

RESPUESTA A LOS COMENTARIOS

*Alejandro Frigerio*¹

No puedo sino agradecer a los editores de *Debates do NER* por haberme convidado a presentar mi trabajo en esta revista y a mis colegas/amig@s por leerlo y comentarlo. Que son amig@s queda claro por el hecho de que han preferido enfatizar más sus contribuciones al estudio de la transnacionalización que sus posibles limitaciones, sugiriendo también aspectos a profundizar y nuevas direcciones a tomar, enriqueciendo en mucho de esta manera el panorama de los estudio de la transnacionalización religiosa. A tod@s, reitero, quedo muy agradecido.

Como prácticamente no han habido cuestionamientos puntuales, tampoco será esta una “respuesta” específica, sino que aprovecharé (¿abusaré de?) el espacio que gentilmente me ceden para enfatizar algunos presupuestos más generales sobre los que se basa el trabajo, levantando en el camino algunos puntos que servirán para dialogar con temas presentes en los comentarios.

Releyendo el trabajo, veo que más allá de los objetivos que en él explícito y que han sido muy bien resumidos por los comentaristas, éste también evidencia algunas de mis preocupaciones de larga data respecto de las formas de hacer antropología/sociología en el Cono Sur. En primer lugar, el intento por trascender – o al menos hacer patente – las *subculturas académicas* que, en nuestros distintos países, moldean y condicionan nuestro quehacer analítico. Como señalé en un trabajo anterior (Frigerio, 2005), por subculturas académicas me refiero no sólo a la utilización recurrente de determinados autores como referencias ineludibles dentro del canon disciplinario local, sino también a la influencia de perspectivas y presupuestos inconscientes que guían las investigaciones en cada país – la construcción de un sentido común académico sobre cómo es y funciona cada sociedad, cada campo religioso nacional o cuál es *la* (generalmente única) manera adecuada de abordar un fenómeno social

¹ FLACSO/UCA/CONICET

determinada (en este caso, la transnacionalización religiosa). Por lo tanto, tomar distintos autores de diferentes nacionalidades, y notar que participan – en mayor o menor medida – de al menos *dos* maneras bastante diferentes de abordar el fenómeno en cuestión ayuda a desnaturalizar la preeminencia o exclusividad de cualquiera de ellas, que además son generalmente abordadas a partir de tan sólo un par de referentes tomados como ineludibles. El examen y la puesta en diálogo de las perspectivas teóricas producidas en diferentes países sacude este sentido común académico. al permitir la incorporación de autores, temáticas y ópticas nuevas y puede ayudar a tener una mirada escéptica sobre los presupuestos locales acerca de cómo funcionarían determinados fenómenos sociales. Por el contrario, el empleo analítico repetido de *una* determinada perspectiva lleva a un retorno decreciente y a un estancamiento de nuestro conocimiento de la realidad.

En segundo lugar, creo que el trabajo evidencia la preferencia *personal* por una antropología que examina *procesos* sociales y resalta la agencia de *individuos*, por sobre una que enfatiza dimensiones más generales de la “cultura” (“flujos culturales”, “tradiciones culturales” en contacto, “matrices culturales” subyacentes, etc.) y/o los “significados” socialmente descontextualizados brindados por individuos al antropólogo en situaciones de entrevista. O, en términos de Friedman (1994, p. 208, *apud* Capone, 2004, p. 13) una perspectiva que enfatice “producciones” y no “productos”, examinando debajo de estas metáforas substancializantes las *interacciones cotidianas concretas* que posibilitan los “flujos” o reproducen (o modifican, o cuestionan) las “tradiciones”.² Sin intentar minimizar la importancia de estos conceptos o tipos de análisis, es evidente que una atención a los *procesos específicos* permite visualizar los cambios que suceden en períodos relativamente cortos de tiempo e identificar los individuos o grupos que han sido instrumentales para ellos – cambios de los que muchas veces ni los propios actores están concientes.

En este sentido, pese a la utilidad heurística de los conceptos de Csordas de *portable practice* y *transposable message* – cualidades que permitirían que

² Ver Vasquez (2008) para una aguda evaluación de los distintos tipos de metáforas utilizadas para analizar la “religión en movimiento”. También Friedman (2002) para una crítica de la “vulgata transnacional”.

las religiones “viajen bien” – es claro que éstas, salvo de manera muy general, no pueden ser características de las religiones *per se* – ya que ellas siempre están *encarnadas en, y transportadas por*, individuos que las transmiten *de la manera en que ellos las entienden, y para que otros también lo hagan*. El rol de los especialistas religiosos – especialmente, de aquellos que tienen un mayor éxito en su tarea – como *cultural brokers* debe recibir más crédito del que le otorgamos actualmente. Los trabajos de resignificación y de resemantización que realizan – dentro de un área como la religión, en la cual la búsqueda de significados es parte importante de la carrera religiosa – son particularmente relevantes. Como argumento en el trabajo – y con mayor profundidad en otros – para el caso de las religiones afrobrasileras los líderes religiosos más exitosos fueron los que mejor consiguieron traducir – al menos inicialmente – un sistema de creencias en términos de otro. Para ello no sólo hay que tener un buen conocimiento de la religión que se quiere transmitir – o quizás, ni siquiera – sino también y *sobre todo* del nuevo contexto cultural en el cual se lo quiere hacer. Por ello, probablemente, es que los practicantes *locales* tengan más éxito y protagonismo en la difusión de estas religiones que sus mentores extranjeros – cuyo rol principal parece ser el de *legitimar* a sus representantes nativos, quienes luego emprenderán con mayor éxito la tarea de difusión de las nuevas creencias y prácticas. Esto ayudaría a explicar por qué, en aquellas sociedades en las cuales estas religiones están adquiriendo una mayor presencia, su difusión se da principalmente a través de *pais* y *mães* del lugar.³ Un énfasis quizás excesivo en las características – supuestamente intrínsecas – de los sistemas de creencias – como si estos no circularan a través de individuos – y en su carácter supraorgánico lleva a perder de foco estos esfuerzos.⁴

³ Alternativamente, como sucede con la santería en EEUU, resulta relevante la presencia de una comunidad de inmigrantes suficientemente amplia para la cual las prácticas y creencias religiosas no resulten tan extrañas.

⁴ La (c)reciente expansión del culto a Ifá también depende fuertemente de los esfuerzos de divulgación de practicantes nativos – o de fuerte proximidad socio-cultural, en un caso un sacerdote brasileiro con muchos años de residencia en el país, en otro, de un sacerdote uruguayo. La presencia ocasional – y legitimatoria – de sacerdotes nigerianos significaría poco sin los esfuerzos locales por “traducir” los nuevos conceptos a – y hacerlos compatibles con – la variante “más africana” que ya estaba presente en el país: el batuque.

Es claro que la importancia de los esfuerzos de traducción de las nuevas creencias variará con su tiempo de implantación en los nuevos contextos sociales. En la medida en que la Quimbanda va superando a la Umbanda como la variable religiosa más practicada – en Argentina al igual que en Brasil – resulta válido preguntarse cuáles son los nuevos “puentes cognitivos” que los practicantes establecen. Quizás, dada la presencia cada vez más obvia y temporalmente asentada de las religiones (de origen) afrobrasileras en los barrios del Gran Buenos Aires estos esfuerzos ya no son tan necesarios como lo fueron hace dos o tres décadas. Alternativamente, se podría plantear la posibilidad de que la creciente visibilidad de esta variante y de sus insumos simbólicos y rituales – de la mano de “traducciones” insuficientes – quizás explique la revigorada estigmatización que estas religiones están sufriendo.

El énfasis en un análisis procesual – junto con una observación prolongada – revela también las cambiantes dinámicas por las que atraviesan los individuos en sus carreras religiosas, las redefiniciones identitarias que conllevan, así como las de los grupos que ellos integran y sus reconstrucciones de la memoria y la historia de la religión. Así, podemos ver que en un principio los individuos que se acercan a estas religiones lo hacen principalmente procurando servicios mágico-religioso-terapéuticos, lo que puede, luego, llevarlos a iniciar una *carrera religiosa*⁵ dentro del complejo Umbanda-Quimbanda-Batuque – que actualmente puede derivar, unos años más tarde, en la Santería cubana, el Palo Monte, o el Ifá Tradicional. Debe quedar claro que es recién *una vez dentro de la religión*, que conocen, desarrollan o adscriben a narrativas de pertenencia que intentan justificar la presencia de estas religiones en el país, en ocasiones presentando contranarrativas de la nación argentina que incluyen la presencia y herencia negra en la historia del país. No hay, por lo tanto, en primera instancia, un ansia por una identificación étnico-racialmente diferenciada -o “una vocación de

⁵ El concepto de “carrera religiosa” no ha recibido, en América Latina, la atención que se merece. Podría llevar a una concepción menos estática y esencializada de la experiencia y las identidades religiosas y a una mejor comprensión del tránsito que casi siempre es visualizado desde las instituciones o desde el “campo religioso” (“desde arriba”, y no “desde abajo”). Sobre el concepto, ver Richardson 1980, Frigerio 1993, Gooren 2007.

ser minoría” (Segato, 2007). Más precisamente, es sólo como consecuencia de haber emprendido un camino (primero “mágico”, luego) religioso y después de haber sido estigmatizados y “minorizados” socialmente por esta elección, que *entonces* desarrollan o adscriben a estas narrativas de pertenencia. Llegan a éstas *a posteriori*, a raíz de la exclusión social de su religión, en un contexto social en el que la imagen ideal del ciudadano argentino es “blanco”, “europeo”, “moderno” y “católico” (o “racional”, en su versión menos religiosa).

De la misma manera, se pueden visualizar las cambiantes formas de construcción de la memoria y de la historia de estas religiones en el país. Pioneros recordados y reconocidos en la década de 1980 ya no lo son tanto, en la medida en que fallecieron, abandonaron la religión o emigraron a otros países. El descenso en la cantidad de templos de algunas naciones (Omolocó, por ejemplo) y el creciente número y visibilidad de otras (Cabinda) lleva – en períodos relativamente cortos – a la exaltación de algunos pioneros (brasileros y argentinos), al olvido de otros, a la recomposición de linajes y al realineamiento de los campos sociales transnacionales.

En fin, un rico, complejo y dinámico panorama transnacional que precisa de análisis procesuales, multisituados y comparativos, así como de una red de colegas dispuestos a intercambiar datos y dialogar con buena voluntad acerca de la relevancia de conceptos y perspectivas teóricas que siempre brindarán apenas visiones parciales de nuestra realidad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

CAPONE, Stefania. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations* 51(1-2), 2004, p. 9-22.

CSORDAS, Thomas. Introduction: Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory* 7(3), 2007, p. 259–272

FRIEDMAN, Jonathan. *Cultural identity and global process*. Londres: Sage, 1994.

FRIEDMAN, Jonathan. From roots to routes: Tropes for trippers. *Anthropological Theory* 2(1), 2002, p. 21-36.

FRIGERIO, Alejandro. Perspectivas Actuales sobre Conversión, Deconversión y “Lavado de Cerebros”. In: *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, vol. I. FRIGERIO, A., compilador. Buenos Aires: CEAL, 1993.

_____. Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: Miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 7, 2005, p. 223-237.

GOOREN, Henri. Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3), 2007, p. 337-353

RICHARDSON, James. Conversion careers. *Society* 17(3), 1980, p. 47-50

SEGATO, Rita. *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

VASQUEZ, Manuel. Studying religion in motion: a networks approach. *Method and Theory in the Study of Religion* 20, 2008, p. 151-184.