad, o desaparecieron por no cumplir los requisitos legales o no conseguir la cantidad de templos como para funcionar. Continúa siendo, sin embargo, una de las instituciones más importantes numéricamente (cantidad de templos afiliados) y es la que cuenta con el mayor respaldo oficial (del Registro Nacional de Cultos no Católicos).

- Proveer de información a toda persona o institución cuyo interés requiera profundizar el conocimiento de esta temática *sociorreligiosa*.

Como en ningún caso los templos han dejado de lado sus actividades religiosas para realizar principalmente actividades culturales, la historia de los eventos públicos producidos por la comunidad umbandista/africanista sólo puede ser entendida como una estrategia de congraciación dramática, que intenta a toda costa señalar las continuidades entre valores o tradiciones sociales argentinas y sus prácticas religiosas.

#### 4. Discusión

He mostrado los esfuerzos que, tanto en lo micro como en lo macro, realizan los líderes de templos de religiones afrobrasileñas en Argentina para establecer puentes entre su sistema de creencias y la sociedad argentina que les permitan actuar con el mayor grado posible de legitimidad y reclutar miembros para, como mínimo, mantener su templo o expandir sus actividades. Guiado por la literatura sobre producción y modificación de significados en movimientos sociales y sobre conversión a movimientos religiosos, he utilizado el concepto de *frame alignment* para entender sus esfuerzos de alineación de marcos interpretativos y el de *congraciación dramática* para entender sus estrategias de adaptación social.

Antes que enfatizar los cambios en las creencias y prácticas que la expansión de una nueva religión hacia otros países trae aparejados, he señalado los esfuerzos de los umbandistas/africanistas en tender puentes hacia creencias ya establecidas, amplificar y reforzar los elementos de éstas que están de acuerdo con su marco y, luego, a través de un proceso de traducción verbal y simbólica, posibilitar la comprensión gradual de su marco interpretativo por parte de quienes se acercan a los templos. Por esta razón resulta más adecuado hablar de un esfuerzo de traducción de las nuevas creencias que de la adaptación o modificación de

las mismas. He resaltado, también, la existencia en el país de un conjunto de creencias y prácticas cuya similitud con varias de las religiones afrobrasileñas permite, en primera instancia, el establecimiento de un puente con elementos preexistentes.

He mostrado, asimismo, los esfuerzos que se realizan en lo macro por lograr una acomodación social (funcionar con el mínimo posible de controversias). Contra lo que a veces se sostiene, acomodación no significa que un movimiento venga a ser tan indistinguible de su ambiente social que se asimile totalmente perdiendo sus rasgos específicos, sino que pueda sobrevivir sin generar demasiada controversia (Harper y Le Beau, 1993: 176). La adaptación de los umbandistas/africanistas en Argentina es principalmente dramática, es decir, no implica modificaciones sustanciales en lo que sucede en los templos —éstos siempre practicaron, por ejemplo, tanto umbanda como batuque, sólo que en distintos momentos se identificaron públicamente con una u otra variante.<sup>15</sup> Aunque, como he analizado en otro trabajo (Frigerio, 1996), la imagen pública de la umbanda ha empeorado en los últimos años, los esfuerzos de los líderes religiosos han impedido un deterioro mayor. Quienes han empleado las ya descritas estrategias de congraciación, han logrado al menos legitimarse en algunos ámbitos particularmente importantes —como la Secretaría de Cultos No Católicos, el organismo encargado de administrar las relaciones entre el Estado y las confesiones no católicas—. Podrán, por lo tanto, continuar funcionando legalmente cuando la nueva Ley de Cultos, que será sancionada en breve, reorganice el espectro legal referido a las confesiones religiosas.

Todo lo expuesto anteriormente no debe dejar la impresión de que las posibilidades de alineación de marcos interpretativos y de acomodación social son infinitamente maleables. Quisiera ahora resaltar algunas variables que creo influyen en la posibilidad de que un movimiento pueda efectivamente realizar un tarea viable de articulación de sus marcos interpretativos con los de los individuos a los que desea reclutar, así como de acomodación con los valores sociales dominantes.

<sup>15</sup> Rochford (1987) detalla un caso que muestra sorprendentes similitudes con el de la umbanda/africanismo en Argentina: el de los Hare Krishna en los Estados Unidos. Este grupo, ante la creciente oposición social que sus prácticas encuentran, comienza a poner énfasis en sus raíces históricas, en la milenaria tradición cultural y religiosa hindú y a procurar el apoyo de la comunidad hindú en el país. Al igual que la umbanda/africanismo en Argentina, el movimiento Hare Krishna está entrando en una “fase cultural” (Rochford, 1987: 118). La observación que Rochford realiza respecto de las estrategias desplegadas por los Hare Krishna es igualmente válida para el caso de las religiones afrobrasileñas en Argentina: “Su congraciación dramática implica una acomodación que es principalmente *dramatúrgica*. El movimiento intenta conseguir sus objetivos dando la imagen de que está plegándose a los valores y estándares normativos de la sociedad. Lo que aparece para el observador externo como una adaptación a las demandas de la sociedad no es más que manejo de la impresión (*impression management*) visto desde adentro. Dando la impresión de que el grupo está más o menos de acuerdo con los valores sociales, el grupo puede manejar mejor su tensión con el medio ambiente y obtener un grado de control para la consecución de sus intereses” (Rochford, 1987: 120).

En primer lugar, la nacionalidad de los religiosos encargados de la propagación de las nuevas creencias es muy importante. Para traducir las nuevas creencias en términos de las antiguas, es preciso tener un buen conocimiento de estas últimas. De la misma manera, para intentar una acomodación mostrando que los valores grupales están en conformidad o no son incongruentes con ciertos valores y tradiciones de la sociedad mayor, también es necesario conocer adecuadamente estos valores. Para ambas tareas, la de traducción individual y de presentación pública de las creencias, parecen estar mejor capacitados los líderes que sean nativos de la sociedad en la que se actuará que los nacidos en otras. No es casual, por lo tanto, que varios movimientos religiosos hayan crecido enormemente cuando su equipo de misioneros o de líderes religiosos se constituyó principalmente con cuadros nativos. Aunque para ciertas creencias, por su grado de continuidad cultural con las preexistentes, el trabajo de traducción necesario pueda ser menor que para otras, el manejo de la imagen pública de una nueva religión requerirá siempre un conocimiento adecuado de los valores sociales vigentes.

La centralidad organizativa del movimiento también puede influir en su adecuada presentación tanto en lo individual como en lo social. Un movimiento con una organización fuertemente centralizada, que por ejemplo dictamine la nacionalidad de sus líderes religiosos o limite la cantidad de estrategias de acomodo utilizables, puede encontrar serias limitaciones a la posibilidad de traducir y presentar las creencias de acuerdo con el contexto sociocultural.<sup>16</sup>

La continuidad cultural de las creencias del nuevo grupo religioso con las de la sociedad donde intenta establecerse también influirá en la posibilidad de establecer puentes con creencias preexistentes y en la dimensión del trabajo de traducción que deba realizarse. Cuanto mayor continuidad haya, mayores serán las probabilidades de reclutar miembros realizando sólo tareas de *frame bridging* y *frame amplification*, y menor será la necesidad de realizar un trabajo de *frame transformation*, con el trabajo de traducción que éste involucra.

El grado de tolerancia religiosa existente en la sociedad en un momento dado influirá en la mayor o menor necesidad de estrategias de acomodo que haya que realizar. En una sociedad más tolerante hacia el diferente (religioso o de otro tipo), menor será la necesidad de resaltar la continuidad de las nuevas creencias con las ya establecidas.

Existen diversas maneras de que un movimiento religioso pueda crecer en una sociedad: movilizándolo desde otros países, generándolo en el lugar, priorizando su labor entre un cierto estrato social o preocupándose por su legitimidad o no. Un movimiento puede subsistir encapsulado (social o geográficamente), manteniéndose en un estado de baja visibilidad o de semiclandestinidad, pero en cuanto intente funcionar públicamente su imagen limitará los recursos a los que tendrá acceso. Aunque no hay una relación directa entre alta problematización y viabilidad o crecimiento del grupo religioso (Harper y LeBeau, 1993), de todas maneras ser considerado problemático traerá aparejado un limitado acceso a modos de acción, mientras que un movimiento acomodado (considerado "respetable") logrará un mayor acceso a formas legítimas de acción (Snow, 1979).

Por último, es posible utilizar las variables aquí presentadas para analizar comparativamente el disímil éxito de los grupos neopentecostales argentinos, los neopentecostales brasileños (principalmente la *Igreja Universal do Reino de Deus*, IURD) y los practicantes de religiones afrobrasileñas en el país. Así, por ejemplo, la IURD, con sus pastores exclusivamente brasileños, parece estar limitada a realizar principalmente tareas de *frame bridging* y *frame amplification* respecto de las creencias mágicas de la religiosidad popular de la que son portadores vastos sectores de la sociedad argentina. Su conocimiento de la cultura local puede ser adecuado para mantener una clientela interesada en la obtención de compensadores específicos (Stark y Bainbridge, 1985), pero parece insuficiente para lograr la transformación de marcos interpretativos que permitan conseguir un número importante de devotos. La oferta abierta de servicios francamente mágicos en publicaciones en televisión y programas de radio ya causó varios comentarios irónicos al respecto en los medios, y ciertamente va en detrimento de una buena imagen pública.

La organización centralizada característica de la IURD, que determina la nacionalidad exclusivamente brasileña de los pastores y dicta las estrategias proselitistas a seguir parece apostar a que las técnicas utilizadas en Brasil tendrán la misma efectividad en Argentina. Sin embargo, la aparente indiferencia por parte de esta Iglesia en tender puentes, tanto en lo micro como en lo macro— hacia la sociedad local (o a hacerlo en términos que fueron eficaces en Brasil), induce a presagiar un limitado crecimiento de la Iglesia en el país.

---

<sup>16</sup> Existen otras variables de orden organizativo que no consideraré aquí, ya que en este trabajo estoy más preocupado con los mecanismos de producción de significados (de ideología) que con los mecanismos que incentivan, por ejemplo, el reclutamiento y el mantenimiento del compromiso con el grupo (que pueden ser tanto de orden ideológico como organizativo).

Su estrategia de crecimiento parece basarse en la apertura masiva de locales de culto (muchos de los cuales aparentemente ya han cerrado) con probable afluencia de recursos financieros desde el exterior y la oferta masiva de servicios mágicos. Resulta poco esperable que puedan formar y mantener una comunidad de devotos, especialmente dada la competencia que para ellos representan los neopentecostales argentinos, quienes parecen más preocupados en realizar una *frame transformation* que les permita lograr una creciente cantidad de *convertos*.

Pese a que la IURD tiene la ventaja sobre la umbanda de que, siendo cristiana, varias de sus creencias mostrarían una mayor continuidad cultural con la sociedad argentina, los intentos de los *pais* y *mães* locales por tender puentes con la sociedad local, esforzándose por traducir sus creencias de forma tal de producir gradualmente conversiones y por presentar sus creencias de la forma más aceptable posible para la sociedad parecen llevarlos a obtener una mayor legitimidad en la sociedad que los neopentecostales brasileños.

## Bibliografía

- BALCH, ROBERT Y DAVID TAYLOR  
1977 "Seekers and saucers: the role of the cultic milieu in joining an UFO cult", en *American Behavioral Scientist*, núm 20, pp. 839-860.
- BECKFORD, JAMES  
1985 *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, Tavistock, Londres.
- BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN  
1972 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BROMLEY, DAVID Y ANSON SHUPE  
1979 "Just a few years seem like a lifetime: A role theory approach to participation in religious movements" en *Research in Social Movements, Conflict and Change*, núm. 2, pp. 159-185.
- BROMLEY, DAVID, ANSON SHUPE Y BRUCE BUSCHING  
1981 "Repression of Religious 'Cults'", en *Research in Social Movements, Conflict and Change*, núm. 4, pp. 25-45.
- CAROZZI, MARÍA JULIA  
1992 *La conversión a la umbanda en el Gran Buenos Aires*, CONICET, informe final (ms.).
- 1993a "Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica", en A. Frigerio, comp., *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. I, CEAL, Buenos Aires.
- 1993b "Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico", en *Revista de investigaciones folklóricas*, núm. 8, pp. 68-79.
- CAROZZI, MARÍA JULIA Y ALEJANDRO FRIGERIO  
1992 "Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina", en *Afro-Asia*, núm. 15, pp. 71-85.
- 1994 "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos", en Frigerio y Carozzi, eds., *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, CEAL, Buenos Aires.
- s/f Batuquero no se nace: convirtiéndose a las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires, artículo enviado para su evaluación en *Religião e Sociedade*.
- FORNI, FLOREAL  
1986 "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular", en *Sociedad y Religión*, núm. 3, pp. 4-24.
- FRIGERIO, ALEJANDRO  
1989 *With the Banner of Oxala: Social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina*, tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de California, Los Ángeles.
- 1990 "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso," en *Comunicações do ISEER*, núm. 35, pp. 52-63, ISEER, Río de Janeiro.
- 1991a "Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la umbanda en Argentina", en *Sociedad y Religión*, núm. 8, pp. 69-84.
- 1991b "La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: la estigmatización de las religiones afro-Brasileñas en Buenos Aires", en *Revista de Antropología*, núm. 10, pp. 22-33, Buenos Aires.
- 1993a "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina", en *Sociedad y Religión*, núm. 10-11, pp. 24-51.
- 1993b "De la umbanda al africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina", en Claudia Fonseca, ed., *Fronteiras da Cultura*: Editora da UFRGS, Porto Alegre, pp. 92-121.
- 1996 "La controversia sobre la umbanda en Argentina (1985-1995): de la acomodación a la problematización", Ponencia presentada en la *XXI Reunión de ANPOCS*, Caxambu, MG. Brasil.
- FRIGERIO, ALEJANDRO Y MARÍA JULIA CAROZZI  
1993 "Las religiones afrobrasileñas en Argentina", en *Cuadernos de Antropología*, núm. 10, pp. 39-68, UFRGS, Porto Alegre.
- FRIGERIO, ALEJANDRO Y PABLO SEMÁN  
en prensa *Giménez, el pastor: el fenómeno religioso de la década*, AZ, Buenos Aires.
- GOFFMAN, ERVING  
1959 *The presentation of self in everyday life*, Academic Press, Nueva York.
- 1974 *Frame analysis*, Harvard University Press, Cambridge.
- GREIL, ARTHUR Y DAVID RUDY  
1984 "What have we learned from process models of conversion? An examination of ten studies", en *Sociological Focus*, vol. 17, núm 4, pp. 306-323.
- HAMPSHIRE, ANNETTE Y JAMES BECKFORD  
1983 "Religious sects and the concept of deviance", en *British Journal of Sociology*, vol. 34, núm. 2, pp. 208-229.
- HANNIGAN, JOHN  
1990 "Apples and oranges or varieties of the same fruit? The new religious movements and the new social movements compared", en *Review of Religious Research*, vol. 31, núm. 3, pp. 246-258.

- 1991 "Social movement theory and the sociology of religion: Toward a new synthesis", en *Sociological Analysis*, vol. 52, núm. 4, pp. 311-331.
- HARPER, CHARLES Y BRYAN LE BEAU  
1993 "The social adaptation of marginal religious movements in America", en *Sociology of Religion*, vol. 54, núm. 2, pp. 171-192.
- KENT, STEPHEN  
1990 "Deviance labelling and normative strategies in the Canadian 'new religions/countercult' debate", en *Canadian Journal of Sociology*, vol. 15, núm. 4, pp. 393-416.
- LYNCH, FREDERICK  
1977 "Towards a theory of conversion and commitment to the occult" en *American Behavioral Scientist*, vol. 20, núm. 6, pp. 887-908.
- MAROSTICA, MATT  
1994 "La iglesia evangélica como nuevo movimiento social", *Sociedad y Religión*, núm. 12, pp. 3-17.
- MAUSS, ARMAND  
1993 "Research in social movements and in new religious movements: The prospects for convergence", en *Religion and the Social Order*, 3A, pp. 127-151.
- MCCARTHY, JOHN Y MAYER ZALD  
1977 "Resource mobilization and social movements: a partial theory", en *American Journal of Sociology*, núm. 82, pp. 1212-1241.
- ORO, ARI  
1988 "Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul", en *Comunicações do ISER* núm. 28, pp. 33-54.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, PEDRO  
1986 "A favor da magia", *Comunicações do ISER*, núm. 18 pp. 24-27.
- RICHARDSON, JAMES T.  
1985 "The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/commitment research", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, núm. 2, pp. 163-179.
- ROBBINS, THOMAS  
1991 *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, Sage, Beverly Hills.
- ROCHFORD, E. BURKE  
1987 "Dialectical processes in the development of Hare Krishna: Tension, public definition and strategy", en D. Bromley y P. Hammond, eds., *The future of new religious movements*, Mercer University Press, Macon, GA.
- SNOW, DAVID  
1979 "A dramaturgical analysis of movement accommodation: Building idiosyncrasy credit as a movement mobilization strategy", en *Symbolic Interaction*, vol. 2, núm. 2, pp. 23-43.
- SNOW, DAVID Y ROBERT BENFORD  
1988 "Ideology, frame resonance and participant mobilization", en *International Social Movement Research*, núm. 1, pp. 197-217.
- 1992 "Master frames and cycles of protest", en A. Morris y C. McClurg Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven, pp. 133-155.
- SNOW, DAVID Y RICHARD MACHALEK  
1984 "The sociology of conversion", en *Annual Review of Sociology*, núm. 10 pp. 167-190.
- SNOW, DAVID, E. BURKE ROCHFORD, STEVEN WORDEN Y ROBERT BENFORD  
1986 "Frame alignment processes, micromobilization and movement participation", en *American Sociological Review*, núm. 51, pp. 464-481.
- SNOW, DAVID, LOUIS ZURCHER Y SHELDON EKLAND-OLSON  
1980 "Social networks and social movements: a microstructural approach to differential recruitment", en *American Sociological Review*, núm. 45, pp. 787-801.
- STARK, RODNEY Y WILLIAM BAINBRIDGE  
1985 *The future of religion*, University of California Press, Berkeley:
- TARROW, SIDNEY  
1992 "Mentalities, political cultures and collective action frames", en A. Morris y C. McClurg Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven.
- TURNER, RALPH Y LEWIS KILLIAN  
1972 *Collective Behavior*, Prentice-Hall, Nueva York.
- ZURCHER, LOUIS Y DAVID SNOW  
1981 "Collective behavior: Social movements", en M. Rosenberg y R. Turner, eds., *Social Psychology: Sociological Perspectives*, Basic Books, Nueva York, pp. 447-482.