



El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay

THE CONTRIBUTION OF **RENZO PI HUGARTE** TO THE STUDIES OF RELIGIOUS TRANSNATIONALIZATION BETWEEN **BRAZIL AND URUGUAY**

Ari Pedro Oro

Profesor titular en Antropología Social. PPGAS, Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS), Porto Alegre, Brasil. arioro@uol.com.br

Juan Scuro

Doctorando en Antropología Social. PPGAS, Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS), Porto Alegre, Brasil. juanscuro@gmail.com

23

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 1/03/2013

RESUMEN

El objetivo de este texto es retomar las contribuciones teóricas y etnográficas de Renzo Pi Hugarte acerca de la religión, más específicamente de las religiones de origen brasileiro en el contexto de transnacionalización religiosa.

Este aporte fue de gran importancia a lo largo de la década de 1990. En esta área, Pi Hugarte fue un pionero abriendo posibilidades a nuevas investigaciones e investigadores, como lo demuestra el desarrollo actual de esta línea de investigación en el Uruguay.

El texto se concentra en la lectura que hacemos del aporte de Pi Hugarte en la especificidad de su comprensión de los segmentos religiosos “afro-brasileros”, denominado por él como “cultos de posesión”, y “neopentecostal”, ambos formando parte del campo de la religiosidad popular, área de estudio en la que es significativo el aporte del autor revisitado. El texto muestra la importancia de la obra de Pi Hugarte para comprender los procesos de legitimación de estos segmentos religiosos en el Uruguay, sus conflictos internos y sus relaciones con los países vecinos, muy especialmente con Brasil y aun más con el Estado de Río Grande del Sur.

La frontera que une y separa al Estado Uruguayo y al brasileiro de Río Grande del Sur ha sido objeto de análisis del antropólogo uruguayo entendida como área de influencias recíprocas.

Palabras clave: Renzo Pi Hugarte, Uruguay, Cultos de Posesión, Neopentecostalismo, Transnacionalización religiosa

ABSTRACT

The aim of this text is to retake theoretical and ethnographic contributions of Renzo Pi Hugarte about religion, more specifically of the religions of Brazilian origin in the context of religious transnationalization. This contribution was of great importance throughout the 1990s. In this area, Pi Hugarte was a pioneer opening up possibilities for new research and researchers, as evidenced by the current development of this line of research in Uruguay. The text focuses on our reading of the contribution of Pi Hugarte in the specificity of their understanding of religious segments “Afro-Brazilian” and “neopentecostal”, the first called by him as “possession cults” and both part of the field of popular religion, where the contribution of Pi Hugarte is significant. The text shows the importance of the work of Pi Hugarte to understand the processes of legitimation of these religious segments in Uruguay, its internal conflicts and its relations with neighboring countries, especially Brazil and even more with the state of Rio Grande do Sul. The border that unites and separates Uruguay and the Brazilian state of Rio Grande do Sul has been analyzed by the Uruguayan anthropologist understanding it as reciprocal influences area.

Key words: Renzo Pi Hugarte, Uruguay, Possession Cults, Neopentecostalism, Religious Transnationalization

Introducción

En este artículo re-visitamos una parte de la amplia y diversa obra de nuestro amigo y profesor Renzo Pi Hugarte. Nos referimos a su aporte en el estudio de las diferentes manifestaciones de la “religiosidad popular”¹, más específicamente, en las expresiones de esta índole provenientes del Brasil.

Centraremos nuestro análisis en lo que consideramos un aporte significativo del estudio de Renzo Pi Hugarte, es decir, lo que refiere al abordaje de segmentos religiosos que fueron alcanzando visibilidad pública en el Uruguay, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo pasado y muy especialmente en las décadas de 1970, 1980 y 1990, provenientes, en su amplia mayoría, del Brasil. Estos segmentos religiosos son el “afro-brasilero” y el “neo-pentecostal”, siendo que el primero fue el que más tiempo y tinta demandó al antropólogo.

Debemos en gran medida a Pi Hugarte la posibilidad de abordar antropológicamente este aspecto de lo social en el Uruguay, y más importante aun, de iniciar una línea de investigación en un área de estudios tan particular y relativamente marginalizada en el contexto de la Universidad de la República, al interior de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, y en el seno del Instituto de Ciencias Antropológicas. De

1. Renzo Pi Hugarte no utiliza esta expresión en un sentido de “clase” sino “para aludir a un tipo de experiencia religiosa que se caracteriza por la incesante búsqueda de milagros que están relacionados con los problemas de la vida corriente (...) Todas esas modalidades de expresión religiosa se distinguen por la acentuada emotividad de sus ceremonias” (Pi Hugarte, 1998, 13-14) Entre ellas incluye al catolicismo popular y el catolicismo carismático, el neopentecostalismo, y los cultos de posesión, es decir, Umbanda Cruzada y Umbanda Blanca, Quimbanda, Batuque y Candomblé.

este modo, es muy legítimo y significativo que este número del Anuario haya alentado a proponer trabajos sobre lo religioso y creencias, así como textos sobre la obra de quien fuera destacado antropólogo uruguayo.

I. El aporte de Renzo Pi Hugarte en la comprensión de las religiones afro-brasileras en el Uruguay

Más que “afro-brasileras” Pi Hugarte denominaba al conjunto de prácticas religiosas de este segmento como “cultos de posesión”, pues es esto lo que, según él, caracteriza y define a este tipo de manifestaciones religiosas. Es el hecho de alcanzar estados de trance donde se “incorporan” diferentes entidades (tanto africanas como americanas) lo que singulariza a este tipo de prácticas. Y más específicamente, para el caso de una de estas religiones incluidas en la denominación “afro-brasileras”, la Umbanda, Renzo² fue explícito en la necesidad de eliminar el prefijo “afro”. Como afirmaba en 1991:

parece más preciso y adecuado suprimir en la actualidad el prefijo ‘afro’ al hacer referencia a la Umbanda, ya que en su configuración presente y como consecuencia del complejo proceso de sincretismo, los elementos que pueden considerarse sin duda africanos, han perdido peso, por lo que en gran medida resultan más quiméricos que históricos. Unir los cultos Umbanda con la idea de la persistencia de culturas africanas y de que su práctica implica una manifestación propia de los negros, más allá de que revela una concepción racista de la cultura, vuelve imposible entender por qué en el presente estos cultos muestran una vigencia, un desarrollo y un vigor que ni remotamente tuvieron cuando existía la esclavitud. Por ese camino no se puede comprender por qué una inmensa cantidad de adeptos no son negros y ni siquiera mulatos; tampoco resulta entonces posible explicar por qué estos cultos se han difundido hacia ámbitos geográficos en donde los descendientes de africanos han sido y son una pequeña minoría, como los países del Plata. (1991:36-37)

Esta cita sintetiza varias dimensiones presentes en la temática de estudio, siendo la más evidente la relacionada a la cuestión racial. Sin embargo, dejando a un lado la problemática estrictamente racial, lo que observamos en la afirmación de Pi Hugarte es su preocupación con una característica intrínseca a cualquier expresión religiosa, es decir, su dinamismo y su continuo proceso de expansión y modificación. Es en este tipo de análisis que vemos en Renzo un aporte pionero en lo que actualmente viene siendo estudiado como transnacionalización religiosa. El concepto de transnacionalización entra en los análisis de Renzo más avanzada la década de 1990, sin embargo, observamos desde sus primeros trabajos el análisis de esta temática, aunque no necesariamente empleando este término. Es decir, Pi Hugarte tuvo la sensibilidad para captar una característica fundamental de la dinámica del campo afro-religioso y pentecostal, a saber, los flujos y movimientos de desplazamientos transfronterizos que desarrollaban estas religiones en los países del cono-sur. Volveremos sobre este punto más adelante.

La propuesta analítica de “americanizar” la Umbanda es coherente con su visión de los procesos de expansión religiosa hacia otros contextos culturales como siendo fuertemente localizadas y adaptadas. Así, por ejemplo, Renzo afirmaba que,

2. Al llamarlo por su nombre y no por el apellido, nos reportamos a la manera informal a través de la cual todos nos dirigíamos normalmente con el antropólogo, ya que era la forma en que a él le gustaba ser llamado.

la Umbanda del Uruguay no es del todo idéntica a la Umbanda del Brasil y que tampoco el batuque portoalegreño es aquí exactamente lo que es en su lugar de origen. Las adaptaciones se notan en los contenidos mítico-ideológicos y en las manifestaciones litúrgicas de todos los cultos y puede preverse que en los tiempos venideros se asistirá a la aparición de formas uruguayas propias de los mismos, aunque no alcancen a desdibujar su naturaleza original (Pi Hugarte, 1993b:130)

En varios de sus textos dedicados a este segmento de expresiones religiosas Pi Hugarte trae un escenario de gran relevancia para el conocimiento de los procesos de llegada de estas “nuevas” formas de manifestar la religiosidad en el contexto uruguayo.

En el texto anteriormente citado, de 1991, titulado “Los espíritus pertinaces. Cultos de posesión en América: alcances teóricos y comprobaciones empíricas”, se identifica una preocupación del autor por historiar los procesos de expansión de este tipo de cultos por América y esboza lo que continuará siendo de gran relevancia para el caso uruguayo: observar los procesos de constitución de casas de culto en el Uruguay, aspectos que serán retomados más adelante en textos como “Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay” (1993b) o “Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay” (1995) y más tarde en “Los cultos de posesión en Uruguay” (1998).

Siguiendo las argumentaciones de Pi Hugarte sería más “fiel” a su propia terminología pensar en términos de “cultos de posesión” en sentido amplio para todas las expresiones religiosas con influencia de las tradiciones africanas y, como él mismo remarcaba la distinción, de la Umbanda. Del punto de vista de la expansión de estas manifestaciones religiosas Renzo afirmaba:

26

De los cultos brasileños expresivos de las tradiciones africanas, el que mayor difusión ha tenido es el Candomblé bahiano, principalmente el de “nación” queto. Ni el Xangô de Recife ni el tambor-de-mina de Maranhão han conocido hasta el presente otra expansión que territorialmente exceda el marco de los Estados vecinos. El batuque portoalegreño se ha introducido en Montevideo y un poco menos en Buenos Aires, siguiendo el proceso de implantación de la Umbanda cruzada en estas ciudades.” (1991:23)

Y en continuidad con estos procesos de expansión,

El desarrollo de la Umbanda hacia el interior del Estado de Río Grande del Sur, tuvo lugar en la década de los años 50; una década más tarde alcanzaba Montevideo y en los comienzos de la década de los 70 –según lo pudimos comprobar- aparecía en Asunción del Paraguay (...) La consolidación de los cultos considerados –Umbanda blanca, Umbanda cruzada, quimbanda y batuque- en Montevideo y Buenos Aires, es ya de la década de los 80. (1991:28-29)

De estos cultos de tradición africana implantados en Brasil (pero no únicamente allí) Pi Hugarte esboza un proceso de expansión y modificación en tres etapas o momentos diferenciados³. Un primer momento estaría marcado por el predominio de la

3. Estos “momentos” descritos por Pi Hugarte coinciden de cierta forma con las tres principales tendencias al interior de las religiones afro-brasileras. La primera de estas tendencias estaría marcada por la presencia de elementos mitológicos, axiológicos, lingüísticos y simbólicos de las tradiciones *Banto*, y sobre todo *jêje-nagô*, siendo expresiones religiosas de esta tradición los denominados Candomblé de Bahía, Xangô de Recife, Tambor de Mina de Maranhão y Batuque de Río Grande del Sur. Estas denominaciones caracterizan por el culto a los Orishas. Una segunda tendencia religiosa afro-brasilera gira en torno al culto a los Exus y Pombagiras, siendo ejemplos de este tipo de cultos las prácticas de Macumba, Línea Cruzada y Quimbanda. Por otra parte, una tercera tendencia se identifica con el culto a los “Pretos Velhos” (espíritus de negros) y “Caboclos” (espíritus de indios) siendo la Umbanda su mayor exponente (Oro, 1993).

tradición dahomeyano-nigeriana, esto es, con gran aporte de poblaciones *ewe* o *jeje*, *fon* y *yoruba* o *nagó*, provenientes de los actuales territorios de Togo, Benin (antigua Dahomey) y Nigeria, grupos de “preponderancia numérica en las poblaciones esclavas a partir de mediados del siglo XIX” (1991:7). Por otra parte existió gran aporte de grupos del tronco lingüístico *bantú*, provenientes de los actuales territorios del Congo, Zaire, Angola y Mozambique. Estos aportes dieron lugar, entre otras cosas, a los Candomblés de Bahia, el Vodú haitiano, a la Casa de Minas en Maranhão, etc.

Un segundo momento es el surgimiento, ya entrada la segunda década del siglo XX, de la Umbanda, lo que Pi Hugarte identifica como “declinación de la tradición africana”. Con gran influencia del kardecismo surge en Río de Janeiro una expresión religiosa que tiende a un “blanqueamiento” de sus prácticas rituales y mitológicas. Ejemplos de este proceso son el abandono del sacrificio de animales, del toque de tambor, de las vestimentas coloridas de los Orishas (adopción de uniforme blanco), así como el empleo de la lengua portuguesa para rendir culto a sus entidades. Las principales entidades a las que se rinde culto en esta modalidad religiosa son los “caboclos” y los “pretos velhos”.

Un tercer momento de estas tradiciones estaría marcado por un proceso de re-africanización, visible en expresiones como la llamada Línea Cruzada o Quimbanda, es decir, los cultos a Exus e Pombagiras. Es esta última la que Pi Hugarte identifica como siendo la más practicada en el Uruguay, así como ocurre en Rio Grande do Sul últimamente (Oro, 2012).

I.1. Renzo Pi Hugarte observa, describe y analiza el surgimiento de “terreras” en Uruguay

27

Hacia la primera mitad de la década de 1990, Renzo ya nos había aportado varias descripciones etnográficas en torno al surgimiento de los primeros centros de culto en Uruguay y esboza análisis posibles para la comprensión de este fenómeno.

Era entonces “reciente” la consolidación en el Uruguay de cultos de posesión, según él: Umbanda (blanca y cruzada), Quimbanda, Batuque y Candomblé.

Como mostramos, fue hacia finales de la década de 1950 que la Umbanda alcanzó el extremo sur del Brasil, llegando a sus fronteras con el Uruguay en las ciudades de Livramento y Quarai. Para la década siguiente, como enseña Pi Hugarte, existían en Montevideo varios *terreiros* aunque pocos se dedicaban a la Umbanda. Renzo afirma que el mayor crecimiento de estas casas de culto se produjo en la década siguiente, en tiempo de dictadura, alcanzando su consolidación hacia la década de 1980 y su expansión al interior del Uruguay ya entrada la década de 1990, como lo muestra, por ejemplo, la apertura de las primeras casas en Piriápolis y Colonia (Pi Hugarte, 1993b).

Aunque el crecimiento de la Umbanda se expresara en las épocas mencionadas, Renzo identifica que el primer templo de esta religión en Montevideo data de 1942, incluso antes de su “llegada” a la frontera. Este *terreiro* fue liderado por María Teresa Freitas de Betencourt, nacida en Livramento en 1923 (:72). Otra destacada pionera que llegó a Montevideo “con el deliberado propósito de instruir y aprontar futuros jefes de terreras, ha sido Hipólita Osorio Lima (Mãe Teta de Oxalá) quien continúa dirigiendo un templo sumamente conocido en la ciudad de Livramento”⁴ (:73). Por el lado del

4. Las palabras de Pi Hugarte son de 1993 cuando todavía vivía Mãe Teta, quien falleció en 1998.

Batuque, Renzo destaca el importante papel de João de Bara, de Porto Alegre, en el proceso de inserción de esta religión en el Uruguay. Él fue, por ejemplo, quien preparó a Mãe Teta en Nación e indicó a ésta que preparase hijos en Umbanda Cruzada. Muchos hijos de Nación con *terreiros* en Montevideo fueron “aprontados” por João de Bara (:75). Continuando con el aporte de datos sobre estas primeras casas de religión en el Uruguay, Renzo identifica ahora, también hacia la década de 1960, la fundación por parte del pai Beto de Oxossi (Alberto Farías), del “primer templo de Umbanda Blanca en Montevideo, aún existente en el barrio céntrico de La Aguada, y que responde a la denominación “Centro Espiritual San Sebastián” (:76). Y en la década siguiente, “se abrió en Montevideo la primera casa de candomblé, el “Ilé de Abaluaié”, liderada por el pai Félix de Abaluaié (Féliz Spinelli) (:77).

Hacia el final del texto de Renzo al que venimos haciendo referencia, el autor destaca una modalidad particular de estas expresiones religiosas cultivada en Montevideo por el pai Armando de Oxalá Mozo (Armando Ayala) denominada Exú Alto. Esta modalidad caracterizada por el uso de costosos trajes, champagne, tabacos finos con boquilla y otra serie de aspectos descriptivos a los que Renzo nos acostumbró a oír y leer, habría sido introducida por la mãe portoalegrense Yeda de Ogún. Es esto lo que Renzo nos transmite como siendo afirmaciones provenientes del campo umbandista y agrega que “Los hijos del pai Armando lo han adoptado y así se ha impuesto también en algunas terreras de Buenos Aires” (:78).

28

Al introducir la figura de Armando Ayala, Pi Hugarte abre un campo de entrecruzamientos temáticos en torno a los procesos de visibilidad y legitimación de estas expresiones religiosas, lo que, dicho de otro modo, es desde larga data objeto de estudio en cuanto relación entre “religión” y “espacio público”. En este sentido, Renzo destaca de Armando Ayala su presencia mediática, notas, radio, televisión y organización de festivales. Sin embargo, quizás lo más significativo en relación a la temática “religión y espacio público” que Renzo destaca en la figura de Armando Ayala es el impulso del religioso en relación a la erección de un monumento a Yemanjá en la Rambla de la Playa Ramírez de la ciudad de Montevideo. En este proceso de reconocimiento público y de ingreso de pais y mães en estratos sociales “más altos”, Pi Hugarte destaca la importancia de Armando de Oxalá Mozo, Rodolfo de Xangó (Rodolfo Silva Sansberro) o Walter de Oxum (Walter Ferreira Silva), así como el destacado papel público de la mãe Lola (María Dolores Sosa).

Dando continuidad al análisis del proceso de conocimiento público de cultos de posesión en el Uruguay, Renzo se vale de sus observaciones de campo para elaborar interpretaciones acerca de los mecanismos a través de los cuales estas expresiones religiosas alcanzan el territorio Uruguayo. Digamos que el conjunto de los textos de Pi Hugarte relacionados a esta temática intentan dar cuenta de tres preguntas implícitas en sus abordajes: ¿qué es lo que “llega”?, ¿cómo llega? y ¿adonde llega?

Respecto a la primera pregunta podríamos decir, con Pi Hugarte, que lo que llegan son expresiones de religiosidad popular, más específicamente, “cultos de posesión” y “empresas de cura divina⁵”, como veremos más adelante para el caso del neo-pentecostalismo. En el caso de los cultos de posesión se trata de prácticas religiosas con gran contenido mítico-práctico proveniente de diferentes tradiciones africanas, reelaboradas en diferentes contextos (geográficos e históricos) del Brasil y de las cuales Renzo

5. Término utilizado por Duglas Monteiro (1979) para caracterizar aspectos del pentecostalismo que definiera como neopentecostalismo (Oro, 1992).

aporta descripciones y lectura. Al realizar sus propias observaciones y dialogar con quienes previamente hicieran sus aportes sobre el tema es elaborada una mirada sobre cómo llegan, es decir, a los mecanismos de expansión propios al segmento religioso en estudio. Así, por ejemplo, “el notable crecimiento experimentado por los cultos de posesión en Uruguay, no ha sido el resultado de ninguna empresa misionera que se hubiera cumplido con esmero, más allá de que se pueda destacar la significación de algunos personajes a los que se reconoce como los primeros que los practicaron en este país” (1995:87). En esta afirmación radica una característica propia del proceso de expansión de estas expresiones religiosas y a partir de las cuales la idea de transnacionalización se construye (Capone, 2010).

Es entonces a través de “aprontes” y viajes de personas concretas, principalmente entre el territorio uruguayo y el de Río Grande del Sur, que se produce un continuo crecimiento de casas de culto y todo lo que en torno a ellas “aparece”, sean objetos materiales puestos en circulación o expectativas de quienes comienzan a acercarse a las nuevas formas de religiosidad.

Pi Hugarte identifica elementos que aportan a la interpretación de este proceso en dos direcciones. Por un lado lo relacionado al contexto socio-político-económico local, esto es, un proceso de pauperización social producto de la dictadura y posterior. A su vez, una coyuntura “global” de “reencantamiento del mundo” o sea, de búsqueda de explicaciones “no racionales” para los acontecimientos de la vida cotidiana, contribuyen a que los “milagros” sean buscados con ansia. Considerando estas dos dimensiones Renzo argumenta que los campos de cultos de posesión y neo-pentecostal crecen juntos, pues se complementan al ofrecer soluciones mágico-religiosas (Pi Hugarte, 1995). Si bien pueden observarse aspectos semejantes en ambos campos, no lo son, según Renzo, en lo que refiere a los mecanismos de expansión, pues los cultos “afro” se caracterizarían por una escasa institucionalización, al tiempo que el segmento neo-pentecostal se presenta fuertemente institucionalizado (Pi Hugarte, 1995).

En ambos casos, Renzo identifica el destacado papel de la frontera uruguaya con el estado de Río Grande del Sur en estos procesos de expansión religiosa. Respecto al crecimiento de los cultos de posesión en Uruguay se hace imposible prever hasta cuándo y dónde crecerán, sin embargo, Renzo ya colocaba por aquellos años la posibilidad de estar alcanzando un tope máximo en aquel momento.

Lo que efectivamente se comprueba es que,

no cabe duda que la difusión en este medio de los cultos de posesión ha modificado la cultura nacional. A partir de este dato de la realidad, es preciso averiguar si paralelamente también el sistema de valores ha experimentado cambios, si éstos se han orientado a la reafirmación de las tendencias igualitarias en materia de creencias y de la tolerancia –como parecía insinuarse- o si por el contrario, han crecido las posiciones contrarias, por lo menos, en algunos sectores sociales. Por cierto que ambas cosas podrían ocurrir simultáneamente. (1995:96)

Veamos lo que sucede en el campo pentecostal para retomar, al final de este artículo, algunos elementos hasta aquí presentados.

II. El aporte en el campo pentecostal

Otro segmento religioso de gran importancia y destacada presencia en el Uruguay, proveniente principal pero no únicamente del Brasil, ha sido el pentecostalismo y el

denominado “neo-pentecostalismo”, es decir, un tipo de pentecostalismo que comienza a hacerse visible a partir de la década de 1960 y muy especialmente en las décadas de 1970 y 1980. En el Uruguay este tipo de manifestación religiosa comienza a ser visible a partir de la reapertura democrática de mediados de la década de 1980.

En Brasil el pentecostalismo llega inmediatamente después de su surgimiento en los Estados Unidos, en 1906, siendo históricamente las iglesias “Congregação Cristã do Brasil”, fundada en 1910, “Assembléia de Deus”, de 1911, y “Igreja do Evangelho Quadrangular”, de 1930, de las más importantes.

Las más representativas iglesias brasileñas neo-pentecostales son: Iglesia Dios es Amor, fundada en 1962, Iglesia Universal del Reino de Dios, de 1977, Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, de 1980, Iglesia Renacer en Cristo, de 1986 e Iglesia Mundial del Poder de Dios, de 1998.

Las iglesias Dios es Amor y Universal del Reino de Dios han sido principal objeto de análisis en el Uruguay. La iglesia Dios es Amor fue objeto de estudio desde los albores de la década de 1990. Resultados de este proyecto de investigación iniciado por Renzo Pi Hugarte han sido, por ejemplo, una publicación de 1992 sobre esta iglesia así como la motivación de estudiantes de la época por continuar investigándola. Es importante destacar que la mayoría de las observaciones hechas veinte años atrás por Pi Hugarte sobre la iglesia Dios es Amor continúan válidas hasta hoy.

Dios es Amor, fundada y liderada por el misionero David Martins Miranda, surgió como escisión de la iglesia Pentecostal “Brasil para Cristo” fundada por Manuel de Mello, cuñado de David Miranda.

30 Miranda, según Pi Hugarte (1992:63), se distingue de Mello en la conducción de sus iglesias, principalmente por el hecho de manifestarse contrario a la acción política directa y por un cierto “retorno” a formas más estrictas que su cuñado más “liberal” habría abandonado, básicamente en lo relacionado a la separación de hombres y mujeres dentro de los locales de culto, a la vestimenta femenina (rechazo al uso de ropas de baño, minifaldas, uso de maquillaje, etc.). Según describía Renzo Pi Hugarte, la elevada capacidad comercial de Miranda, así como su gran carisma, son aspectos determinantes en el crecimiento de esta iglesia. En este sentido, uno de los primeros elementos que Pi Hugarte destaca en relación a las estrategias de visibilidad de esta iglesia es el empleo de la radio como forma privilegiada de dar a conocer públicamente los milagros que son producidos entre quienes frecuentan el templo. En la época de publicación del texto al que venimos haciendo referencia (1992), Pi Hugarte y su equipo de colaboradores identificaban la presencia de Dios es Amor en varias emisoras radiales del Brasil, destacándose su programa “La voz de la liberación” difundido, como afirma Pi Hugarte (:64), por unas 600 emisoras brasileñas, además de ser propietaria de otras radios en varios estados de ese país.

Dios es Amor llega al Uruguay en 1986 y una de sus primeras acciones es tramitar la personería jurídica en el Ministerio de Educación y Cultura, “obteniéndola sin mayores dificultades” (:65). La minuciosa descripción que el texto presenta sobre el accionar de esta iglesia en el Uruguay continúa identificando el primer local donde esta institución se alojó en la ciudad de Montevideo, más precisamente en la calle Colonia, entre Río Branco y Convención, en el centro de la capital. Este local sería abandonado por Dios es Amor en 1989 y ocupado (luego de algunos meses de permanecer cerrado) por la recién llegada Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) (Pi Hugarte, 1992:65), cuyo proceso de implantación en el Uruguay fue estudiado por Yamila Rovitto (2006), integrante del equipo de colaboradores ya mencionado. En este mismo momento, Dios es

Amor avanza hacia el interior del Uruguay haciéndose presente en 7 Departamentos, con 21 locales de culto (Pi Hugarte, 1992:65).

Como señala Pi Hugarte, la propaganda radial de esta iglesia en el Uruguay comenzó en 1987, un año después de haberse instalado en el país, contratando un espacio diario en la emisora CX10 en el horario de la madrugada (0 a 7 horas). En 1992 la iglesia utilizaba tres emisoras capitalinas, ellas son CX 14, CX 10 y CX 46⁶. Estos elementos no son marginales tratándose de una iglesia como Dios es Amor, ya que, como señalaba Renzo “la importancia de la utilización de las ondas para la difusión de la iglesia se aprecia también en el hecho reciente de que emisoras de la República Argentina transmiten en los programas de ‘Dios es Amor’ iniciados hace poco tiempo, grabaciones de sesiones de exorcismos, curaciones y testimonios que se efectuaron en Montevideo” (:68).

En lo que refiere a la constitución de la jerarquía de la iglesia, Pi Hugarte señalaba en 1992 que todos los pastores son de origen brasileño, abriendo de esta forma las observaciones hacia el “lugar” que lo brasilero ocupa en estas expresiones religiosas. Del mismo modo en que Renzo llamaba la atención del “prestigio de lo brasilero” en el campo de los cultos de posesión (al menos en un primer momento de consolidación de estos cultos) acontece en el campo neopentecostal donde:

La presencia de lo brasileño se expresa en el uso del lenguaje, los símbolos, la nacionalidad de los Pastores y el lugar de la sede matriz que es donde reside también el principal personaje de ‘Dios es Amor’. Todo esto es una constante para los miembros del grupo de culto. En todos los templos las oraciones que se hacen y la prédica de los pastores, se efectúan mayoritariamente en portugués o en la variedad dialectal conocida como ‘portuñol’ (1992:74)

En relación a “lo brasilero”, y más específicamente al empleo del portugués en cultos pentecostales y afro-brasileros, Pi Hugarte señala que:

Importa recordar que los sectores sociales en los que ‘Dios es Amor’ logra su mayor inserción, son los mismos en los que sigue actuando con fuerza la Umbanda y otras modalidades religiosas afrobrasileños y en estos cultos el idioma de comunicación con las fuerzas superiores es el portugués en su expresión popular. Es posible entonces que así como en otras condiciones y épocas el latín retuvo el prestigio de lengua sagrada más allá de la comprensión que del mismo tuviera la feligresía, en este caso el portugués sea considerado como una lengua especialmente apta para entablar comunicación con la divinidad (Ibid.).

Otros elementos de “lo brasilero” también se destacan en las descripciones de Renzo, como por ejemplo, la presencia de la bandera de ese país en los templos de Dios es Amor “en simétrica oposición con una enseña uruguaya” (:75), aspecto éste que se repite en los *terreiros* de Umbanda, como también se señalaba en observación etnográfica en Montevideo (Oro, 1999). Renzo destaca la relación con “lo brasilero” por parte de los niveles superiores de la jerarquía de la iglesia, como los ya mencionados pastores, en su totalidad brasileros en aquella época. En definitiva, estas observaciones nos devuelven a lo esbozado anteriormente en relación a los procesos de transnacio-

6. El uso que esta iglesia hacía de las emisoras de radio mencionadas, en la época de publicación del artículo, superaba, como describe Pi Hugarte, las 15 horas de transmisión. Como el mismo autor menciona, los portavoces de la iglesia afirmaban la voluntad de alcanzar las 24 horas de transmisión de sus programas.

nalización religiosa de los cuales Renzo estaba particularmente ocupado en la primera mitad de la década de 1990.

“La iglesia Pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay” (Pi Hugarte, 1992), texto al cual nos venimos refiriendo tiene entonces por objetivo un carácter descriptivo de diversos aspectos de esta iglesia. En el texto son descritas observaciones relacionadas a la práctica ritual, el espacio de los templos, la importancia del dinero como motor de la propia iglesia y por lo tanto, como forma de continuar “salvando” a las personas. Sobre este mismo aspecto del papel del dinero, podemos observar como parte de los avances de investigación que se estaban llevando adelante en la época, una publicación de Nicolás Guigou (integrante del equipo de colaboradores ya mencionado) titulada, justamente, “El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias pentecostales brasileñas en el Uruguay” (1993). En ese texto se esboza un abordaje posible para pensar el valor del dinero dentro de las relaciones que se establecen en el campo pentecostal. Guigou plantea un “pecado original” del pentecostalismo que estaría caracterizado por una “profanación de lo sagrado”. Como contrapartida, existiría un proceso de sacralización de un elemento “profano”, en este caso, el dinero. Así, por ejemplo, afirmaba Guigou: “La naturaleza profana del dinero comienza a habitar en la sacralidad de Dios, de Jesucristo; la sanidad requiere de la mediación de la Iglesia y ésta para mantenerse, del dinero de los fieles. El dinero deviene en el vehículo material para la lucha contra Satán, el demonio y los males de esta tierra” (Guigou, 1993:139).

32

Volviendo al texto de Pi Hugarte, se hace mención al hecho de ocupar las entidades afro-brasileras espacios de lo demoníaco y de cuya salvación depende la acción del Espíritu Santo. Pi Hugarte afirma que en esta iglesia no prima el abordaje de cuestiones teológicas por parte de los fieles y sí una relación directa de solución de problemas y obtención de milagros. Se enfatiza en la cuestión de ciertas normas de comportamiento, tanto dentro como fuera del templo y se esbozan las posibles buenas relaciones que existirían entre la iglesia Dios es Amor y la Iglesia Universal del Reino de Dios. El valor del dinero en este tipo de iglesias, o mejor dicho, en los abordajes que de ellas se hacen, ocupa un destacado lugar y el texto de Renzo no es la excepción. Vimos que este aspecto llama la atención de quienes han observado a este segmento religioso. Así como los ya mencionados textos de Pi Hugarte (1992) y de Guigou (1993), también para el caso brasileiro se ha llamado la atención del lugar del dinero (Oro, 1999) en este segmento religioso y se abre un debate en torno a las cuestiones éticas que se plantean. Como no podía ser de otra forma, las controversias son grandes y existe amplitud de posiciones académicas en relación a la temática, posturas que oscilan desde la necesidad de intervención estatal en este tipo de prácticas, hasta las que entienden que ningún aspecto ético está siendo quebrantado, “O êxito econômico das empresas religiosas neopentecostais encontra legitimação ideológica na Teologia da Prosperidade, que também incentiva o progresso econômico dos seus fiéis” (Oro, 2002:208). Las diversas lecturas de esta Teología de la Prosperidad son presentadas y se identifican “duas lógicas culturais diferenciadas: de um lado, as exigências monetárias de instituições que não tem como ocultar o seu caráter empresarial e, de outro, indivíduos que representam o dinheiro como uma mediação sacrificial e priorizam a dimensão vertical do mundo” (Oro, idem:210).

Sin entrar en la especificidad de este debate, trajimos estos aportes sobre la temática para identificar trayectos recorridos, los cuales Renzo Pi Hugarte estaba identificando y transitando.

III. Fronteras, permeabilidad, dinámica

Hemos visto que buena parte de la mirada de Pi Hugarte en relación a lo religioso estuvo destinada a expresiones de este orden que modifican, producen efectos, en el conjunto de la sociedad uruguaya. Estas alteridades que arriban al Uruguay llaman la atención del antropólogo que pone en práctica sus estrategias etnográficas con el objetivo de comprender los movimientos simbólico-prácticos accionados.

Como vimos, Pi Hugarte focaliza su atención en estas “nuevas” expresiones religiosas en el Uruguay provenientes del Brasil, y más específicamente, del austral estado de Río Grande del Sur. Con su característico abordaje histórico-antropológico, hace visible una vez más la especificidad de la(s) frontera(s) (no sólo geográfica), entre el actual territorio uruguayo y el de Río Grande del Sur. Históricamente han sido territorios de influencias recíprocas donde se han desarrollado sociabilidades de alianzas y rupturas permanentes en función de las coyunturas económicas y políticas de ambos territorios. Como Pi Hugarte llama la atención, estos dinamismos están presentes desde épocas remotas, representadas, por ejemplo, por los diversos tránsitos de tribus de cazadores-recolectores y, posteriormente, en el contexto de las disputas de las grandes potencias imperiales, por misioneros jesuitas, gauchos, militares etc. (Pi Hugarte, 1993c). Las alternancias entre tiempos de paz y guerra provocaron sistemáticamente flujos de personas en varios sentidos, provocando una amplia circulación o “préstamos culturales recíprocos” (Ibid.:123).

Aunque estas influencias sean recíprocas, Pi Hugarte llamaba la atención respecto a un proceso reciente de continua influencia de Río Grande del Sur en el Uruguay, muy especialmente a través de uno de sus más globalizados “productos de exportación”, esto es, religión, religiones.

Al observar estas alteridades presentes en el contexto uruguayo podríamos decir que son los siguientes los puntos que se destacan de los análisis de Pi Hugarte: a) Son expresiones de “religiosidad popular”; b) modifican la “cultura” local; c) se observan sus lógicas conflictivas propias, tanto internas a cada campo específico, entre ellos, y entre ellos y el conjunto de la nación que los recibe; d- son manifestaciones religiosas provenientes del Brasil y más específicamente de Río Grande del Sur, que “conquistán” primero la frontera, luego la capital y luego se dispersan por el interior del Uruguay y e) son identificados los mecanismos propios de expansión, con sus semejanzas y diferencias pero entendiendo ambos segmentos (afro-brasilero y neo-pentecostal) como complementarios en relación a la oferta religiosa.

En relación a los mecanismos de expansión observamos en Pi Hugarte la incorporación del término transnacionalización como herramienta analítica y su lectura del mismo. Así, expresaba Renzo:

Retomando a questão da transnacionalização da religião no Uruguai, podemos dizer que a variada oferta religiosa existente neste país no momento não tem sido o resultado do enorme desenvolvimento que nos últimos anos têm tido os meios de comunicação, o motor principal de fenômeno que se chamou de globalização (apresento aqui outros sentidos do termo que, a rigor, fazem referência a políticas, atos e conseqüências que há pouco tempo atrás denominava-se imperialismo) (1997:211).

Y continúa afirmando el antropólogo uruguayo,

a presença no Uruguai de expressões religiosas surgidas no Brasil não é o resultado de globalização alguma: tem como causa a crescente influência do Rio Grande do Sul

sobre este país o que certamente expressa o maior peso demográfico daquele estado, e, também, seu desenvolvimento econômico. Naturalmente que essa influência também se exerce especialmente nas zonas de fronteira –pela penetração no território uruguaio dos canais de televisão brasileiros. No entanto, vale a pena repeti-lo, não tem sido este o mecanismo mediante o qual as novas formas religiosas têm se implantado no Uruguai (1997:212).

Por lo tanto, la transnacionalización religiosa, que en los últimos años ha sido objeto de estudios etnográficos y teóricos (por ejemplo, Grimson, 2003; Frigerio, 2012; Alves, 2011; De Bem, 2012, Scuro, 2012; Argyriadis, Capone, Della Torre y Mary 2012; Oro, Steil, Rickli, 2012) no escapó de la mirada atenta y perspicaz de Pi Hugarte. Aunque no lo haya profundizado, el antropólogo uruguayo llamó la atención para aspectos que más tarde fueron bastante desarrollados por los científicos sociales que se ocuparon de estos temas, comenzando por la noción de permeabilidad de la frontera, o sea, su condición de espacio de intercambios económicos y culturales y no solamente una línea demarcatoria de territorios nacionales. Pi Hugarte también percibió que la transnacionalización religiosa es hecha de negociaciones, tensiones y conflictos que inciden no solamente sobre lo religioso sino también sobre otros aspectos de la vida social. En fin, el antropólogo uruguayo también notó que la dinámica de la transnacionalización religiosa se realiza, como regla, mediante la construcción de redes sociales, personalizadas o institucionales, para cuya operacionalización, general pero no necesariamente, participan los medios de comunicación en masa, como destacó en la cita arriba.

El legado de Renzo Pi Hugarte

34

Como decíamos en el inicio de este artículo, el objetivo del mismo fue centrarse en una especificidad del aporte científico de Renzo Pi Hugarte. Del conjunto de su obra privilegiamos aquella que trata sobre el campo de lo religioso, y más específicamente, sobre su estudio en torno a segmentos religiosos que arriban al Uruguay a partir de la segunda mitad del siglo pasado, mucho más significativamente en sus últimas tres décadas, provenientes, principalmente, del Brasil. Es en el entendimiento de ver en esta especificidad su aporte quizá más significativo tanto para el área de estudios de lo religioso en particular, como en la creación de un impulso muy grande hacia la consolidación de la antropología en el Uruguay. Así, por ejemplo, obras anteriores a las que tratamos aquí o dirigidas hacia otros espacios de estudio no fueron consideradas específicamente, aunque, evidentemente, forman parte de su trayectoria y están presentes en sus narrativas, tanto orales como escritas. No “El legado de los inmigrantes” sino su propio legado a la antropología uruguaya en cuanto incentivador de una línea de investigación que hoy se afirma en el Uruguay, en parte, como vimos, gracias a su propia iniciativa y a la de quienes la continúan. Renzo Pi Hugarte, como tantas veces ha narrado, se “encontró” (de cierta forma) con la antropología al frecuentar los cursos que Darcy Ribeiro impartía en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República, luego que este se exiliara en el Uruguay tras el golpe de Estado de 1964 en Brasil. Algunos años después le tocaría el turno de exilarse al propio Renzo, lo que lo llevó a lugares y encuentros distantes, amplios y diversos. En su retorno al Uruguay, ya reestablecida la democracia (veinte años después de su encuentro con Darcy Ribeiro), y con nuevos horizontes, el antropólogo uruguayo se encuentra con una realidad que lo sorprende y motiva a estudiar. No por acaso, es abundante la literatura de fines de la década de 1980 e inicio de los años 1990 en relación a las nuevas opciones religiosas

que conquistaban el Uruguay. Así, Renzo iniciaba una línea de investigación, rodeándose de alumnos que incentivaba y apoyaba para que participaran de ella. Por eso, más allá de su propia contribución personal como antropólogo atento y creativo, su legado continuó en sus estudiantes, algunos de ellos siendo hoy destacados profesores e investigadores que llevan adelante los temas de investigación lanzados por el maestro. Finalmente, y no menos importante, otro legado de Pi Hugarte reposa en su constante preocupación en defender, en la academia y fuera de ella, las minorías religiosas que luchaban y todavía luchan por encontrar su espacio de aceptación en la sociedad uruguaya. Así, no por acaso la desaparición de Pi Hugarte conmovió no solamente al medio universitario uruguayo y latino-americano sino que también fue bastante sentido en el medio afro-religioso uruguayo, donde Pi Hugarte siempre aparecía en señal de lealtad y reconocimiento de su legitimidad social y simbólica.

Bibliografía

- Alves, Daniel, 2011. *Conectados pelo Espírito. Redes de contato e influencia entre líderes carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina*. Porto Alegre. Tese de Doutorado, UFRGS/PPGAS.
- Argyriadis, K. Capone, S. Della Torre, R. Mary, A. (Orgs), 2012. *Transnationalisation religieuse des Suds: Afrique, Europe, Amériques*, Louvain, Academia-L’Harmattan / IRD / CIESAS.
- De Bem, Daniel Francisco, 2012. *Tecendo o axé: uma abordagem sobre a atual transnacionalização afro-religiosa para os países do Cone Sul*. Porto Alegre. Tesis de Doctorado, UFRGS/PPGAS.
- Capone, Stefania, 2010. *Religions ‘en migration’: de l’étude des migrations internationales à l’approche transnationale*. *Autrepart* (56), pp. 235-259
- Frigerio, Alejandro, 2012. *A transnacionalização como um fluxo religioso na fronteira e campo social: Umbanda e Batuque na Argentina*. Paper apresentado na 28ª. Reuniao Brasileira de Antropologia, São Paulo, PUC/SP, 2-7 de julho de 2012.
- Grimson, Alejandro, 2003. *La nación en sus límites: contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Gedisa.
- Guigou, Nicolás, 1993. “El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias pentecostales brasileñas en el Uruguay”. En: *Sociedad y Religión*. N°10/11. Buenos Aires.
- Monteiro, Duglas T., 1979. “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular”. Em: VALLE, E. e QUEIROZ, J. J. (Org). *A cultura do povo*. Cortez Ed. EDUC, São Paulo.
- Oro, Ari Pedro, 2012. “O atual campo afro-religioso gaúcho”. In: *Civitas*. Porto Alegre, PUC/RS. N. 3 (no prelo). s
- _____. 2002-2003. “Neopentecostalismo: dinheiro e magia”. En: Romero, Sonia (Org.). *Antropologia Social y Cultural en Uruguay*. N°3, Montevideo.
- _____. 1999. “Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata”. *Vozes*. Petrópolis.
- _____. 1993. “As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação”. En: *Cadernos de Antropologia*, n°10, Porto Alegre.
- _____. 1992. “Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro”. *Cadernos de Antropologia*, n° 9, Porto Alegre.
- _____. 1992. (Org.) “Neo-pentecostalismo”. *Cadernos de Antropologia*, n° 9, Porto Alegre.
- Oro, Ari Pedro. Steil, Carlos Alberto e Rickli, Joao (orgs), 2012. *Transnacionalização religiosa. Fluxos e redes*. São Paulo, Ed. Terceiro mundo.

- Pi Hugarte, Renzo, 1998. *Los cultos de posesión en Uruguay* (Org.). EBO, Montevideo.
- _____. 1997. “Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai”. En: Oro, Ari e Steil, Carlos (Orgs.). *Globalização e Religião*. Vozes, Petropolis.
- _____. 1995. “Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay”. En: *Horizontes Antropológicos*, nº3. Porto Alegre.
- _____. 1993a. “Los estudios sobre religión en Uruguay”. En: Frigerio, A. (Org.) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- _____. 1993b. “Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay”. *Cadernos de Antropologia*, N°10, Porto Alegre.
- _____. 1993c. “Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: Umbanda y Pentecostalismo en el Uruguay”. En: Fonseca, Claudia (Org.). *Fronteiras da Cultura*. UFRGS, Porto Alegre.
- _____. 1992. “La iglesia Pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay”. *Cadernos de antropologia*, nº 9, Porto Alegre.
- _____. 1992. “Cultos de posesión y empresas de cura divina en el Uruguay: desarrollo y estudios”. En: *Sociedad y Religión*. N°9, Buenos Aires.
- _____. 1991. *Los espíritus pertinaces. Cultos de posesión en América: alcances teóricos y comprobaciones empíricas*. Papeles de trabajo. FHCE.
- Rovitto, Yamila, 2006. *A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas*. Tesis de maestria en Antropología Social. PPGAS, UFRGS. Porto Alegre.
- Scuro, Juan, 2012. *No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Tesis de maestria en Antropología Social. PPGAS, UFRGS. Porto Alegre