

---

# R

---

## ELIGIONES DE MATRIZ AFRO Y NUEVOS ACTIVISMOS POLÍTICOS AL INTERIOR DEL CONURBANO BONAERENSE

*Mariana Abalos Irazabal*

Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín  
San Martín – Provincia de Buenos Aires – Argentina

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8490-9809>

### Introducción

En las últimas dos décadas, Latinoamérica se caracterizó por una creciente ebullición social, tanto por los conflictos desencadenados regionalmente como por la dinámica política que desarrollaron los actores para resolverlos. Lo que identifica a estos tiempos contemporáneos en cuanto a activismos sociales son, por un lado, las consignas puestas en juego en el espacio público, vinculadas a ejes temáticos tales como: feminismos, género e identidades disidentes (Vázquez Laba 2014), pueblos originarios (Francia, Tola 2011), derechos del migrante (Canelo, Gavazzo, Nejamkis 2018; Vaccotti 2018), entre otros. Por otro lado, el surgimiento de un nuevo modo de accionar político: gran parte de los grupos que hoy en día se movilizan y realizan actividades de distinta magnitud e impacto se encuentran lejos de las estructuras organizativas más tradicionales (Svampa, Pereyra 2003; Touraine 2006), propias de los nuevos movimientos sociales – principalmente del movimiento obrero – que surgieron a partir de 1960 en la región. En rasgos generales, dichas estructuras tradicionales consisten en una organización de tipo vertical, altamente jerarquizada y con un lugar físico que resulta sede para la reunión de los participantes. Dentro del grupo se indican objetivos y consignas que tienden a mantenerse estáticos a largo

plazo y existe cierto cronograma anual de actividades a respetar (por ejemplo, en una fecha específica realizar anualmente una movilización masiva en el espacio público).

Los movimientos contemporáneos, por el contrario, se caracterizan mayoritariamente por la tendencia a la individualización de la militancia. Esto no implica que no existan organizaciones colectivas, sino que la subjetividad de cada actor y de su experiencia vivida cobra un rol central: se destaca la diversidad de trayectorias y el aporte original que cada persona puede hacer al colectivo organizado. Otra característica es la búsqueda de horizontalidad en las relaciones sociales, la rotación de tareas y la hiper-conectividad mediante redes socio-digitales. Todos estos rasgos son englobados bajo la noción de “nueva cultura activista” (Pleyers 2018), la cual se está expandiendo en Latinoamérica, abarcando agrupaciones sociales organizadas con diversas reivindicaciones. Las organizaciones religiosas no están exentas de esta nueva ola activista, surgiendo así grupos que dinamizan políticamente problemáticas socio-religiosas y también modificándose ciertos grupos ya consolidados que empiezan a incorporar rasgos propios de los activismos contemporáneos para sí mismos.

En el presente artículo, abordaré lo que sucede en el caso de las religiones de matriz afro en Argentina, en particular, dentro del Conurbano Bonaerense<sup>1</sup>. El foco en dicha localización geográfica se debe a que es la zona donde esas religiones se expandieron desde su llegada al territorio argentino. Además, es donde se condensa la mayoría de los sectores populares urbanos del país (Zarazaga 2018), por lo que gran número de los afro-religiosos pertenecía en un principio a los estratos más desfavorecidos de la pirámide social. Al pasar el tiempo, dichas religiones fueron extendiéndose hacia otros sectores sociales, no obstante, el núcleo fuerte continúa estando en los sectores populares y medios.

Siguiendo con la discusión sobre los nuevos activismos políticos, analizaré cómo los afroumbandistas desarrollan actividades políticas para luchar por sus derechos y contra la discriminación. Emplearé la categoría nativa de “afroumbandista” ya que es la identidad social auto-adscripta por los actores analizados, con la cual refieren al hecho de que practican en conjunto tres líneas religiosas. En primer lugar, la línea de *Batuque/Nación*, que está directamente vinculada con la matriz africana de la religión, ya que es en donde se venera a los *Orixás*, entidades tradicionales del panteón africanista. En segundo lugar, la línea de *Umbanda*, que es la vertiente más sincrética de la religión ya que resulta de puntos de contacto y mixtura entre el catolicismo, el espiritismo y tradiciones afrobrasileñas y amerindias. Por último, la línea de *Quimbanda*, la cual posee una fuerte influencia del espiritismo – al igual que la *Umbanda* –, pero con la particularidad de que las entidades que son veneradas e invocadas por los *médiums* son los *Exús* y *Pombagiras*. Desde la cosmovisión afroumbandista, existe un plano superior al terrenal – es decir, el transitando por los seres humanos – que es el plano astral. Dicho plano suprahumano está compuesto por diferentes escalafones energéticos, los cuales son jerárquicamente ascendentes o descendientes, dependiendo del “nivel de elevación” presente: un escalafón energético “más elevado” implica la presencia

de una energía más pura, positiva, evolucionada. Con esa base, el afroumbandismo ubica a los *Orixás* en el escalafón energético más elevado del plano astral, al conjunto heterogéneo de espíritus descarnados de la *Umbanda* (*Ogum, Caboclos, Pretos Velhos*, entre otros) en un nivel intermedio de elevación y, finalmente, a los *Exús* y *Pombagiras* de la *Quimbanda* en el escalón más bajo (Abalos Irazabal 2018).

Para el presente artículo, trabajaré desde una concepción amplia de “política”, entendiéndola no como una esfera cerrada y claramente delimitada, sino más bien como un conjunto a analizar etnográficamente (Goldman 2000). La “política” abarca a los actores, sus acciones, sus prácticas, los discursos construidos por ellos, los valores evocados durante el proceso y todos los restantes elementos que ellos consideran como “políticos”. Para esto, presentaré el caso de “Congregaciones Afroumbandistas Solidarias y Asociadas” (C.A.U.S.A.), una agrupación con larga trayectoria en el partido de Esteban Echeverría; y el caso de “Arte, Pasión y Sabiduría” (A.P.S.), una agrupación de tamboreros autoconvocados que se encargan de la realización de ceremonias religiosas con fines solidarios en el partido de San Miguel. Intentaré demostrar que, pese a algunas diferencias, las dos agrupaciones presentan rasgos analizables como propios de la nueva cultura activista, aunque con distinta intensidad. Mientras A.P.S. está más acorde con el modelo de los nuevos activismos políticos, C.A.U.S.A. presenta, casi por igual en sus modos de organización, a los elementos de activismo político más tradicionales como a los novedosos. Servirá de ejemplo para afirmar que “lo religioso” está lejos de ser una esfera aislada dentro de la sociedad, sino que, por lo contrario, constituye una matriz transversal a la misma. Por ende, es parte activa de la dinámica que se da en su interior: si el fenómeno de los nuevos activismos emerge en el área de los derechos humanos, las problemáticas socio-ambientales, la educación, la economía, también se puede dar en lo que compete a la religión<sup>2</sup>. A su vez, señalaré que, para comprender los procesos sociales que tienen lugar, es central no sólo el estudio de lo religioso en sí mismo, sino particularmente de prácticas religiosas que fueron históricamente marginadas del foco académico por ser categorizadas como “mágicas”, tal como el afroumbandismo (Frigerio 2018). Las religiones de matriz afro siempre fueron concebidas como “minorías religiosas”, relegándolas así a un lugar secundario e invisibilizando relevancia social, ya que forman parte de la cotidianeidad de amplios sectores de la población.

El presente escrito se desprende del trabajo de campo que realicé desde el año 2018, el cual implica entrevistas en profundidad, participación en distintos eventos organizados por los grupos abordados y el análisis de material gráfico y audiovisual obtenido de distintas plataformas socio-digitales (como Facebook, Whatsapp, Youtube), utilizadas por los actores para las actividades relativas a sus organizaciones.

## Religiones de matriz afro en Argentina

Las religiones de matriz afro cuentan con larga presencia en Argentina, remontándose sus registros iniciales a fines del siglo XIX (Bem 2012; Frigerio 1991a,

2001; Frigerio, Carozzi 1996; Oro 1999). Tras décadas de poca visibilidad, estas religiones se re-insertan en el territorio desde la segunda mitad del siglo XX, a partir de flujos culturales y de personas provenientes principalmente de Brasil y de Uruguay. Desde ese entonces hasta el día de hoy, los afroumbandistas pasaron por muchas variaciones en su historia reciente, cantidad de simpatizantes y prácticas. De la mano con una lenta pero creciente expansión, a su vez – principalmente desde la segunda mitad de la década del 1980 en adelante –, vivieron una continua estigmatización social, propagada por los medios masivos de comunicación. Actualmente, conceptos como los de “secta”, “brujos”, “magia negra”, “estafadores”, “delincuentes”, “satánicos” y fuertes ideas de peligrosidad y criminalización de la práctica religiosa afro están incorporados en el sentido común de gran parte de la sociedad. Como resultado, se genera que las relaciones entre afroumbandistas y gente externa a la religión sean tensas y violentas en la mayoría de los casos (Frigerio, Oro 1998).

La expansión del afroumbandismo en Argentina se dio mayoritariamente al interior de los barrios populares de Buenos Aires, teniendo su máxima expresión territorial en el Conurbano. Ésta es la zona que condesa a casi los 30% de la población argentina y unos 40% de los pobres del país (Zarazaga 2018). Es decir que dicho territorio nuclea en mayoría a los sectores populares urbanos argentinos, por lo que gran número de los afro-religiosos pertenecía inicialmente a los estratos más desfavorecidos de la pirámide social. Con el pasar del tiempo, dichas religiones fueron extendiéndose hacia sectores medios y altos de la sociedad, no obstante, el núcleo fuerte continúa estando en los sectores populares (y medios), localizados en el Conurbano. Frigerio (2003) da cuenta de la dinámica política desarrollada por agrupaciones afroumbandistas para buscar legitimación social. En un inicio, los intentos se dirigieron a ser aceptados como religión; en un segundo momento, anclaron los planteos políticos en su matriz africana para poder legitimarse como expresión cultural. En ambos casos, las acciones colectivas se destinaban a funcionarios del área de cultos del Poder Ejecutivo nacional. A partir del año 2000, los reclamos enarbolaron una identidad colectiva civil: por ser ciudadanos argentinos exigían tener sus derechos civiles asegurados en todas las áreas (justicia, asistencia social, educación y salud). Las acciones reivindicativas tuvieron como destinatarios a candidatos políticos para mostrarles su poder de convocatoria. Hoy en día, la acción de las organizaciones afroumbandistas se caracteriza por movilizarse localmente al interior de los municipios donde se encuentran, siendo la territorialización de sus prácticas políticas un rasgo cada vez más visible, enfatizándose los esfuerzos en la construcción de lazos sociales entre los religiosos y actores próximos geográficamente. A su vez, hay organizaciones que invitan continuamente a establecerse de manera distrital, con vínculos horizontales y colectivos entre sus miembros. Muchas de las características de la nueva cultura activista, por lo tanto, están siendo puestas en juego durante el último tiempo por las organizaciones afroumbandistas, tal como lo analizaré a continuación a partir de dos casos.

## 1 Congregaciones afroumbandistas solidarias y asociadas

El primer caso que presentaré es el de “Congregaciones Afroumbandistas Solidarias y Asociadas” (C.A.U.S.A.), una agrupación<sup>3</sup> que surgió en la zona sur del Conurbano. Si bien no tiene presidencias institucionalmente establecidas, la referente del movimiento es la Mãe Lidia de Xangó. Su rol como portavoz legítima del colectivo fue atribuido, con el paso del tiempo, por su grupo de pares y se deriva del trabajo pionero que llevó a cabo junto con su marido, Ricardo de Xangó.

Dentro de la religión afroumbandista, el 15 de noviembre se celebra el Día de la *Umbanda*, partiendo del mito fundador que establece esa fecha como el día que un espíritu llamado *Caboclo Das Sete Encruzilhadas* fue incorporado por Zelio De Moraes, un hombre enfermo que recurrió a una casa donde se practicaban sesiones de espiritismo para buscar ayuda y que entró en trance de manera inesperada (Giumbelli 2002). Desde hace más de una década, esa fecha se realiza una convocatoria masiva entre afro-religiosos al Obelisco – monumento icónico de Buenos Aires –, para asistir vestidos con la ropa blanca característica de la religión y entonar el himno de la *Umbanda*. En el relato de origen de C.A.U.S.A., se señala el 15 de noviembre del 2008 como el día que la agrupación se presentó oficialmente en el espacio público mediante su asistencia a esa convocatoria anual, ya no como actores dispersos, sino como colectivo organizado proveniente de la zona sur de la periferia de Buenos Aires. Desde ese momento, todos los años, replicaron su asistencia como grupo organizado. A partir del año 2017, empezaron a divulgar una convocatoria simultánea a la del Obelisco en la localidad de Ezeiza, para que todos los religiosos que asistían a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (C.A.B.A.) desde las localidades sureñas del Conurbano pudieran tener un punto de reunión más próximo geográficamente. Si se tiene en cuenta la celebración de la *Umbanda* de los últimos años y su convocatoria en el Obelisco y en Ezeiza, podría afirmarse que el evento difundido por C.A.U.S.A. viene generando más suceso. Esto último se materializa no sólo en la cantidad de personas, sino también en el despliegue logrado en el espacio público: mientras que, en el Obelisco, los asistentes vestidos de blanco se limitan a formar un círculo y entonar cánticos entre/para sí mismos, en Ezeiza, realizan una pequeña movilización cantando, marchando por las calles con sus trajes característicos, banderas y estandartes. En el primer caso, continúan con la apuesta a visibilizarse en un lugar emblemático del epicentro de la ciudad; en el segundo caso, podría decirse que la apuesta adquiere otro giro: ya no importa sólo *dónde* es la visibilización, sino *cómo* se consigue. Rompiendo con cierta actitud estática de *reunirse* en un punto fijo y *esperar* a ser vistos/reconocidos, C.A.U.S.A. invita a *tomar* el espacio público – en las calles, simbólicamente cargadas de sentido como espacio en disputa – y *efectivizar* el ser vistos/reconocidos mediante el traslado por distintas manzanas, lo que produce que “sí o sí” – como dicen los actores – varias personas no afro-religiosas los observen pasar.

Retomando, entonces, C.A.U.S.A. tiene como principal referente a la *Mãe Lidia* de *Xangó*, y tanto ella como los miembros restantes identifican el 15 de noviembre del 2008 como el día de presentación oficial de la agrupación. No obstante, relatan que quien inició el movimiento – cuando aún estaba en plena gestación – fue el *Pai Ricardo* de *Xangó*. Sostienen que él fue quien empezó a hablar desde la década de 1980 sobre la necesidad de “hacer política religiosa”, idea que remitía principalmente a luchar contra la discriminación religiosa y para que el Estado garantice el otorgamiento y respeto del derecho a la libertad de culto. Hoy en día, lo que se encuentra en el núcleo del movimiento y organiza tanto sus discursos como sus acciones es dicha idea de política religiosa, sobre la cual profundizaré en el apartado siguiente.

### 1. 1 “Nuestra causa en la encrucijada”

La organización C.A.U.S.A. tiene actividades que realizan con regularidad. Anualmente, los dos eventos principales son la ya mencionada movilización del Día de la *Umbanda*, y el festejo del 25 de noviembre por el Día Nacional de la Libertad Religiosa y de Consciencia, celebrado en la Plaza de Los Fundadores (Monte Grande), con una exhibición de danzas afro-religiosas y percusión. A su vez, tienen un programa radial con emisión semanal que resulta la principal herramienta para transmitir su discurso religioso y social (Algranti 2013). El programa se llama “Nuestra Causa en la Encrucijada” y se emite semanalmente. Es el medio de comunicación más dinámico, junto con su grupo de Facebook, en donde transmiten la radio vía Facebook Live y divulgan *flyers* de eventos. Cada transmisión inicia con un mensaje de apertura que finaliza así: “Este programa de interés *religioso, político y social* tiene como objetivo *dar a conocer* nuestros cultos afroamericanos ¡Llegó el momento de *salir a mostrar la religión* para que nuestra sociedad comience a *conocernos* y así poder *aceptarnos y respetarnos!*” (desgrabado de las transmisiones radiales; el énfasis es mío).

La agrupación – y su programa – son de interés “religioso”, porque se posicionan frente al Otro (religioso o no-religioso) como afroumbandistas/umbandistas. En algunos casos, se nombran como afro-religiosos, pero siempre remiten a la *Umbanda* como religión identificadora. Esto resulta una estrategia de interacción (Goffman 2012b), siendo la identidad de “umbandistas” un recurso para poder unificar su voz frente al Estado. No importa si todos los afro-religiosos se identifican subjetivamente como “umbandistas” o no, pero dicha identidad es la cortina que cubre a todos desde el Estado y los posibilita a organizarse y emplearla como una identidad colectiva (Frigerio 2003). Para el Estado, son todos “umbandistas”, ya que no reconoce las diferencias de culto internas a la religión. Ergo, hablar como afroumbandistas/umbandistas es un recurso de identificación que les permite partir desde cierto “reconocimiento social” (el Estado reconoce legalmente a la *Umbanda* como religión) y esbozar desde allí sus reclamos ciudadanos. En este perfil “religioso” de la agrupación, entra en juego fuertemente su dimensión cultural, la cual envuelve en

común a todas las diversas vertientes por ser religiones de matriz africana vinculadas a la colonización. La dimensión cultural presenta elementos que resultan atractivos para el público como los tambores, las vestimentas y las danzas tradicionales, que son aprovechados como recursos útiles para la búsqueda de legitimidad social. Es así que, en la mayoría de los casos, los eventos con los cuales se procura impactar al público en general exhiben artísticamente estas distintas expresiones.

En cuanto al interés “social” de la agrupación, tiene que ver con que, en el programa radial, reflexionan sobre temas que exceden lo estrictamente religioso, pero que se vinculan con la cotidianidad de los afroumbandistas como miembros de esta sociedad. Por ejemplo, acostumbran contar anécdotas sobre gente que asiste a los *terreiros* en búsqueda de ayuda para la resolución de conflictos, los cuales muchas veces tienen que ver con problemáticas sociales y no con cuestiones que se entenderían como espirituales. Un ejemplo recurrente es buscar ayuda para intentar salir del desempleo o para asistir a alguien que sufre adicción a las drogas. Al mismo tiempo, en el programa radial, muchas veces se debate sobre la noción de “Estado ausente” al interior del Conurbano (Míguez, Semán 2006) y sobre la manipulación de información por parte de los medios masivos de comunicación (Rodríguez 2014), entre otras cosas.

Finalmente, el interés político es la base de la agrupación. La idea que formulan los miembros de C.A.U.S.A. sobre “política religiosa” es clave para entender el movimiento y, en dicha dimensión, se entretujan la religiosa y la social. Si bien en ningún momento los actores definen precisamente qué entienden por “política religiosa”, sí, se refieren continuamente a diversos elementos que la componen. Teniendo en cuenta el tipo de actividades que despliegan y su discurso elaborado en torno a las mismas, identificándolas como modos de hacer “política religiosa”, se pueden mencionar como ejemplos el programa radial, las movilizaciones convocadas en el espacio público, la participación en eventos culturales representando a la religión (anualmente participan del desfile de murgas durante los carnavales con un grupo de danzas auto-gestionado que recrea los bailes de los *Orixás*). Incluso, la decisión de la *Mãe Lidia* de transitar cotidianamente el espacio público con un paño en la cabeza y vestimenta blanca es concebida por los actores como un modo de hacer política religiosa. Por lo tanto, podría entenderse a la política religiosa como toda acción, ya sea discursiva o práctica, que es desarrollada por los religiosos en pos de entablar una negociación material y/o simbólica frente al Estado sobre su posición social<sup>4</sup>.

Llegado a este punto, cabe preguntar: ¿qué consideran estos actores como el Estado? Mejor dicho: ¿Qué – o quiénes – componen a ese Otro categorizado como “Estado”, el destinatario de sus acciones políticas? Transcribiré una frase de una de sus emisiones radiales que me parece más que clara para entender la noción nativa sobre el Estado y, en consecuencia, sobre la política religiosa: “El Estado es todo lo que está por fuera de nuestros *terreiros*”. Por ende, para los afroumbandistas la política religiosa tiene que ver con toda acción (discursiva o práctica) que se lleva a cabo



desde los religiosos para negociar su posición social frente al Otro, ya sea un Otro religioso o un Otro no-religioso<sup>5</sup> (Abalos Irazabal 2018).

## **1. 2 Política religiosa en C.A.U.S.A.: entre las expresiones tradicionales y los nuevos activismos políticos**

Como ya fue expresado, para los integrantes de C.A.U.S.A., la política religiosa implica todas las acciones desplegadas hacia afuera de las propias casas de religión, tanto para/con otros afro-religiosos como hacia actores no-religiosos (vecinos, policía, instituciones estatales). Ergo, se abre un gran abanico de prácticas que pueden ser entendidas como de tipo políticas. Si analizo la dinámica de la agrupación, puedo identificar expresiones de política religiosa tradicionales y expresiones de política religiosa más acordes a la “nueva cultura activista” (Pleyers 2018).

El principal ejemplo de la política religiosa expresada de forma tradicional es la organización en torno al nuevo proyecto de ley de libertad religiosa<sup>6</sup>, dirigido al Poder Ejecutivo Nacional, en el año 2017. La postura de los integrantes de C.A.U.S.A. respecto al mismo es de disconformidad y rechazo, ya que no consideran que los abarque como credo en igualdad de condiciones respecto a otros. A raíz de esto, empezaron a utilizar su programa de radio como principal herramienta para la divulgación de información, buscando concientizar sobre cómo el proyecto de ley afectaría a los afroumbandistas si fuera aprobado. Es interesante el hecho de que, al hablar al respecto, no sólo se posicionan como afroumbandistas, sino particularmente como afroumbandistas de “los de abajo”, “los pobres/ilegales”. Con eso, los miembros de C.A.U.S.A. buscan referir (e interpelar) a la gran cantidad de religiosos que tienen sus templos en el Conurbano y que, quizás, no cuentan con los recursos económicos necesarios para poder legalizarse mediante el registro en la Secretaría de Cultos de la Nación, el cual exige contar con un determinado capital para, por ejemplo, acondicionar los templos con infraestructuras particulares. Este sería el gran número de afroumbandistas existentes, ya que la mayoría se encuentran dispersos y son pocos los que pertenecen a federaciones o instituciones que los avalan y facilitan el proceso de legalización. Esa estrategia desplegada por los actores es una expresión tradicional de la práctica política: repudio y organización masiva frente a una disconformidad con el Estado y sus leyes. Un ejemplo similar es lo que ocurre con el incentivo a elevar denuncias al Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) ante casos de discriminación religiosa por parte de los medios masivos de comunicación. Se convoca al colectivo para reclamar por sus derechos mediante vías institucionales. Otra práctica política tradicional aplicada por la agrupación es realizar movilizaciones masivas en el espacio público en fechas que son claves desde la lógica interna del grupo, acompañándolas con banderas y carteles con consignas inscriptas en ellos, percusión para ambientar la caminata, cánticos que se repiten. Finalmente, también está el hecho de que C.A.U.S.A. evoca



reclamos amplios que exceden lo estrictamente religioso y que fueron compartidos por otros tipos de movimiento, como el movimiento obrero. Dichos pedidos son por la justicia social (entendida como el acceso igualitario a trabajo, salud, educación) y el respeto a los valores propios de la democracia, tales como la equidad ante la ley y el respeto a la diversidad.

A pesar de presentar cierta organización y estructura acorde a los modelos clásicos de los movimientos sociales, C.A.U.S.A. desarrolla también prácticas políticas asociables a la nueva cultura activista. Para empezar, es una agrupación con una marcada territorialización de las prácticas: constantemente promueven la organización a nivel local, intentando reforzar los vínculos con los actores más próximos geográficamente. El movimiento, a su vez, es parte de Congregaciones Religiosas Afroumbandistas Unidas (C.R.A.U.), un colectivo aún en gestación, que emerge de la voluntad de informar y generar consciencia sobre el proyecto de ley. La idea de C.R.A.U. es que se consoliden mesas distritales a lo largo de todo el Conurbano para facilitar la divulgación de información y el planeamiento de actividades en pos de visibilizar la religión, luchar contra de la discriminación y reclamar por sus derechos. El camino elegido ya no es el armado de instituciones o federaciones verticales, jerárquicas, representativas; sino más bien la organización de mesas distritales para trabajar a nivel local las particularidades de cada municipio y a la vez comunicarse con afroumbandistas de otros puntos geográficos. Se distancian, así, de las estructuras tradicionales y promueven el armado colectivo respetando la especificidad de cada caso. De esta manera, se puede señalar cierta tendencia a la individualización del activismo tal como lo expresamos al inicio del escrito: no como un desprendimiento de la parte rompiendo con el todo, sino como un creciente reconocimiento del aporte individual y subjetivo que cada actor puede hacer al colectivo. La idea reproducida es la de que todos los afroumbandistas con sus diversidades internas son parte de una gran cadena y que cada religioso compone un eslabón en ella: tiene un lugar específico, vive una experiencia única e igual de relevante y legítima que la de todos los demás y, por ende, cada uno puede hacer un aporte creativo al movimiento. En relación a esto, otro rasgo propio de los nuevos activismos políticos que posee C.A.U.S.A. es la búsqueda constante de la horizontalidad de las relaciones sociales al interior del grupo. Las mesas distritales deben intentar planificarse de manera llana, sin jerarquías, con participación equitativa entre todos sus miembros.

La hiper-conectividad también está presente en la agrupación, cuyo programa radial no sólo se transmite vía dial, sino también por Facebook Live, Youtube y la página oficial de la emisora. A su vez, cuentan con un grupo de Facebook en donde publican constantemente las novedades de la agrupación y usan distintas redes socio-digitales para comunicarse y divulgar contenido. La dinámica de acción es continua, porque el cambio social es concebido como un proceso. De allí también surge que la *Mãe Lidia* invite todo el tiempo a los afroumbandistas a salir vestidos de blanco cotidianamente como estrategia para visibilizar la religión. De esa forma, sigue

ejemplificándose el valor y foco puesto en la individualidad, en el aporte que cada sujeto puede hacer día a día en pos de la transformación de la realidad.

Llegado a este punto, puedo concluir que, en su accionar político-religioso, C.A.U.S.A. tiene rasgos que son propios de las estrategias políticas más tradicionales de los movimientos sociales, pero a la vez presenta prácticas que son propias de los activismos políticos contemporáneos. A continuación, desarrollaré el caso de Arte, Pasión y Sabiduría (A.P.S.) a modo de contraste y comparación.

## 2 Arte, pasión y sabiduría

El segundo caso a analizar es el de Arte, Pasión y Sabiduría (A.P.S.), una agrupación de tamboreros autoconvocados que se encargan de organizar y llevar a cabo ceremonias religiosas con fines “solidarios” en el partido de San Miguel, Buenos Aires. La categoría de “solidario” está presente en el discurso cotidiano de dichos actores y refiere concretamente a llevar a cabo un evento sin fines de lucro y con la condición indispensable de tener como objetivo principal la recolección de donaciones para merenderos donde se asiste a niños que viven precarizadamente.

Esa idea solidaria surgió en el año 2017 tras la iniciativa de Marcos de *Xangó*, un tamborero uruguayo que reside en Argentina hace más de 30 años y posee una red social extensa con otros tamboreros. Marcos se comunicó con sus colegas y, tras delimitar algunas pautas concretas, empezaron a darle forma al proyecto. El objetivo principal que sostiene la agrupación es el de ayudar al prójimo – principalmente a los niños – mediante la religión y su poder de convocatoria desde el rol que consideran que les compete, es decir, el toque de los tambores. Lo solidario de los eventos – continuando con la lógica nativa – recaería en que a los invitados se les solicita algún tipo de donativo para la caridad, mientras que ellos mismos como tamboreros organizan los eventos y tocan sus instrumentos en los mismos de manera gratuita. Esto último es clave para la definición de su acción como “solidaria”, ya que dentro de la dinámica ceremonial del afroumbandismo, el toque del tamborero generalmente debe ser correspondido con una paga en efectivo por parte de otra(s) persona(s), ya que se concibe que, con el toque del tambor están compartiendo su *axé*, un don que debe ser retribuido (Mauss 2009). Por lo tanto, la modalidad aplicada es la realización de ceremonias religiosas de aproximadamente tres horas de duración que tiene como objetivo la recolección de donaciones. Son programadas, dirigidas y musicalizadas por ellos mismos, buscando así también evitar que las jerarquías propias de la lógica interna de la religión provoquen diferencias entre los participantes.

Desde el inicio, este grupo se constituyó con una existencia mayoritariamente de tipo virtual: no poseen un espacio físico que resulte sede de la agrupación, ni tampoco un lugar de trabajo fijo. Es una agrupación que funciona con ciertos rasgos de ONG (reciben donaciones, trabajan sin fines de lucro, tienen proyectos solidarios apuntando a un público concreto), pero tiene una existencia que es principalmente

virtual. Las relaciones sociales entre los miembros de la agrupación y sus colaboradores se entretienen mediante el uso de redes socio-digitales, especialmente Facebook y Whatsapp, plataformas en las cuales hay grupos abiertos a los cuales la gente se puede agregar. Esos grupos son utilizados para la difusión y, principalmente, como espacios donde compartir todo lo necesario para efectivizar la “transparencia” de los eventos: allí colocan mensajes y fotos de las donaciones que reciben previas a las ceremonias, especifican los nombres de los donantes que desean ser mencionados, la noche del evento realizan transmisiones vía Facebook Live, posteriormente muestran mediante videos cómo se organizan la mercadería y todo lo donado y también cómo se realizan la entrega y la recepción por parte de los niños. En definitiva: sube una gran cantidad de material audiovisual y escrito que permite al visitante del grupo poder tener acceso a todo el proceso que implicó la llevada a cabo del evento. Para los actores, mientras más material se encuentre accesible mediante las redes socio-digitales, más transparente resulta el evento, siendo la “transparencia” uno de los rasgos establecidos como fundamentales para la dinámica de su agrupación. El énfasis nativo en esta categoría se debe a que, como ya fue expresado, las religiones de matriz afro cuentan con una larga trayectoria de discriminación y estigmatización en la sociedad argentina (Frigerio 1991a, 1991b). Por lo tanto, a la hora de realizar eventos vinculados a la caridad, buscan hacer foco en el hecho de la “transparencia” para evitar así que se los juzgue de estafadores.

También es señalado otro requisito como central para que efectivamente los eventos tengan un tinte solidario, caritativo, desinteresado: la búsqueda de horizontalidad de las relaciones sociales. Los miembros insisten constantemente en el hecho de que “nadie es más ni menos que nadie” y que las acciones solidarias son construidas “entre todos”. Desde el inicio, entre los tamboreros y sus colaboradores, eran más de veinte personas las que integraban el núcleo fuerte de A.P.S. Con el pasar del tiempo, ese número fue reduciéndose, además de que, del total de miembros organizadores que quedaron, es un número pequeño el que participa de manera activa en la difusión y mantención de las redes socio-digitales. De esta forma, se fue legitimando el nombre de Marcos junto con dos o tres personas más como las principales referencias de A.P.S. No obstante, Marcos insiste continuamente en que él sólo es un administrador dentro del conjunto de administradores que debaten y pautan todo lo correspondiente a la agrupación. Es decir: promueven la horizontalidad de las relaciones tanto para/con la gente externa a la agrupación, como también entre el propio grupo de administradores. No obstante, pude identificar una contradicción a estos intentos de construcción horizontal de los vínculos sociales, ya que existe un “grupo de administradores” en Whatsapp donde están únicamente ellos incluidos, a diferencia del grupo en donde interactúa toda persona que se quiera agregar. Ellos intentan construir un puente horizontal entre dicho grupo privado y el grupo colectivo: son regulares los mensajes de algún “administrador” que invita a la gente a que den ideas, opiniones, sugerencias de modificaciones para los eventos. Sin embargo, pese

a que en lo discursivo estén abiertos a críticas y a una construcción colectiva, la realidad en lo práctico es que la última decisión la toman los administradores de manera privada, ya sea presencialmente o mediante su grupo exclusivo de Whatsapp.

Es sumamente interesante el hecho de que, si se analiza la lógica de funcionamiento de A.P.S., puede postularse que si algo no tiene presencia virtual, “no existe”. Si los eventos no se divulgan vía redes socio-digitales, no se diseñan y comparten *flyers*, no se arman comentarios y mensajes en cadena a compartir por la gente, no crece el número de “Me Gusta” de las publicaciones, es poco probable que la actividad sea exitosa. En definitiva, el grado de éxito de la agrupación y sus eventos se mide, en gran parte, por el nivel de repercusión que tiene en las redes socio-digitales, ya que se asocia dicha repercusión con la posibilidad de recibir una mayor cantidad de donaciones y ayuda para los merenderos. Al mismo tiempo, si una persona no es parte de los grupos de Facebook o Whatsapp, es como si no estuviera participando realmente de la agrupación. Esto último se materializa en el hecho de que, si alguien sale del grupo de Whatsapp, en seguida los miembros de A.P.S. preguntan por qué se fue e insisten en que sea agregado nuevamente para que participe del proyecto solidario (como si el no estar en el grupo virtual significara que la persona no va a asistir o colaborar con la causa)<sup>7</sup>.

Esta centralidad asignada a las redes socio-digitales y a internet es una característica propia de los activismos contemporáneos. Si bien el uso de las herramientas digitales no reemplaza la relevancia de la puesta en práctica de un evento concreto (por ejemplo, una ceremonia solidaria), sí resultan fundamentales como circuitos para el flujo de información y para convocar a nuevos participantes. Es decir que los medios digitales son más relevantes hacia adentro de la agrupación (principalmente para la comunicación interna), que hacia afuera, donde pesan más las actividades públicas; no obstante, dichas actividades deben ser exhibidas en los medios digitales para que terminen de tornarse totalmente legítimas como “solidarias”, “transparentes”, “colectivas”. Por lo anterior, considero que A.P.S. puede ser analizada claramente como una agrupación cuya dinámica posee características de la nueva cultura activista, partiendo de que, para los activistas contemporáneos, las redes sociales son inscriptas como parte de sus prácticas diarias y la visualización de información en las mismas es crucial para el éxito de su activismo o militancia (Pleyers 2018). A continuación, realizaré una breve presentación de los tres eventos solidarios realizados hasta el día de la fecha, para ver qué otros elementos refuerzan este enunciado.

## 2. 1 Primera *Quimbanda* solidaria – “Todo por los niños”

El evento empezó a divulgarse desde el 28 de agosto del 2018, vía Facebook, y estuvo citado para el domingo 14 de octubre del mismo año, en la localidad de José C. Paz (Buenos Aires), bajo el nombre de “Todo por los niños” – nominación del merendero al cual se destinaron las donaciones recaudadas –, consolidándose

como el primero oficialmente organizado por A.P.S. La decisión de empezar por una *Quimbanda* se debe al hecho de que de las tres líneas que componen lo que se entiende como “la religión” en Argentina (Frigerio, Carozzi 1997) – *Quimbanda*, *Umbanda* y *Batuque* –, es la ceremonia que suele convocar a más gente, ya sea por su atractivo colorido y material, o por las particularidades de las entidades allí veneradas. El templo en donde se llevó a cabo el evento se llama “*Ilé Bará-Xapaná*” y pertenece a la familia religiosa extensa (Frigerio 2003) de la *Mãe* Patricia, jefa religiosa de la dueña del merendero. Este es un ejemplo que da cuenta de cómo la conformación de una compleja red de relaciones es característica de las religiones de matriz afro (Bem, Dorfman 2011), afecta y organiza a los posibles vínculos que se dan en su interior entre personas, incluso más allá de lo exclusivamente religioso. En esta oportunidad, estamos hablando de una ceremonia religiosa, pero cuyo objetivo principal fue ejercer un tipo tradicional de trabajo social y solidario (recaudar donaciones para un merendero a donde asisten niños de bajos recursos económicos). Las relaciones religiosas fueron puestas en juego estratégicamente como herramientas para la acción, obteniéndose como resultado la sede para la realización del evento.

La entrada requerida para participar de la ceremonia fue un alimento no perecedero, al igual que para todos los eventos que realizaron posteriormente. Esa noche, la asistencia era guiada por una chica hacia una mesa de recepción con forma de L, ubicada a la derecha de la entrada, en donde estaban sentadas dos mujeres de cada lado. Las más próximas a la puerta recolectaban las donaciones y las pasaban a sus otras dos compañeras, quienes revisaban los objetos y anotaban en un cuaderno de qué tipo era (arroz, galletas, fideos, ropa). Mientras tanto, las primeras pedían a los participantes que se inscribieran en un cuaderno y les daban números de un talonario para un sorteo que iba a realizarse al finalizar la jornada de distintos premios donados por gente para el evento. Tanto el cuaderno con el conteo de las donaciones como los premios a sortear (remeras con estampas religiosas, corrientes e imperiales<sup>8</sup>, una tostadora, entre otros) estaban sobre la mesa, a la vista de todos. El conteo de donativos era información para medir el “éxito” del evento solidario, pero también – como pude darme cuenta posteriormente – para darle más énfasis a la “transparencia” del evento y legitimarlo como algo “auténtico”, “sincero” y no una estafa. Cuando al día siguiente, subieron fotos al grupo de Facebook de cada momento de la ceremonia, hubo también dos fotos del cuaderno con los ítems de las donaciones (una de lejos, otra de cerca con las hojas totalmente legibles). La información quedó disponible públicamente. Esta intención de reforzar la “transparencia” se evidenció también en el hecho de que la gente de la agrupación constantemente aclaraba que se realizarían transmisiones en vivo de Facebook para exhibir cada momento. Días posteriores también mostraron videos de cómo organizaban las donaciones y de cómo las entregaron – el 16 de octubre, dos días después del evento – a los niños del merendero ayudado. En cuanto a la solicitud de registrar el nombre al ingresar, fue aclarado por Marcos con el micrófono antes de empezar la ceremonia como únicamente para llevar un conteo de cuánta

asistencia hubo y medir así el éxito de la convocatoria, enfatizando en el hecho de que nadie iba a quedar “escrachado” de ninguna manera<sup>9</sup>. Tanto él como el resto de los tamboreros (quince hombres, aproximadamente) y las mujeres que llevaban a cabo las tareas de tipo administrativas estaban todos vestidos de blanco y tenían colgados en sus remeras unos carnets de identificación en los que se podía leer “Arte, Pasión y Sabiduría. Organizadores del evento” junto con el nombre y la foto de la persona.

La ceremonia ocurrió sin ningún tipo de altercado entre los participantes, lo que fue celebrado después por los miembros de A.P.S. (ya que el conflicto entre religiosos de distintos templos existe y hubo casos en los que decantó en violencia física). Los tamboreros aclararon que tocarían un mismo *ponto* para que todos invoquen a sus entidades y, al final, uno para que dichas entidades se retiren. Trataban de promover así que todo fuera igualitario, en palabras de ellos que no hubieran “títulos, jerarquías, cargos, jefes e iniciados”, sino que estén todos “unidos por una misma causa solidaria” para así poder “dejar bien vista” a la religión. Durante el evento, los miembros de A.P.S. se distribuyeron por los laterales del templo e iban transitando entre los invitados, cantando y aplaudiendo para mantener siempre el clima festivo. Las mujeres que organizaban los donativos en la entrada también se subían a sus sillas, saltaban, bailaban y cantaban. Por momentos, se vivía un clima de euforia colectiva que podría asociarse a una fiesta o a un recital, hasta el grado de que las velas y las entidades incorporadas en los *médiums* eran lo que traía a recuerdo que se trataba de una ceremonia religiosa.

## 2. 2 Primera *Umbanda* solidaria – “Todos de blanco”

El segundo evento realizado fue una sesión de *Umbanda* citada para el 9 de diciembre del 2018. Si bien se realizó en el mismo templo que la *Quimbanda*, las donaciones fueron recolectadas para otro merendero llamado “Rincón de luz”. Tanto en el primer evento como en el segundo, la convocatoria se inició aproximadamente dos meses antes de la fecha citada, tiempo durante el cual los miembros de A.P.S. estuvieron invitando gente, pero también organizando cómo se realizaría todo. El éxito del primer evento fue clave para la convocatoria amplia del segundo, el cual tuvo mayor repercusión ya que gran parte de la gente que asistió a la *Quimbanda* se encargó de divulgar los *flyers* circulantes en las redes socio-digitales y de dar su testimonio de que el grupo es responsable y con fines realmente solidarios. A su vez, los miembros de A.P.S. fueron invitados el 24 de octubre del 2018 al programa radial “*Tonasé – Aquellos que reparan el camino*”, en donde contaron un poco más sobre sus objetivos y realizaron la invitación pública a la sesión de *Umbanda* solidaria que tendría lugar próximamente. Frente a esto, el conductor del programa declaró “ustedes están haciendo historia ¿se dan cuenta?”<sup>10</sup>, en referencia al hecho de que era la primera vez que, en la zona del Conurbano, se organizaba un grupo de afro-religiosos con fines solidarios que mantenía una agenda regular de actividades que eran concretadas.

El éxito tras el primer evento se pudo ver no sólo en la difusión que hubo del segundo, sino también en las donaciones que empezaron a recibir previo al mismo. Las mismas seguían siendo en gran parte de mercadería para el merendero, pero también aumentó el número de objetos otorgados para el sorteo: cuatro trajes de religión, cortinas blancas, guías e imperiales, carpetas estampadas para *jogar buzios*, un tambor, perfumes, trajes de baño. La colaboración de la gente con los donativos fue mayor, incluso llegando a ser ofrecidos objetos que no eran estrictamente religiosos, pero que era lo que tenían disponible para dar y sortear.

Pudo observarse un crecimiento en el grado de participación en el grupo de Facebook de A.P.S. por parte de la gente externa a los administradores, publicando mensajes a diario y celebrando las iniciativas de los tamboreros. Para el día del primer evento – 14 de octubre – había aproximadamente 300 personas agregadas en el grupo virtual. El 26 de octubre (doce días después de la *Quimbanda*), el número había aumentado a 1.613 miembros, cifra que se torna relevante para los administradores, quienes la utilizan como demostración de que la iniciativa solidaria es exitosa y apoyada por la gente (por ejemplo, uno de los tamboreros realizó una publicación en el grupo expresando ese número total de miembros, el crecimiento que hubo y el agradecimiento a cada uno). A mayor cantidad de participantes y seguidores de las redes socio-digitales, mayor apariencia de legitimidad social del grupo, otra característica propia de la nueva cultura activista.

Es interesante cómo lo que ocurre en las redes socio-digitales afecta la percepción de realidad del público, ya que, si bien se veía un crecimiento constante del número de miembros virtuales, el segundo evento contó con una participación notablemente menor de gente que la *Quimbanda* – y, por ende, se recaudaron muchas menos donaciones. Al realizarse en el mismo lugar, se tuvo el mismo espacio físico disponible para realizar la ceremonia y, al observar las fotografías del evento, es clara la menor densidad de asistencia. Mientras que en la *Quimbanda* estaba todo el recinto lleno, casi sin lugar para moverse, en las fotos y videos del segundo evento se ven grandes espacios vacíos y que el número reducido de participantes se desplazan cómodamente. No obstante, los miembros de A.P.S. lo tildaron de exitoso, ya que cumplieron con el objetivo de recaudar donaciones para el merendero “Rincón de Luz” y lograr llevar a cabo una ceremonia nuevamente sin conflictos internos. Además, en las redes socio-digitales, la dinámica de las interacciones entre nuevos participantes siguió en aumento, por lo que se considera que el grupo sigue creciendo – pese al decline de asistencia. Días después de la ceremonia, reiteraron nuevamente la metodología de mostrar todo vía fotos y transmisiones en vivo de Facebook, tanto de la organización de las donaciones como de su entrega en el merendero.

### 2. 3 Primer *Batuque* solidario – “Gran *Batuque* solidario”

El tercer evento solidario estuvo citado para el 16 de febrero del 2019, tras dos



meses de convocatoria al igual que los anteriores. En esta oportunidad, la sede del evento cambió hacia un templo en San Miguel y nuevamente se rotó el merendero a ayudar: el destinatario fue un lugar llamado “Manitos del corazón”. La convocatoria reiteró la misma dinámica, siendo principalmente vía redes socio-digitales con la difusión de *flyers* en donde se puede leer el nombre del grupo, el tipo de ceremonia, las donaciones solicitadas, el merendero a ayudar, la fecha y la sede del lugar. En ninguno de los tres eventos se colocó ningún nombre propio ni referencia a los jefes de los *Ilés* o a algún otro nombre religioso, ni siquiera de los miembros de A.P.S. en sí. Sólo se lee el nombre de la agrupación, buscando, de este modo, evitar que surjan personalismos de manera expresa que puedan romper con las ideas de horizontalidad y colectivo que consideran clave para el éxito de las actividades solidarias.

En esta oportunidad, a diferencia del segundo evento solidario previo al cual la dinámica en las redes socio-digitales se mantuvo activa respecto a la convocatoria y los donativos tanto para el merendero como para el sorteo, se notó un fuerte cese de movimiento virtual. Por lo menos, en lo que respecta a las interacciones que tienen lugar en el grupo de Facebook, cada vez fueron menos las personas que realizaron publicaciones, siendo a veces únicamente los administradores del grupo quienes renovaron los posteos. A su vez, desde enero del 2019, A.P.S. enfatizó su grupo de Whatsapp como vía de comunicación con la gente externa al grupo de tamboreros. Pese al esfuerzo de ellos por mantener un ritmo de diálogo cotidiano en el mismo, cantar *pontos* de religión o hablar de cosas mundanas y divertidas, a la hora de charlar sobre el evento que iba a tener lugar, la necesidad de las donaciones o de ayuda para su organización, era poca la gente que continuaba la charla o se involucraba. La mayoría se dedicaba simplemente a responder de manera breve, cambiar de tema o directamente no contestar más. Sigue siendo visible, así, ese desencuentro entre el activismo *online* y la realidad material: en algunas oportunidades, se da un amplio grado de activismo por parte de la gente tanto vía redes socio-digitales como previo y durante los eventos, ayudando presencialmente y de diversas maneras. En otras ocasiones, el activismo en línea es numeroso y con creces constantes, pero luego en lo que respecta a la realización del evento en sí o la recaudación de donativos y cantidad de participantes, el éxito disminuye. Además de eso, también puede darse que el activismo en medios socio-digitales se encuentre reducido y con poco movimiento, pero la organización del evento y el éxito de su realización sigue siendo efectivo, como fue el caso del último evento – el *Batuque* solidario – el cual, al final, contó con gran asistencia y se recaudaron muchos bolsones de donaciones de todo tipo. Un factor influyente en esta reducción de dinámica digital en referencia al tercer evento puede ser el hecho de que, de las tres ceremonias realizadas, el *Batuque* es un tipo de ceremonia que impide sacar fotografías o filmar videos en casi la totalidad del ritual. Por lo tanto, el contraste de la cantidad de material gráfico y audiovisual disponible sobre la ceremonia a comparación de sus antecesoras es bastante notorio y eso limita la cantidad de información que puede ser compartida en las redes socio-digitales.

## Conclusiones

Tal como fue expresado al inicio del artículo, el objetivo a lo largo de estas páginas fue abordar el fenómeno de los nuevos activismos políticos que están teniendo lugar en Latinoamérica, analizando en particular lo que sucede en el caso de los colectivos afro-religiosos en Argentina. Específicamente, abordé grupos que llevan adelante un trabajo político, religioso y social en pos de luchar por sus derechos ciudadanos y en contra de la discriminación que sufren. Colocando en el foco de la reflexión a la agrupación C.A.U.S.A. y a la A.P.S., planteé que es posible analizarlos a partir de las nociones de “nueva cultura activista” o “nuevos activismos políticos” (Pleyers 2018). Esto se debe a que, por parte de los colectivos organizados está ocurriendo una tendencia hacia un activismo que difiere de los modelos de acción tradicionales, propios de los movimientos sociales, por ejemplo, del movimiento obrero (Svampa, Pereyra 2003; Touraine 2006).

Respecto al primer caso analizado, se llegó a la conclusión de que C.A.U.S.A., en su accionar político-religioso, tiene rasgos que son propios de las estrategias políticas tradicionales, pero a la vez presenta prácticas propias de los activismos contemporáneos. Como estrategias tradicionales de acción se identificó el repudio y la organización masiva frente a un accionar estatal considerado como injusto respecto a sus derechos ciudadanos como religiosos. Esto decanta en el recurso de convocar a movilizaciones masivas en el espacio público en fechas claves, las cuales cuentan con elementos como: el sonido de tambores, la exhibición de banderas y pancartas con consignas políticas, cánticos que se repiten. Un ejemplo similar es lo que ocurre con el incentivo a elevar denuncias al INADI ante casos de discriminación religiosa por parte de los medios masivos de comunicación. Se convoca a la organización del colectivo para reclamar por sus derechos mediante vías institucionales. Finalmente, C.A.U.S.A. evoca reclamos amplios que exceden lo estrictamente religioso y que fueron compartidos por otro tipo de movimientos, como, por ejemplo, pedidos por la justicia social y el respeto a los valores propios de la democracia y la equidad ante la ley. Sin embargo, a pesar de presentar cierta organización y estructura acorde a los modelos clásicos de movimientos sociales – seguramente debido en parte a la trayectoria biográfica y política de la *Mãe Lidia* y su marido –, C.A.U.S.A. presenta también prácticas políticas que podrían asociarse a la nueva cultura activista. Lo más destacado es la fuerte territorialización de las prácticas políticas y la organización de manera distrital. También la promoción del armado colectivo de la agenda de acción respetando las especificidades de cada actor y exigiendo horizontalidad en las relaciones sociales. Además, presenta una tendencia a la individualización del activismo, no como un desprendimiento de la parte rompiendo con el todo, sino como un creciente reconocimiento del aporte individual y subjetivo que cada actor puede hacer al colectivo.

Aún, respecto al caso de A.P.S., llegué a la conclusión de que él puede ser analizado claramente como una agrupación con características de la nueva cultura

activista, partiendo de que, para los activistas contemporáneos, las redes sociales son inscriptas como parte de sus prácticas diarias y la visualización de información en las mismas es crucial para el éxito de su activismo. Es un grupo que emerge con una existencia de tipo virtual, posicionando desde su inicio a las redes socio-digitales como claves para su organización y reproducción. Las relaciones sociales entre los miembros de la agrupación y sus colaboradores se entretajan mediante el uso de dichas redes socio-digitales, principalmente vía Facebook y Whatsapp, y el éxito y legitimidad de los eventos solidarios realizados dependen en gran medida del grado de impacto y repercusión que tienen en el mundo virtual. También presentan la característica de promover la horizontalidad entre los participantes, la construcción colectiva de la agenda de acción y la valoración al aporte individual que cada miembro pueda hacer. Rechazan, así, un modo de organización vertical y jerárquica, proponiendo que “todo se construye entre todos”.

Para concluir, inicié el texto dando cuenta del contexto de ebullición social que caracteriza a la Latinoamérica contemporánea, dentro del cual emerge un nuevo modo de accionar político diferente al tradicionalmente abrazado por los movimientos sociales. El fenómeno de la nueva cultura activista está contagiándose a gran parte de los grupos que están gestando algún tipo de acción social y los grupos religiosos no quedan exentos de dicho proceso, ya que “lo religioso” no constituye una esfera aislada, sino una matriz transversal a la sociedad. Por lo tanto, si el fenómeno de los nuevos activismos emerge en diversas áreas temáticas (como los derechos humanos o la educación), también es posible de emerger en lo que compete a la religión, tal como fue comprobado tras analizar el caso de C.A.U.S.A. y de A.P.S. A su vez, demostré que para comprender los procesos sociales que tienen lugar en contextos socio-económicos específicos como el Conurbano, es central no sólo el estudio de lo religioso en sí, sino particularmente de prácticas religiosas que fueron históricamente marginadas del foco académico por ser categorizadas como “mágicas”. El afrobandismo es una de dichas religiones estigmatizadas y relegadas de la agenda de investigación, siendo que, desde sus inicios, se insertó mayoritariamente al interior de los sectores populares urbanos y, al día de hoy, continúa creciendo dentro de distintos estratos sociales y a lo largo de amplias zonas geográficas. A medida que se expandió su alcance social y geográfico, siguió aumentando la densidad de su presencia en Buenos Aires, teniendo aún su núcleo fuerte en el Conurbano. Por lo que, si se quiere profundizar en los estudios sobre la realidad social y las prácticas cotidianas de los actores en contextos específicos como el ya mencionado Conurbano, es central el análisis de las religiones de matriz afro (entre otras) y de su creciente presencia social a su interior.

## Referencias bibliográficas

ABALOS IRAZABAL, Mariana. (2018), *Ser de religión. Construcción y manejo estratégico de la identidad*

- social afroumbandista en contextos religiosos y seculares del Conurbano Bonaerense*. Buenos Aires: Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad Nacional de San Martín.
- ALGRANTI, Joaquín. (2013), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos.
- BEM, Daniel. (2012), *Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul*. Rio Grande do Sul: Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad federal do Rio Grande do Sul.
- BEM, Daniel; DORFMAN, Adriana. (2011), "Terreiro, território e transnacionalização religiosa no Prata, Territorialidades humanas e redeis sociais". In: Leila Dias; Maristela Ferrari (orgs.). *Territorialidades humanas e redeis sociais*. Florianópolis: Insular.
- CANELO, Brenda; GAVAZZO, Natalia; NEJAMKIS, Lucila. (2018), "Nuevas (viejas) políticas migratorias en la Argentina del cambio". *Si somos americanos*, n. 1: 150-182.
- ELLER, Jack. (2007), *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. New York; London: Routledge.
- FRANCIA, Timoteo; TOLA, Florencia. (2011), *Reflexiones Dislocadas. Pensamientos Políticos y filosóficos gom*. Buenos Aires: Rumbo Sur; Universidad de Buenos Aires.
- FRIGERIO, Alejandro. (1991a), "La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres: Estrategias ante la Estigmatización de las Religiones Afrobrasileña". *Revista de Antropología*, n. 10: 22-33.
- \_\_\_\_\_. (1991b), "Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina". *Religión y Sociedad*, n. 8: 69-84.
- \_\_\_\_\_. (2001), "Cómo los porteños conocieron a los Orixás: la expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires". In: Dina Picotti (org.). *El negro en Argentina: Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- \_\_\_\_\_. (2003), "¡Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina". *Revista Civitas*, v. 3, n. 1: 35-68.
- \_\_\_\_\_. (2018), "¡Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica". *Revista cultura y representaciones sociales*, n. 24: 51-95.
- FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, María Julia. (1996), "Los devotos de la umbanda en Argentina. Quiénes son y por qué asisten a los templos". *Boletín de lecturas sociales y económicas de la UCA*, n. 14: 70-82.
- \_\_\_\_\_. (1997), "Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires". *Religião e Sociedade*, n. 18: 71-94.
- FRIGERIO, Alejandro; ORO, Pedro. (1998), "Sectas satánicas en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil". *Horizontes antropológicos*, n. 36: 114-150.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), "Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro". In: Vagner Gonçalves da Silva (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus.
- GOFFMAN, Erving. (2012a), *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2. ed.
- \_\_\_\_\_. (2012b), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2. ed.
- GOLDMAN, Marcio. (2000), "Uma teoria etnográfica da democracia. A política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil". *Etnográfica*, n. 4: 311-332.
- KESSLER, Gabriel. (2016), *La sociedad argentina hoy*. Buenos Aires: S.XXI Editores.
- MAUSS, Marcel. (2009), *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo. (2006), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.
- ORO, Ari. (1999), *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Editora Vozes.
- PLEYERS, Geoffrey. (2018), *Movimientos sociales en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.

- RODRIGUEZ, María Graciela. (2014), *Sociedad, cultura y poder: reflexiones teóricas y líneas de investigación*. Buenos Aires: UNSAM EDITA.
- SVAMPA, Maristella; PEREYRA, Sebastián. (2003), *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.
- TOURAINÉ, Alain. (2006), "Los movimientos sociales". *Revista Colombiana de Sociología*, n. 27: 255-278.
- VACCOTTI, Luciana. (2018), "La construcción de un sujeto político. Migrantes y lucha por la vivienda en Buenos Aires". *REMHU: Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, n. 52: 37-54.
- VÁZQUEZ LABA, Vanesa. (2014), "Historia y debates del Feminismo Contemporáneo en América Latina". *Revista Electrónica Gestión de las Personas y Tecnología*, n. 20: 16-27.
- ZARAZAGA, Rodrigo. (2018), *Conurbano infinito actores políticos y sociales, entre la presencia estatal y la ilegalidad*. Buenos Aires: S.XXI Editores.

## Notas

- 1 El Conurbano Bonaerense (en adelante: Conurbano) es el territorio lindante con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Se formó en 1930 con la industrialización, proceso que decayó a partir de 1980, emergiendo así una creciente cantidad de asentamientos informales. Con la crisis generada por el neoliberalismo, desde 1990, se tornó un escenario altamente fragmentado con índices elevados de desempleo, marginalidad, deficiencias infraestructurales y servicios (Kessler 2016; Zarazaga 2018).
- 2 Partiré del enfoque de Eller (2007), quien piensa la dimensión religiosa como un conjunto de prácticas, discursos e instituciones emergentes de un vínculo que involucra a lo humano con lo súper-humano en una relación recíprocamente afectiva.
- 3 Usaré "congregación", "agrupación", "movimiento" y "colectivo" indistintamente, ya que los miembros de C.A.U.S.A. intercambian esas palabras por igual para autodefinirse como grupo.
- 4 La política religiosa no es unidireccional (desde los religiosos hacia el Estado), sino que las acciones discursivas y prácticas también circulan en sentido contrario, dialécticamente. No obstante, en esta oportunidad me interesa trabajar específicamente el punto de vista de los afro-religiosos, por lo que me limitaré a proceder desde la definición subjetiva construida por ellos.
- 5 Los conceptos de "Otro religioso" y "Otro no-religioso" son empleados para dar cuenta de la definición sobre "ser afroumbandista", que realizan los propios practicantes. A partir de dicha definición, se diferencian de todo aquél que no está bautizado en la religión, como también de aquellos religiosos de otros templos que poseen otras costumbres rituales. Sería un "Otro no-religioso" y un "Otro religioso", respectivamente (Abalos Irazabal 2018). En definitiva, el Otro es todo aquel que no encaje en la definición que los afroumbandistas realizan sobre sí mismos como practicantes de su credo: tanto gente no-afroumbandista, como practicantes con procedimientos religiosos diferentes.
- 6 PEÑA, Marcos; GARAVANO, Germán Carlos; MALCORRA, Susana Mabel. *Proyecto de Ley de Libertad Religiosa, de 12 de junio de 2017*. Disponible en: <<https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2017/PDF2017/TP2017/0010-PE-2017.pdf>>. Acceso en: 19 mar. 2019.
- 7 Pertenezco a los grupos de Facebook y Whatsapp de A.P.S., lo que me permite analizar las interacciones que tienen lugar a su interior.
- 8 Las corrientes y las imperiales son collares de cuentas con diferentes patrones de colores característicos de la religión. Vienen en distintos modelos y tamaños, indicando también diversas jerarquías.
- 9 Es interesante cómo, incluso en un evento que es realizado por/para afro-religiosos, deben estar aclarando que nadie va a quedar "escrachado" por ir. Con esto, se refieren a que no se va a hacer público el nombre de los concurrentes, por las dudas de que alguien oculte su pertenencia religiosa. Pese a que es un evento de tinte solidario y caritativo, realizan dicha aclaración que deja en claro el grado de naturalización que se tiene del estigma (Goffman 2012a) y las estrategias que, desplegadas respecto al mismo, a raíz de la discriminación sufrida por los practicantes cotidianamente.
- 10 Transmisión completa de la emisión del 24 de octubre de 2018, disponible en: <<https://www.facebook.com/tonaseprog/videos/319596422170869/>>. Acceso en: 19 mar. 2019.

Submetido em: 31.03.2019

Aceito em: 12.03.2020

**Mariana Abalos Irazabal\*** (abalosmariana@hotmail.com.)

\* Profesora adjunta en las licenciaturas de Sociología y Antropología Social y Cultural del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES - UNSAM) e investigadora miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

**Resumen:**

---

**Religiones de matriz afro y nuevos activismos políticos al interior del Conurbano Bonaerense**

El artículo analizará la relación entre religiones de matriz afro y política al interior del Conurbano Bonaerense, empleando la noción de “nueva cultura activista” (Pleyers, 2018). Actualmente están emergiendo organizaciones afro-religiosas que adoptan una nueva lógica de acción que defiende las relaciones horizontales y el planeamiento colectivo de actividades, a diferencia de los modos tradicionales de acción colectiva de los movimientos sociales, verticales y jerárquicos. Las acciones toman un fuerte anclaje territorial y las redes socio-digitales adquieren una relevancia central. Se trabajará a partir del caso de Congregaciones Afroumbandistas Solidarias Asociadas, una agrupación político-religiosa de Esteban Echeverría; y el caso de Arte, Pasión y Sabiduría, un grupo de tamboreros autoconvocados que organizan ceremonias religiosas con fines solidarios en San Miguel.

**Palabras claves:** religiones africanas; política; nuevos activismos políticos.

**Abstract:**

---

**African-based religions and new political activisms within the Conurbano Bonaerense**

The article will analyze the relationship between African and political religions within the Conurbano Bonaerense using the notion of “new activist culture” (Pleyers, 2018). Afro-religious organizations are currently emerging that adopt a new logic of action that defends horizontal relations and collective planning of activities, unlike the traditional modes of collective action of social movements, vertical and hierarchical. The actions take a strong territorial anchor and the social-digital networks acquire a central relevance. I will work from the case of Congregaciones Afroumbandistas Solidarias Asociadas, a political-religious group of Esteban Echeverría; and the case of Arte, Pasión y Sabiduría, a group of self-called drummers who organize religious ceremonies for solidarity purposes in San Miguel.

**Keywords:** african religions; politics; new political activisms.