

GRUPO DE TRABAJO 9

RELIGIONES Y RELIGIOSIDADES EN LOS PROCESOS SOCIALES DE LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA

Coordinadores:

- Gustavo Motta
- Ana Lucía Olmos Álvarez

Fundamentación:

El estatuto de las prácticas y creencias religiosas en la configuración de los procesos sociales ha sido, a lo largo de la historia en la literatura científica, una preocupación central. Autores clásicos de diversas disciplinas prestaron especial atención al lugar que ocupan las configuraciones religiosas en tanto núcleo fundamental del sistema de valores, ideas y creencias, en la orientación y estructuración de la acción humana. En la actualidad, nuevas problemáticas y desafíos colectivos nos interpelan fuertemente acerca de la necesidad de comprender estas tramas, sedimentadas y a la vez reconstituidas en nuevas significaciones y prácticas. Las contemporáneas discusiones sobre asuntos de la vida denominada “secular”, como aquellos vinculados al orden político, la administración de los asuntos públicos, la constitución familiar, entre muchos otros, dan cuenta de su renovada importancia.

A las distintas tradiciones teóricas, cuya riqueza conceptual permite la reflexión en torno a diversos objetos de estudio, se suma un campo empírico heterogéneo, en constante expansión y aún poco explorado. Las prácticas colectivas, los procesos de organización y clasificación social, el forjamiento de sentidos comunes, la construcción de subjetividades (individuales, grupales, intrainstitucionales, etc.) o las búsquedas orientadas a cristalizar un poder simbólico fundado en las creencias, son apenas algunas de las líneas posibles de estudio.

Por tanto, la mesa propone reunir, presentar y reflexionar sobre aquellos trabajos que, desde diversos enfoques teóricos y metodológicos, incluso de carácter interdisciplinario, analicen la problemática religiosa y su incidencia en la configuración del mundo social contemporáneo, especialmente en la Argentina. Plantea, entonces, un espacio para la discusión e intercambio sobre el campo religioso actual y sus relaciones tanto con otras dimensiones socioculturales como con el quehacer propio de las ciencias sociales.

Indice de trabajos

1. Iskay ñann: (dos caminos) mecanismos identitarios en torno a un templo evangelico bautista de familias bolivianas, en Paso del Rey. 3
2. La Soka Gakkai Argentina, un nuevo marco para interpretar el mundo. 14
3. Análisis de la construcción de la subjetividad de los “curadores y curados” en la práctica de la cura del mal de ojo. 35
4. En busca de “la pista umbanda”: El lugar de los medios de comunicación en la criminalización de las religiones afro. 48

1. ISKAY ÑANN: (DOS CAMINOS) MECANISMOS IDENTITARIOS EN TORNO A UN TEMPLO EVANGELICO BAUTISTA DE FAMILIAS BOLIVIANAS, EN PASO DEL REY.

Sergio Litrenta.

Introducción

En este dominio epistemológico se intentará restituir aspectos que considero significativos del universo social abordado, destacando los dos caminos que aparecen implícitos y que entretujan un mundo socio-religioso, quedando impreso en una temporalidad de las historias de vidas de quienes se han visibilizado en el ejercicio etnográfico. Uno apegado a fuerzas invisibles que dominan una vida lujuriosa y desapegada de lo espiritual expresión de una concepción de persona cercana a lo diabólico y el otro vinculado a la gracia del señor y performatividad del evangelio, cuando es abrazada para proteger aquellas almas desarraigadas y desplazadas de sus lugares de orígenes realizando una “conversión” hacia una concepción de persona de buenos sentimientos y de lealtades evangélicas. Podremos coincidir que en ~~ésta~~-esta micro-etnografía la producción de conocimientos no puede estar desgajada de las nuevas situaciones coloniales subalternas (respecto a esa condición de subalternidad, haciendo referencia a los desplazamientos continuos que debieron sufrir violentamente la comunidad en su historia colectiva) como de los repertorios y estrategias de resistencias ante las fuerzas indivisibles que la contemporaneidad conlleva a configurar espacios de disociación y fragmentación social. Planteada esta inquietud podemos sumergirnos en la temporalidad narrativa que esta situación etnográfica tiende a relacionar la constitución de “*espacios multilocales*”.

El objetivo general nos conduce a los procesos de integración como diferenciación de grupos étnicos y otros que dicen serlo respecto a su vínculo con el Estado-Nación. La pregunta implicada intenta dar a conocer un objetivo más específico, las formas y mecanismos de construcción de sentidos que habilitan la integración, negociación o diferenciación que este grupo de familias bolivianas y no bolivianas construyen en el presente. Destacando la siguiente coyuntura: Acefalia pastoral en la congregación y discursos como prácticas sociales atravesadas por la religión evangélica bautista, que incide como factor importante en la construcción de sentidos,

identificaciones y diferenciaciones hacia adentro y hacia afuera de dicho grupo, imprimiéndoles determinados elementos diacríticos a la identidad colectiva, como individual.

Comprender las formas en que se construyen esos mecanismos y estrategias como el reconocer como se dinamizan las tradiciones que han sido registradas, sus conexiones al interior de los espacios de interlocución y circulación en relaciones de poder o jerárquicas nos permitirá familiarizarnos con este grupo de familias bolivianas y otras no bolivianas asentadas por más de 40 años en el partido de Moreno y en particular en la localidad de Paso de Rey, para constituirse en el presente en la “*Primer iglesia bautista boliviana del partido de Moreno*” o bien el “*Barrio de bolivianos de Paso del Rey*”.

En el dominio metodológico la micro-etnografía se articula y se configura a través de entrevistas individuales, observación participante, registros fílmicos. Potencialidad metodológica y heurística a la que se suman diferentes encuentros fortuitos de charlas informales con integrantes de la comunidad en el escenario barrial. Además de lecturas colectivas de dinámicas corporales como gestuales en el espacio socio-religioso del templo. Y de escritos formales de circulación interna, como por ejemplo organigramas de actividades de la organización de la congregación.

La decisión de abordar este campo social tiene un corolario de búsqueda y selección, que se vinculan al azar. En la medida que un día de la semana laborable por la mañana debajo de la puerta de casa aparece un folleto con una gráfica atractiva que exponía: “*Jesús transforma tu vida. Semana Santa. Paso del Rey. Iglesia Evangélica Bautista. Dastugue 2150*”. Esta conjunción azarosa se amalgama a una gigantografía en la esquina de la avenida Dastugue, donde se ubica el templo evangélico bautista. Llamándome la atención su epígrafe: “*Entrega de biblias gratuitas, los viernes, sábado y domingos de 19 a 20,30 hs*”, durante los días de Semana Santa. Inclinéme a sustraerme a dicho campo social para indagarlo y descartar el de un centro cultural, en donde me vinculo como docente del plan Fines.

La historicidad del campo social abordado nos revela un pasado reciente de un grupo fundador de 25 familias Bolivianas pertenecientes a la congregación evangélica bautista, desplazadas violentamente de la capital federal y estableciéndose espacialmente en un terreno que ocupa una manzana y media y en algunos terrenos aledaños a la misma en el año 1978. En una dinámica socio-barrial en que Paso del Rey, como barrio dentro del extenso Partido de Moreno, empezó a crecer demográficamente

y a reconfigurar su territorialidad. Con poblaciones que emigraban de capital federal en algunos casos producto del precio de inmuebles o alquileres demasiados costosos o huyendo de la dinámica urbana y en otras ocasiones como en el caso de nuestro universo social, desplazadas violentamente producto de un proceso de exclusión y reurbanización de villas y barrios populares durante la gestión de Cacciatore en la intendencia de la ciudad de Buenos Aires, coincidente con el Mundial del Fútbol de 1978, en el contexto político-represivo del Proceso de Reorganización Nacional. Terrenos comprados por una fundación bautista de Estados Unidos, que se las cedió a este grupo de 25 familias fundadoras, con la idea de seguir manteniéndolas unidas.

Respecto a la entrada al campo o la llamada “operación fundadora”. Althabe sostiene: “...el antropólogo transforma a los sujetos ubicados en una situación dada en actores de un universo social del que él se excluye...” (Althabe, G. Pág 63, 1999) En esos términos mi incorporación a ese universo social irá mutando según las identificaciones construidas al interior del mismo campo. Concretamente se desarrolló en víspera de una amistad con Omar Coronel, de quien soy amigo, que me permitirían acercarme primeramente al campo en forma indirecta. Esta primera instancia de reflexividad me llevó a replantear y pensar en una estrategia nueva que consignara otras posibilidades. En este sentido de la entrevista a Omar Coronel saldría la respuesta. Él es amigo de un miembro de la comunidad “Benedicto Posta” (hasta ese momento de origen boliviano para mí) por haber compartido la escuela primaria y me abriría las puertas para la investigación. Es allí que decidí ese mismo día hacer la primer entrevista (26-4-14) a este miembro de la comunidad en la casa de Omar. Esta posibilidad de apertura del campo de la mano de Benedicto me llevó más tarde a articular nuevos actores, agudizar una adecuación sensitiva y realizar más entrevistas, entendidas en sentido amplio como conversaciones con diferentes actores sociales de la comunidad, dejarme interpelar por sus historias de vidas, desarrollar la dimensión del “*estar ahí*”, como de observar las reuniones en el templo e ir adentrándome en una dialéctica relacional que habilitara nuevos espacios sociales de interlocución.. De esta forma el templo se fue convirtiendo en un “*gran laboratorio social e irradiador de sentidos compartidos*” donde circulan dinámicas seculares, coyunturas conflictivas, lógicas de comunicación e intercambios de bienes simbólicos, culturales, junto a las dimensiones de trabajo, de familia, y étnicas.

En este devenir de la trama llamada a convertirse en ese proceso integrador que dota de una identidad a los elementos heterogéneos que circulan en la conversación, me

llevaron a enfrentarme a diferentes circunstancias que pudieron haber naufragado la micro-etnografía y que sin esa necesaria auto-reflexión/reflexividad hubieran obliterado prontamente el estudio. Por ejemplo el no haber realizado una lectura más fina de las relaciones de poder que se entretejían en el proceso de intercambio con diferentes interlocutores, podrían provocar el cierre abrupto del campo. El hacer jugar mi carta respaldatoria en un momento crítico de la investigación, de una materia de una universidad, legitimada por la docente responsable de la cátedra permitió en determinado momento dar oxígeno y continuidad al trabajo. O bien en el acontecimiento de la reunión clave de elección de nuevos líderes, y mi presencia allí de la mano del Pastor, quien había autorizado mi participación como oyente, fue leída por los integrantes de la congregación como un límite, una alteridad de un “*nosotros*” que debía preservarse un límite cognoscitivo e informativo al pedirme respetuosamente que me retirara esa tarde de la reunión. Implicancias que fueron acompañadas de una reflexividad constante y que movilizó mis roles de una manera pendular en constante corrimiento.

En este sentido de las situaciones de encuentros y los marcos simbólicos compartidos que se fueron entretejiendo aparece *Benedicto Posta*, como el interlocutor más cercano y más predispuesto que me abrió las puertas a la comunidad y con quien he encontrado un gran apoyo para conocer la pluralidad de espacios de comunicación disputados al interior del templo. *Mery Guerreros* una líder predispuesta a conversar que me facilitó profundizar en los dispositivos simbólicos que iban produciendo identidad hacia adentro del grupo de familias bolivianas y no bolivianas y sus marcos simbólicos-religiosos en relación al templo bautista. *Rubén* presidente del Ministerio Quechua, cuya vinculación a reflejó una producción de fronteras y de alteridades constantes respecto a mi presencia en el campo, pero que me ha permitido una observación más detallada de cómo son jugados en ese universo social del templo la mismidad junto a las relaciones de poder y de jerarquización que mi presencia visibilizaba. *Pastor Ignacio Loreto* quien con su peso jerárquico y su cobertura institucional me puso en conocimiento de una temporalidad –coyuntural- vinculada a una problemática interna de la comunidad de familias bolivianas bautistas y no bolivianas, de que su presencia allí respondía a un pedido formal a través de los canales institucionales de la congregación a nivel superior de acompañamiento. De su insistente referencia al concepto de “*etnias*” . *Doña Dorotea*- madre de Mery-, con sus 84 años, la más anciana de la comunidad y “*guía espiritual*” de la propia comunidad, en la

conversación que tuvimos me permitió ahondar en los marcos simbólicos, las temporalidades múltiples de existencia de vida al comprender la potencialidad de la tradición oral entendida como patrimonio colectivo que almacena una memoria que es individual pero a su vez reservorio colectivo, inextricablemente vinculada a las trayectorias de vidas. Cuyos horizontes de sentidos entrelaza de manera más clara una contextualización de los lazos directos con ese universo socio-religioso que deviene tempranamente de Bolivia y en especial de la región del Potosí y de Oruro y se reconfiguran en Buenos Aires. Todas las voces son desde puestos de autoridad/jerarquías?

Es en este sentido que la continuidad de la escritura del trabajo etnográfico, se estructurará a partir de aquí, en distinguir operativamente títulos que ordenen y guíen la comprensión del proyecto de producción de conocimiento y deslicen conclusiones perentorias como interrogantes sembrados para otro trabajo de campo:

1° De la entrada al campo, la charla con Benedicto y la primacía de los prejuicios: Implicó la primera situación de encuentro en ese primer rol de nombrarse como “*un pequeño contratista de la construcción*”. También un desafío por positivar los prejuicios con los que más tarde se construirían los modos de comunicación y de intercambios de mi parte y de las futuras situaciones de encuentros. De ese primer encuentro con la discriminación en la escuela primaria en la conformación de actores simbólicos por ser “*muchos morochos y algunos blanquitos*”. Temporalidades que se entretajan en su relato con acontecimientos que marcan el devenir en el plano de lo vivido (el desplazamiento de Bolivia de Villa Retiro y más tarde las inundaciones). Destaca la concepción de “*confraternidad*” al referirse a la acción en el templo evangélico. Hablando desde un nosotros por primera vez y traducido como un “*nosotros los cristianos*”. De sus recuerdos de las primeras estrategias de integración/ inclusión que consistieron en limpiar terrenos baldíos para convertirlos en canchitas de fútbol y dar basamento a la integración con otros chicos del barrio no bolivianos. De su adscripción a una identidad boliviana y situarse como extranjero o paisano según los contextos de alteridades en que se producían los marcos simbólicos de pertenencia podía ser “patrón”, “hermano” o “líder”.

2° De la entrevista con Mery Guerreros y la dulce espera... Esa dulce espera se traduce en el tiempo por conseguir su testimonio y sus revelaciones. A diferencia de nuestro primer interlocutor, Mery sí nació en Bolivia y permaneció allí durante su adolescencia en Oruro junto a sus padres. Los sucesos que se transforman en

acontecimientos vitales en su relato biográfico, se encuadran en las primeras dificultades que debieron correr para establecerse y dejar en claro todo el tiempo que no construirían una “villa”, sino más bien que sería un barrio con planos y títulos de propiedad para desalentar sospechas y prejuicios. En su relato se encarga de aclarar que “*en todo lugar evitamos que hayan las villas, no porque sean la villa en sí, sino por la inseguridad que va generando con el tiempo y se desvaloriza la zona donde vivís.*”. La intriga va disipando quien es Mery en ese universo de marcos simbólicos compartidos (una líder). “*De la casa a la iglesia y de la iglesia a la casa*” sostiene Mery para explicar su compromiso y lealtad para con la dimensión familiar co-extensivo de lo religioso evangélico. Respecto a las miradas de aquellos “*otros*” no bolivianos, por lo general argentinos establecidos con años de residencia y vecinos a la comunidad aparece la figura del “*nosotros*” comparativa y asociada a una admiración y respecto a cómo trabajan en conjunto, *los unos con los otros. Teníamos reuniones periódicas para planificar* (los bolivianos). Parece englobar en ese “*nosotros*” ahora una lógica cooperativista y una noción de trabajo cooperativo, comunitario, mientras que las de los “*otros*” o “*ellos*” de carácter individualista (los argentinos) En su historia de vida personal se traslapa la historia colectiva de la comunidad, al revelarnos que la idea de comprar un terreno en Paso por parte de la congregación mayor de Norteamérica luego de donarla era, “*que el grupo de Retiro no se desperdigue*” Dando a entender el papel central del templo como aquel núcleo irradiador de identidad y ordenador de sus mundos ante los imperativos de un paisaje urbano que se aleja cada vez más de lo espiritual, para dar paso a una mercantilización de sus relaciones intersubjetivas. ¿Qué nos quiso expresar y no expresar o lo no dicho? Es indudable que la producción de fronteras se visibiliza mucho más en el relato de Mery, cuando la dimensión religiosa se pone en juego en la conversación y nos conduce a “*un nuevo paisaje simbólico*” en donde se da una disputa de sentidos a partir de una comparación/separación respecto a la iglesia católica. Aparece por otro lado, como actor simbólico dentro de este relato la figura del diablo, en contraste con “Papá” (Jehová) que acompaña el transitar de uno de los caminos (Ikay Ñan) el correcto y ordenado de una vida metódica. Se asocia en consecuencia al carnaval -el otro camino del desenfreno- a un festejo mundano del diablo quien conduce a los hombres por la senda del libertinaje, por las borracheras y el sexo libre, dirá que “*nos hace santurrones*”. Por último en su forma de auto-identificarse como *boliviana*, remite a una identidad tamizada por la dimensión religiosa

que le permiten decir “*nos permite identificarnos y que la gente nos conozca*”. Alambicadas las dimensiones religiosa y la étnica en un lenguaje ontológico.

3° El asombro y la lingüística del lenguaje... Invitado a participar de la reunión quechua para poder observar ese potencial que asoma en otros encuentros como un “*nosotros colectivo*” se advierte en este sentido, que el marco referencial traduce la potencialidad de la lingüística del lenguaje. De cómo ese mundo más cercano y familiar comienza a producir sentidos compartidos frente al dominio del quechua y como esa disponibilidad y producción identitaria de los hermanos que lo hablan e interpretan, los ubica dentro de una estructura de relaciones afectivas y capilaridades de poder, que quien sepa transmitirlo podrá ser incorporado a ese nosotros en calidad de “*líder espiritual*”. Ese asombro que percibo me incorpora a esa temporalidad de un escenario de producción de identidad reforzado todos los viernes yuxtapuesto al de una dimensión moral que consolida la conformación de fronteras hacia el afuera de ese espacio y resitúa a quienes no manejan el quechua en otra categoría fuera de las familias fundadoras, en una distancia afectiva y lingüística por el no conocimiento del uso de la lengua limitando el ascenso o acceso para convertirse en futuros líderes espirituales. Esta exégesis que comienza con la acción del pastor (individual y jerárquica) continúa luego en un plano de horizontalidad con los *testimonios especiales* que ofrecen los hermanos ritualizado en ceremonias, cantos y alabanzas que consisten en el acompañamiento de una biblia traducida en las dos lenguas (quechua y castellano). Hay en definitiva un fortalecimiento de identidad religiosa pero también étnica que sustrae las influencias del afuera y hasta la inutiliza mientras dure ese “*tiempo ceremonial*”.

4° El mensaje de Rubén/ La explicitación de fronteras: Su presencia desencajada y la situación de encuentro realizada afuera del templo me hablaban de la incomodidad que le representaba a él este encuentro. Al poco tiempo se confirmaría mi sospecha inicial, cuando hizo referencia de los “*caciques*” que son los más antiguos de la comunidad, con quienes debería pedir en lo inmediato una autorización para proseguir con el estudio. Además de una carta por escrito al Pastor para que autorice a seguir recogiendo testimonios de los “hermanos” y qué “hermanos” me habían conducido al templo. Esta explicitación se encuadra en los límites que mi presencia y actividad habían despertado en Rubén quien no solo cumple un rol de referente y líder de la comunidad con ciertas prerrogativas por su cargo interno sino también vinculadas a su carácter de “*empresario dentro la comunidad*”, que tiene a su cargo la contratación de trabajadores en el rubro de la construcción. Pero de todas formas la explicitación de

fronteras que estaba manifestando Rubén, también implicaba para el rol y estatus asignados hacia el interior de la comunidad con su cargo en la presidencia del ministerio quechua, un sinceramiento de las fuerzas internas desatadas (relaciones de poder) en el seno de la misma comunidad, respecto a esa división y acefalia sin una orientación pastoral surgida por unanimidad, que el mismo logra ponerme al tanto en la conversación cuando pregunto si tanto Benedicto como Mery son líderes diciéndome que “*ellos no son estables de la iglesia, van y viene*”. Como en otro momento se llamara a silencio con la afirmación “*serruchan el piso*” de seguir hablando y dando más detalles

5° *El templo/ La implicancia en el espacio colectivo y comunitario:*

El templo con sus dinámicas propias y sus relaciones de poder expresa un espacio de densidad simbólica particular, arbitrando una separación entre el espacio público y el espacio privado familiar, constituyendo en definitiva una mediación moral y ética que se registra en los testimonios de los hermanos de contención de las influencias malas por fuera del mundo extra religioso. Considerado un “*hermano*” más y jugado como una “*alma ganada*” logro visibilizarme como alguien más confiable respecto del principio. Si hasta aquí pude entrar al campo en la coyuntura de una fragmentación, fue posible porque mi “*apadrinazgo socio-religioso*” resultó de un acompañamiento de uno de esos líderes. En la temporalidad ceremonial de la congregación se da inicio con canciones evangélicas tocadas por una orquesta. Los Pastores anuncian otra secuencia del tiempo ceremonial que es la palabra autorizada de una acción pastoral de acompañamiento hacia los feligreses reunidos con la biblia del Nuevo Testamento en mano. En ella se produce la exegesis de los salmos y alabanzas que ordenan desde el simbolismo evangélico, las expectativas y vivencias del presente que remite a un pasado mítico para redimir ese presente angustioso a partir de testimonios de fe y lealtades a “Papá”. La figura del pastor, cumple la función reguladora de la palabra y de orientación de los siervos de dios, un estatus jerarquizado adquirido por el dominio dialéctico del discurso, y por una profunda capacidad de interpretación de la biblia. Son productores de identidades en la medida que de la reunión mantenida con Loreto, me afirma que “*ellos me pueden brindar la cuestión étnica*” en referencia a la congregación de familias bolivianas bautistas, mientras que él me ayudaría con la historia de la congregación en Argentina. Por otro lado, la dimensión de “*familia reunida*” adquiere un valor axiomático en el tiempo ceremonial. Se producen fusiones de horizontes con tradiciones al nominar a los líderes con otros

nombres, *discipularios, apósteles, células*. En definitiva en el templo se condensan pluralidades de vidas, en dirección de lo que expresara el pastor en una de las reuniones: *“la iglesia es un espacio diverso”* .

6° La autoridad y el acompañamiento pastoral: Del encuentro con el Pastor Loreto, se revela la instancia de poder que expresa institucionalmente la congregación al sostener que es: *“...una pirámide invertida, donde los fieles tienen la palabra y los pastores están abajo...”* Entonces la función es la de guiar, de contención, de respeto por la palabra de Dios. En consecuencia el pastor oficia de fusible cuando se produce una fragmentación en la familia bautista. Aduce que las *“etnias abrazan muchas veces a las religiones bautistas por que respetan la libertad de conciencia del individuo a diferencia de las religiones totalizantes como la católica, que tiende a homogeneizar y borrar las diferencias”*. A su criterio la función que cumple la religión en estas comunidades. *“Es que permiten hacerse personas y luego ciudadanos responsables de sus actos y de sus familias”*. *“Mientras que la iglesia católica mezcla mucho. Nosotros ayudamos a diferenciarnos”*. Podemos establecer que el acompañamiento pastoral se yergue como un catalizador y refractor del espacio público donde se refuerzan identidades y tradiciones que en el afuera del templo están todo el tiempo amenazadas.

7° El liderazgo espiritual y la dimensión moral: Mediada por la charla con Dorotea, la anciana más antigua de la comunidad y líder espiritual a la que se remite siempre como ejemplo de admiración por parte de la comunidad. Nacida y criada en Oruro, Bolivia. Es la interlocutora que nos revela y expresa con mayor densidad el contexto socio-religioso con que el que se van a consustanciar este grupo de familias asentadas en Paso del Rey y su relación con el evangelio. En ella se conjugan la dimensión familiar que ha entretejido con lo espiritual la trama de significaciones que une a la comunidad entorno a la práctica del evangelio. Es quien por otro lado anima la reunión de quechua los viernes y da testimonios. Es la líder que sostiene: *“sea lluvia, calor, viento estoy!!! Siempre estoy primero, he aprendido eso, el que lleva el cargo tiene que estar cabeza para que otros los sigan lo mismo....* Encontramos en su pensamiento un reforzamiento de la identidad bautista que se vehiculiza a través del evangelio y él de una exégesis y práctica, de cómo construye mundo. *La reunión quechua viene a reforzar esos mecanismos de integración hacia adentro de la comunidad y a establecer un espacio público de producción de sentidos*. Ella misma- *Dorotea-* es construida como un actor simbólico para la comunidad de bolivianos y no bolivianos por su historia de vida y envergadura moral. Su conversación nos situó en ese

entramado simbólico que interrelacionado con lo religioso, y lo familiar producen sentidos compartidos e identidades.

Conclusión: En esta micro-etnografía se ha tratado de poner en conocimiento las configuraciones socio-históricas que han influenciados los modos de comunicación como los intercambios de bienes expresados en mecanismos de integración, diferenciación o impugnación. Elaboradas en tramas e historias vivenciales y condensadas en construcciones de sentidos compartidos de manera socio-religiosa por estas 25 familias bolivianas fundantes a las que más tarde se sumaran familiares nacidos en argentina, respecto a una territorialización simbólica como material del estado-argentino, en el presente. Encontrando en la materialidad del templo la “*gran casa pública y productora de identidad*” o “*familia reunida*” donde se gestan estos mecanismos de producción de fronteras como de reforzamiento de identidades, tradiciones hacia el adentro como hacia el afuera de la comunidad, manifiesto de una epifanía comunitaria. Adquiriendo un valor axiomático a través de un ordenamiento espiritual como experiencial al estar atravesadas ideológicamente por la religión evangélica bautista. Como núcleo irradiador de marcos referenciales -el templo- y su lingüística con la exégesis a través de religión evangélica bautista, se han consolidado y densificado esos mecanismos integradores respecto al afuera de la comunidad, siendo flexibles las formas de nombrarse para con el espacio privado como por ejemplo asumir roles como *patrón, empresarios, contratistas*, que surgen en las historias de vidas etnografiadas, por fuera del espacio público del templo, en forma individual. Estableciéndose un puente que conecta la integración/inclusión mediada por la dimensión moral que transmiten las reuniones congregacionales. En lo que podríamos llamar un desdoblamiento en los horizontes de sentidos que flexibilizan ambos espacios de comunicación, articulándolos y produciendo dos caminos el del bien y el del mal (Ikay Ñan).

Por otro lado, la impronta de historias de vidas colectivas entrecruzadas por desplazamiento por trabajo y luego convertidos en actores simbólicos e ideológicos de una dictadura, ha reforzado ese espacio espiritual y socio-religioso de lo público que estaba consolidado desde la Villa Retiro, como la gran mayoría de los testimonios lo expresan y que siempre se vio amenazado reforzando un “nosotros” .Ahora bien estos mecanismos que la implicancia etnográfica trata de dar cuenta, se encuentran afectados por una coyuntura que pudo ser conocida en mayor profundidad a pesar de los

diferentes retaceos y límites fronterizos que se recogieron por saber de dicha singularización que permitió salir dar a luz cada interlocución.

Bibliografía

- Hernández, Valeria, Svampa, Maristella, Althabe, Gérard, “Entre varios mundos. Reflexividad, conocimiento y compromiso”, 1° ed. Buenos Aires. Prometeo Libros, 2008.
- Althabe, Gérard, Schuster, Félix G. (Compiladores), “Antropología del presente, 1° ed. Buenos Aires, Edicial S.A., 1999.
- Hernández, Valeria, Hidalgo, Cecilia (Compiladoras), “Etnografías Globalizadas”, 1° ed. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg, “Verdad y Método”, 12° ed. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, cap II La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico. El juego como hilo conductor de la explicación ontológica. Pag. (143 a 182).
- Guber, Rosana, “La etnografía. Método, campo y reflexividad” 1° ed. 1° reimpresión, Buenos Aires, Siglo XXI, Editores, 2012, cap 4: La entrevista etnográfica o el arte de la “no directividad” pag. (69 a 78)
- Ricoeur, Paul, “Educación y Política” De la historia personal a la comunión de libertades. 1° edición, editorial Docencia. Buenos Aires. 1984.
- Taylor, Charles, “Fuentes del yo” La reconstrucción de la identidad moderna. Cap I/ 24/ 25. 1° Edición, editorial Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Ferrarotti, Franco, “La historia y lo cotidiano”, partes III, capítulos 2,36-9 ediciones Península
- Marcus, George, “Etnografía en/ del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. Alteridades 2001. 11(22). Págs 111-127.

2. LA SOKA GAKKAI ARGENTINA, UN NUEVO MARCO PARA INTERPRETAR EL MUNDO.

Denise Welsch
UBA
welschde@gmail.com

Introducción

La Soka Gakkai es una organización laica de origen japonés que adhiere al budismo de Nichiren Daishonin, monje que en el siglo XIII reveló que la forma correcta de manifestar la budeidad inherente a cada persona es la recitación del mantra *Nam myoho rengue kyo*. Basándose en esta y otras enseñanzas de Nichiren y con la premisa de que eran la clave para una educación más humanista, en 1930 el educador Tsunesaburo Makiguchi fundó la Soka Kyoiku Gakkai, “sociedad pedagógica para la creación de valor”. Makiguchi fue encarcelado junto a su discípulo Josei Toda durante la Segunda Guerra Mundial por su oposición al gobierno militarista japonés y murió en la cárcel en 1944. En 1951 Josei Toda refundó la organización con el nombre Soka Gakkai (“sociedad para la creación de valor”) y dispuso que el objetivo de la misma sería ahora el logro del *kosen rufu*, la paz del mundo, que se alcanzaría como consecuencia de la felicidad de las personas. Luego de la muerte de Toda su discípulo Daisaku Ikeda se hizo cargo de la presidencia e inició en 1960 una serie de viajes para llevar esta organización al resto del mundo, creando en 1975 la Soka Gakkai Internacional (SGI). En 1964 esta llegó a la Argentina bajo el nombre de Soka Gakkai Internacional de Argentina (SGIAR); su sede central, conocida como *kaikan*, se encuentra desde entonces en Villa Urquiza, y cuenta además con otros centros en distintos lugares del país¹.

La práctica principal de la Soka Gakkai consiste en el *daimoku*, es decir la recitación de *Nam myoho rengue kyo*², seguido del *gongyo*, la recitación de fragmentos de dos capítulos del Sutra del Loto. De esta forma los practicantes dicen manifestar su

¹ Sobre la práctica y las creencias de SGIAR ver Gancedo (2012; 2013) y Welsch (2014).

² Myoho rengue kyo = Sutra del Loto; Nam: entrega devota. Las enseñanzas del Buda fueron recopiladas en *sutras*, Las diferentes escuelas de budismo difieren en la importancia que le dan a los distintos sutras, privilegiando unos sobre otros. En el caso del budismo de Nichiren, el más importante es el Sutra del Loto, que hace referencia a la conexión de todos los fenómenos a través de una relación de causa y efecto. Por otro lado, las palabras que componen el nombre del sutra, “Myoho rengue kyo”, se refieren a la simultaneidad de causa y efecto y a los fenómenos materiales como manifestación de una realidad última, consistente en la ley de causa y efecto que es *Nam myoho rengue kyo*.

estado interno de budas con el fin de canalizar su energía hacia las metas que se propongan alcanzar. Esta práctica se realiza diariamente por las mañanas y tardes-noche frente a *Gohonzon*, una reproducción del pergamino que inscribió Nichiren con *Nam myoho rengue kyo*, la Ley Mística y realidad última de todos los fenómenos. Una vez al mes se organizan reuniones de diálogo (*zadankai*) y semanalmente se hacen las reuniones de estudio. Ambas tienen lugar en alguno de los domicilios de los miembros de la organización que se distribuyen por grupos (*han*), basados en el lugar de residencia.

El siguiente trabajo forma parte de mi tesis de licenciatura, en la que se presenta a SGIAR y su filosofía a partir del abordaje de los símbolos principales de esta corriente budista que estructuran su cosmovisión: *Nam myoho rengue kyo* y los *diez estados de vida*³. Propusimos que en ambos casos se trata de símbolos que dan a los practicantes un sentido de orientación en dos sentidos: en el caso del *daimoku*, se introduce orden en el caos al encontrar una explicación a los hechos en una relación de causa / efecto (representada en el mantra a través del término "rengue"), y en el caso de los *diez estados* la persona puede ubicar su posición en una escala que asciende desde el estado de infierno hasta la budeidad. De esta forma puede evaluar su vida y ver qué camino debe seguir para mejorarla. Lo que sigue fue presentado como capítulo final, en el que se analiza el marco interpretativo de SGIAR en su conjunto y el modo en que se inserta y modifica el marco interpretativo previo de los creyentes, teniendo en cuenta los puentes simbólicos que facilitan el diálogo entre las experiencias cotidianas de los argentinos y un marco originado hace décadas (pensando en la Soka Gakkai; siglos si nos referimos a Nichiren) en un lugar tan lejano como Japón.

Vamos a tomar el concepto de “marco interpretativo” analizado por Carozzi y por Frigerio en relación con los nuevos movimientos religiosos y su inserción en la sociedad, ya que como aclara este autor “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” (1999, pág. 7). De esta forma esperamos entender a qué se debe el éxito que parece tener la Soka Gakkai en Argentina en relación con la cantidad

³ En el mismo sutra se postula que todos los hombres tienen el potencial de ser budas, esto es, seres iluminados. El budismo de Nichiren deriva de una escuela budista china conocida como T'ien T'ai, que reconoce diez estados de vida inherentes a todos los fenómenos, orgánicos e inorgánicos. Estos van desde el más bajo, estado de infierno, hasta el más alto, el de buda. En el budismo Nichiren tiene especial importancia en anteúltimo estado, el *bodhisattva*. Este implica el conocimiento y comprensión profunda de las enseñanzas del Buda, así como también el abandono del egoísmo y el consiguiente deseo difundir la ley para ayudar a las demás personas a manifestar su budeidad.

de miembros que sumó sobre todo en las últimas dos décadas. Retomaremos el concepto de *frame alignment* (alineación de marcos), que nos permitirá analizar los procesos de micromovilización a través de los cuales el marco interpretativo propuesto por la Soka Gakkai se alinea con los marcos interpretativos preexistentes⁴. Teniendo en cuenta las dificultades que presenta este concepto al momento de definir un marco que abarque tantas experiencias individuales diferentes, pensamos que será de mayor utilidad recurrir al *habitus* para referirnos más bien a tendencias que a conductas concretas evitando homogeneizar las prácticas, valores y creencias de quienes adoptaron el budismo de Nichiren como su religión o filosofía de vida.

Sobre los marcos interpretativos y el *habitus*.

El concepto de marco interpretativo fue definido por Goffman (1986) como esquemas de interpretación que permiten a las personas “ubicar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de ocurrencias concretas definidas en sus términos”. Los marcos proveen un entendimiento de fondo (“background understanding”) para eventos que incorporan la acción de una voluntad, una “agencia viva” (“live agency”), que puede ser manipulada a través de “haceres guiados” (“guided doings”) que lo sujetan a estándares particulares de acción.

Este concepto es retomado por Alejandro Frigerio (1999), quien lo aplicará al estudio de movimientos religiosos a partir de trabajos sobre movimientos sociales que apelaron a los marcos interpretativos como herramienta analítica⁵. Propone incorporar el aspecto simbólico al análisis de las motivaciones para la participación en los movimientos religiosos y en la aceptación de su ideología y prácticas, partiendo de que es en las producciones simbólicas que los significados de los actores se ponen en juego, en tanto que dichos significados son construidos dialécticamente en la interacción entre los líderes del movimiento y sus miembros, existentes y potenciales. Por este motivo se torna necesario el análisis del “proceso continuo de articulación y negociación de la

⁴ Frigerio se refiere a cosmologías e ideologías de movimientos y de sus potenciales miembros o adherentes. Los autores que retoma, Snow, Rochford Jr., Worden y Benford (1986) hablan de orientaciones interpretativas individuales y de los movimientos sociales. En este trabajo tomaremos el concepto de marco interpretativo en referencia con la Soka Gakkai, diferenciándolo de la cosmovisión que esta promueve y, en concordancia con las críticas de Frigerio, abordaremos los procesos simbólicos a través de los cuales los nuevos miembros internalizan el nuevo marco en forma activa, no como simples receptores de ideas y valores que les serían impuestas.

⁵ Las conceptualizaciones sobre los marcos interpretativos son retomadas de diferentes autores. Frigerio critica en algunos de ellos la no inclusión de cuestiones simbólicas en el análisis, mientras que retoma los trabajos de otros, como David Snow, que las ponen en el centro del análisis a través del concepto de *frame alignment*, como veremos a continuación. Para más detalles ver Frigerio (1999) y Carozzi (1998).

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” (Frigerio, 1999, pág. 7). De acuerdo con esto, podemos identificar por lo menos dos marcos interpretativos: el que compone la ideología o cosmovisión del movimiento, y el de las personas que interactúan con el mismo. La participación o no del individuo en el movimiento dependerá del modo en que ambos puedan articularse o alinearse. Esta alineación será más o menos viable de acuerdo a los valores, creencias y prácticas que incluyan y a las modificaciones o concesiones que ambas partes estén dispuestas a aceptar; se trata de encontrar la forma de conciliarlas dentro de un mismo marco. Hay cuatro tipos de alineación de marcos, entendidos como “procesos cognoscitivos que enlazan las orientaciones interpretativas de los individuos y las de los movimientos sociales”⁶:

- *frame bridging*: dos marcos con objetivos y cosmovisiones congruentes que estaban estructuralmente desconectados entre sí.
- *frame amplification*: amplificación o refuerzo de algunos aspectos de un marco.
- *frame extension*: inclusión de intereses u objetivos secundarios para el movimiento, con el fin de atraer más seguidores, para quienes esos elementos son de especial importancia.
- *frame transformation*: transformar cuestiones del marco anterior que no concuerdan o se contradicen con el nuevo. Implican por ejemplo cambios en las creencias y en formas de valoración. Sería el caso de la conversión.

En todos los casos se trata de estrategias que apuntan a la organización de un movimiento con una orientación específica y común para todos sus miembros. Frigerio destaca el carácter procesual de estas y el papel activo que juegan los miembros del movimiento en relación con el de los líderes. En este sentido, es esencial comprender cuáles son los mecanismos de micromovilización (*micromobilization tasks*) que entran en juego, ya que de estos dependerá el éxito o el fracaso del *frame alignment* del movimiento. Siguiendo a Snow *et al.* (1986), entendemos estos mecanismos como los procesos interactivos y comunicativos que afectan la alineación de marcos (pág. 464), es decir, las diversas acciones con las que el movimiento interactúa con y atrae a potenciales miembros (estrategias de comunicación, de difusión de ideas, identificación de posibles adherentes o “targets”, etc.).

⁶ Citado en Carozzi (1998).

En la misma línea de análisis Carozzi distingue el concepto de marco interpretativo del de esquema interpretativo, definiendo al primero como la función transformadora de los esquemas interpretativos previos “Lo que llamamos marcos interpretativos de un movimiento constituyen, desde esta perspectiva, mecanismos de selección, énfasis, magnificación y reorganización de algunos de los objetos, lugares, participantes, roles, secuencias de acciones, códigos de habla y fines que conformaban los esquemas previamente incorporados por los líderes y los adherentes actuales y potenciales de dicho movimiento (...) defino los marcos de movimientos sociales y religiosos por su función transformadora de los esquemas interpretativos previos” (Carozzi, 1998, pág. 37). A partir de esta distinción que introduce entre un esquema interpretativo que es transformado por un marco, la autora propone que para que esto suceda es necesaria la transformación sistemática de situaciones sociales a través de “claves” (es decir, alteraciones de distintos aspectos de una situación social real que permitan definirla de otra manera) y la transformación de los esquemas mentales a través del marco interpretativo: “la participación sostenida en situaciones transformadas por una misma clave conduciría a la internalización de un marco, la incorporación de un esquema modificado” (Carozzi, 1998, pág. 39).

Como ya señalamos, la definición de un esquema de interpretación (en términos de Carozzi) previo a la internalización del marco de SGIAR presenta ciertas dificultades que pretendemos evitar recurriendo al concepto de *habitus* de Bourdieu. Estamos ante el caso de un movimiento religioso con orígenes, no sólo espacial sino también culturalmente, muy lejanos a nuestro país. En términos muy generales podríamos hablar de un movimiento oriental que se inserta en una sociedad occidental. Pero ambos conceptos son demasiado amplios y nos parece que un intento de definir un esquema interpretativo argentino en el que se inserta la Soka Gakkai traería más problemas que respuestas. Después de todo, ¿cómo definir una cosmovisión occidental o argentina?

El concepto de *habitus* en tanto que “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2007

[1980], pág. 86) nos permite hablar de maneras de entender la vida cotidiana y de ordenar las cosas en forma lo suficientemente general, y al mismo tiempo sin descartar las particularidades de las experiencias subjetivas de las personas. No se trata de un marco determinado por un grupo específico de personas, sino que es más bien generado en la interacción social y no se encuentra manipulado, por lo menos en forma inmediata, por alguna voluntad subjetiva. En este punto establecemos su diferencia con el concepto de marco interpretativo, considerando a este como un sistema que sí está mediado intencionalmente por un grupo o persona. Así, a partir de lo observado durante la investigación de campo en los *han*⁷, en los eventos y en las narraciones de los practicantes de SGIAR en reuniones y entrevistas, podremos establecer ciertas tendencias y semejanzas que nos ayudarán a delinear un *habitus* común en el que se inserta, transformándolo, el marco interpretativo de la Soka Gakkai.

Antes de esto, profundizaremos sobre el marco interpretativo que ofrece SGIAR.

SGIAR: Cosmovisión y marco interpretativo.

El marco interpretativo ofrecido por la Soka Gakkai está constituido por la cosmovisión que plantea que la realidad última de las cosas es la Ley Mística, *Nam myoho rengue kyo*, con la cual los practicantes se conectan al invocar esas mismas palabras durante el *daimoku*. Pero el marco no se agota en este concepto, como tampoco en los *diez estados de la vida*. El marco interpretativo no es solamente una explicación sobre las cosas, es la referencia en torno a la que estas se interpretan, se valoran, se viven: define lo que es bueno, lo que es malo, lo que se puede mejorar y lo que se debe hacer para eso. Este marco se transmite a los practicantes en diferentes instancias: 1) aparece en la persona que *pasa la ley*⁸, al contar su propia experiencia como ejemplo o *prueba real* para motivar a quien aún no practica a hacerlo; 2) el nuevo practicante entrará en contacto con el marco al empezar a participar en las reuniones de diálogo⁹. Veremos esto más adelante, por ahora sólo diremos que en ellas se refuerza el marco que muchos de los participantes ya internalizaron y que lo reafirman y transmiten a través de los temas que se presentan y de sus interpretaciones sobre estos y sobre sus propias experiencias. En forma paralela, el marco está presente en las publicaciones

⁷ Los *han* son los grupos de miembros distribuidos por lugar de residencia, y son los que organizan y participan de las reuniones de diálogo mensuales.

⁸ *Pasar la ley*, difundir el budismo, hacer conocer el *Nam myoho rengue kyo* a otras personas.

⁹ Las reuniones de diálogo se realizan mensualmente en la casa de alguno de los miembros y consiste en una hora de *daimoku* seguida del *gongyo*. Luego se debate sobre algún tema o concepto de budismo y se lo relaciona con las experiencias que los participantes comparten durante la reunión.

como los Seikyos, las revistas¹⁰ y los libros escritos por Daisaku Ikeda. Las temáticas abordadas suelen ser los escritos del monje Nichiren y la historia de la Soka Gakkai; en todos los casos intercalados en el texto encontraremos numerosos comentarios sobre la SGI y su “correcta” interpretación de las enseñanzas del Buda, de Nichiren, etc., y del modo en que su práctica es un retorno a la que estos hombres divulgaron originalmente¹¹, reforzando así su propia visión del mundo y del deber-ser y hacer. En este sentido Pereira (2008) analiza las obras de Ikeda dando cuenta del modo en que este narra la historia de la Soka Gakkai transmitiendo a sus lectores modelos a seguir en relación con la práctica, la distribución de cargos, y principalmente con el modo en que se deben comportar en tanto miembros de la SGI. Se transmite así no sólo la filosofía y sus conceptos más importantes, sino que también el modo en que se los debe aplicar en la vida diaria y en que se deben afrontar las diversas situaciones que se atraviesan. Se trata de un aprendizaje que realizan los miembros incorporando estos elementos que constituirán, al internalizarlos, su marco interpretativo primario, en términos de Goffman.

Proponemos entonces ampliar la definición de marco interpretativo de movimientos religiosos incluyendo en este aspectos valorativos y emotivos. El marco interpretativo ofrecido por un movimiento social también puede implicar formas de valoración específicas, pero creemos que lo emotivo puede estar más aparejado a la sensación que puede producir el encuentro con lo sagrado y las sensaciones que de este contacto se derivan al pensar diversas situaciones. El marco interpretativo que ofrece SGIAR incluiría entonces tanto formas de “ubicar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de ocurrencias concretas definidas en sus términos” (Goffman, 1986, pág. 21) como también formas de *vivir* diferentes situaciones, de *experimentar* los momentos, ya sea como *obstáculos* a superar, como *pruebas* de que la práctica está siendo eficaz, como *alertas* de que estamos yendo por el camino equivocado o *señales* de que estamos yendo por el correcto.

¹⁰ *Argentina Seikyo* es el diario que publica SGIAR. En forma paralelas se publica también la revista “Budismo en Acción”, cuyos números están dedicados a temas específicos (arte, educación, etc.) analizados por distintos autores relacionándolos con la filosofía y práctica de la Soka Gakkai.

¹¹ Es interesante ver el recorte que se hace sobre los hechos “originarios” del budismo, estableciendo un *illo tempore* de acuerdo a la cosmovisión de SGIAR y sus valores, resaltando no los personajes tradicionales del budismo, reconocidos también por las demás corrientes budistas, sino tomando sólo aquellos que mantienen el hilo entre la Soka Gakkai y el buda histórico (el buda original es, para esta organización, es Nichiren).

Siguiendo a Frigerio, veremos que los procesos que actúan en el momento del *frame alignment* son simbólicos, que los practicantes de budismo tienen la libertad de asociar los conceptos y prácticas con los que fueron incorporando a lo largo de sus vidas. En este proceso habría una negociación entre los significados ya incorporados y los nuevos, los practicantes tienen la posibilidad de priorizar unos sobre otros de acuerdo a sus propios esquemas de percepción, y esta negociación se puede dar tanto en la reflexión individual, en solitario, como (y principalmente) en la interacción con otros miembros, ya sea en las reuniones, con el grupo, o con algún responsable u otro miembro, en forma más privada. Creemos que en el caso de la Soka Gakkai la internalización del marco interpretativo se hace efectiva no sólo como resultado de la acción social concertada, sino que también es de gran importancia el papel del discurso, tanto oral como escrito. Las transformaciones se dan a través de claves en los esquemas de percepción y en el *habitus* de las personas.

Frame alignment y mecanismos de micromovilización en SGIAR: apropiaciones y resignificaciones.

En una nota al pie, Bourdieu cita las siguientes palabras de Edmund Leach: “En todos los sistemas viables, *debe haber una zona donde el individuo sea libre para adoptar sus decisiones* de forma que pueda manipular el sistema en su propio beneficio”¹² (Bourdieu, 2007 [1980], pág. 86). Creemos que de no ser así, de no contar por lo menos con un mínimo margen de libertad, los movimientos religiosos o sociales terminarían por fracasar, ya que de otra forma sería difícil que se pueda mantener la adhesión de sus miembros.

Sostenemos que en el caso de la Soka Gakkai los miembros cuentan con el suficiente espacio para reflexionar libremente sobre las concepciones que esta promueve en relación con las que ellos traen incorporadas de sus experiencias religiosas (aunque no necesariamente religiosas) anteriores. Sostenemos al mismo tiempo que dicho espacio está limitado por el discurso de la SGIAR, que se hace presente fuertemente en las formas ya mencionadas. Considerando esto, afirmamos que la internalización del marco interpretativo de SGIAR se ve facilitada por la asociación entre conceptos específicos y los ya conocidos por los miembros (nuevos o no, la referencia a la experiencia de vida del “antes” de la práctica está siempre presente). Es en esta

¹² El énfasis es mío.

asociación que se tienden los puentes simbólicos sobre los que se basa la eficacia del nuevo marco para insertarse en una sociedad tan distante a nivel cultural. A continuación tomaremos algunos ejemplos de nuestro trabajo de campo para ver cuáles son los mecanismos de micromovilización que estimulan la participación en la Soka Gakkai facilitando la alineación de marcos y la negociación de significados que permite la permanencia como miembro en la organización.

Tipos de alineación. Primeros acercamientos, reuniones y diálogo.

Para entender el motivo de la participación sostenida en un movimiento dice Frigerio, siguiendo a Snow *et al.*, que es necesario el estudio del *frame alignment* en tanto que "*proceso continuo de articulación y negociación de la cosmovisión o ideología de un movimiento y la de sus adherentes o conversos*" (1999, pág. 7). Como vimos hay cuatro tipos de *frame alignment* con diversos mecanismos de micromovilización. ¿Cuáles son los que están presentes en el caso de SGIAR?

Debemos decir primero que la promoción de SGIAR se efectúa principalmente a través de la acción de sus miembros. Como apuntamos en otro trabajo (Welsch, 2014), las estrategias de difusión de la Soka Gakkai (a nivel mundial) pueden ser analizadas tanto a nivel individual (de los miembros) como a nivel institucional. En el primer caso la estrategia fundamental, y a nuestro criterio la más efectiva, es el "boca en boca": los miembros "seleccionan" a quienes *pasar la ley* según su percepción sobre las posibilidades de éxito que puedan tener. Por otro lado, los eventos realizados en las instalaciones de la organización o en otros espacios suelen estar dirigidos a un público más amplio, pero la difusión sobre estos eventos se realiza solamente a través de los mismos miembros, que invitan a personas de su entorno. De esto se desprende que los mecanismos de micromovilización elegidos dependen más de la iniciativa de los miembros que de la propia Soka Gakkai (si bien dirige los cursos de acción, en última instancia son los miembros los que buscan formas de establecer contacto con miembros potenciales)¹³.

Según lo que pudimos observar, la alineación de marcos es un proceso que se da de diversas formas, abarcando los cuatro tipos definidos de *frame bridging*,

¹³ Un ejemplo de estas iniciativas fue la propuesta en uno de los *han* de pasar la ley a diez amigos en el lapso entre una reunión de diálogo y la siguiente (aprox. 1 mes). Para esto se repartió a todos los participantes una tarjeta de cartón con una lista de diez renglones, donde se podía anotar los nombres de los diez amigos. La propuesta en realidad apuntaba a alentar a los participantes a contarle a otras personas sobre el budismo y el *Nam myoho rengue kyo*. Se esperaba, de esta forma, colaborar con el aceleramiento de la llegada del *kosen rufu*.

amplification, extension y transformation. Algunos de estos procesos los llevan adelante las personas al acercarse al movimiento y hacer su propia interpretación del nuevo marco al buscar similitudes y paralelos con los esquemas ya incorporados en su *habitus*, otros son propios del discurso de la organización que para atraer nuevos miembros debe recurrir a estrategias que permitan que la mayor cantidad de gente posible se pueda identificar con sus principios y prácticas. Estas alineaciones son procesos cuya importancia no está relacionada solamente con las cuestiones de la difusión y el acercamiento de nuevos miembros a un movimiento, sino que también son fundamentales para entender la permanencia en el mismo, ya que el nuevo marco debe ser reafirmado constantemente para evitar que estas personas abandonen el grupo. Esta reafirmación del marco se da en los momentos de interacción social, tanto entre miembros como entre estos y los líderes del movimiento. A continuación veremos brevemente algunos ejemplos.

El primer tipo de alineación, el *frame bridging*, podemos referirlo a los casos de las personas que antes del budismo ya practicaban yoga y meditación, o estaban en relación con diversas actividades que podríamos incluir en el circuito del *new age*. Como ejemplo de esto podemos tomar el caso de Graciela, responsable del *han* de Olivos¹⁴. Su primer acercamiento al budismo fue mientras esperaba que atendieran a su madre en un hospital, a través de una mujer que, al ver “que estaba mal”, se le acercó con un papel y le dijo “vos entoná *Nam myoho rengue kyo*, y vas a ver que todo se resuelve...”. Al recordar ese momento Graciela dijo: “Sentí que el universo me lo estaba mandando por algo”. Ella ya practicaba yoga y meditación, pero según ella fue la práctica del budismo lo que realmente le ayudó a mantener la calma en forma constante y a vivir más tranquila. Graciela estaba ya habituada a ciertas prácticas e interpretaciones que asimiló a las propuestas por SGIAR (la meditación respecto del *daimoku*; la creencia de que las cosas suceden por un motivo, no por azar; la conexión con el *universo* cuando hace *daimoku*). Podríamos además hablar en estos casos de *frame amplification*. Dice Frigerio sobre el *frame alignment* en las religiones afrobrasileñas en la Argentina: “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” (1999, pág. 9). Graciela al hablar sobre la práctica y filosofía budista hacía hincapié en conceptos como *universo* y la conexión con una

¹⁴ Cada *han* cuenta con *responsables*, que son los encargados de guiar al grupo, dar información a nuevos miembros de la zona y de brindar apoyo y consejo a quien lo requiera.

energía trascendental, conceptos no tan presentes en las conversaciones que tuvimos con otros miembros (las mismas referencias se suelen hacer pero en torno a conceptos propios del budismo de Nichiren como Ley o *Gohonzon*). En este ejemplo estamos viendo más la reflexión del miembro que al movimiento recurriendo al marco de este para atraerlo. Vemos cómo Graciela acerca formas de interpretación de su *habitus* anterior a SGIAR asociando conceptos y transmitiéndolos a otras personas, amplificando ideas como la de la seguridad que le da sentirse parte del universo y el significado que esta concatenación de causas y efectos le da a las cosas que le pasan. Podemos apreciar aquí el grado de libertad que poseen los miembros (en este caso una responsable, alguien a quien como tal ya se le reconoció su sinceridad y su fe) para reflexionar, interpretar y difundir en función de dicha interpretación el budismo.

En forma inversa, SGIAR amplifica conceptos más en términos de valores morales que de conceptos específicos del budismo. “La amplificación de valores se refiere a la identificación, idealización, y elevación de uno o más valores presupuestos como básicos para los integrantes potenciales pero que por alguna razón no han inspirado la acción colectiva. (...) Es necesario amplificarlos para elevar la perspectiva de que algunos participantes potenciales van a ver su involucramiento como una obligación moral” (Snow *et al.*, 1986, págs. 469 y 471). En este sentido, el llamado de la Soka Gakkai al compromiso social por la paz, la defensa del medio ambiente y demás causas humanitarias es un elemento esencial que aparece muy frecuentemente no sólo en los eventos dedicados a esas cuestiones, sino que también tiene mucha presencia en las publicaciones y en los escritos de Ikeda y su repercusión en los miembros puede ser percibida fácilmente en los diálogos de las reuniones. Las propuestas para difundir la Ley, para atraer nuevos miembros y las relacionadas con el camino a seguir en la práctica individual tienen como argumento la contribución al *kosen rufu*, la meta de todo miembro en cuanto tal. Daisuke Inoue da cuenta de esto al presentar datos cuantitativos sobre las motivaciones de los miembros de la SG mexicana según las etapas que atraviesan desde su ingreso a la organización. De acuerdo a dichos datos, en una primera etapa (denominada “encuentro”) el 51% de los conversos estaba motivado por resolver problemas mediante el rezo, un 21% por influencia familiar, mientras que sólo el 1% lo hacía por el *kosen rufu* y ninguno (0%) por la felicidad de la gente. En la quinta etapa, denominada “consecuencia”, la situación cambia radicalmente: el 20% está motivado por lograr la felicidad de la gente, el 42% por el *kosen rufu*, contrariamente al 2% que suman los que desean resolver problemas mediante el rezo o

que practican por influencia familiar (Inoue, 2006, pág. 47). En este sentido, el *kosen rufu*, la revolución humana, el compromiso son asumidos por los miembros quienes empiezan a dedicar tiempo no sólo al estudio y práctica individual, sino a actividades que promuevan la difusión del budismo como la fuerza que puede lograr cambios profundos en la sociedad. Ejemplo de esto es la reciente campaña en pos del desarme nuclear¹⁵, que incluyó la recolección de firmas tanto en *kaikan* como en las calles, y también en el entorno familiar y social más cercano. De esta forma, se amplifican concepciones que difícilmente provoquen desconfianza sino que por el contrario contribuyen a la buena imagen de la organización. En el mismo sentido que se presenta como ONG humanista, se divulga un discurso políticamente correcto que promueve valores con una valoración social positiva. El énfasis puesto en estas ideas del compromiso por un mundo mejor se contrapone con la escasa mención que se hace de los aspectos religiosos al dirigirse a un público compuesto por gente que no es miembro de SGIAR. Habría un doble proceso de amplificación de algunos conceptos y de visibilización selectiva¹⁶ de otros. Otro ejemplo muy presente de amplificación es el pragmatismo de la filosofía del budismo de Nichiren. Este proceso es propio del discurso de los miembros al hablar con nuevos practicantes, aduciendo que es una *práctica concreta*, que tiene efectos palpables en la vida cotidiana.

Siguiendo con esto, creemos que el proceso de *frame extension* también está fuertemente asociado al pragmatismo del que se hace eco SGIAR. Durante el primer encuentro con un potencial miembro el énfasis, antes que persuadirlo a participar de una reunión, está puesto en demostrarle que la práctica del *daimoku* funciona para superar cualquier dificultad. En este sentido se insiste primero en la recitación del *Nam myoho renge kyo* para que la persona se convenza por sí misma al ver los resultados, y como consecuencia de la prueba que obtendrá¹⁷ empiece a asistir a las reuniones. La Soka Gakkai está orientada en forma muy pragmática, la inclusión de todo tipo de problemáticas dentro de la categoría de “obstáculos” (problemas familiares, laborales, de estudio, depresión, miedos, etc.) posibilita que personas con intereses, ocupaciones y

¹⁵ Al respecto ver la sección “Acción Global” en el sitio web de SGIAR: <https://www.sgiar.org.ar/accionglobalsoka/>

¹⁶ Preferimos hablar de visibilización selectiva y evitar hablar de ocultamiento, ya que recurrir a este término implicaría una intencionalidad de esconder de la que no podemos dar cuenta. No se trata de invisibilizar u ocultar la práctica (de hecho no se hace), sino de minimizar su papel en el movimiento para destacar su cara humanista.

¹⁷ De más está decir que necesariamente tarde o temprano tendrá una *prueba*, el caso contrario sería interpretado como falta de fe o sinceridad en la invocación.

experiencias de vida muy variadas¹⁸ se unan a SGIAR y compartan el marco que esta promueve al destacar que lo más importante es la forma en que se encarar las situaciones y la fe en el budismo. Podríamos interpretar en este mismo sentido la existencia de tantos grupos en relación con intereses específicos, como los de universitarios, de trabajadores de la salud o de actividades culturales (coro, teatro, etc.): aparte de los *han*, que unen a personas del mismo barrio, estos grupos estarían destinados a generar espacios de integración con lazos que no dependan sólo de la práctica budista, sino que estén fundados en los otros aspectos de la vida que comparten estas personas. Es una forma de *frame extension* que permite que a SGIAR incorporar valores e intereses que no están dentro del marco interpretativo que promueve (o mejor dicho, que le son secundarios), pero que son incluidos como forma de atraer personas ofreciéndoles la posibilidad de integrar su práctica religiosa con los demás ámbitos de su vida.

En el caso de *frame transformation*, como en el *bridging*, pensamos que el alineamiento también se da desde los individuos, tanto en la reflexión sobre su propia interpretación del nuevo marco en relación con sus esquemas previos, como en los comentarios que ellos mismos hacen durante las reuniones o en conversaciones con otros miembros. Hay algunos ejemplos que remiten a la hipótesis planteada por Carozzi en el trabajo ya citado: “para que el marco de un movimiento sea adoptado por sus adherentes como un nuevo esquema de organización de su experiencia, el movimiento debe organizar y reproducir situaciones transformadas por una misma clave y lograr que los adherentes potenciales participen en forma sostenida y frecuente en tales situaciones” (1998, pág. 39). En el caso de la Soka Gakkai, en referencia a situaciones sociales transformadas, podemos mencionar las reuniones como momento del culto. Las transformaciones respecto a otras religiones serían la ausencia de una persona que lleve adelante la ceremonia (como podría ser un sacerdote, pastor, pai, etc.) como representante directo del movimiento. Las reuniones de SGIAR tienen personas cuya función como guía se limita al *gongyo* (marcar los tiempos de la recitación y pronunciar los pasajes que sólo debe decir una persona) y a presentar los temas de la reunión. Sería más bien una función de moderador; los temas que se discuten los preparan distintas

¹⁸ Entre las personas que conocí había, entre otros, estudiantes de derecho, paleontología y biología, un fotógrafo, un albañil, empleadas administrativas, una profesora de yoga, una instructora de educación física y un contador. El rango de edades entre los participantes de las reuniones abarca desde un chico de no más de 12 años hasta personas de alrededor de 70 años. Muchos de los jóvenes, más o menos hasta los 30 años, conocieron el budismo desde muy chicos, y empezaron a practicar “en serio” durante la adolescencia.

personas en cada reunión y son ellos los que instarán a los demás a participar comentando, opinando, etc. Por otro lado, al contrario de lo que pasa en el culto cristiano en que el sacerdote se para frente a los fieles, para hacer el *daimoku* se sientan todos de frente al *Gohonzon* y durante el diálogo se arma un círculo, de modo que todos queden en la misma posición respecto al resto del grupo¹⁹. Otras transformaciones que realizan los miembros tienen que ver con apropiaciones de conceptos de otras religiones, aplicados a la práctica del budismo. Ejemplos comunes son el uso de palabras como “rezo”, “oración” u “orar” en referencia a la recitación de *Nam myoho renge kyo*. De esta forma se asimila la invocación a la comunicación con una entidad sagrada (Dios), aunque en el caso del budismo la cosa sagrada no es una entidad superior y externa al individuo, sino que es parte inherente del mismo. Lo mismo sostiene Inoue sobre los miembros de la Soka Gakkai mexicana: remplazar las menciones de “Dios” por *Gohonzon*: “Gracias a *Gohonzon*”, “que *Gohonzon* te acompañe” (2006, pág. 53). Otra forma de *frame transformation* puede ser asumir la responsabilidad del individuo sobre su propio destino como una anulación de la culpa: “acá no hay culpa como antes, el pasado ya está, lo que importa es el futuro”. Estas palabras dichas durante una reunión son una clara referencia al cristianismo, en el que la culpa y el pecado son elementos centrales. El sentimiento de culpa, que remite al pasado, es transformado en un sentimiento de responsabilidad de cara al presente y futuro.

Dentro del *frame transformation* podemos incluir también las resignificaciones que se hacen también desde el “antes” de los miembros. Un ejemplo es la inclusión en el marco de figuras externas al budismo y resignificadas en los términos del mismo. Una responsable lo expresó de la siguiente forma durante una entrevista: “Jesús para mí es el gran *bodhisattva*. Es lo más grande Jesús para mí”. Es un caso que refleja la posibilidad que brinda este budismo de reconciliar libremente diferentes tradiciones religiosas, al tomar una figura del cristianismo y situarla dentro del universo simbólico budista, en particular ubicándolo en el noveno estado de la vida. La figura que el cristianismo considera como el salvador, quien vino a revelar la verdadera fe al mundo, pasa a ser una figura que, aún llegando al mundo con el mismo objetivo de revelar una

¹⁹ Interpretamos esto como una negación de jerarquías, lo que se contradice con la alta jerarquización institucional en la Soka Gakkai tanto a nivel nacional como internacional. La organización de cada país reproduce la estructura de cargos existente en Japón.

verdad²⁰, no es un salvador ni un buda, ya que no se iluminó sobre la verdad última que es la Ley Causal y en particular la Ley Mística. Jesús es un *bodhisattva* más, una figura a la que sin duda le otorga un papel de gran importancia en la historia, pero que aun así queda detrás de los dos budas, Shakyamuni²¹ y Nichiren. Esta resignificación la encontré tiempo después leyendo un trabajo de Ikeda, en el que incluye entre los *bodhisattvas* no solamente a Jesús, sino también a personajes históricos como Newton y Beethoven, personas que según él sí lograron una iluminación, pero efímera, no llegaron a la sabiduría que sí logró Shakyamuni (Ikeda, 2006a). Es difícil afirmar si mi informante estaba o no al tanto de este análisis de Ikeda (el libro todavía no lo había leído), sin embargo este ejemplo nos permite dar cuenta de la existencia de resignificaciones en los dos niveles, el de los miembros y el del movimiento. En cuanto a la apropiación de términos ajenos al budismo para referirse a prácticas e ideas de este, debemos tener en cuenta que dicha apropiación puede ser apreciada en las palabras los miembros, pero que en las publicaciones de la Soka Gakkai y en las presentaciones y seminarios que se organizan dichos términos no aparecen. Pensamos por un lado que esto se debe a que estos eventos están destinados a reforzar el marco de SGIAR y explicitar conceptos (se recurre muy seguido a las palabras japonesas), y por el otro que a pesar de esto el uso de otros términos se permite en tanto que no afecta a los significados del marco. Podemos atribuir estas referencias tanto a resabios de creencias anteriores como también a una cuestión más general, que es el hecho de que vivimos en una sociedad en la que la terminología y simbología cristiana, en particular católica, es conocida incluso por quienes no profesan esta religión. Aunque el conocimiento que se pueda tener sea superficial, es probable que al hablar con alguien que todavía no conoce el budismo, se use primero la palabra “rezo” antes que *daimoku*, para acercarse a un marco de referencia ya conocido por el otro. Esto facilitaría el acercamiento y el entendimiento entre ambos esquemas de percepción.

Creemos que la primacía del pragmatismo inicial es lo que facilitará la alineación de marcos, ya que no se trata en esta instancia de encontrar paralelos entre el marco budista y el de los miembros potenciales para atraerlos, sino que estos elementos serán identificados luego por ellos mismos. En el momento en que se pasa la ley la filosofía queda relegada, se habla sólo del *Nam myoho renge kyo* como un método para lograr algo. Si bien este concepto es clave para entender el andamiaje simbólico del

²⁰ En tanto que el papel del *bodhisattva* es difundir en la tierra las enseñanzas del Buda.

²¹ Shakyamuni, uno de los nombres con que se conoce al Buda.

budismo de Nichiren, en el momento en que se lo presenta por primera vez parecería que se lo vacía de contenido. Esto podría ser interpretado como una estrategia para apelar a lo masivo: mientras más básico sea el contenido de un símbolo, más probable es que haya más personas que puedan identificarse con el mismo incluyéndolo en sus diversos esquemas interpretativos. De acuerdo a lo narrado por los miembros de SGIAR, la persona que les pasó la ley sólo se refirió a la eficacia de la recitación de estas palabras. De esta forma, en lo que respecta al contacto inicial con adherentes potenciales, la búsqueda de coincidencias entre las prácticas y creencias religiosas anteriores se hace innecesaria. Nuestra experiencia de campo es congruente en esto con lo expuesto por Inoue y nos sirve para afirmar que la adhesión a la Soka Gakkai es un proceso que comienza motivado por cuestiones utilitarias concretas, y que su continuidad está determinada por las formas en que los nuevos miembros internalizan el marco interpretativo de SGIAR en su interacción con miembros más antiguos y con los materiales de lectura que circulan entre ellos. Esta internalización del marco está condicionada por los *frame alignment* que realizan los miembros tanto individualmente como en conjunto. Es aquí que entra en juego la importancia de las reuniones de diálogo o *zadankai*.

En estas reuniones el tema que se discutirá generalmente se toma de algún contenido propuesto en el Seikyo²² y lo interesante es que los participantes pueden discutir distintos temas, opinar e interpretar de acuerdo a sus experiencias personales. Si bien cada uno puede asociar ideas y hablar libremente, la presencia del resto del grupo al mismo tiempo que promueve la discusión limita las expresiones que contradigan o se alejen de las enseñanzas del Buda, Nichiren o de la SGIAR. Es en este espacio que el marco interpretativo de SGIAR se impone por sobre los esquemas de percepción previos. Cuando alguien comparte alguna experiencia y la interpreta en sus propios términos, los demás pueden apoyar esta interpretación o guiarla en los que propone SGIAR. Podemos ejemplificar con un caso que se dio durante una reunión semanal. En esta se leyó un artículo del Seikyo que narraba la historia de una mujer que luego de la muerte de su esposo, decidió tomar a su hijo, de pocos meses de edad, y viajar por Japón para ver a Nichiren en el exilio. La historia ponía el énfasis en las condiciones en que viajó la mujer, entre tormentas de nieve, con dificultades para encontrar gente que se animara a darle refugio, casi sin comida para alimentar a su hijo y a sí misma.

²² Varias veces en el Seikyo se incluye una sección en que se presenta un concepto o alguno de los escritos de Nichiren especialmente para que se lo trabaje durante el *zadankai*.

Participamos de esa reunión sólo cuatro personas: el matrimonio dueño de la casa, la responsable del *grupo de chicas* y la investigadora. Ambas mujeres hicieron comentarios sobre el gran corazón de la mujer, de la fortaleza de su fe al lanzarse a un viaje tan duro con el único objetivo de ver a Nichiren. Al contrario de ellas, el hombre reprochaba a la mujer por arriesgar la vida de su hijo, por exponerlo al hambre y al frío, criticando sus cualidades como madre. La discusión se daba en términos informales, con bromas y risas en el medio, pero las interpretaciones que hacía cada uno se tomaban con seriedad y las respuestas que daban las mujeres a las interpelaciones que hacía el hombre se encontraban siempre dentro del marco de SGIAR, y era fácil entrever en sus palabras las de Daisaku Ikeda, destacando siempre el papel primordial de la fe y la perseverancia en la creencia en el *daimoku*. Una discusión similar se dio al recordar el episodio de la ejecución fallida de Nichiren²³. Ellas hablaban de lo inexplicable de la situación y del miedo que se supone que causó en quienes debían ejecutarlo, mientras que él, en parte, ridiculizaba la reacción de estos hombres al huir. Ellas interpretaban la situación como una especie de presagio, un hecho inexplicable que sin duda estaba relacionado con la importancia de que Nichiren no muriera, pero para el hombre se trataba de una casualidad excesivamente sospechosa: “justo en ese momento cayó el rayo...!” decía entre otras cosas. Casos como estos dan cuenta de la posibilidad de salirse de las narraciones y explicaciones oficiales de SGIAR y de cómo el resto del grupo intenta volver a encauzarlas al marco al que corresponden. Las personas pueden interpretar en la forma que quieren, pero si estas interpretaciones ponen en duda o cuestionan no tanto las historias sino las consecuencias que de estas se desprenden (que son las que dan forma al deber-ser y hacer) la presencia de otros miembros impide el rechazo o la negación al recurrir a las explicaciones y moralejas que difunde la organización. Cabe destacar que este hombre no las contradecía por oponerse a la SGIAR, ya que él participa de las reuniones y practica desde hace más de 25 años. Simplemente se trata de alguien que aunque practique y crea en el *Nam myoho renge kyo* cuestiona ciertos aspectos del marco, ligados con la reconstrucción histórica (recordemos que todos los aspectos históricos son considerados como tales, el budismo de Nichiren no contempla elementos fantásticos que puedan ser tomados por los

²³ En el episodio conocido como “la persecución de Tatsunokuchi” Nichiren fue llevado a Tatsunokuchi para ser ejecutado. Cuando estaba a punto de ser decapitado, apareció una luz en cielo (probablemente una estrella fugaz o un meteorito, hay varias conjeturas) que asustó a los verdugos que huyeron de la escena dejando a Nichiren con vida. Este hecho fue interpretado como una señal de que Nichiren no debía morir, y él mismo se proclamó como Buda Original del Último Día de la Ley.

miembros como mitológicos), sin llegar a poner en duda la eficacia de la práctica ni la verdad de la filosofía.

En este punto podemos traer a colación la cuestión sobre la autoridad sobre el marco: ¿quién decide cómo se interpreta la cosmovisión, cuál es el deber-ser y hacer? Por lo visto hasta ahora dicha autoridad sería la misma SGIAR y sus órganos de difusión, que en realidad hablan por su presidente Ikeda al difundir sus palabras. Al intentar dar cuenta de la veracidad de lo expresado, se refuerza lo dicho citando al *maestro*. Siguiendo la cadena, Ikeda recurre a las enseñanzas de su maestro Josei Toda, y también a las citas extraídas de los escritos de Nichiren. Sin embargo, Ikeda atribuye la autoridad última a la Ley, su papel a la cabeza de la Soka Gakkai, en tanto *maestro* de todos los miembros, es enseñar dicha Ley, explicarla, guiar a las personas a su comprensión. Encontramos aquí una contradicción en el discurso de SGIAR, ya que si bien la Ley es la autoridad, esta es sólo aprehensible a través de la institución, en concreto de las interpretaciones que esta hace.

Un ejemplo son las narrativas sobre los hechos de la vida de Shakyamuni. Los sucesos que se enfatizan tienen que ver con los significados propuestos por SGI, como por ejemplo el llamado de Shakyamuni a sus discípulos instándolos a aferrarse a la ley, y no a la persona. Pensamos con Gancedo que estos relatos actúan como un “soporte historiográfico de la práctica y además como la fuente de aprendizaje y guía a la que recurren los budistas de esta corriente para despejar dudas e incomprensiones (Gancedo, 2012, pág. 56). Asimismo, las especulaciones que suele hacer Ikeda sobre las sensaciones que pudieron tener los discípulos de Shakyamuni al escucharlo hablar recuerdan a las sensaciones que pudimos observar en varias reuniones al hablar de Ikeda y de sus apariciones ante los miembros de la organización en los grandes encuentros que se realizan en Japón. Creemos que al hacer estas especulaciones se está también aludiendo a un modelo de relación maestro / discípulo que los miembros replican al referirse a su relación con Ikeda. Se trata de una transposición de una relación con la que se debería tener con el maestro de SGI, Ikeda.

Reflexiones finales: SGI en Argentina y puentes simbólicos.

A modo de cierre presentaremos algunas reflexiones sobre los factores que posibilitan la unión entre los esquemas interpretativos previos de los miembros de SGIAR con el marco interpretativo de esta. Pudimos encontrar varios puntos en común que a nivel simbólico hacen de puentes entre ambos marcos generando un nuevo

habitus, producto de la modificación del anterior, que adquiere una forma nueva que actuará a su vez como estructura estructurada y estructurante de modos de ver e interpretar la realidad.

Son varios los elementos que ayudan a entender la aceptación de SGIAR en nuestro país, y el principal de ellos es mencionado por Frigerio como uno de los rasgos de los nuevos movimientos religiosos que se insertan en la sociedad actual como fuente de “servicios religiosos” y de soluciones a problemas cotidianos (Frigerio, 1995). Retomamos aquí lo dicho sobre el pragmatismo de SGIAR promovido por los miembros al hablar sobre esta organización y la eficacia del *daimoku*. Las personas necesitan respuestas a cosas concretas, mejorar de una enfermedad, recomponer una relación o conseguir un mejor trabajo. Esta respuesta concreta, relativamente rápida en algunos casos (según los testimonios de los miembros, que aclaran que no es algo mecánico, que requiere tiempo y práctica sincera y constante), puede ser uno de los factores que propician por lo menos que las personas prueben antes de rechazar la práctica en forma definitiva. Pudimos observar en el trabajo de campo que muchos también se referían a la necesidad que sintieron de “estar mejor”, de “elevar mi estado de vida”. Se tendería en este punto un puente entre uno de los conceptos claves, como el de los *estados de vida*, con la difusión de las prácticas y filosofías del *new age* relacionadas con el bienestar personal y la autosuperación. Asimismo, encontramos otros elementos que están cobrando mayor presencia a nivel social en nuestro país, que tienen que ver con concepciones sobre la defensa del medio ambiente y de hacer algo por mejorar la sociedad, así como también la búsqueda de significados más profundos que ayuden a comprender las cosas que pasan. La Soka Gakkai en este sentido ofrece varias respuestas y enfatiza su rol como organización humanista, encaminada hacia la mejora de todos los aspectos de la vida. De esta forma se tienden lazos también entre las cuestiones mencionadas (medio ambiente, paz) con el *estado de vida* (recordemos que estos están en todos los fenómenos) que debe ser elevado. Esto podría ser un factor importante en la aceptación de SGIAR en nuestro país, pero debemos recordar lo apuntado por Inoue acerca de la sucesión de etapas de la práctica y los cambios en los objetivos. Si bien hay muchas personas que tienen estas preocupaciones o inquietudes incorporadas en su *habitus*, hay muchas otras que empiezan a pensar en ellas a través de las lecturas y significados que aprenden en SGIAR.

Las distintas crisis económicas que se sucedieron en Argentina y sus consecuencias a nivel social también tienen relación con la búsqueda de soluciones a

problemas cotidianos y remiten directamente a la historia de Nichiren, quien vivió en una época social y políticamente conflictiva, así como también a la de los tres presidentes en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Entre las personas del *han* con que trabajamos, hay quienes durante épocas de crisis (1989, 2001), ante el desempleo y la posibilidad de perder sus casas, se refugiaron en el *daimoku* para revertir la situación. Una mujer contó que durante la crisis del año 2001 tuvo que recurrir al trueque para salir adelante, y adjudica la superación de esa situación a la fe en la práctica. El puente en este caso estaría tendido entre situaciones de crisis social y la fe como forma de superarlas. En este sentido hay un énfasis que está presente en las experiencias compartidas por todos los miembros, y es que el budismo de SGIAR es una práctica que “sirve para todo”, y se apunta a resaltar situaciones comunes a todas las personas en cuanto tales: todos tenemos obstáculos que no sabemos cómo superar, ya sea en las relaciones sociales, laborales, etc.

De esta forma, tanto las prácticas como las narrativas de SGIAR brindan a los nuevos practicantes un marco al que referir sus propias experiencias, les dicen que sus problemas tendrán una solución y que dicha solución depende de ellos mismos, de los cambios que estén dispuestos a hacer en sus vidas y de la fe y sinceridad con que abracen el budismo.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2007). “Estructuras, habitus, prácticas”. En: *El sentido práctico* (págs. 85-106). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carozzi, M. J. (1998). “El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos”. *Sociedad y Religión*, 33-58.
- Frigerio, A. (1995). “Secularización y Nuevos Movimientos Religiosos”. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 2(7).
- Frigerio, A. (1999). “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, 5-18.
- Gancedo, M. (2012). “La práctica del Budismo Nichiren en la Ciudad de Buenos Aires (Argentina)”. *Mitológicas*, vol. XXVII, 47-60.
- Gancedo, M. (2013). “Mito y Ritual en el Budismo Nichiren”. *Mitológicas*, vol. XXVIII, pp. 33-57.
- Goffman, E. (1986). *Frame analysis. An essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press .
- Ikeda, D. (2006a). *El Buda viviente*. Buenos Aires: Planeta.
- Inoue, D. (2006). “Un nuevo movimiento religioso japonés en México: la Soka Gakkai”. *Alteridades*, 16(32), 43-56.
- Pereira, R. A. (2008). “A construção da memória e da identidade na Sôka Gakkai: breve análise de escritos de Daisaku Ikeda”. (P. U. Católica, Ed.) *Revista Nures*(10).

- Snow, D. A., Rochford Jr., E. B., Worden, S. K., & Benford, R. D. (1986). "Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation". *American Sociological Review*, 51(4), 464-481.
- Welsch, D. (2014). "Budismo: Felicidad de uno, prosperidad de la sociedad. El carácter transformador de la práctica budista en la Soka Gakkai Argentina". *XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Rosario.

3. ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD DE LOS “CURADORES Y CURADOS” EN LA PRÁCTICA DE LA CURA DEL MAL DE OJO.

Kraenzlein Tomas
UBA FFyL

El presente trabajo está elaborado a partir de entrevistas abiertas a informantes calificados, practicantes de la curación del “ojeo”, como también a personas curadas. Llevamos a cabo un total de ocho entrevistas semi-estructuradas en la zona de capital federal y Gran Buenos Aires; la edad de nuestros informantes es amplia, recorriendo desde los veintitrés años a los ochenta y uno entre curadores y curados; las entrevistas fueron hechas de forma aleatoria y sin ninguna vinculación entre ellas; y de las cuales basamos toda nuestra investigación y conclusiones.

A lo largo de este trabajo procuraré: analizar a través de categorías analíticas; y describir a partir de categorías nativas; la *construcción de la subjetividad* del grupo practicante del “ojeo”. Por subjetividad entiendo, siguiendo a Sherry Ortner “*El conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc. que animan a los sujetos actuantes. Pero también... a las formaciones culturales y sociales que moldean, organizan y generan determinadas estructuras de sentimiento*”¹

Este trabajo surge de la inquietud de comprender un padecimiento (en este caso “el mal de ojo”), quiénes son los que lo padecen; cómo es el proceso de restitución de la salud; y los símbolos y representaciones que están en juego en esta práctica.

Nuestro primer paso para poder comprender la construcción de la subjetividad, es entender al sujeto como un ser existencialmente complejo, que siente, piensa y reflexiona, que da y busca sentido; también concebimos la subjetividad como base de la “*agencia*”, como un elemento necesario para comprender por qué las personas obran (tratan de obrar) sobre el mundo aun cuando son objeto de ese obrar (Ortner 2005). Por otro lado entendemos al sujeto inserto dentro de una estructura más amplia; el sujeto internaliza esas estructuras constituyendo un *habitus*² que lo llevan a actuar, pensar y sentir de una manera coherente con los límites de su estructura.

¹ ORTNER SHERRY. 2005. Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. Etnografías Contemporáneas . Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades. Buenos Aires. Pág. 25

² Entendemos la categoría de *Habitus* como: “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente

Partimos del punto de vista que el enfermar no es una disposición únicamente individual, sino que está acompañado de procesos sociales más amplios que le dan significado. En este sentido, la concepción de la enfermedad nunca se presenta al margen de una interpretación cultural, es decir, la comprensión que tenemos acerca de la enfermedad está enraizada a un conjunto de ideas, valores, símbolos y prácticas históricamente determinadas, y en constante cambio que guían y otorgan significado a nuestra existencia.

Siguiendo a la antropóloga Anatilde Idoyaga Molina (2011), la **enfermedad** incorpora, en el sentido de hacer corpóreo, la experiencia vivida en el mundo cotidiano como una metáfora de aflicción física, social, política y económica, que tiene significados específicos según cambien los contextos culturales. Mary Douglas diría que “**el cuerpo** es un símbolo natural que nos provee de múltiples metáforas” (Douglas 1973); a su vez las construcciones culturales de y sobre el cuerpo, son útiles para comprender las visiones particulares de la sociedad y las relaciones sociales.

Es en el grupo social que rodea de manera más inmediata al enfermo en donde encontramos las representaciones, los valores, y las acciones particulares relativas a la interpretación del padecimiento y sus posibles vías de resolución. Es preciso bucear en ese mundo de símbolos y relaciones para poder vislumbrar el proceso más amplio en el que están inmersos los sujetos. Por lo tanto en primer lugar vamos a tratar de dar cuenta de esta estructura más amplia, las formaciones culturales y sociales que moldean, organizan y generan determinadas estructuras de sentimiento; para luego rastrear la parte activa, práctica y reflexiva de los sujetos, es decir qué es lo que cada sujeto hace, siente y construye a partir de dicha constitución.

Desde esta perspectiva, analizaremos la práctica de la cura del mal de ojo en el contexto de una clase social media de Buenos Aires, en el cual cada uno de nuestros entrevistados posee un trabajo y una actividad/profesión particular. Cada uno de ellos realiza esta práctica como un legado familiar cotidiano, y la continúa reproduciendo en sus círculos más íntimos.

adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. Bourdieu Pierre. 1991 (1980). “El sentido práctico” (libro 1: capítulos 3,4 y 5) Taurus. Madrid

En este sentido afirmamos que: el mal de ojo representa un sistema de creencias socialmente compartido, donde las causas, los síntomas y la curación son aprendidos y transmitidos socialmente dentro del marco de relaciones de confianza.

Para aproximarnos a una definición, diremos que el mal de ojo se origina en la interacción social. Según los entrevistados, se trata del mal que, intencionalmente o no, causan personas “fuertes” o “de mucha energía” al mirar a otra persona; el presunto causante “poseería” sentimientos de envidia, celos, admiración o deseo.

“Hay personas más vulnerables por sensibilidad, hay personas débiles energéticamente y son más influenciables, los bebés son los que más lo sufren. Hay algunas energías que en exceso hacen mal. Hay energías buenas y malas y hay una intención, la ojeadura tiene que ver con la transmisión de una energía negativa... envidia, angustia, excitación, tristeza” (María Inés 43, entrevista realizada el día 22-8-2012 en el barrio de Belgrano)

“Puede pasar que porque alguien tiene la mirada muy fuerte más profunda que vos. No es que te miro con envidia ni mal, puede ser que tiene una energía muy fuerte y negativa, o puede ser que tiene la mirada más fuerte que vos, y también puede depender del día, hay días en los que estás más débil. Si te miran de golpe y vos no estás... ¿viste cuando sentís la mirada de otro?” (Fernanda 23, entrevista realizada el día 8-9-2012 en el barrio de Villa Crespo)

Para que exista el mal de ojo, tiene que haber un “ojeador”, esto es válido en cuanto somos capaces de comprender que los entrevistados poseen una concepción pre-establecida acerca de la figura del ojeador. Allí donde un grupo social puede ver un sujeto con una mirada considerada como “fuerte” identificada o no, es causa principal para que alguien contraiga el mal de ojo.

En este caso, “la mirada” no es una simple mirada al pasar, sino que esta posee un *poder social* que debe su eficacia al hecho de que ya está cargada de categorías de percepción y apreciación previamente establecidas. El grupo social conocedor del “ojeo” posee esquemas que sustentan las reacciones y representaciones generando la producción y actualización de un mundo de sentido común, un consenso sobre el sentido de las prácticas y del mundo (Bourdieu 1980).

En los casos estudiados, quien conoce el mal de ojo forma parte de una tradición, de un modo compartido de pensar, actuar y representarse la realidad, es parte de una creencia compartida y establecida, en la cual las causas de este mal son legitimadas socialmente.

Según algunos de nuestros informantes, la causa del mal de ojo es una mirada “sin contacto físico” de una persona hacia otra con o sin intención de ojear. Esta es la interpretación de los sujetos dentro de un sistema de creencias compartido y que da

como resultado un síntoma. Podríamos plantear que la mirada en sí misma no es la causa, sino que tanto la causa como el síntoma, se los acentúan y significan según esquemas ya internalizados.

Nuestros informantes hacen una clara diferenciación del dolor de cabeza “común”, referido a un dolor físico debido a múltiples causas; y otro referido al mal que le causó la mirada del ojeador:

“Ojos vidriosos, ojos llorosos, las personas dicen que es un dolor especial o diferente de cabeza. No querer comer, llanto. Una cosa es el dolor de cabeza y otra cosa es lo que acompaña el dolor: nerviosismo, molestia.” (María Inés 43, entrevista realizada el día 22-8-2012 en el barrio de Belgrano)

“Diferencia con el dolor de cabeza, te duele la cabeza y además te da cansancio, es como que los ojos te arden, tomas medicina y no se te va. Sólo puedes saber si estás ojeado cuando se lo cura, no puedes saber sólo con mirarlo” (Fernanda 23, entrevista realizada el día 8-9-2012 en el barrio de Villa Crespo)

“(…) cuando una persona te dice “me duele la cabeza, tengo pesadez” te lloran los ojos, los tenés como pesados, “tu tribu te lo dice y te enseña que es” (…) te duele la cabeza, estas mal, y las personas que hacen esto te miran y te sacan la ficha, se dan cuenta que estás cargado” (Fabian 45, entrevista realizada el 12-9-2014 en el barrio de Caballito)

“porque bostezo y me duele mucho la cabeza, yo suelo tener migrañas pero cuando van acompañadas con bostezos es porque estoy ojeada...”... “Hay dolores que al principio te das cuenta que no son los de siempre... y es un dolor muy sostenido, muy intenso, y bostezo... no paras de bostezar... se te cierran los ojos, ¿entendés? Porque hay ciertas características en las que te das cuenta, me doy cuenta.” (Carla 29, entrevista realizada el 22-8-2012 en el barrio de Caballito)

En estas citas apreciamos cómo los entrevistados determinan los síntomas específicos que causan el dolor de cabeza producto de la mirada del ojeador. Pero no es cualquier dolor, es un dolor distinto al dolor de cabeza común, está acompañado por otras expresiones corporales como bostezos, lagrimeo, sensación de pesadez, nerviosismo, estrés etc. Estas afirmaciones nos dejan ver cómo los sujetos interpretan algunos de los síntomas; cada uno de ellos está inserto en un conjunto de ideas y valores sobre el padecimiento que responde a un conjunto de creencias y prácticas social e históricamente transmitidos y compartidos.

Podemos afirmar que: quien no esté inmerso en estas prácticas y representaciones, quien no conozca el mal de ojo, nunca se ojeará. La categoría de *habitus* también nos ayudará a dar cuenta de ello “*Producto de la historia, el habitus*

*produce prácticas, individuales y colectivas (...) es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo.”*³ Esta categoría nos permite entender lo estructural incorporado, es decir, cómo los esquemas/estructuras del mundo están incorporados en las estructuras de los sujetos para poder comprenderlo; a su vez esta categoría da cuenta de cómo estas disposiciones/predisposiciones se mantienen en forma permanente incorporadas. Se puede entender entonces, cómo un grupo social determinado genera, a través de prácticas y representaciones, un padecimiento con sus propios significados.

Curador, curado y caminos conocidos

En “El hechicero y su magia” Levi Strauss (1949) nos permite entender que la eficacia del acto mágico implica la creencia en la magia y ésta se complementa en tres aspectos: la creencia en el mago y en la eficacia de sus técnicas, la creencia del enfermo en el poder del mago y la confianza y las exigencias de la opinión y creencias colectivas, dado que la situación mágica es un fenómeno de consenso.

En este caso, que el curador no es en sí mismo quien cura, sino que la curación se da en la íntima relación de estos tres actores. Es en el sistema de creencias establecido, en la entrega de la confianza, donde cada uno juega un papel en relación con el otro, y en ese inter-juego de creencia/confianza compartida actúa la sanación. Siguiendo a Bourdieu (1985) podemos decir que: la creencia de todos, preexistente al ritual, constituye la condición de eficacia del ritual; solo se predica a los “convertidos”, y la magia del ritual no hace más que desencadenar resortes previamente montados (Bourdieu 1985).

El curado es sanado normalmente por un allegado, un familiar, un vecino, el pariente de un amigo, etc. en donde existe una relación de confianza directa o por terceros.

Así lo expresan algunos de los entrevistados:

“Yo creo que se puede curar sin que el curado sepa. Aunque no me pasó un caso así. Por lo general los que piden creen, también están los que confunden el dolor de

³ Bourdieu Pierre. 1991 (1980). “El sentido practico” (libro 1: capítulos 3,4 y 5) Pág 94 Taurus. Madrid

cabeza e igual me llaman. Nunca me llamó una persona que no me conociera, siempre se da en esos círculos (de confianza).” (Fernanda 23, entrevista realizada el día 8-9-2012 en el barrio de Villa Crespo)

“Lo conocí desde chica, lo curaba mi abuela, no era algo extraño para mí, fue natural, es cuestión de familia, cosas que siempre se hacían en la cocina.” (María Inés 43, entrevista realizada el día 22-8-2012 en el barrio de Belgrano)

“Lo aprendí de mi cuñada, ella lo aprendió de mi suegra que era italiana, mi hija me dijo para aprenderlo también y que se lo escriba” (Herminia 81; entrevista realizada el 10-9-2012 en San Isidro)

“Yo tenía unos quince años y una tía mía, hermana de mi mamá, la mayor, que hacía esas cosas de tirar las cartas y de curar el mal de ojo. Mi tía me dio un papelito escrito (...) La tía que me lo pasó viene de una familia siciliana.” (Mónica 52, entrevista realizada el 24-8-2012 en el barrio de Caballito)

“El mal de ojo me conoció a mí, me lo transmitió mi mamá porque ella lo cura, yo la vi curar, (...) y una de las cosas es el mal de ojo que siempre estuvo en mi casa, en mi familia, que lo estaba usando mi vieja, entonces como ella lo usaba y se la había pasado mi abuela,” (Fabian 45, entrevista realizada el 12-9-2014 en el barrio de Caballito)

Acordamos con Csordas en que la “*experiencia corporizada es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural*” (Csordas, 1993). El “Embodiment” se fundamenta en el reconocimiento de la corporalidad como sustrato existencial de la cultura y el sujeto; es decir, la experiencia corporizada es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural. Esta perspectiva entiende que somos en el mundo de una manera corporizada, por lo tanto percibimos en el mundo siempre desde una perspectiva ubicada en un contexto socio-cultural particular.

Por otro lado el autor plantea que existen “modos somáticos de atención” elaborados culturalmente e incluye los modos de prestar atención *a* y *con* el propio cuerpo en entornos que incluyen la presencia de otros corporizados.

Como podemos observar en los relatos anteriores, cada curador aprende esta práctica dentro de relaciones familiares íntimas, ya sea transmitido por la mamá, la abuela o la tía; a su vez, antes de convertirse en curadores, ellos mismos fueron curados dentro de su íntimo círculo familiar; conociendo y aprendiendo las disposiciones de esta práctica.

De esta manera, el aprendizaje se desenvuelve en la cotidianeidad de la corporalidad, transmitiendo también una forma culturalmente elaborada de prestar

atención *a y con* el propio cuerpo. El “curado” sabe que existe el mal de ojo, sabe lo que es, sabe que lo puede padecer, conoce los síntomas y también conoce como sanarlo: acudiendo al curador de su confianza.

Continuando el análisis, retomamos la perspectiva teórica de *ritual* del antropólogo Victor Turner (1969): “*entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas*”, en íntima relación con este concepto define símbolo: “*El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual.*”

Siguiendo al autor, el ritual y sus símbolos se deben estudiar en una secuencia temporal en relación con otros acontecimientos sociales, ya que los símbolos forman parte de una dinámica social en la cual los grupos van cambiando y se ajustan internamente, a su vez que se adaptan a su medio ambiente. En esta perspectiva, el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social; el símbolo se asocia a intereses, propósitos, fines, medios propios de un grupo en un contexto socio-histórico; por lo tanto la estructura y las propiedades de los símbolos son la de una entidad dinámica (V. Turner 1969)

La técnica *ritual diagnóstico-terapéutica* descrita por nuestros entrevistados es a través del agua y el aceite; consiste en agregar unas gotas de aceite a un recipiente con agua. Habitualmente se explica que si las gotas se expanden en pequeños círculos, el padecimiento es el “mal de ojo”.

El agua y el aceite son elementos utilizados en el “primer sacramento cristiano”, el bautismo; en él, el neófito es iniciado en la comunidad cristiana. Al igual que en el bautismo, durante el ritual de la cura del “mal de ojo” se utilizan los mismo elementos (agua y aceite), se ejecutan rezos, se invocan distintas deidades cristianas, se repite la señal de la cruz y se hace alusión a la trinidad⁴.

A continuación transcribimos la descripción del ritual de nuestros entrevistados:

“Se agarra un plato hondo, se le pone el agua hasta donde de la hondura, se realiza la señal de la cruz en uno y en el plato, se pone aceite y en la medida en que uno piensa en la situación de la persona y recita la frase para adentro, realiza la señal de

⁴ La Trinidad es el [dogma](#) central sobre la naturaleza de [Dios](#) en la mayoría de las [iglesias cristianas](#). Esta creencia afirma que Dios es un ser único que existe como tres personas distintas: Padre, hijo y espíritu santo.

la cruz con el aceite. Y caen cuatro gotas en el plato. Si la persona está ojeada, las gotas se expanden o se revientan, depende la intensidad del dolor. La tradición dice que el dolor se cura en tres días.” (María Inés Inés 43, entrevista realizada el día 22-8-2012 en el barrio de Belgrano)

“Con tres platos de agua, se coloca aceite en el plato y... cuando la persona está ojeada y empezas a rezar el aceite se empieza a separar, y a medida que vas pasando los platos se va abriendo. Tenés un par de vírgenes que nombras, nombras a la persona.

Es por tres días la curación, un día y otro día hasta que el aceite ya no se separa, se une cuando lo tiras y la persona ya está curada....Siempre pedís a las vírgenes, es como una especie de pedido y pregunta, como que estás pidiendo y preguntando si esa persona que estás diciendo que la quieres curar como que te ayuden.” (Fernanda 23, entrevista realizada el día 8-9-2012 en el barrio de Villa Crespo)

“Yo la señal con lo que tengo que decir, con tres cruces en la cabeza y tres cruces en los ojos, entonces voy hablando en el nombre de dios. Y cuando termino se pone en un plato hondo con agua, si tira un chorro de aceite y ves que hay “ojos” que están debajo pegados al plato y hay “ojos” que están arriba”. (Herminia Herminia 81, entrevista realizada el 10-9-2012 en el barrio de San Isidro)

Las técnicas terapéutico-rituales más comunes son “la cura por ensalmo” también conocido como “la cura por la palabra, o la cura por secreto”, esta consiste en fórmulas para distintos padecimientos, son secretas y se transmiten en fechas católicas específicas, como por ejemplo “viernes santo”, “noche buena”, “la víspera de San Juan” o “el día de la virgen”⁵.

Cada transmisión del ritual, como así también cada puesta en práctica varían según los conocimientos, experiencia y tradición del propio curador.

Por otro lado consideramos el ritual como un acto de comunicación; los rituales expresan los valores de un grupo, condensan significados y representaciones propias, a su vez son generadores de cambios y fuente de transformación de los sujetos.

Podríamos plantear que en la práctica ritual de la cura del mal de ojo se actualizan y re-significan símbolos cristianos. Así como en el ritual del bautismo, el primer sacramento cristiano, el sujeto (normalmente un bebé) es iniciado, aceptado y socializado dentro de la práctica religiosa; en el ritual de la cura del mal de ojo se actualizan estos mismos símbolos (tales como el agua, el aceite, las señales de la cruz, los rezos, etc.) para lograr una congregación del sujeto con la comunidad; los símbolos cristianos se re-significan para dar una nueva inclusión del sujeto al grupo de pertenencia; al mismo tiempo que se genera el proceso de transformación/curación.

⁵ Las distintas festividades están asociadas al calendario cristiano.

Símbolos dominantes y símbolos instrumentales:

Estos dos conceptos elaborados por V. Turner en su libro *La Selva de los símbolos* (1980), son funcionales para este tipo de análisis ya que nos permiten demostrar cómo los símbolos rituales forman parte de la acción social y actualizan los valores del grupo.

El concepto de *símbolo dominante* de Turner, se define como aquel que posee un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total; posee, además, autonomía con respecto a los fines rituales en que aparece; y son puntos de unión entre estructuras culturales y estructuras sociales.

En primer lugar, planteamos a la recitación ritual como un símbolo dominante por su consistencia y presencia constante en las curaciones.

La lógica de la cura por recitación responde a la idea de que palabras, pensamientos o intenciones son sustancias que fluyen de un emisor y que penetran en el cuerpo de la persona a la que van dirigidas. Estas palabras, pensamientos e intenciones actualizan el poder de las figuras míticas invocadas y tienen la capacidad enunciada en los rezos o definida en el pensamiento, de deshacer y/o expulsar la enfermedad/sustancia del cuerpo del doliente.

Durante el ritual de curación, se recita una oración católica que es la que simbólicamente reintegra la plenitud del paciente.

En segundo lugar, el símbolo dominante posee autonomía: Los actores son conscientes de que la sanación involucra el poder y la intención de la deidad, sin embargo, no son siempre conscientes del simbolismo de algunas de las prácticas que ejecutan, por ejemplo, la relación entre la Trinidad y la sacralidad del número tres, cuyo poder se maneja continuamente a través de la triple repetición de una acción.

En este punto es donde Turner afirma que los propios actores son incapaces de interpretar aspectos de la conducta asociados con el símbolo ritual dominante. Incluso de los que de hecho pudieron no ser conscientes, si se les pide que interpreten el símbolo fuera de su contenido de actividad. Esto plantea el problema de la contradicción entre los sentidos expresos del símbolo y el sentido de las formas estereotipadas de conducta estrechamente vinculadas con él.

En nuestro caso reflejaría la contradicción entre la puesta en práctica de la recitación con la afirmación de que muchos de los entrevistados son ateos o de otras

creencias ajenas a la religión católica, o simplemente católicos no practicantes; en palabra de nuestros entrevistados:

“Lo que pasa es que yo no soy creyente, no creo en nada, no soy católica ni nada, lo que sí creo es que hay energías, si hay buena onda o mala onda en un lugar.” (Fernanda 23, entrevista realizada el día 8-9-2012 en el barrio de Villa Crespo)

“Yo siempre voy a creer, a tener una simpatía por Jesús pero no a la institución. No soy muy católica, si bien cuando era chiquita me llevaban mucho a la Iglesia y tomé la comunión y todo eso, y mi hijo se casó por Iglesia.” (Mónica 52, entrevista realizada el 24-8-2012 en el barrio de Caballito)

Por otro lado, encontramos *símbolos instrumentales*, considerados como medios para la consecuencia de ciertos fines, los significados de cada uno de ellos está asociado a poderosas emociones y deseos consientes e inconscientes.

En el ritual del mal del ojo, los bostezos, la práctica ritual con agua y aceite e incluso la imposición de manos, son símbolos que expresan la acción de curar y está íntimamente ligado a la emoción de ayudar al prójimo, de establecer y reafirmar relaciones de confianza, una emoción que impulsa a los curanderos a curar a los ojeados:

“La sanación tiene que ver con la intención de sanar y la conexión con el otro(...)Hay caos en la persona, un inquietud interna, y uno intercede, hay un reordenamiento del caos. Se recupera en lo anímico, se hace un reordenamiento interno, la persona se siente menos confusa, con menos sensación de descontrol o embotamiento.” (María Inés 43, entrevista realizada el día 22-8-2012 en el barrio de Belgrano)

“Yo hago como que la curo, estás convencida de que la curas, en la forma que lo haces. Usted está convencida y ella está convencida, y ella estará porque si viene y me dice a mi y no le dice a otro. Es un granito de arena, que le hace bien al otro, yo creo que vuelve, y así como vuelve, también vuelve lo malo. Esto hace bien al otro sin esperar nada, es bueno hacer el bien.” (Herminia 81; entrevista realizada el 10-9-2012 en San Isidro)

“Yo pienso en un persona con buena intención y esa persona a su vez está pensando que alguien está pensando en ella para aliviarla, yo creo que es eso. La persona confía y esta pensando: bueno alguien está pensando en aliviarme, yo a su vez pienso en esa persona como invocando con buenas intenciones.” (Mónica 52, entrevista realizada el 24-8-2012 en el barrio de Caballito)

“La explicación del mal de ojo está en el vínculo, cuando estás con una persona no puedes tocarle algo si no te lo pide, todo parte de uno primero, para que entre el segundo, yo puedo estar mal, pero si no te doy permiso para que vos entres y confiar en vos, olvidate, por más que sea lo que sea, no te va a curar nadie.” (Fabian 45, entrevista realizada el 12-9-2014 en el barrio de Caballito)

Podemos afirmar que los símbolos instrumentales que rodean al ritual de curación están íntimamente ligados a la subjetividad de cada curador, es decir a lo aprendido culturalmente, pero también a lo que cada uno desde su experiencia personal y concepción del padecimiento aporta al ritual con la intención de sanar al paciente.

Subjetividad (Maneras de hacer)

Como planteamos al principio de nuestro trabajo, comprendemos al sujeto como un *ser existencialmente complejo*; esto da cuenta de dos dimensiones: La sensibilidad, los sentidos, los pensamientos y significados socioculturalmente constituidos; es decir el sistema de disposiciones que el sujeto tiene incorporadas, estructuras sociales y culturales corporizadas y practicadas; y por otro lado la acción, práctica, experiencia, el carácter vital y constituyente de la subjetividad; es decir que hacen los sujetos con los que son, con lo que tienen y con lo que pueden en interacción con las formaciones culturales en un contexto espacio-temporal determinado (Cabrera 2014, Pág 199).

La acción, la práctica y la experiencia están íntimamente ligadas al *habitus*, pero complejizan esta categoría dando cuenta de la creatividad de los sujetos. Estas “maneras de hacer”⁶ refieren a la reapropiación y re-significación de los sujetos actuantes, de su accionar, de sus discursos y de las prácticas en la vida cotidiana.

Las “maneras de hacer” también pueden ser interpretadas como producto de nuestra biografía; es decir frente al marco sociocultural, coexiste la variabilidad que aporta la experiencia y práctica subjetiva; se puede pensar que no todos los sujetos se relacionan de la misma manera ni se orientan por los mismos motivos y fines. La subjetividad va de la mano con la experiencia biográfica, con sus posibilidades y límites, con su capacidad de creatividad y posibilidad de acción en el mundo.

Siguiendo esta definición, tratamos de rastrear en nuestros entrevistados esta capacidad creativa, esta capacidad de re-apropiarse de los significados, esta capacidad activa de los sujetos; y lo encontramos en varios fragmentos de las entrevistas:

“El efecto de una buena intención es muy fuerte, tiene que ver con las manos, se canaliza la energía divina, espiritual, se transmite una energía que no es tuya por tu intención, es una energía que nos excede, si uno se alinea con esa energía puede

⁶ Retomo esta categoría de Paula Cabrera 2014: “Las maneras de hacer permiten dar cuenta de que hacen los sujetos con los que son, con lo que tienen y con lo que pueden, es decir, lo efectivamente posible – resultado de los determinismos y la indeterminación, los condicionamientos y la creatividad-. Cabrera, Paula. (2014) “Propuesta teórico metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica”. En revista *virajes*, Vol. 16, No.1. Manizales

curar al otro... La sanación tiene que ver para mí con la intensidad de sanar y la conexión con el otro, no es distinto de lo que pasa en terapia, quizás de inconsciente a inconsciente” (María Inés 43, entrevista realizada el día 22-8-2012 en el barrio de Belgrano)

“Si yo pienso en una persona con buena intención y esa persona a su vez está pensando que alguien está pensando en ella para aliviarla, yo creo que es eso lo que cura...Reconozco en mí que el pensamiento mágico tiene mucho peso, lo reconozco. Soy una persona que por ahí... tengo una medallita que yo siento que me va a dar suerte y protegerme y me la pongo... si me encuentro un chupete por la calle me quedo pensando ¿no será que vendrá un bebé a la familia? (Mónica 52, entrevista realizada el 24-8-2012 en el barrio de Caballito)

“Para hacer esto tenes que tener algo, no lo hace cualquiera, aunque sea muy común...si vos estás sano mental, espiritual y físicamente, no creo que te afecte nada, pero cuando tenes un desarreglo, un desequilibrio en algún campo , te entran cosas por eso los tipos que tocan a cualquiera, yo no sé si es bueno...así laburan estos que hacen laburitos de magia... ser ignorante no te hace inmune, te afecta igual a vos, creas o no creas...las cosas están la gente va a ciertos lugares y estos transmiten cierta vibración “(Fabian 45, entrevista realizada el 12-9-2014 en el barrio de Caballito)

A través de estos ejemplos, queremos dar cuenta de la diversidad de sentidos y significados que atraviesan a los sujetos según su biografía y según su singularidad individual. Cada uno de los entrevistados posee distintas concepciones sobre cómo curar y el porqué de su eficacia, cada uno posee una explicación distinta según su experiencia como curador. Este tipo de sensibilidad, afecto y significado que los entrevistados dan cuenta como curadores son parte de su propia subjetividad; es decir qué hacen los sujetos con los que son, con lo que tienen y con lo que pueden. En este sentido podemos comprender la relación entre la propia subjetividad y el contexto más amplio del que formamos parte como sociedad, pero siempre considerando al sujeto como ente activo de la producción social, es decir la creatividad, la agencia en relación con las estructuras sociales más amplias.

Consideraciones finales

En este trabajo hicimos un esfuerzo por analizar la construcción de la subjetividad entre los practicantes de la cura del mal de ojo dando cuenta las formaciones socioculturales en las que los sujetos están insertos; analizando los símbolos que rodean la práctica ritual; y las concepciones y reflexiones más íntimas de los sujetos.

La categoría de subjetividad nos permite comprender el rol activo del sujeto dentro de la producción social, apropiándose de las practicas, concibiendo y poniendo

en práctica distintas ideas y discursos sobre la salud; reconfigurando los rituales; y aportando su creatividad a la constante y dinámica producción social que los trasciende; pero que a la vez construyen con su actuar cotidiano

Bibliografía:

- BOURDIEU PIERRE. 1986 (1984). *Materiales de sociología crítica* (Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo). La Piqueta. Madrid.
- BOURDIEU PIERRE. 1991 (1980). *El sentido práctico* (Libro 1: Capítulos 2, 3, 4 y 5). Taurus. Madrid.
- BOURDIEU PIERRE. 1985. *¿Qué significa hablar?* (II. Punto 2: Los ritos de institución). Akal. Madrid.
- CABRERA, Paula. (2014) “Propuesta teórico metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica”. En *revista virajes*, Vol. 16, No.1. Manizales: Universidad de Caldas.
- CSORDAS THOMAS. 1990. Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos* 18:5-47, N° 1
- CSORDAS THOMAS. 1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8:135-156. American Anthropological Association.
- Ceriani Cernadas, C. “el poder de los símbolos, magia, enfermedad y acto médico” 2006 Revista hospital Italiano
- DOUGLAS MARY. 1988 (1973). *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología* (Capítulo 5). Editorial Alianza. Madrid.
- Gracia, Agustina: “Crear o reventar”, tensiones entre prácticas curativas populares y científicas en sectores medios del gran Buenos Aires y Capital Federal” Tesis de licenciatura UBA.
- Idoyaga molina, Anatilde: “Cuerpo y enfermedad”, en “El cuerpo y sus reflejos” Porzecanski, T. Compliladora.
- Idoyaga molina, A.; Sarudiansky, M.: “Las medicinas tradicionales en el noroeste Argentino” UAM-X Mexico.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE. 1977 (1949). *Antropología Estructural* (Capítulo 10). Eudeba. Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE. 1977 (1949). *Antropología Estructural* (Capítulo 9). Eudeba. Buenos Aires.
- ORTNER SHERRY. 2005. Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas* (1): 25-53. Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades. Buenos Aires.
- TURNER VICTOR.1988 (1969). *El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura* (Capítulo III). Taurus. Madrid.
- TURNER VICTOR. 1980 (1967). *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu* (Introducción. Primera Parte: Capítulos 1 y 4). Siglo XXI. España.

4. EN BUSCA DE “LA PISTA UMBANDA”: EL LUGAR DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN LA CRIMINALIZACIÓN DE LAS RELIGIONES AFRO.^{1 2}

Darío La Vega
dariolavega@gmail.com
Universidad Nacional de San Martín

Introducción

En los últimos años han aparecido con cierta frecuencia casos policiales que, en el tratamiento por parte de los medios de comunicación, son presentados con vinculaciones a creencias o religiones populares. Los diarios y la televisión nos muestran crímenes (muchos de ellos aberrantes) en los que los sospechosos son (supuestamente) devotos de San La Muerte o del Gauchito Gil, *pais* umbandistas o, con menor frecuencia, pastores pentecostales. Por la manera en que se presenta la noticia, se deja entrever (y muchas veces se proclama abiertamente) que la religión es la explicación inequívoca del accionar criminal. Homicidios enmarcados en “ritos umbanda” o incitados por un “pacto con San La Muerte”, entre otros, se exponen ante las audiencias televisivas y lectoras de medios gráficos como casos verídicos y comprobados de causal religiosa. Frecuentemente, la simple tenencia de una imagen religiosa no católica por parte del acusado da vía libre a los periodistas (novatos o avezados, prestigiosos o deslegitimados) para conjeturar acerca del vínculo entre religión y crimen. La necesidad autoimpuesta de “explicar” rápidamente la realidad de una manera clara y simple hace que los medios informativos se priven de llevar a cabo un análisis mínimamente objetivo que les permita dar cuenta de una realidad que nunca es monocausal.

En este trabajo analizaremos el caso de Melina Romero, una adolescente de 17 años que fue desaparecida en agosto de 2014 y casi un mes después fue hallada muerta dentro de una bolsa en la orilla de un arroyo cercano a la planta de procesamiento de

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue publicado en el portal de “*Infojus Noticias, Agencia Nacional de Noticias Jurídicas*” (<http://www.infojusnoticias.gov.ar/opinion/melina-romero-y-chiara-paez-del-femicidio-adolescente-al-rito-satanico-167.html>) y luego discutida dentro del Círculo de Estudio “*Estudios Sociales Contemporáneos de la(s) Religión(es). Una aproximación (trans)disciplinar*”, organizado por la Universidad Nacional de San Martín.

² Agradezco las lecturas críticas, los comentarios acertados y la generosa paciencia de Alejandro Frigerio. También agradezco el incentivo de Ana Lucía Olmos Álvarez y a sus siempre pertinentes correcciones.

residuos del Ceamse de José León Suárez. Haremos foco en el tratamiento que tuvo por parte de los medios masivos de comunicación, en particular los medios digitales pero también algunos televisivos. A partir de este caso específico, pero de significativa relevancia, reflexionaremos sobre: la manera en que se “construye” la realidad en los medios de comunicación, la preponderancia de una discursividad hegemónica y la posición subalterna de estas religiones y devociones populares en esta discursividad. Desde una perspectiva constructivista, plantearemos la relevancia de los medios de comunicación en la errónea imagen social que actualmente tiene la Umbanda, como también otras devociones populares, en donde se la relaciona inequívocamente con el crimen y el delito.

La imagen de la Umbanda en perspectiva

Según Alejandro Frigerio, la presencia de las religiones afro en el país se puede reconocer en dos etapas (Frigerio 2001). La primera se extiende hasta fines del siglo XIX, en donde la comunidad afroargentina era quien practicaba estas religiones. Este autor afirma que el último testimonio que devela la presencia de estas religiones es un texto de José Ingenieros, en donde describe que en 1893 asiste, llevado por una mujer negra, a una ceremonia a la que se denominaba "bailar el santo"³. En palabras de Friferio, “la ceremonia descrita es bastante similar a las que se observan hoy en todo el continente americano e indica que la religión autóctona de origen africano sobrevivió en nuestro país por lo menos hasta fines del siglo pasado.” (Frigerio 2001:302)

Durante la década de 1960 comienza una re-introducción al país de las religiones afroamericanas desde Brasil y Uruguay, lo que da comienzo a la segunda de las etapas trazadas por Frigerio y que se extiende hasta la actualidad. A comienzos de los '70 existen aproximadamente una decena de templos, que mayormente practican Umbanda, pero a lo largo de la década se produce un crecimiento lento y silencioso de la religión. Hacia el final de este decenio ya existen varios templos en funcionamiento en los que

³ Relata Ingenieros: "Solían reunirse a "bailar el santo"... Al son de tamboriles y otros instrumentos africanos se hacían ofrendas en especies ante un altar afro-católico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc. El sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana que, a veces, eran repetidas o coreadas por la concurrencia, hasta que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más, hasta caer presa de un ataque histero-epileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo, que, según la protagonista duraba pocos minutos o varias horas. Ya el "santo" (nombre colectivo del altar o de alguna imagen), estaba "bailado"; entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto, por medio de sus parientes, si su enfermedad impedía traerlo." (Ingenieros 1920: 38).

también el Batuque se vuelve más popular, por lo que la práctica de la *religión* en Argentina deviene en el ejercicio conjunto de Umbanda y Batuque (Frigerio 1989).

Esta re-introducción de las religiones afro en la Argentina es favorecida por las similitudes existentes entre las cosmovisiones de estas religiones y de las tradiciones preexistentes en nuestro territorio: las religiones afro “sintetizan e institucionalizan creencias y prácticas religiosas previamente existentes en los sectores populares. Estas creencias y prácticas no encontraban hasta el momento 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). El retorno a la democracia permite una considerable expansión en las inscripciones de templos de Umbanda en el Registro Nacional de Cultos. Muchos templos que funcionaban privadamente abrían sus puertas al público, otros que no se habían registrado lo hacían y se inauguran nuevos templos con mayor asiduidad que en el período anterior. Durante los últimos años, se ha incorporado la Quimbanda como otra variante presente entre los religiosos argentinos. Por lo tanto, la mayoría de los templos practican alguna variante de Africanismo, Umbanda y, a la vez, Quimbanda⁴. La *religión*⁵ en la Argentina, entonces, estaría constituida por estas tres variantes (Frigerio 2001).

Desde el comienzo de esta segunda etapa señalada por Frigerio hasta antes de la reinstauración de la democracia en 1983, los afroumbandistas eran frecuentemente perseguidos por la policía y en ocasiones arrestados. La excusa más utilizada para los arrestos era la imputación de “práctica ilegal de la medicina”, aunque estos arrestos también podían ocurrir por realizar ceremonias en el templo o por dejar ofrendas en la

⁴ La categoría *emic* “africanismo” es utilizada para englobar el universo de variantes más africanizadas practicadas por los religiosos argentinos. Abarca, principalmente, al Batuque pero también a otras variantes brasileras de fuerte influencia africana, como el Candomblé y la llamada “nación Omolokó”, la Santería y el Palo Mayombe afrocubanos y, más recientemente, la Religión Tradicional Yòrubá y el culto a Ifá, de origen netamente africano. Por otro lado, la Umbanda es de origen brasileño pero de fuerte impronta sincrética, con marcadas influencias espiritistas y católicas. No se realizan sacrificios animales y posee un uso abundante de imagería y elementos católicos en sus ceremonias. La Quimbanda es también una variante afrobrasileña y ha tomado preponderancia en los templos argentinos. Dentro de la cosmovisión de las religiones afrobrasileñas existe una escala astral compuesta por seres espirituales de diferentes grados de desarrollo y pureza espiritual, en la cual los *exús* y *pombagiras* de la Quimbanda se encuentra en la base de esta escala. Sin embargo, un sector de los religiosos plantean que la Quimbanda esta subsumida dentro de la Umbanda y que no es una variante sino una subárea de ésta. Pero también existe otro sector que presenta a la Quimbanda como una variante más, por fuera de la Umbanda. Existen algunos templos que realizan sólo Africanismo o sólo Umbanda, pero son la minoría.

⁵ Quimbanda, Umbanda y Batuque son consideradas como distintas etapas en el camino de la *religión*. Este vocablo es utilizado por los practicantes para englobar estas variantes. La Quimbanda y la Umbanda serían una etapa introductoria, que permiten al individuo socializarse en la religión, y prepararse para su posterior iniciación en el africanismo, el núcleo de la práctica religiosa.

calle o el río (Frigerio 1991). Si bien no tenían una relevante presencia en los medios de comunicación, la acusación social a la que eran sometidas estas religiones era la de “ejercicio ilegal de la medicina”. Las manifestaciones mágico-religiosas han sufrido una fuerte regulación tanto estatal como social dado que no respetarían el lugar hegemónico de la (bio)medicina y esto provoca que sus practicantes sean vistos como “chantas”, “charlatanes” o “estafadores”.

A partir de la apertura democrática y la consiguiente expansión de las religiones afro, éstas comienzan a tomar presencia en los medios de comunicación en donde son enmarcadas dentro de la, cada vez más naturalizada para la época, etiqueta de “sectas”. La Umbanda es presentada como una "secta peligrosa", debido a que practica "magia negra" y que sacrifica animales: “los *pais/maes* de santo no son vistos como sacerdotes sino como brujos que sólo se ocupan de sacrificar animales para lograr sus oscuros fines” (Frigerio 1991:04). Encuadradas dentro del “avance de las sectas” y con el impulso de ciertos activistas antisectas (como José María Baamonde o Alfredo Silleta), las religiones afroamericanas son imputadas de lavar cerebros y abducir jóvenes, logrando una fuerte estigmatización en los medios masivos de comunicación⁶.

El caso Melina Romero: cronología de cómo un femicidio adolescente es presentado como parte de un “rito satánico”

Muchos son los acontecimientos que actualmente aparecen en los medios de comunicación tipificados como “ritos satánicos”, “homicidios umbandas” o bien, de manera espuria, se presentan como vinculados o motivados por la religión Umbanda⁷.

⁶ Para comprender mejor el debate sobre el “avance de las sectas” en esta época ver: FRIGERIO, Alejandro - “La Invasión de las Sectas”: *El Debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina*. Sociedad y Religión 10: 24-51. Buenos Aires. 1993. http://www.alejandrorfrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio_Invasion_sectas_1993.pdf

⁷ Durante el tiempo que el caso Melina Romero estuvo vigente en los medios, simultáneamente aparecen otros casos (de similar nivel de baja veracidad y alto dramatismo) que ayudan a reforzar la hipótesis de la “pista umbanda”. A modo de ejemplo, enumeramos algunos de estos casos: 1- Tras la denuncia por robos y durante una serie de allanamientos en Florencio Varela, es encontrado en el domicilio de uno de los acusados huesos humanos y animales en lo que sería un supuesto templo umbandista. (http://www.clarin.com/policiales/Hallan-templo-umbanda-craneos-humanos_0_1197480357.html) 2- Aparecen restos de “prácticas umbandas o ritos oscurantistas” en las inmediaciones del cementerio Cristo Redentor de Santiago del Estero. (<http://www.minutouno.com/notas/87542-misterio-porrituales-y-practicas-umbanda-cementerio>) 3- La dueña de un gato siamés que apareció muerto y mutilado “sospecha de practicantes de la religión Umbanda que realizan rituales con animales” y los denuncia mediáticamente por la aparición de “por lo menos tres perros mutilados en espacios públicos”. (<http://www.minutouno.com/notas/79826-aparecen-perros-amputados-merlo>) 4- Denuncian en la ciudad de Paraná (Entre Ríos) a un supuesto *pai* umbandista por incitar a sus seguidores a delinquir. (<http://www.unoentrieros.com.ar/policiales/Denuncian-que-Pai-umbanda-recluta-jovenes-para-delinquir-20150322-0011.html>) 5- Asesinan a una *mae* umbandista y sospechan de otro practicante de la misma

Pero la trágica desaparición y muerte de Melina Romero es un caso paradigmático de estigmatización religiosa. Las sórdidas especulaciones en las que se aventuran los periodistas sobre la edad, la moral y las circunstancias en que lamentablemente falleció la adolescente parecen sobradas como para que el caso fuese sumamente atractivo para la audiencia. Sin embargo, a todo este se suma, rápidamente, “la pista umbanda”. Que uno de los acusados sea hijo de una *mãe* (sacerdotisa umbandista) que posee un pequeño templo da lugar a hipótesis de todo tipo, incrementadas con la aparición de una testigo que relata que un *pai* se hizo presente después de la muerte de Melina y que organizó y llevó a cabo la tarea de hacer desaparecer su cuerpo. Melody -la testigo en cuestión- cambia su versión de los hechos en reiteradas oportunidades: lugares, sucesos e incluso los involucrados fueron variando a través de sus distintas declaraciones. En un principio, Melody señala al Pai César de Xangó -de acostumbrada presencia en programas de televisión en donde se lo presenta como referente de su religión- como el autor e ideólogo de la desaparición del cuerpo de Melina y a su templo como el lugar de su violación y asesinato (aunque buena parte de los líderes umbandistas no necesariamente lo consideran un "referente" religioso, casi ninguno creía o cree, tampoco, en las acusaciones mediáticas). Mientras tanto, los periodistas muestran imágenes de su templo a la vez que confeccionan hipótesis perversas de lo sucedido, especulan sobre los “ritos” que allí ocurrían y conjeturan a partir de lo que Google Street View improvisadamente les aporta. El Pai César finalmente es detenido. A los pocos días se allanan otros dos templos en busca de huellas y se somete a los *pais* dueños de estos templos a una rueda de identificación para ver si la testigo logra identificarlos ya que no hay certezas de que el Pai César de Xangó fuese la persona que Melody dice haber visto en la noche del crimen. Mientras César se encuentra detenido, los noticiosos muestran una oleada de titulares como: “¿El pai César mató a Melina?”, “¿La fiscal, víctima de una macumba?”, “Caso Melina Romero: ¿una pantalla para una guerra Pai?”, “¿Magia negra contra la fiscal del caso Melina?” o “Allanaron otro templo umbanda en busca de la escena de la fiesta sexual”. Luego de dos meses y medio, el *pai*

religión. (<http://www.lanacion.com.ar/1719730-matan-a-una-mai-umbanda-y-sospechan-del-enterno-de-un-joven-que-participaba-de-los-rituales>) 6- En Monte Chingolo, tres niñas fueron “esclavizadas, torturadas y abusadas durante un año” por una pareja supuestamente umbandista que habrían comprado a las menores a sus padres. (<http://www.perfil.com/policia/Dos-detenidos-por-esclavizar-a-tres-nenas-durante-un-ano-20140722-0037.html>) 7- En un robo, asesinan a un joven mientras regresaba de un templo umbandista en Moreno. <http://www.cronica.com.ar/article/details/13854/matan-a-joven-tras-concurrir-a-ritual-umbanda>

César Sánchez es liberado por falta de mérito. Al día de hoy, más de siete meses después de la trágica muerte de Melina Romero, no hay detenidos en el caso.

A continuación presentaremos cronológicamente una serie de notas periodísticas, tomadas de los sitios web de los principales medios informativos argentinos, que nos van a permitir deshilar el contexto de la noticia sobre la desaparición y muerte de Melina Romero. De un amplio espectro de posibilidades, acotamos el corpus a días y notas más representativas, en tanto condensan el discurso planteado por los medios de comunicación, resultan pertinentes para la explicación que planteamos y que, a pesar de ser una noticia que tuvo cobertura permanente en todos los medios de comunicación, muestran la amplia diversidad de los medios de comunicación que plantean la misma hipótesis.

Cronología.

- **12/09/2014 - Clarín:** *“Festejaba 17 años y desapareció: la buscan intensamente”*⁸. Una de las primeras notas publicadas sobre el caso fue esta del Diario Clarín. Allí se refiere que Melina Romero se encuentra desaparecida desde el 23 de agosto, que fue vista por última vez en una discoteca de San Martín, que hay dos personas detenidas que confiesan haberla asesinado y luego haber arrojado su cuerpo al arroyo Morón, y que la policía se encuentra realizando rastrellajes en esa zona para encontrar el cuerpo. Nada se dice sobre posibles implicancias de una “pista umbanda”.

- **13/09/2014 - Infobae:** *“La mamá de Melina Romero confirmó que mataron a la hija”*⁹. Ana María, madre de Melina Romero, declara ante los medios que los detenidos declararon haber asesinado a su hija. Se continúa con el rastrellaje.

- **14/09/2015 – La Nación:** *“Detuvieron a otro sospechoso por la desaparición de Melina Romero”*¹⁰. Detienen a un cuarto sospechoso de participar de la desaparición y muerte de Melina Romero. La Fiscal caratula la causa como "homicidio agravado por violencia de género". Continúa el rastrellaje en el arroyo Morón.

- **14/09/2014 – Diario Popular:** *“En el país funcionan 10 mil sectas de alta peligrosidad”*¹¹. Dos hermanas de siete y ocho años son rescatadas del interior de una casa en la localidad misionera de Garuhapé, donde supuestamente funciona un templo umbanda. El Padre Manuel Acuña, sacerdote de la Iglesia Luterana Independiente, es presentado como un especialista en el tema “sectas” y afirma que “se calcula que funcionan más de 10.000 grupos que manejan técnicas coercitivas para atraer seguidores, con el doble objetivo de quitarles recursos económicos y en muchos casos

⁸ Clarín.com 12/09/14 http://www.clarin.com/policiales/Festejaba-anos-desaparecio-buscan-intensamente_0_1210679282.html

⁹ Infobae.com 13/09/14 <http://www.infobae.com/2014/09/13/1594597-la-mama-melina-romero-confirio-que-mataron-la-hija>

¹⁰ LaNación.com 14/09/14 <http://www.lanacion.com.ar/1727223-detuvieron-a-otro-sospechoso-por-la-desaparicion-de-melina-romero>

¹¹ DiarioPopular.com.ar 14/09/14 <http://www.diariopopular.com.ar/notas/203094-en-el-pais-funcionan-10-mil-sectas-alta-peligrosidad>

abusarlos, hasta llegar al extremo del homicidio”. Acuña señala que la Umbanda y el culto a San La Muerte son “creencias donde lo sangriento y lo satánico se naturaliza. Se apoyan en la vulnerabilidad cultural de los seguidores, en sus problemas personales y carencias colectivas. La justicia y el Estado en general tienen que abrir los ojos, para enfrentar esta problemática”.

- **15/09/2014 – Página 12:** “*Sigue la búsqueda*”¹². La causa es caratulada como “homicidio agravado por violencia de género y el concurso premeditado de dos o más personas”. Los investigadores tienen como principal hipótesis que la adolescente fue atacada por ser mujer por un grupo de personas, en base a declaraciones de uno de los detenidos. Continúan los rastros en busca de Melina.

- **15/09/2014 – La Nación:** “*Crimen durante una fiesta en un templo umbanda, la principal hipótesis en el caso Melina Romero*”¹³. Esta es la primer nota periodística que fuertemente presenta la religión como causante del crimen. Uno de los detenidos “habría dado indicios sobre un crimen durante una celebración en un templo umbanda”. El abogado de la familia de Melina Romero afirma que uno de los detenidos “habría confesado el crimen de la menor de edad durante una supuesta fiesta sexual que habría durado tres días, realizada en una casa donde funcionaba un templo umbanda”. Continúa la búsqueda del cuerpo de Melina en el arroyo Morón.

- **16/09/2014 – Perfil:** “*Testigo asegura que vio cómo golpeaban y mataban a Melina*”¹⁴. Una joven de 17 años aseguró ser testigo del crimen de Melina Romero, afirma “que la chica desaparecida participó de una fiesta sexual con drogas y alcohol, que la mataron a golpes tres de los jóvenes detenidos, y que, tras el asesinato, pusieron el cadáver en una bolsa.” Se plantea como hipótesis que “la chica habría ido a una casa donde se desarrolló una fiesta de alcohol, sexo y drogas, propiedad de un tío de los sospechosos arrestados, de 44 años y también detenido.” “La policía secuestró un colchón manchado con sangre de la casa donde la menor habría indicado que se desarrolló la fiesta y posterior crimen”. Continúa el rastreo.

- **17/09/2014 – Clarín:** “*Una testigo confirmó que a Melina la mataron en una 'fiesta' sexual*”¹⁵. Se reafirma la hipótesis de la “fiesta sexual” denunciada por la testigo. Se da a conocer que en el domicilio donde la testigo refiere que fue asesinada Melina fue secuestrado un colchón con manchas de sangre y que allí funciona un “templo umbanda”. Los investigadores reorientan la búsqueda de Melina en otro tramo del arroyo Morón.

- **23/09/2014 – La Nación:** “*Las claves del crimen de Melina Romero*”¹⁶. El cuerpo de Melina Romero es encontrado sin vida en un predio de José León Suárez, a metros del Camino del Buen Ayre, cerca de un arroyo. Esta nota desarrolla una decena de informaciones que son presentadas como claves para comprender la situación del caso. En ningún momento se plantea alguna vinculación con la “pista umbanda”.

¹² Página12.com.ar 15/09/14 <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-255331-2014-09-15.html>

¹³ LaNación.com 15/09/14 <http://www.lanacion.com.ar/1727385-crimen-durante-una-fiesta-en-un-templo-umbanda-la-principal-hipotesis-en-el-caso-melina-romero>

¹⁴ Perfil.com 16/09/14 <http://www.perfil.com/policia/Testigo-asegura-que-vio-como-golpeaban-y-mataban-a-Melina-20140916-0061.html>

¹⁵ Clarín.com 17/09/14 http://www.clarin.com/policiales/testigo-confirmo-Melina-mataron-sexual_0_1213678708.html

¹⁶ LaNación.com 23/09/14 <http://www.lanacion.com.ar/1729691-las-claves-del-crimen-de-melina-romero>

- **25/09/2014 – Clarín:** “*Buscan el auto en el que Melina fue llevada al lugar del crimen*”¹⁷. Esta nota periodística muestra un especial énfasis en vincular el caso con la religión Umbanda. La nota es acompañada por una foto del altar encontrado en la casa donde se especula que podría haber sido asesinada Melina Romero y se comienza a reforzar la hipótesis de que el homicidio fue realizado allí: “buscan a otros dos sospechosos que habrían estado involucrados en la secuencia donde la víctima fue trasladada del boliche hasta el templo quimbanda de Pablo Podestá, en el que se cree que la mataron”. Además, en la nota se afirma que la testigo vio a “una persona que se encontraba en la propiedad donde mataron a Melina, que se presenta como padre del corazón de ‘Toto’, y ella (la testigo clave) le da el nombre de César, un hombre de 1,65, 1,70 (metro) de altura, gordo con panza, rapadito y pelado”.

- **28/09/2014 – Perfil:** “*La historia secreta de los acusados por el caso Melina*”¹⁸. Se reconstruyen los vínculos que la víctima tenía con los acusados. La testigo cuenta que “levantaron en la calle a Melina cuando salió del boliche Chankanab de San Martín y se dirigieron en un auto hasta la casa de Toto, en Perón al 8800, de Pablo Podestá (donde funciona un templo umbanda) para una supuesta fiesta de 'sexo y alcohol'. Según ese relato, Melina se habría negado a tener relaciones sexuales con los presentes e intenta irse a su casa. En ese momento habría sido atacada a golpes, violada y asesinada”. El abogado de la familia de la víctima afirma que “a Melina la mataron porque se negó a ser abusada”.

- **02/10/2014 – Crónica:** “*Insólito: reabren el templo del horror*”¹⁹. La nota periodística señala que se habrían abierto nuevamente las puertas del “santuario umbanda que funcionaba en Florencio Varela donde se encontraron cráneos humanos y fueron detenidas tres personas por golpear y asaltar fieles”.

- **04/10/2014 – La Nación:** “*¿Un nuevo giro en la causa de Melina Romero?*”²⁰. El abogado de uno de los detenidos afirma que “no está acreditado ni demostrado todavía que la casa de uno de los detenidos sea la escena del crimen” y que “tampoco está demostrada una fiesta en el templo umbanda”.

- **08/10/2014 – Crónica:** “*Caso Melina: Liberaron al ‘Pelado’ y Melody se contradijo*”²¹. Melody, la testigo clave de la causa, amplía su declaración y se contradice con las dos declaraciones testimoniales anteriores: “se rectificó respecto al lugar donde ocurrió la ‘fiesta’ de sexo, alcohol y drogas en la que asesinaron a Melina, y dijo que todo ocurrió en un templo umbanda de un hombre al que conocía por el nombre César” y “anteriormente, había manifestado que el cuerpo se había tirado desde un puente, pero en estas dos declaraciones dijo que ella fue quien se quedó allí y los demás fueron a deshacerse de Melina”.

¹⁷ Clarín.com 25/09/14 http://www.clarin.com/policiales/Buscan-Melina-llevada-lugar-crimen_0_1218478231.html

¹⁸ Perfil.com 28/09/14 <http://www.perfil.com/sociedad/La-historia-secreta-de-los-acusados-por-el-caso-Melina-20140927-0011.html>

¹⁹ Crónica.com.ar 02/10/14 <http://www.cronica.com.ar/article/details/15656/insolito-reabren-el-templo-del-horror>

²⁰ LaNación.com 04/10/14 <http://www.lanacion.com.ar/1732919-un-nuevo-giro-en-la-causa-de-melina-romero>

²¹ Crónica.com.ar 08/10/14 <http://www.cronica.com.ar/article/details/16043/caso-melina-liberaron-al-pelado-y-melody-se-contradijo>

- **09/10/2014 – Infobae:** “*Caso Melina Romero: ordenaron detener al Pai César*”²². La Justicia ordena la detención “de un pai umbanda de nombre César, que fue mencionado por la testigo clave, Melody como dueño del templo donde mataron a Melina Romero, y la persona que se encargó de descartar el cuerpo”. En la misma nota, el abogado de otro de los detenidos afirma que la declaración de la testigo Melody “tiene una cantidad de contradicciones y va acomodándose a las circunstancias de la causa, de la prueba. Es un testimonio que va mutando y va validando las incriminaciones. El testimonio debería contrastarse con pruebas concretas y determinantes”.

- **09/10/2014 – Perfil:** “*Detienen al pai Cesar, nuevo sospechoso del Caso Melina Romero*”²³. Esta nota informa de la “detención del pai umbanda César Sánchez, señalado por Melody -testigo clave del crimen de Melina Romero- como dueño del templo donde mataron a la adolescente y encargado de descartar el cuerpo”. La testigo Melody declara que un hombre llamado Cesar es el dueño del templo umbanda donde se asesinó a Melina y que fue quien se encargó de desechar el cadáver. “Cuando estaban los rastillajes de Melina, Cesar apareció en un programa del canal C5N. Lo vi tres veces en televisión”, dijo.

- **10/10/2014 – Diario Popular:** “*Crimen de Melina: apareció un auto que complicaría al pai*”²⁴. El artículo dice que “un auto que aparece en Street View podría ser una prueba clave en el crimen de Melina Romero, después de que la testigo principal asegurara que trasladaron el cuerpo de la joven en ese rodado que pertenecería al pai César”.

- **10/10/2014 – Crónica:** “*Al pai César le gusta la buena vida*”²⁵. La nota afirma que “se lo pudo ver celebrando un cumpleaños y muy ‘mimoso’ en un conocido boliche de Palermo. Se retiró a altas horas de la madrugada”.

- **12/10/2014 – Clarín:** “*La madre de Melina denunció amenazas umbandas y les pusieron custodia*”²⁶. La madre de Melina Romero afirma que “ayer alrededor de las 20.10 un hombre de unos 45 años vino hasta mi casa. Lo atendió mi hijo porque yo no me sentía bien, le preguntó si tenía más hermanos y le dijo que tengamos cuidado, porque todos los 'macumberos' van a venir contra nosotros”.

- **12/10/2014 – C5N:** “*Entrevista con Gustavo Romero, hermano de Melina*”²⁷. Esta es una entrevista televisada en vivo desde la puerta de la casa de Melina, donde interactúan Gustavo Romero, que es el hermano de Melina que habría recibido las supuestas amenazas, Nestor Dib, periodista movilero del canal C5N, y María Belén Aramburu, conductora del noticiero en el estudio. A lo largo de los cerca de 35 minutos

²² Infobae.com 09/10/14 <http://www.infobae.com/2014/10/09/1600652-caso-melina-romero-ordenaron-detener-al-pai-cesar>

²³ Perfil.com 09/10/14 <http://www.perfil.com/policia/Detienen-al-pai-Cesar-nuevo-sospechoso-del-Caso-Melina-Romero-20141009-0048.html>

²⁴ DiarioPopular.com.ar 10/10/14 <http://www.diariopopular.com.ar/notas/205691-crimen-melina-aparecio-un-auto-que-complicaria-al-pai>

²⁵ Crónica.com.ar 10/10/14 <http://www.cronica.com.ar/article/details/16138/al-pai-cesar-le-gusta-la-buena-vida>

²⁶ Clarín.com 12/10/14 http://www.clarin.com/policiales/Melina-Romero-crimen-amenazas-umbanda_0_1228677491.html

²⁷ C5N 12/10/14 <https://www.youtube.com/watch?v=RY1bxatR2sc>

que dura la entrevista, en reiteradas oportunidades se le pregunta sobre las mismas situaciones buscando que el entrevistado dé una versión que fundamente la hipótesis de la “pista umbanda” que se viene sosteniendo en los distintos programas del canal. A continuación transcribo un fragmento de la entrevista:

Periodista en estudio: -Un hombre, entonces, desconocido que se presenta y pregunta por tu mamá. Tu mamá estaba descansando pero ella escucha todo lo que te dice a vos. ¿Qué es lo que te dice exactamente?

Hermano: - Que quería saludar a mi mamá, le quería dar el pésame. A la vez me pregunta si tengo hermanos o si soy único. Y le dije que tengo dos hermanos más.

Periodista en estudio: -¿Y cuál era el tono que usaba para decirte eso?

Hermano: - No, más o menos con voz baja.

Periodista en estudio: - ¿Más o menos como un tono normal?

Hermano: - Claro.

Periodista en estudio: - Ni muy fuerte ni nada que te asustara, digamos. ¿Como estamos hablando ahora, decís?

Hermano: -Claro.

Periodista en móvil: - Ahora, María Belén, lo que había trascendido era... Yo tenía dos versiones: una en que él te había dicho "te va a caer la maldición de los umbanda". ¿Eso te lo dijo?

Hermano: - No.

Periodista en móvil: - Y lo otro que yo tenía es que te había dicho "no hablen más del caso y dejen de involucrar a los templos umbanda porque los vamos a matar a todos".

Hermano: - No, no.

Periodista en móvil: - ¿Ninguna de las dos cosas?

Hermano: - No, ninguna de las dos.

Periodista en móvil: - Bueno, eso está publicado. Para que veamos que también muchas veces las cosas que se publican, no estoy diciendo nada nuevo por otra parte, evidentemente no son ciertas.

Periodista en estudio: - Pero lo que decís vos, Néstor, es tal cual. Porque se apuntaba a los umbanda que iban a ir tras ellos y, de hecho, el último detenido es un pai umbanda, que es César. Por eso la conexión que se hizo con todo esto. Pero, ¿cómo se hace referencia, Gustavo, a una religión? ¿Cómo mete en todo lo que te dice algo de la religión, aunque no haya dicho umbanda?

Hermano: - Porque nos dijo así. Para mí fue mandado a decir eso, ¿me entendés? Pero que venga a mi casa a las 8 de la noche, que no es horario, ¿me entendés?

Periodista en estudio: - ¿Pero cómo mete lo de la religión?

Hermano: - No dice nada, sino que antes de retirarse me dice eso.

Periodista en estudio: - ¿Qué? Quisiera saber bien qué es lo que te dice.

Hermano: - Que tengamos cuidado que alguna religión está detrás de nosotros.

Periodista en estudio: - ¿Y ahí se va?

Hermano: - Si, se retira.

- **13/10/2014 – Perfil:** “*La madre de Melina Romero fue amenazada por ‘macumberos’*”²⁸. La nota refiere que Ana María Martínez, madre de Melina, denuncia que en la puerta de su casa “fue amenazada por un hombre que le advirtió que ‘los macumberos iban’ a ir en su contra”.

- **13/10/2014 – Infobae:** “*Caso Melina: habló Melody y volvió a acusar al pai César*”²⁹. En declaraciones realizadas a un medio televisivo, “la menor ratificó los dichos de sus declaraciones anteriores, además de aclarar que al pai César ‘lo vi con mis propios ojos’, pero no es la casa que él mostró ante las cámaras. Consultada sobre si recuerda más detalles del lugar donde se produjo la fiesta, aseveró que ‘estaba re drogada, imaginate en la situación esa, peor, mucho menos, ni me acuerdo casi’”. Al momento de pedirle más detalles sobre cómo se sucedieron los abusos, Melody aclaró que “no me acuerdo porque estábamos re en las nubes”.

- **14/10/2014 – DiarioVelo:** “*El misterio del crimen: el templo umbanda donde habrían violado y asesinado a Melina Romero*”³⁰. “Melody estuvo presente en la escena del crimen, pudo recordar quiénes estaban y qué hicieron, pero por los efectos de las drogas no pudo ubicar geográficamente dónde fueron llevadas. Sí identificó la construcción como una vivienda que no estaba en buenas condiciones, que tenía una parte con piso de tierra, unos árboles y un sector con imágenes umbandas”. “Me debo acordar de algo del lugar pero no estoy tan convencida, la casa de Toto no era, era tipo villita. En ese grupo están todos”, dijo Melody, que también negó la posibilidad de que sea el templo africanista que el pai César tiene en Don Torcuato.

- **17/10/2014 – Clarín:** “*Los vecinos del pai César dicen que no saben qué pasaba en el templo*”³¹. Se presentan varios testimonios de vecinos que dicen conocer al pai Cesar y lo señalan como “un vecino más de este barrio”, que “siempre se lo ve por la calle junto a su esposa y la hija” pero que “aseguran no tener idea qué se hacía habitualmente en su templo umbanda”.

²⁸ Perfil.com 13/10/14 <http://www.perfil.com/policia/La-madre-de-Melina-Romero-fue-amenazada-por-macumberos-20141013-0005.html>

²⁹ Infobae.com 13/10/14 <http://www.infobae.com/2014/10/13/1601455-caso-melina-hablo-melody-y-volvio-acusar-al-pai-cesar>

³⁰ DiarioVelo.com 04/10/14 <http://www.diarioveloz.com/notas/133191-el-misterio-del-crimen-el-templo-umbanda-donde-habrian-violado-y-asesinado-melina-romero>

³¹ Clarín.com 17/10/14 http://www.clarin.com/ciudades/Melina-Romero-Pai-Cesar-umbanda-Don-Torcuato_0_1231677223.html

- **18/10/2014 – Página 12:** “*El pai umbanda sigue preso*”³². “El juez de Garantías Mariano Porto rechazó el pedido de excarcelación extraordinaria presentado por la defensa del pai César Sánchez, por lo que éste continuará detenido en el marco de la investigación del crimen de Melina Romero”.

- **19/10/2014 – Diario Popular:** “*El oscuro fenómeno de los ‘narcos pai’ del Conurbano*”³³. Se presenta a la religión Umbanda como “un entramado de consumo y venta de cocaína junto con abusos sexuales como justificativos para la sanación”. Una mujer denuncia que “un pai umbanda la sometió sexualmente hace dos décadas” como parte de la sanación. A la vez, presentan a Pablo Salum como “especialista en grupos coercitivos denominados comúnmente sectas” y éste declara que “la ausencia de controles desde el Estado hacia estos grupos que se autodenominan umbandas, pero también la falta de un orden de manera interna hacia esa religión, son un caldo de cultivo para el narcotráfico y la trata”. También afirma que “la captación de víctimas se realiza con métodos coercitivos y se sostiene en muchos templos con la venta de cocaína. Es una forma de recaudar, con absoluta libertad, porque nadie controla lo que ocurre puertas adentro”. “Luego de la captación, arremeten con rituales y prácticas que van destruyendo a las víctimas psicológicamente. En ese marco, el tráfico de cocaína y otras sustancias aparece como parte del mismo negocio. Es hora que el Estado reaccione”, manifiesta Salum.

- **20/10/2014 – Diario Veloz:** “*Melina, ¿crimen ritual?: todas las sospechas apuntan a templos umbanda*”³⁴. El artículo señala que la investigación que intenta determinar las causas y culpables del crimen de Melina Romero se basa íntegramente en el testimonio de Melody”. María Florencia, esposa del pai César, refirió que “ya lo umbandistas estamos acostumbrados a este maltrato y a esta discriminación. Vivo constantemente discriminaciones”.

- **22/10/2014 – La Nación:** “*Condenaron a prisión perpetua al viudo de la maestra asesinada en San Fernando en 2011*”³⁵. “También recibió la misma condena un pai que estaba acusado de ser coautor del asesinato; la mujer había desaparecido y la encontraron muerta en un basural en Dique Luján”.

- **29/10/2014 – Online911:** “*Allanan un templo umbanda en La Plata, secuestran varias armas y detienen al pai*”³⁶. En la nota se informa que “la policía secuestró varias armas de fuego en el interior de un templo umbanda que fue allanado en la ciudad de La Plata, en el marco de una causa que investiga a una banda que comercializa droga en la zona”.

³² Página12.com.ar 18/10/14 <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-257799-2014-10-18.html>

³³ DiarioPopular.com.ar 19/10/14 <http://www.diariopopular.com.ar/notas/206434-el-oscuro-fenomeno-los-narcos-pai-del-conurbano>

³⁴ DiarioVeloz.com 20/10/14 <http://www.diarioveloz.com/notas/133536-melina-crimen-ritual-todas-las-sospechas-apuntan-templos-umbanda>

³⁵ LaNación.com 22/10/14 <http://www.lanacion.com.ar/1737680-condenaron-a-prision-perpetua-al-viudo-de-la-maestra-asesinada-en-san-fernando-en-2011>

³⁶ Online911.com 29/10/14 <http://online-911.com/leer.php?s=1&id=44785&t=Allanan-un-templo-umbanda-en-La-Plata,-secuestran-varias-armas-y-detienen-al-pai>

- **30/10/2014 – Telam:** “*Allanaron en Pablo Podestá otro templo umbanda en busca del lugar donde mataron a Melina Romero*”³⁷. Se realiza un allanamiento en un domicilio cercano a la vivienda del único menor detenido por el homicidio de Melina “que convocó a la diligencia a la testigo clave del crimen, quien no reconoció el lugar como el escenario” del crimen.

- **08/11/2014 – Diario26:** “*¿La fiscal, víctima de una macumba?*”³⁸. Al momento en que la fiscal “debía dictarle la prisión preventiva al pai César sufrió un problema repentino en la visión y la medida tuvo que ser leída por el abogado Marcelo Biondi, que representa a la familia de la víctima. El secretario de la fiscal también manifestó dolor en su pierna”. “Fue una situación inusual que muchos relacionan con un maleficio umbanda”, declara el abogado de uno de los detenidos.

- **23/12/2014 – Clarín:** “*Liberan a los detenidos por el crimen de Melina Romero*”³⁹. El artículo señala que “la Sala I de la Cámara de Apelaciones y Garantías de San Martín dictó la ‘falta de mérito’ para los tres adultos detenidos por el homicidio y envió copias de su resolución al Fuero Penal Juvenil para que la tenga en cuenta a la hora de resolver la situación del único menor preso por el caso. Para todos se ordenó su inmediata liberación”.

La noticia y los medios masivos de comunicación como “constructores de realidad”.

Rodrigo Alsina señala que existen dos maneras distintas de concebir la noticia: por un lado se agrupan los que la definen como un espejo de la realidad y, por otro, encontramos a los que la conciben como construcción de esa realidad (Alsina 1989). La primera noción corresponde a la concepción tradicional de la noticia, donde se piensa la objetividad como clave de la actividad periodística. Dentro de esta perspectiva lo más extremo que puede llegar a admitirse es la posibilidad de que en la noticia aparezca ineludiblemente el punto de vista del periodista. Es decir, queda oculta la actividad productiva de la noticia, presentándose como algo ya realizado. En cambio, en la noción de “noticia como construcción de la realidad” se concibe que en el proceso de descripción de un acontecimiento la noticia define y moldea al suceso narrado. La noticia ya no espeja a la sociedad sino que ayuda a constituir la como fenómeno social compartido (Tuchman 1983). Desde este punto de vista, la noticia define y redefine, constituye y reconstituye permanentemente los fenómenos sociales. Para este trabajo tomamos esta segunda concepción de la noticia, es decir, la “noticia como construcción

³⁷ Telam.com.ar 30/10/14 <http://www.telam.com.ar/notas/201410/83538-melina-romero-desaparicion-policia-paradero-umbanda-templo-pai.html>

³⁸ Diario26.com 08/10/14 <http://www.diario26.com/la-fiscal-victima-de-una-macumba-198765.html>

³⁹ Clarín.com 23/12/14 http://www.clarin.com/politicas/melina-romero-liberan-detenido_0_1271872833.html

de la realidad”. Adoptamos, entonces, la definición de noticia expresada por Alsina, donde se la concibe como una representación social de la realidad cotidiana producida institucionalmente que se manifiesta en la construcción de un mundo posible (Alsina 1989). Sin embargo, debemos resaltar que no debemos relacionar la praxis de “construir realidad” única y exclusivamente con la práctica periodística: debemos tener en cuenta que la “construcción de la realidad” no es un proceso exclusivo del ejercicio periodístico, sino que se sitúa a nivel de la vida cotidiana donde a la vez se institucionaliza en prácticas y roles (Berger y Luckman 1979). Sin embargo, los medios masivos de comunicación construyen realidad pero en interacción con sus audiencias, es decir, son parte (relevante) de un proceso de más amplio de producción, circulación y reconocimiento de la realidad social. Los medios masivos de comunicación no necesariamente precisan mentir o callar. Sus rutinas productivas también influyen en cómo se construyen las noticias, así como en la cantidad de tiempo durante el cual se las cubre (Wolf 1991, Alsina 1989, Zaffaroni 2011): el dramatismo con que se presenta la noticia, la extensión de tiempo, la reiteración a través de los días, el énfasis y el impacto de las imágenes son variables que deciden los medios y que hacen a la “construcción de la realidad”.

Por otro lado, Eugenio Zaffaroni afirma que existe una criminología paralela, que denomina *criminología mediática*, y “responde a una creación de la realidad a través de la información, subinformación y desinformación mediática en convergencia con prejuicios y creencias, que se basa en una etiología criminal simplista asentada en una casualidad mágica” (2011:365). Para este autor, la *criminología mediática* crea una realidad de personas decentes (un “nosotros”) frente a una masa de criminales -“ellos” - que se identifica con estereotipos negativos como “diferentes y malos”. Este “ellos” no se trata de un conjunto relativamente pequeño de criminales, sino del mundo más amplio de personas que responden al estereotipo que nunca han cometido un delito y que, muy probablemente, nunca lo van a cometer. Esta *criminología mediática* selecciona las imágenes, las organiza y las muestra de manera que los estereotipados, los que delinquen y los que no delinquen, son presentados como parecidos y “no precisa verbalizar para comunicar que en cualquier momento los parecidos harán lo mismo que el criminal” (Zaffaroni 2011:370). Los medios masivos de comunicación construyen realidad en base a esta lógica relacional simplista, que Zaffaroni define como *casualidad mágica*, que congrega supuestas obviedades y supuestos conocimientos que

forman parte del sentido común, que son efecto de una larga y paulatina *sedimentación del conocimiento* (Berger y Luckmann 1979).

El lugar de los medios masivos de comunicación en la criminalización de las religiones y devociones populares.

Al menos desde principios del siglo pasado podemos encontrar en los medios masivos de comunicación artículos periodísticos que presentan muestras de manifestaciones mágico-religiosas que han sido objeto de una fuerte regulación tanto estatal como social⁴⁰. Sucede que estas manifestaciones no respetan las divisiones que se establecen en una sociedad secularizada (tal como pensamos idealmente a la nuestra) entre “medicina”, “magia” y “religión”. No sólo la supuesta “matriz cultural católica” sino también la imagen ideal que tenemos de nosotros mismos como una sociedad “blanca, europea, moderna, racional y católica” (Frigerio 2009:18) dan lugar a este tipo de regulaciones con la consecuente estigmatización por parte de los medios de comunicación y, simultáneamente, por parte de la sociedad en general. Las cosmovisiones que no respetan el lugar hegemónico de la biomedicina, la psicología o la religión (dominante) son perseguidas y sancionadas: intervenir sobre la salud por fuera de la medicina institucionalizada conlleva la calificación de “chanta”, buscar respuestas espirituales a los problemas emocionales o anímicos que se supone atañen a la psicología son prueba o sospecha de “locura” o “desvarío” y desear explicar el “mundo espiritual” por fuera de las religiones canónicas implica, frecuentemente, ser etiquetado como “demoníaco” o “satánico”. Salirse del canon establecido por la narrativa dominante de nación (Bhabha 1990) implica casi siempre algún tipo de condena social: el aislamiento, la persecución, la estigmatización y la criminalización son algunas de las sanciones que los miles de devotos de las religiones y devociones populares sufren a diario.

Tal como observamos anteriormente, los medios masivos de comunicación cumplen un rol central en la construcción de la realidad social. Son depositarios y dispersores del conocimiento colectivo sobre determinados temas de interés social, señalan cuáles son las cuestiones importantes que acontecen en el país y funcionan como custodios de valores, normas y discursos hegemónicos dentro de la sociedad.

⁴⁰ "(Las campañas policíacas) asestan un golpe certero en pleno corazón de esta barbarie escondida en la cultura metropolitana [...] abriendo una campaña moralizadora, prestando un verdadero servicio a la sociedad". (En "*La campaña contra las adivinas*", Revista Caras y Caretas del 31/8/1901)

Estos medios, en especial los programas informativos y los periódicos, “construyen realidad” realimentándose en un ida y vuelta con sus audiencias. Pero este proceso de interacción entre medios y audiencias termina construyendo una “realidad pública” ajustada sólo a los actores hegemónicos: la *criminología mediática* reproduce prejuicios, naturaliza desigualdades y estigmatiza grupos sociales a través de un discurso auto-justificante y auto-legitimante.

De esta manera, los medios de comunicación en la actualidad funcionan como un eje fundamental de la estigmatización de las religiones y devociones populares. Como pudimos ver al desglosar el tratamiento dado al caso de Melina Romero, buscan encasillar las noticias con etiquetas que evidencian un intento por llamar la atención de la audiencia, insistiendo en lugares comunes y preconceptos. Un ejemplo claro de este accionar podemos encontrarlo en artículo publicado en el sitio web de la agencia de noticias Télam titulado “Separan al fiscal de menores por 'errores procesales' en la causa de Melina Romero”⁴¹ y a la vez SanJuan8.com copia el contenido y da como fuente este mismo artículo pero lo titula “Crimen umbanda: separaron al fiscal de la causa por errores procesales”⁴².

Que los medios de comunicación pongan el acento en determinados aspectos de un caso, lo que denomino “la pista umbanda” se debe a que: a) construyen, replican y naturalizan determinados prejuicios generales sobre ciertas formas de religiosidad, b) existe un conocimiento sedimentado sobre la construcción de la categoría “sectas” que utilizan los medios, y c) estos prejuicios surgen de la manera en que la umbanda ha sido retratada todos estos años. Como vimos con Tuchman, la noticia no sólo espeja sino que es parte constitutiva de un fenómeno social compartido. Por lo tanto, no sólo reflejan valores religiosos, sino que también los transmiten (Perkins 1984), y por consiguiente, contribuyen a la naturalización de estos prejuicios. Desde mediados de los años '80, los medios masivos de comunicación han abonado la idea del “avance de las sectas”, incluyendo en particular a las religiones afro dentro de esta categoría y acusándolas de “brujería” es decir, quitándoles la categoría de “religión” para rebajarlas y enmarcarlas dentro del campo de las manifestaciones mágicas. Esta construcción sedimentada sobre las religiones afroamericanas permite que los medios prejuzguen de manera espuria. A lo largo del tiempo, este prejuzgamiento erróneo termina retratando una imagen social

⁴¹ Télam.com.ar 19/09/14 <http://www.telam.com.ar/notas/201409/78763-melina-romero-fabian-hualde.html>

⁴² SanJuan8.com 19/09/14 <http://www.sanjuan8.com/policiales/Crimen-umbanda-separaron-al-fiscal-de-la-causa-por-errores-procesales-20140919-0035.html>

de la Umbanda que nada tiene que ver con la realidad observada en mi trabajo de campo, realizado a lo largo de distintos templos afroumbandistas de la ciudad de Buenos Aires y del conurbano bonaerense.

Podemos observar que el discurso periodístico cae frecuentemente en “lugares comunes” (que como dijimos, ellos mismo han construido) al pretender explicar estos casos a sus audiencias. Esta discursividad va en contra de lo que actualmente las ciencias sociales plantean sobre las afro-religiones y de lo que he podido advertir a partir de la observación participante: ninguna de las religiones afro que se practican en el país ni las devociones populares poseen dentro de su cosmovisión, de sus prácticas o de su liturgia elementos que inciten al delito -más bien todo lo contrario. Por ello, se torna necesario que los medios de comunicación profundicen en la reflexión sobre las causas del fenómeno de la religiosidad popular, ya que no logran pensar más allá de la inmediatez de la noticia ni incorporar dimensiones sociales de análisis más complejas (como por ejemplo la pertenencia de clase, las construcciones de la alteridad, las relaciones de poder o las ideas de nación, entre muchas otras) que permitan, por un lado, una comprensión mayor de la realidad. Y, por otro, escapar a la costumbre de clasificar a estas religiosidades como fruto de la privación cultural y como causal de delito. Tampoco consiguen superar la trillada y equivocada idea del “rito satánico”: estas formas religiosas no son “ritos” o “sectas”, ni nada tienen que ver con “lo satánico”. La idea de “rito” sólo se encuentra en los medios de comunicación, ya que ni los practicantes de estas creencias se autodenominan de esa manera ni desde las ciencias sociales se las identifica con esta terminología. Por lo tanto, es inexacto llamarlos de esta manera.

En la actualidad, la noción de “secta” es una categoría desestimada por la antropología y la sociología de la religión y se adopta el término más general, menos confuso y casi carente de carga valorativa de “nuevos movimientos religiosos” (Frigerio 1993). Son los medios de comunicación los que continúan utilizando de manera negativa esta etiqueta, presentando las opiniones de algunos activistas “anti-sectas” de escasa o nula formación académica y representatividad social.

En cuanto a la acusación de “satánico”, las religiones afro no conciben la idea de “Satanás”: esta es una percepción fuertemente catocéntrica que nada tiene que ver con las creencias de los afroumbandistas. Es cierto que existen imágenes que tienen apariencia de diablos o demonios (de nuevo, desde una perspectiva católica), sobre todo las imágenes de los Exús de Quimbanda (espíritus cercanos a los hombres que llegan a

este mundo para ayudar a sus fieles y que gustan de bailar, cantar y divertirse), pero la concepción teológica de estos seres espirituales dista mucho del diablo católico -no representan, de ninguna manera, el mal absoluto. Que, por otra parte, el mal absoluto no existe para estas religiones.

En suma, tanto en medios escritos como audiovisuales ha sido difícil encontrar artículos periodísticos que en los titulares aparezcan estos crímenes tipificados como femicidios. Salvo en algunos pocos informativos, el femicidio siempre queda oculto tras el “crimen umbanda”.

Bibliografía

- ALSINA, Rodrigo: (1989) *“La construcción de la noticia”*. Barcelona: Paidós.
- BHABHA, Homi K: (1990) “Introduction: Narration the Nation”. En *Nation and Narration*, editado por H. K. Bhabha, 1-7. London: Routledge.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas: (1979) *“La construcción social de la realidad”*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- CAROZZI, María Julia y FRIGERIO, Alejandro: (1992) *“Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires”*. Afro-Asia 15: 71-85. Revista del Centro de Estudios Afro-Orientais de la Universidade Federal da Bahia. Brasil.
- FRIGERIO, Alejandro: (1989) *“With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina”*. Tesis Doctoral, Depto. de Antropología, University of California, Los Angeles.
- (1991) *“Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina”*. Sociedad y Religión 8: 69-84. Buenos Aires.
- (1993) *“La invasión de las Sectas: El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina”*. Sociedad y Religión 10: 24-51. Buenos Aires.
- (2001) *“Cómo los porteños conocieron a los Orixás : La expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires”*, publicado en *El negro en Argentina: Presencia y negación*. Dina Picotti, ed. Pags. 301-318. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- (2009) *“Luis D’Elia y los negros: Identificaciones raciales y de clase en sectores populares”*. Claroscuro 8: 13-44. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. SCIELO. ISSN 1666-1842.
- INGENIEROS, José: (1920) *“La Locura en la Argentina”*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial.
- PERKINS, H. Wesley: (1984) *“Religious content in American, British, and Canadian popular publications, from 1937 to 1979”*. En *Sociological analysis* 45 (2): 159-165.
- TUCHMAN, Gaye: (1983) *“La producción de la noticia. Estudio sobre la construcción de la realidad”*. Gustavo Gili, Barcelona.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl: (2011) *“Decimosexta Conferencia. La criminología mediática (I)”*. En *La Palabra de los Muertos: Conferencias de Criminología Cautelar*. Editorial: EDIAR, Buenos Aires. ISBN: 978-9505742752.