

Religión, Identidad y Memoria": relato mnemónico de la comunidad religiosa argentino-africana "Omi O Baba.

Mosqueira, Mariela.

Cita:

Mosqueira, Mariela (2009). *Religión, Identidad y Memoria": relato mnemónico de la comunidad religiosa argentino-africana "Omi O Baba. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/19>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/ztn>

Título del trabajo: *“Religión, Identidad y Memoria”*: relato mnemónico de la comunidad religiosa argentino- africana *“Omi O Baba”*.

Autora: Lic. Mariela Analía Mosqueira (FCS – UBA y CEIL PIETTE – CONICET)

E-mail: marielamosqueira@gmail.com

***“Religión, Identidad y Memoria”*: relato mnemónico de la comunidad religiosa argentino- africana *“Omi O Baba”*.**

*“... transmitir una memoria,
y hacer vivir de este modo una identidad,
no consiste en legar apenas un contenido,
sino una manera de ser en el mundo”
(Joël Candau, 1998)*

A modo de introducción...

Conforme avanza la modernidad, asistimos al desarrollo de múltiples procesos de cambio que despliegan una reconfiguración en las relaciones sociales y en las formas de subjetividad. Frente a esta gran mutación histórica, reflexionar sobre la religión, es decir, sobre la pregunta ¿en qué creen los sujetos, cómo y porqué?, indudablemente nos remite a un abanico de cuestiones.

Sería interesante comenzar a (re) pensar la tan mentada asociación entre modernidad y secularización. Aquellas premisas que afirmaban la incompatibilidad entre la religión y “la luz de la razón”, y por lo tanto, sostenían que lo religioso, a medida que la modernidad avanzara, iría perdiendo paulatinamente relevancia, hasta desaparecer; no se han cumplido.

En las sociedades contemporáneas, si bien se detecta que las instituciones religiosas pierden paulatinamente su capacidad social y cultural de imposición y de regulación de las creencias y de las prácticas, esto, no implica que exista una pérdida de religión en el mundo moderno, por el contrario, en las sociedades actuales las creencias se incrementan, diversificándose y diseminándose al infinito como un conjuro social a la incertidumbre moderna. Se produce, por lo tanto, una fragmentación del creer y una desregulación en el campo religioso institucional (Hervieu - Léger, 2004). En este sentido, se produce un proceso de individualización y de privatización de lo sagrado

(Oro, 1996), que supone la construcción, por parte del sujeto, de sus propios universos religiosos desde diversas fuentes de sentido; en esta línea, se podría hablar de “cuentapropismo religioso”, “bricolage” o de “religiones a la carta” (Mallimaci, 2001).

Partiendo de la interrogación más ambiciosa de comprender, la dinámica de las nuevas formas del creer en las sociedades actuales, este trabajo centrará su interés en el análisis de la religión afrobrasileña en la Argentina, desde un estudio de caso. El punto de observación seleccionado ha sido la Asociación Religiosa Argentino Africana "Omi O Baba", que se encuentra ubicada en la localidad de Florida, Provincia de Buenos Aires. Especialmente, en esta oportunidad, presentaremos algunas reflexiones respecto del relato de memoria elaborado por la comunidad religiosa estudiada. Recurrir a la memoria del grupo religioso nos ha resultado altamente enriquecedor, ya que nos ha permitido acceder a sus principales rasgos identitarios, mediante el análisis de las representaciones a cerca de sí mismo y de la religión afro-brasileña en general, que el grupo elabora y presenta a sus miembros y a la sociedad.

Estrategia metodológica

Esta investigación se inserta dentro del paradigma interpretativo, cuyo fundamento se halla en la necesidad de comprender el sentido de la acción social en el contexto del mundo de la vida y desde la perspectiva de los participantes (Vasilachis de Gialdino, 1992). En sintonía con este presupuesto, hemos abordado nuestras interrogaciones mediante la utilización de metodología cualitativa.

La recolección de datos se realizó a través de técnicas de observación participante (en ceremonias y actividades del templo) y entrevistas en profundidad (tanto a líderes como a fieles con un grado diferencial de compromiso con la comunidad religiosa).

“Religión – Identidad – Memoria”, aproximaciones teóricas

Antes de comenzar nuestro análisis consideramos que es preciso desarrollar y definir algunas de las herramientas teóricas que iluminaron el desarrollo de este trabajo.

Siguiendo el planteo de Hervieu-Léger (1995:9-10), consideramos que “toda religión implica una movilización específica de memoria colectiva (...) En la medida en que toda la significación de la experiencia del presente está supuestamente contenida, de

forma al menos potencial, en el acontecimiento fundador, el pasado se constituye simbólicamente como un todo inmutable, situado ‘fuera del tiempo’, es decir, fuera de la historia. En relación constante con ese pasado, el grupo se define, objetiva y subjetivamente, como una *línea creyente*.”

Por lo tanto, más que el contenido de la creencia, la religión se define por un modo de creer vinculado al acto de *hacer memoria (anamnesis)* que introduce al sujeto en un *linaje creyente*. En esta línea, lo interesante es detenerse en ese lazo o *hilo* particular de continuidad que la religión establece siempre entre los creyentes de las sucesivas generaciones: “Como nuestros padres han creído, así también creemos nosotros” (Hervieu Léger, 2005). De este modo, “la creencia se destaca como ‘religiosa’ desde el momento en que el creyente pone por delante la lógica de engendramiento que lo conduce ahora a creer lo que cree” (Hervieu Léger, 2004:23). Una creencia, entonces, se convierte en religiosa desde que encuentra su legitimidad en la invocación de la autoridad de una tradición.

El linaje creyente, actúa como referencia legitimadora de la creencia y también es un principio de identificador social: hacia el interior porque integra a los creyentes en una comunidad dada y hacia el exterior porque los diferencia de los que no pertenecen a ésta. “Una ‘religión’ es, en esta perspectiva, un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu Léger, 2004:23).

Por lo tanto, la construcción de una memoria que ancle en el pasado, de sentido al presente y proyecte al grupo hacia el porvenir, constituye una tarea neurálgica de las comunidades en la conformación de su identidad religiosa. Es más, su razón misma de ser depende de la elaboración de una “cadena de la memoria creyente”, pues el grupo religioso se constituye como tal, mediante una práctica de *anamnesis* que atestigua a propios y ajenos su inscripción en la continuidad de una filiación que justifica la relación que mantiene con el presente.

En este marco, es interesante señalar, que “esta normatividad específica de la memoria religiosa en relación con todas las experiencias del presente se inscribe en la estructura del grupo religioso. La mayoría de las veces, toma cuerpo en la relación desigual que vincula a los ‘simples fieles’ – usuarios ordinarios y dependientes de esta memoria – con los productores autorizados de la memoria colectiva. Esta memoria autorizada se establece y se transmite de diferentes modos. Se autolegitima de manera

diferente según el tipo de sociedad religiosa que le es propia al grupo considerado y según el tipo de dominación que prevalece en él” (Hervieu Léger, 2005:205). Por lo tanto, más allá de las posibles modalidades de gestión de la memoria (que no es la misma en una Iglesia, una secta o un red mística), lo relevante es destacar que lo que constituye el núcleo del poder religioso es la capacidad reconocida de establecer la ‘memoria verdadera’ del grupo.

Tal como sugiere la autora, lo anterior no supone que la memoria colectiva religiosa posea un mayor grado de unidad y coherencia que otras memorias colectivas. Apoyándose en el estudio de la memoria colectiva religiosa desarrollado por Halbwachs (2004), Hervieu Léger señala el carácter conflictivo de la memoria religiosa, que implica la yuxtaposición de una multiplicidad de memorias colectivas en tensión. Sin embargo, plantea que lo interesante del análisis de Halbwachs sobre la memoria religiosa, “es que muestra el trabajo de racionalización que acompaña el trabajo unificador de la memoria autorizada. Al mismo tiempo, esclarece la dialéctica que se instaura entre la evocación efectiva y simbólica del linaje (...) y la elaboración de un cuerpo de creencias cuya aceptación constituye la condición formal de entrada y sostén en este mismo linaje. La intensidad afectiva y la riqueza simbólica de la evocación ritual del linaje pueden variar de forma considerable, así como el grado de explicitación y formalización de las creencias compartidas en la comunidad creyente en la que el linaje se actualiza. Sin embargo, esta dialéctica, de la que podemos decir que es la ‘tradición que se va haciendo’ constituye, a nuestro entender, la dinámica central de ‘toda’ religión” (Hervieu Léger, 2005:207)

Apelar a la memoria de un grupo social (en nuestro caso, una comunidad religiosa) resulta altamente nutricional, ya que nos permite analizar las representaciones de sí mismo que presenta a sus miembros y a la sociedad. La *construcción de memoria* por parte del colectivo define sus principales rasgos identitarios y así, le permite a sus miembros reconocerse como integrantes de la comunidad: el relato de los orígenes compartidos forja el grupo. Entonces, tal como sugiere Giménez Beliveau (2008:115), “las características adoptadas por el proceso de producción mnemónica en cada grupo definen de este modo los principales rasgos identitarios de este: las articulaciones de los recuerdos y los olvidos, el trabajo sobre el material que el pasado ofrece, se cumplen a partir del presente del grupo, y subrayan los hechos que la comunidad utiliza para sostener su sistema simbólico. Las representaciones de la comunidad sostienen un presente ‘hecho’ de ese pasado, y un pasado ya cargado del futuro comunitario. Pasado

y presente no se distinguen, por otro lado, en el relato de memoria del grupo, como si se tratara de un relato histórico: la elaboración de la memoria del grupo es materia viva, constitutiva de la auto-percepción del grupo”.

Las estrategias identitarias, entonces, movilizan un *campo de lo memorable*, compuesto de acontecimientos jerarquizados: “En la elección de los acontecimientos salientes, en esta puesta en orden de los recuerdos, debe verse el trabajo de construcción de la identidad que va a fundarse sobre los *memoranda*, es decir, las cosas 'dignas de entrar en la memoria'” (Candau, 2001:91). Este proceso de selección de las luces y las sombras sobre el pasado que construyen la identidad de un grupo dado, implica el ejercicio y reproducción de una memoria “verdadera”, compartida por los miembros de la comunidad.

Por lo tanto, la memoria se articula dialécticamente con la identidad, ya que “la memoria nos labra y nosotros, por nuestra parte, la moldeamos a ella” (Candau, 2001: 13). En consecuencia, la memoria es la identidad “en acto”, ya que no puede haber búsqueda identitaria sin memoria; y simultáneamente, la identidad, da forma a las predisposiciones que van a conducir al sujeto (o al grupo) a incorporar ciertos aspectos particulares del pasado y a realizar ciertas elecciones en la memoria. (Candau, 2001)

La memoria, entonces, no implica la persistencia “inmutable” del pasado; sino que es una “reconstrucción” del pasado a partir del presente (Halbawachs, 2004). Por lo tanto, el pasado es moldeado permanentemente, a partir de las necesidades (y conflictos) presentes del sujeto o del grupo. Así, la memoria es un marco de referencia y una miscelánea de estrategias que le permiten al sujeto (o al grupo) establecer sus coordenadas, definirse en el mundo y proyectarse hacia el futuro.

Análisis y conclusiones

Ilé Omi O Baba, breve caracterización

La Asociación Religiosa Argentino Africana Omi O Baba, se encuentra ubicada en la localidad de Florida, Partido de Vicente López, Provincia de Buenos Aires y funciona en el mismo lugar desde más de 27 años.

El templo que funciona en la casa de la líder religiosa, Mai Peggie, se organiza a nivel legal - administrativo, como una entidad de bien público, con su estatuto, comisión directiva y socios. Los socios, fieles del templo, pagan una cuota mensual, la

cual es destinada a gastos de mantenimiento de la asociación. La comisión directiva está formada por los fundadores del templo y miembros de alto nivel jerárquico religioso que fueron elegidos siguiendo criterios de confianza. Las decisiones de la asociación se resuelven mediante asambleas donde todos los socios pueden participar. Debemos destacar que el inmueble está a nombre de los líderes religiosos (Mai Peggie y Pai Rodolfo) y no de la asociación, ya que, según nos relata Mai Peggie, sería un riesgo debido la posición de la religión en la sociedad y la poca seguridad y protección que les ofrece el Estado¹.

La asociación “Omi O Baba” cuenta con siete filiales en Argentina, todas inscriptas en el Registro Nacional de Cultos no Católicos, y con una filial en España, también inscripta en el Ministerio de Justicia de ese país.

Según Mai Peggie, entre las siete filiales en Argentina, sumarían alrededor de 350 miembros activos, que junto a la feligresía de cada casa religiosa, la cifra de fieles se elevaría, aproximadamente, al millar. Específicamente, en el templo que analizamos, la cantidad de miembros estaría cerca de los 120, sumando socios activos y feligresía.

El templo está abierto todos los días para la realización de consultas, las cuales son atendidas, con turno, personalmente por la líder religiosa, las cuales tienen un importe determinado. Este costo no se destina al templo, sino que se dirige a la manutención personal de Mai Peggie.

Las actividades que desarrolla el templo destinadas a la feligresía, se rigen de acuerdo al calendario religioso. Asimismo, en general, dos o tres veces por semana los fieles se reúnen para asistir a seminarios internos, realizar actividades religiosas, mantener la limpieza del templo, etc. Cada actividad está pautada por los líderes religiosos, de acuerdo al nivel jerárquico del fiel.

A nivel religioso, el templo tiene una estructura jerárquica piramidal, es un “matriarcado”, en palabras de Peggie, ya que el liderazgo está completamente en sus manos. Luego, siguen en orden jerárquico su esposo, el Pai Rodolfo y el Pai Carlos, los cuales pertenecen a la línea fundadora. Finalmente, la jerarquía va descendiendo hasta la base; y se ordena según el nivel iniciático de cada fiel.

Para concluir, la cosmovisión de la religión, según el relato de los fieles, está conformada los seres espirituales que estarían organizados de acuerdo a sus diversos grados de desarrollo y pureza espiritual: en el nivel más alto se encuentra Dios, luego los Orixás africanos, más abajo los caboclos (espíritus de indios), luego los Pretos

Velhos (espíritus de esclavos negros) y finalmente, los Exús (espíritus más bajos con pasaje terrenal).

Construyendo memoria, siendo quienes somos...

El relato de memoria del origen comunitario de “Omi O Baba”, fue presentado por Mai Peggie, en una extensa entrevista en profundidad, quien debido a su posición de líder religiosa, detenta el poder de gestionar y producir la “memoria verdadera” de la comunidad, lo cual implica un movimiento de iluminación y oscuridad, es decir, en el relato mnemónico del grupo se seleccionan y recuerdan ciertos acontecimientos y se encubren y olvidan otros.

Según nos relata Mai Peggie, el origen de la comunidad y su condición de líder de la misma, es producto de un plan divino colmado de señales e intervenciones celestiales.

Quien primero toma contacto con la religión en el Brasil es su hermano, a fines de la década de 1960, quien se niega a retornar a la Argentina argumentando que en estas latitudes no puede practicar la religión africana a la que se había convertido. Peggie, deseaba que su hermano retornara y no comprendía cómo su hermano, quien había sido criado al interior de una familia “formada intelectualmente” y “racional” había optado por este tipo de religión “mágica”. En una peregrinación a San Cayetano, esto es, en un tiempo y en un espacio sagrado, Mai Peggie recibe la primera señal divina:

“(...) yendo a San Cayetano, los días 7, que iba todos los meses (...) veo en una santería un papelito que decía “Templo de Umbanda y Batuque, Nélide de Oxum, Villa Adelina”, yo “Mirá”, le digo a mi marido, “la religión que practica mi hermano, ahora se va a querer venir para acá”, (...) al tiempo mi hermano toma la decisión de venirse”

El hermano de Peggie, comienza a frecuentar el templo de Mai Nélide y se suma a la religión Rodolfo, esposo de Peggie. Ella desde su “racionalismo y formación intelectual”, se manifiesta escéptica ante este tipo de religiones y cuestiona fuertemente la fe de ambos. Luego de situaciones de celos con su esposo por la participación en ceremonias nocturnas, Peggie decide concurrir al templo de Villa Adelina y allí recibe su segunda señal:

“te digo, me impresioné... (...) no entendía nada y entonces en un momento mi hermano me dijo “Vení a hablar con la entidad de la Mai” que era María Congaⁱⁱ, yo pasé... te imaginás lo que es entrar al centro del salón ¿no? Y la entidad que estaba me dijo (...) “vos vas a... esta va a ser... es muy buena médium” y yo me puse a reír, (...), entonces, la Preta se enoja y me dice “No se ría” y pegaba con la ruda (...) y le dice a mi hermano “ella tiene camino de religión, vos no” (...) entonces mi hermano le dijo “Bueno, Mai si ella tiene camino, yo la voy a ayudar” y yo me puse a reír... entonces me dice la Preta “Quien no se toma un plato de sopa, ya se va a tragar la olla entera””

Luego de estos hechos Peggie, queda impresionada y al tiempo decide regresar al templo. Su hermano y su esposo, cada vez más comprometidos con la religión le advierten que debe tener respeto y prudencia en este tipo de ceremonias. En esta segunda visita, Peggie tiene su tercera experiencia religiosa:

“... vos sabés que se acuerdan, los que me conocen, se acuerdan de ese día... claro, yo usaba gamulán, llegaba manejando mi coche, tenía un nivel económico, con la escuela y todo... nada que ver con el estrato social que había ahí (...)Y entré en transe sentada... (...) Y ese 13/6 de 1974, me cambió la vida porque no podía creerlo”

Desde ese entonces, Peggie comienza a asistir al templo de Mai Nélide junto con su hermano, su cuñada y su esposo; allí conoce a Carlos y a su esposa Teresa. Estas tres parejas, luego serán las fundadoras de Omi O Baba.

Como podemos observar en esta primera parte del relato, Mai Peggie necesita entroncar los orígenes de la comunidad religiosa que ella lidera, al linaje de Mai Nélide de Oxum. Con esta conexión, Peggie logra anclar la memoria de su comunidad religiosa en un pasado legítimamente fértil y venerable, ya que consigue alinear a Omi O Baba, nada más ni nada menos que con el “primer” templo de religión afro-brasileña que abrió sus puertas “pública y legalmente” en la Argentina en el año 1966.

Vale decir, que las religiones de origen africano penetraron en la Argentina en una primera etapa a través de los esclavos que ingresaron al territorio, quienes practicaron esta religiosidad hasta, aproximadamente, fines del siglo XIX y principios del XX; luego fue esfumándose producto de la creciente descomposición y depreciación numérica que experimentó la comunidad afro-argentina. Luego, podría determinarse

una segunda etapa, que comienza en la década de 1960 con la re-introducción de las religiones afroamericanas desde Uruguay y Brasil (Frigerio y Carozzi, 1996).

Ahora bien, este movimiento de alineación al linaje “fundador”, coloca, en el presente, a Omi O Baba bajo el cobijo de la legalidad otorgándole un prestigio altamente efectivo. Así, la comunidad religiosa opta por iluminar un relato de memoria que tiene como objetivo la incorporación del culto africano, con el status legítimo de religión, a la cultura nacional argentina en un contexto de rechazo y estigmatización a cultos no-católicos o bien, considerados “sectas” (Frigerio, 1993).

Es interesante destacar, que circula otro relato sobre el origen de la re – introducción de la religión afro-brasilera en la Argentina, que fue trabajado por Rita Segato (2007), el cual se articula con la marginalidad, la subversión y el ámbito prostibulario. Como pudimos observar, este “otro relato” es estratégicamente silenciado en la reconstrucción de la “memoria autorizada” que propone Mai Peggie, lo cual permite vislumbrar el perfil identitario que la comunidad religiosa ha decidido transmitir a sus miembros y plasmar en el espacio público.

Continuando con el relato de memoria, Peggie nos narra que durante siete años solo asiste en calidad de médium y se niega sistemáticamente a realizar las iniciaciones religiosas correspondientes, cosa que va deteriorando su salud notablemente. Ella renegaba de su camino religioso, ya que tenía otros proyectos de vida:

“yo consideraba que no era para mí, mi misión era tener escuela y la docencia, no lo veía como un proyecto de vida, iniciarme, adquirir jerarquías y fundar un templo, pero bueno eso fue trayéndome dificultades a nivel anímico, espiritual y físico, (...) yo prefería asistir, a pertenecer... y ahí se fueron generando procesos psíquicos que me iban deteriorando, porque por un lado, energéticamente me agotaba y por el otro lado yo venía creciendo en la docencia (...) era un choque grande, aparte se hacía todo a escondidas, porque mi rol de directora de escuela no conjugaba en esta sociedad con el tema de...[practicar una religión de origen africano]”

Como se puede observar, la estigmatización característica de esta religión en la sociedad argentina, era una de las cuestiones que más afectaba a Peggie a la hora de decidir abrazar su camino religioso, es por eso que en esta primera etapa, ella “prefiere asistir, a pertenecer”. En estas palabras, podemos detectar cómo se entretienen en el relato de memoria del grupo, las complejas trayectorias actuales de muchos de los fieles

de esta religión y el trabajo que implica para Peggie, en tanto líder religiosa, generar en la feligresía un compromiso genuino de pertenencia; ya que “pertenecer” a una comunidad afro-brasileña y anclar su identidad en ella, supone un gran desafío en la biografía de los sujetos, debido a la hostilidad que dirige la sociedad argentina hacia este tipo de culto.

“se había hecho muy complicado porque Mai Nélide de Oxum, comprometida como estaba con su rol de “Iyalorixá”, promovía el templo y traía a los medios, revistas de esa época, (...) uno se tenía que andar escondiendo porque (...) el lunes aparecíamos esgrachados en página central, mi marido, yo, mi hermano, mis amigos, o sea todos, y cada uno de nosotros teníamos una vida normal, privada (...) cada vez nos exponíamos más...”

Salir del ámbito de lo “privado”, de lo “normal” y “exponerse” al rechazo del espacio público, implicaba un costo muy grande que Peggie, en un principio, no estaba dispuesta a pagar, es por eso que se aleja de la religión; pero finalmente su destino se impone y pasado un tiempo, su salud comienza a deteriorarse cada vez más. Luego de una extensa recorrida por diversos médicos y especialistas, quienes no le daban solución a su problema, decide hacer una consulta a un Pai en Olivos, recomendado por su empleada doméstica. En la consulta, Peggie oculta su condición de médium y allí recibe una nueva señal divina:

“... usted ¿para qué viene?” y me quito el (...) sombrero de piel que tenía y le muestro mi cabeza totalmente pelada... (...) y me dice usted me está mintiendo (...) usted es de religión, usted ya conoce esto” (...) acepté, le dije que sí, que era verdad pero que era una historia que yo quería superar y que yo verdaderamente no quería volver a (...) engancharme con nada de religión... y me dijo que él con lo que me iba a curar era con religión por lo tanto era mi camino y que yo seguía comprometida igual, que el problema mío era que no quería sumir un compromiso que tenía y no me lo había dado él, ni el lugar en que yo estaba, sino que lo tenía marcado en mi destino...”

Es así que Peggie, al no poder resolver sus problemas de salud, luego de un tiempo de meditarlo decide viajar a Porto Alegre, Brasil a iniciarse. Aquí vemos, como claramente, el relato de memoria de la comunidad, necesita echar raíces en Brasil, que

simbólicamente, aparece como un espacio sagrado que se asocia a lo “afro”, a la “negritud”, a la “tradición”. Asimismo, dentro del Brasil, se ilumina la ciudad de Porto Alegre, principal espacio sacro donde la mayoría de los religiosos argentinos responsables de la re-introducción del culto en estas latitudes, se consagraron.

El traslado a Brasil, también es producto de una intervención divina que le facilita obtener el dinero para costearse el viaje y las iniciaciones. Allí, el religioso que la consagra vuelve a confirmar, y con esto a legitimar, su camino de religión y su liderazgo.

Luego de su iniciación en Porto Alegre, Peggie retorna a la Argentina y comienza a recuperar su salud notablemente hasta sanarse por completo. Continúa con sus tareas docentes y a los “asientos” recibidos en su ritual de iniciación los coloca en un placard, donde le realiza pequeñas ofrendas, pero no asiste a ningún templo, y lleva su práctica religiosa individualmente. Sin embargo, se sigue frecuentado con Carlos y Teresa, quienes también se habían alejado de la religión. Luego de un tiempo, un 9 de julio de 1979, estando reunidos en casa de Peggie, comiendo un asado, las tres parejas fundadoras (Hermano y cuñada de Peggie, Carlos y Teresa, Peggie y Rodolfo) tienen una experiencia religiosa trascendental a partir de la cual se funda el templo “Omi O Baba”:

“(…) estábamos lo más bien comiendo y de pronto... mi marido, también médium (...) dice “Ay me siento mal” nosotros pensábamos que era la comida y no, entró en trance...(…) otra persona que estaba, dos mujeres que estaban también, que también eran médium entraron en trance también... y entró un tercero y entró un cuarto y estaba Carlos, que hoy es el Pai Carlos y que me dice “Por favor, que no vayas a entrar en trance vos porque quedo yo solo ¿qué es esto?”...(…) Todos... éramos todos de religión pero todos apartados (...) Entré en trance yo también... cuando terminó (...) no sé ni cuánto habrá durado... era todo el piso eran... (...) con tiza habían puesto los puntos riscados que son los símbolos de los caboclos de todas las entidades que fueron llegando, o sea que no sólo se incorporó en primera instancia, esas se fueron bajaron otras y todas fueron poniendo la marca que es la identificación en el piso...(…) de cada falange a la que pertenecían, o sea bajaron pretos velhos, caboclos, caboclas, todo con la presencia de Carlos que no sabía para dónde ir... no le pidieron nada, sólo le dijeron que venían, la entidad que tenía yo dijo que él iba a ser el jefe de toda esa tribu, de eso que comenzaba ahí y que yo ya tenía que dedicarme a la religión y poner un templo que

una vez por mes nos reuniéramos sin gente (...) porque ellos tenían que bajar a adoctrinarnos... bueno te imaginás que cuando yo vi todo eso...(..)No lo podía creer (...) soy muy racional, muy crítica, autocrítica de mi misma, totalmente autocrítica y racional... entonces eso se me fue de las manos totalmente (...) me sentí en la obligación de llamar a Brasil y decir: “Me pasó esto”, entonces el Pai me dijo “yo le dije que usted, su destino se iba a ir cumpliendo solo” (...) bueno, se hizo una vez por mes, después cada 15 días, empezó a trascender porque no teníamos ni tambores... (...) empezaron a tocar timbre, a decir “Acá hay un templo, ¿atienden?”, se empezó a llenar (...) No sabíamos ni de dónde venían, porque uno trajo al otro al otro...”

En el relato se puede apreciar claramente, la fundación del templo en un tiempo fuera del tiempo, en un tiempo cósmico, fuera de la historia, pero simultáneamente, anclado en un espacio sagrado, sellado por los propios dioses, al plasmar en ese territorio sus símbolos (puntos riscadosⁱⁱⁱ). La fundación de Omi O Baba y el liderazgo de Mai Peggie, es producto de un proyecto divino y estas características extraordinarias del acto fundador, otorgan a la comunidad religiosa un carácter sagrado y los miembros que formen parte de ella serán “elegidos” por un orden superior.

La comunidad religiosa, a partir del relato de un origen sacro, logra legitimarse de forma altamente efectiva, ya que logra ubicarse dentro de un marco de referencia cósmico y de esta manera, adquiere una apariencia de inevitabilidad y permanencia supremas que le permite trascender las contingencias humanas e históricas.

Asimismo, este origen sagrado, permite a la comunidad situarse en el campo religioso, diferenciándose de otros grupos. Así se refuerza su identidad y se define en tanto que colectivo, presentándose ante sus miembros y ante la sociedad como una comunidad altamente legítima y respetable.

A medida que avanza el relato de la fundación, Peggie ancla, en un nuevo movimiento, el origen de la comunidad en un tiempo histórico, esto es, a fines de la década del '70, en una Argentina atravesada por la dictadura militar, donde practicar una religión diferente suponía correr altos riesgos y ser víctima de constantes persecuciones:

“... esto que estoy relatando fue en la época del Proceso... entonces atrás de eso empezó a caer la Policía, empezó a caer el Ejército, caían los Servicios... me llevaron presa varias veces (...) quizás no, yo no hubiese llegado a lo que tengo hoy, a lo que

hice y adónde estoy hoy, si no hubiese sentido adentro tanta rabia y tanta indignación por la persecución policial, militar, por la propia dictadura porque ya lo demás lo podía manejar yo dije “bueno, está bien si esto es así, dejaré... dejaré la docencia y correré mi vida con esto”, yo no iba a transgredir (...) no iba a violar los preceptos trascendentes, ni el mandato (...) yo no lo busqué pero pasaba... (...) [La policía creía que éramos] una célula terrorista, entonces... encontraron por ejemplo una vez, yo tenía un fichero de la gente, de los clientes... “Acá esta, acá está estos son los vínculos los que ponen la plata para... para sostenerlos””

Peggie nos relata, que en medio de las persecuciones y los conflictos, siempre fue protegida por un orden superior, que iba colocando diversas personas en su camino para ayudarla. De esta manera, se resalta el carácter sacro de la comunidad religiosa:

“...ahora cada vez que caía la Policía, siempre tuve alguien que avisó (...) Que me protegió (...) un comisario Gaspar, un personaje que vive todavía, hijo de Ogum, hermano del templo donde yo había comenzado (...) Gaspar movía todo como para que me soltaran, soltaran a los míos (...) era tanta la indignación que tenía”

Como se puede observar, el anclaje en el tiempo histórico de la argentina dictatorial y el recurso al símbolo de la “militancia”, permite que en el relato de memoria de Omi O Baba se alumbre el rasgo altamente político que presenta su identidad. Practicar una religión descalificada y asediada por la sociedad, (tanto en ese pasado, como en este presente) ha llevado a esta comunidad, quizás como un mecanismo de defensa, a tomar las banderas de la lucha política con el fin de redimir, asimilar y legitimar la religión africana en la sociedad argentina. Dentro de esta misma lógica identitaria, Peggie nos relata que decide brindar a la comunidad religiosa un marco legal inscribiéndola, en 1981, en el Registro Nacional de Cultos no Católicos:

“... me inscribí, me costó la inscripción... un horror...(..) Porque hice un trámite propio civil, yo me presenté y empecé a unirme con otros religiosos (...) y ahí ya me largué a la parte política, no política, organizativa para que no pase eso porque era indigno y aparte yo fui siempre muy contestataria y muy rebelde, entonces cuando me llevaban presa me decían “¿Profesión?” y yo les decía “docente”, y me contestaban “No, vos sos bruja, sos macumbera, sos...”, cuando me tenían que soltar, me decían “disculpe”,

no, disculpe no, porque yo esta me la cobro, porque yo como docente nunca más voy a hablar bien de ustedes, voy a hablar de los delincuentes que son, del maltrato (...) ahí adentro me despertó otra cosa, más allá de la religión, me despertó la indignación (...) Yo creo que ahí es donde nace la Peggie líder, política, que la pelea...(...) Luchadora, que la pelea hasta el día de hoy”

Por lo tanto, tal como se desprende del relato, esta comunidad religiosa define su identidad, mediante la construcción de una memoria que desde el presente, la ancla en el pasado y la proyecta hacia el futuro. La comunidad Omi O Baba, se presenta ante sus miembros y ante la sociedad como una comunidad religiosa legítima, respetable y políticamente combativa. Al practicar una religión desacreditada por la sociedad y por otros grupos religiosos, necesitan afirmar su identidad diferenciándose de otras comunidades afro-brasileras. Los principales ataques que se dirigen a la religión afro-brasileña son: su carácter de “secta”, su carácter “mágico” o “satánico”, también se tilda a los practicantes de esta religión como personas “ignorantes”, “supersticiosas”, “alienadas”, con poca o nula formación intelectual y de clase baja. Ante estos ataques la comunidad religiosa Omi O Baba, como puede observarse en todo el relato, construye una “memoria” mediante diferentes operaciones de selección, que le permite presentarse y diferenciarse enfatizando: el carácter sagrado, legítimo, tradicional y combativo de la comunidad, el status religioso del culto africano, la alta formación intelectual, la elevada racionalidad y el privilegiado origen social de sus miembros fundadores.

Referencias Bibliográficas

- Candau, J (2001). *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Del Sol.
- Frigerio, A y Carozzi, M. (1996); “Los devotos de la umbanda en Argentina. Quiénes son y Porqué asisten a los templos” en *Lecturas Sociales y Económicas*, UCA-FCSE, Año 3, N° 14, Buenos Aires.
- Frigerio, A. (1993). “De la umbanda al Africanismo: Identificación étnica y Nacional en las Religiones Afro-brasileñas en Argentina” en Fonseca, C (ed): *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre, UFRGS.
- Giménez Beliveau, Verónica (2008), “Identidad, memoria y emoción: Representaciones de los setenta en comunidades católicas en la Argentina contemporánea” en Mallimaci, Fortunato (comp.) *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
- Halbwachs, Maurice 2004 (1925) *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- Hervieu-Léger, D (1995) “Catolicismo, el desafío de la memoria”, en *Sociedad y Religión* N° 14/15, Buenos Aires.
- Hervieu - Léger, D. (2004); *El Peregrino y el convertido. La religión en movimiento*; México D. F. Ediciones del Helénico
- Hervieu-Léger, Danièle 2005 (1993) *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder.
- Mallimaci, F (2001); “Prólogo”, en Esquivel, García, Hadida y Houdin; *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires- El caso de Quilmes*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.
- Oro, A. (1996); “Considerações sobre a modernidade religiosa”, en *Sociedad y Religión*, N° 14/15, Buenos Aires.
- Segato, R. (2007). “Fronteras y márgenes: la historia no contada de la expansión religiosa afro-brasileña en Argentina y Uruguay” en *La Nación y sus otros...* Buenos Aires, Prometeo.
- Vasilachis de Gialdino, I. (1992), *Métodos Cualitativos I: Los problemas teórico – epistemológicos*, Buenos Aires, CEAL.

ⁱ “no tengo seguridad estatal como para poder ponerlo, porque si lo pongo a nombre de la asociación, no pagaría ningún impuesto y podría pelear otras cosas, pero el riesgo que tenemos es que hoy subió un tipo que le pega a la Iglesia católica y mañana sube otro que nos pega a nosotros y entonces empieza a

decomisar todos los bienes o el patrimonio de otras religiones, y ¿qué hacemos? Nos sube un presidente del Opus y acá no queda ni el loro...” (Mai Peggie, líder religiosa).

ⁱⁱ Preta Velha.

ⁱⁱⁱ “Punto riscado”: Según lo que nos informaron nuestros entrevistados, es un símbolo plasmado en el suelo, por una entidad espiritual, a través del médium; el cual expresa su identidad y su línea de pertenencia. Estos símbolos, también indican que ese lugar posee protección y bendición celestial.