

Giros de una mae de santo

Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina

Autor:

Rodríguez, Manuela

Tutor:

Frigerio, Alejandro

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

A Ivan, Uma y Galo Stancich

***...por este amor primario, incondicional, preobjetivo, prelógico,
pretodo que me enseña más que cualquier otra cosa...***

Agradecimientos:

Esta Tesis es el resultado de varios giros y contragiros en los cuales nos encontramos y nos distanciamos, en diálogo constante, con muchos amigos, colegas y familiares.

Fundamentalmente, es el fruto de largos intercambios con compañeros y compañeras del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, con los cuales experimentamos contenidos y formas de articulación entre nuestras distintas trayectorias: artistas y científicas, políticas y académicas, estáticas y en movimiento. A todos ellos, mi más profundo agradecimiento.

En especial, mi agradecimiento a Silvia Citro, sin la cual yo no sería la antropóloga que puedo llegar a ser. Agradezco sus tantos años de paciencia, sus devoluciones intelectuales y afectivas, y el saber descifrar, siempre, aquello que de forma desordenada yo quería decir.

A Alejandro Frigerio, por habilitarme y acompañarme en este recorrido heterodoxo de cruzar la religión con la corporalidad.

A Yanina Mennelli, Julia Broguet, María Cecilia Picech y María Laura Corvalán, con quienes comparto la osadía de indagar nuestro mundo en el cruce entre la amistad y la profesión, apostando a revitalizar una mirada regional y descentrada, pensando, bailando, actuando y riendo. Sin ellas no podría haber sobrellevado tanta tensión.

A María Sol Harchury, quien acompañó y contuvo con su trabajo profundamente amoroso a mis hijos, mientras yo me encerraba en el universo infinito de la lectoestritura.

A Griselda, Sabrina, Leo, Belén y Joao, por abrirme con confianza las puertas de su casa y disponerse a compartir su manera de entender y vivir la vida.

A las Instituciones que me permitieron llevar adelante esta investigación:

A la Escuela de Antropología, de la Universidad Nacional de Rosario, por haber sido el sitio en el cual devine antropóloga, y en el cual actualmente devengo profesora.

A la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires, que me permitió cursar estos estudios doctorales en su seno.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (CONICET), por haber subsidiado esta investigación con una Beca Doctoral.

Finalmente, a mi madre, Susana Rosano, quien, con el ceño fruncido y una fuerza de voluntad inquebrantable, ha sabido empujar y empujar y empujar hasta el final... a ella, el punto final de esta Tesis.

INDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	6
1. Breve descripción de las religiones afrobrasileñas en Argentina	7
2. Objetivos e hipótesis de trabajo	12
3. Organización de la Tesis	17

PARTE I: 1º GIRO DESCENTRAMIENTOS DEL SUJETO

CAPÍTULO I. <i>Subjetividad performativa: consideraciones sobre una teoría del Sujeto</i>	20
1. La posesión espiritual en las religiones afrobrasileñas como una representación/presentación de la multiplicidad del ser	29
A. Culto a lo plural	29
B. La posesión como “teatro vivido”: entre ficción y realidad	33
2. Performatividad como actuación	36
A. Acercamiento dramático al acto: fenomenología y antropología	38
B. La identidad como apariencia	44
C. La identidad como proceso: entre la sujeción y la subjetivación	46
3. Relectura de la multiplicidad desde el cruce entre los estudios de performance, performatividad y corporalidad	49
A. La importancia de la fenomenología en la reformulación de la antropología del cuerpo	49
B. Ética y estética de la multiplicidad en las religiones afrobrasileñas	55
CAPÍTULO II: Análisis de la eficacia performativa en un ritual Umbanda	63
1. Aproximación a la religión en clave de performance	64
2. Análisis de un suceso imprevisto	68
CAPÍTULO III. Dimensiones procesuales y performativas de una biografía	77
1. De epistemologías, metodologías y formas de concebir la investigación social encarnada	77
A. Consecuencias epistemológicas y políticas de la crítica al racionalismo moderno y al reduccionismo logocentrista de la experiencia	79
B. Propuesta de una <i>antropología mutante</i>	80
2. Giros y contragiros etnográficos: un relato visceral	85
3. Consideraciones sobre por qué y cómo abordar una historia de vida	90
A. La elección por <i>Griselda de Obatala Efunbunmi Aworeni</i>	90
B. Acerca de cómo interpretar su extenso discurso	95

PARTE II: 2º GIRO		Encuentro con las religiones afrobrasileñas
CAPÍTULO IV: Religiones afrobrasileñas en Argentina: una opción dentro de la nación “católica, blanca y heterosexual”		104
1. Las religiones afrobrasileñas y su presencia en la Argentina		106
2. Importancia del catolicismo en Argentina		114
2. ¿Nuevos movimientos religiosos transnacionales o <i>intrínseca</i> diversidad de la religiosidad popular?		118
A. Las religiones afrobrasileñas como un nuevo movimiento religioso Transnacional		120
B. Discusiones en torno a la religiosidad popular		122
CAPÍTULO V: Genealogías de las <i>matrices performativas de diferenciación social</i>: un cruce entre sexo, raza, clase y prácticas religiosas		130
1. Foucault y el pensamiento decolonial		131
A. Cuerpos abyectos: entre brujería y sexualidades perversas		133
B. Debates en torno a la raza		136
2. Conformación de un paradigma de nacionalidad excluyente		141
A. Un entramado local de diferenciación por clase, género/sexo y raza	141	
B. Culturas negras en el Río de la Plata: prácticas al margen ayer y hoy	151	
C. Importancia de una lógica sexo/genérica particular en el culto religioso		155
CAPÍTULO VI: El contexto local y la organización de una casa religiosa en Rosario		162
1. Rosario: breve historia de una segregación social en términos espaciales		165
A. Presentación de Griselda Castillo Cano		176
2. Lo visible y lo invisible: práctica religiosa y cultura “afro” en Rosario		177
3. Intrincados caminos religiosos		187
4. Construcción del <i>Ilé Ase Oniwa Funfun</i> : un mandato espiritual		191
A. La primera vez que llegó Mangureira		192
B. La compra de la casa		194
C. El barrio		196
PARTE III: 3º GIRO		Ser otros seres en la conversión
CAPÍTULO VII: Un proceso de conversión en etapas no lineales		198

	1. La Quimbanda: el encuentro con otra lógica y la amistad de <i>Exú</i>	2. La Umbanda: prestar la materia a <i>Negros y Africanos</i>	3. El Africanismo Tradicional: la familia <i>Aworeni</i> y el regreso a África desde Rosario
a. Trayecto	1.a: 204	2.a: 229	3.a: 258
b. Cosmopraxis	1.b: 205	2.b: 230	3.b: 261
c. <i>Habitus</i> en tensión	1.c: 224	2.c: 248	3.c: 270

CAPÍTULO VIII. *Hacer nacer una Mãe de santo* en Rosario **278**

1. Nuevos *habitus*: experiencia corporal en la mediunidad **278**
2. Reformulaciones subjetivas: nuevas suturas para viejas heridas **289**
3. Contragiro Final **296**

GLOSARIO **300**

BIBLIOGRAFÍA **304**

INTRODUCCIÓN GENERAL



*Cuando una entidad llega y gira,
lo que nosotros creemos
es que la propia entidad
expande su vibración,
expande sus energías,
en el lugar,
y de cierta forma, cuando uno gira
como que por ahí pierde la conciencia
de lo que hay alrededor
y se concentra en la entidad,
para tener una mejor conexión.
Lo mismo cuando se danza.
Cuando una entidad danza,
lo que hacen es expandir esa energía,
expandirse
y nosotros tenemos una visión:
vos ves que hay un ser humano
que está danzando,
incorporado,
pero en el mundo astral
la energía está vibrando,
constantemente,
está haciendo otro tipo de movimiento
Es por eso la danza,
tanto en Umbanda
como en Quimbanda.*

(Babalawo Ifagbenlé Aworeni, Rosario, 2014)

La presente investigación se propone como un estudio antropológico de la incidencia de las experiencias corporales implicadas en las performances rituales de las religiones afrobrasileñas en Argentina en la reconfiguración de las identidades de los fieles. Para cumplir con este objetivo opté por trabajar con las versiones religiosas de la Umbanda, la Quimbanda y el Africanismo Tradicional en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe; y elegí metodológicamente abordar en profundidad la experiencia de vida de una *Mãe de santo*¹ de

¹ *Mãe de santo* y *Pai de santo* son los términos nativos para nombrar a las jefaturas religiosas, sea esta mujer u hombre respectivamente.

esta ciudad como forma de integrar y exponer el análisis realizado durante más de siete años de trabajo de campo.

La experiencia ritual de estas religiones está conformada por una inmersión corporal en performances que incluyen cantos, danzas, toques de percusión, comidas y bebidas. Un sinnúmero de estímulos sensoriales acontecen para dar viabilidad al trance mediúnico con el cual los fieles entran en contacto con las entidades espirituales y las divinidades religiosas. Estas experiencias –en las cuales el rol de la corporalidad (en percepción, emoción y reflexividad) cobra un lugar preponderante– confrontan de múltiples maneras muchos de los *habitus* hegemónicos de los argentinos que se acercan a estas religiones. En primera medida, al establecer un vínculo con lo sagrado que se basa en la experiencia del movimiento corporal, interconectando dimensiones prácticas que se encuentran compartimentadas en la educación formal del país (cantar, bailar, comer, pensar); pero, también, al proponer estas experiencias corporales y performáticas como medio *exclusivo* de acceso a lo sagrado. Además, estas religiones establecen una red de sentidos entre cuerpo/mente(consciencia)/espíritu, vida/muerte y naturaleza/cultura que pone en tensión y reconfigura las matrices dicotómicas de diferenciación social hegemónicas en el discurso nacional, las cuales se asocian a una distribución jerárquica de la población en términos de clase, género, sexo, raza y religión. Comencemos, entonces, presentando sintéticamente a las religiones afrobrasileñas.

1. Breve descripción de las religiones afrobrasileñas en Argentina

La liturgia de las religiones afrobrasileñas está basada en un lenguaje que sobrepasa lo verbal y que incluye música, cantos y danzas, donde tiene predominio una experiencia altamente corporizada como forma de conexión con lo sagrado ya que el trance mediúnico constituye uno de sus rituales principales. El lugar de la experiencia corporal es posible de observar en el proceso de conversión a la religión, en el cual las personas pasan por distintas etapas que involucran la adopción de lo que Frigerio denominó como "identidades sociales": 1) consultante y depositario de ayudas espirituales; 2) médium e intérprete; 3) hijo de religión; y 4) hijo de un *Orixá* en particular como componente central de la identidad subjetiva, lo que implica el empleo de la "cosmovisión del templo" en la interpretación de la mayor parte de las situaciones que el individuo atraviesa (2003: 11). Convertirse en médium implica sumar la capacidad de recibir y transmitir energía espiritual incorporando entidades. Por estos motivos, en el proceso de conversión es indispensable el aprendizaje de ciertos comportamientos kinésicos, como los movimientos y gestos asociados a cada entidad, para propiciar su incorporación. Además, cada entidad espiritual se caracteriza por una compleja distribución de

cantos en lengua portuguesa o yoruba, elementos y acciones rituales, animales, comidas, ofrendas materiales, colores, características y atributos personales, órganos y partes del cuerpo y fenómenos naturales. Es decir: todos estos elementos forman parte de un complejo multidimensional que ocurre en varios niveles a la vez, y que es propio de las performances de origen africano en las que se mezclan géneros como lucha, juego, danza, música, canto, ritual, teatro y mímica (Frigerio 1992).

A partir de los estudios de Frigerio, sabemos que en Argentina *la religión*² fue adoptada mayormente por los sectores medios-bajos de las zonas urbanas, fundamentalmente de Buenos Aires, pero también de las principales ciudades provinciales. También, que se dividió según la escuela (brasileña o uruguaya) de la que derivaba, y además según la variante regional que practicaran los distintos templos³. En el país, la mayor parte de ellos practica alguna de estas variantes regionales más africanas (lo que se llama genéricamente “Africanismo” o “Nación”) y también Umbanda y Quimbanda. Puede afirmarse que el Batuque de Río Grande do Sul es la versión africanista más difundida en el Cono Sur. En él, como en todas las Naciones, se cultúa a los *Orixás*, que son las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes de las religiones afrobrasileñas. Ellos son los dioses pertenecientes al panteón yoruba, y han sido traídos al continente por los africanos esclavizados en el período colonial. Cada uno de ellos tiene dominio sobre un aspecto de la naturaleza, y a su vez posee características humanas arquetípicas que son descritas en la mitología.

La Umbanda fue siempre la variante más difundida en el país y el escalón por el cual pasaban todos los templos antes de incorporar alguna de las versiones africanistas. En la actualidad, la Quimbanda se ha expandido de tal manera que muchos practicantes conocen primero esta versión y luego la Umbanda; este fue el caso de Griselda y de muchos otros que conocí. De todas maneras, al interior del campo religioso se definen e identifican por la variante de Africanismo que practican, en tanto la consideran el núcleo de la práctica religiosa. La Umbanda, también denominada como Caboclo, es reconocida como la versión más sincrética, nace de una fusión de elementos afrobrasileños, kardecistas y cristianos, e incorpora simbología relacionada a cultos indígenas⁴. Las entidades espirituales que se

² Esta es una categoría *emic*, los devotos de las distintas versiones de las religiones afrobrasileñas las denominan genéricamente como *la religión*.

³ De la escuela uruguaya: la variante del Batuque de nación Jeje. De la escuela brasileña: la variante del Batuque de naciones Oió, Cabinda o Jeje Ijexá; la variante Omolocó y la variante Candomblé de naciones Ketu o Angola.

⁴ Principalmente de los grupos de la franja costera del este de América del Sur, los Tupí-Guaraní. Como dice Porzecanski: “La penetración de la religiosidad indígena en el africanismo supone una transformación de la parafernalia, de su simbolismo (‘adoptan una indumentaria a la moda de los salvajes. Así, se visten con taparrabos, diademas, pulseras, brazaletes, casi siempre hechos de plumas. Usan collares, arcos, flechas y aljabas’)” (Valente en Porzecanski 1991: 19). Y afirma que “la ‘línea de Umbanda’ designaría la resultante del sincretismo afroindio” (Porzecanski 1991: 19). En la actualidad, en Argentina, la simbología indígena está vinculada a la entidad espiritual

manifiestan en esta versión son: - los/as *Pretos/as Velhos/as*⁵ (*preto* es negro en portugués), son aquellos africanos traídos a América con la trata esclavista y que murieron de viejos en este continente, luego de mucho sufrimiento; la vejez y el dolor experimentado les da una sabiduría muy particular y estimada entre los devotos. – Los/as *Africanos/as* (también llamados *Bahianos/as*), son los esclavos africanos o hijos de africanos ya nacidos en estas tierras y que murieron jóvenes, generalmente a causa de su rebeldía y sus desafíos a los esclavistas, lo que los hace más enérgicos y desafiantes, muchas veces con malos modales, groseros, pero con mucho poder para resolver conflictos de aquellos que los visitan. - Los *Caboclos/as*, por su parte, son indígenas o mestizos de estas tierras; pueden haber sido agricultores, guerreros o chamanes, y sus poderes dependen de aquello que hicieron en vida. - Las *Crianzas*, que son entidades espirituales de niños, suelen presentarse de forma muy extrovertida, juguetona, hacer bromas, y son consideradas almas inocentes, puras y simples, muy buenos para trabajar con los problemas de los niños. - También están los *Ciganos/as* (o gitanos/as), y los *Marineros*; aunque estas entidades son menos frecuentes de encontrar. – Por último se encuentran los *Orixás de caboclos* o de Umbanda, son entidades espirituales relacionadas a las fuerzas de la naturaleza que representa su *Orixá* homónimo. Estas entidades están presentes en todos los templos, y en su conjunto (sin diferenciarse entre ellas) son entidades de menor jerarquía que los *Orixás*.

Por su parte, la Quimbanda es considerada por algunos investigadores como una subárea de la Umbanda, mientras que para otros, es una versión autónoma, en la cual se realizan sacrificios de animales y sesiones de incorporación para la entidad espiritual *Exú*. Veremos más adelante que el origen y la función de *Exu* son discutidos y que varía según la apropiación particular que cada *Pai* o *Mae de santo* haga de la religión. Esta entidad está asociada al diablo, y, en general, es el espíritu de una persona que se ha comportado de forma inmoral o delictiva, por eso se dice que han sido “rufianes” o “malandros”; mientras que al *Exu* femenino se lo conoce como *Pombagira*, y está asociada a la mujer de la calle, de mala vida, y a la prostituta. Ellas serían las entidades espirituales de menor jerarquía.

Todas las entidades cuando están presentes hablan en “portuñol”, que sería una mezcla del portugués y el español (algunas veces es más un español con acento y palabras del portugués brasileiro); esta mezcla es característica de las zonas fronterizas entre Argentina y

llamada *Caboclo*, que es un “indio” y se viste con esta indumentaria, y es de destacar que la línea de Umbanda se llama a sí misma “línea de caboclos”, para diferenciarse de la línea de *Orixás*.

⁵ Los nombres genéricos de las entidades serán puestos en cursiva, no así los nombres particulares, para poder diferenciarlos. Por ejemplo *Cigana*, si es el tipo de entidad, y *Cigana* si es el nombre de una *Pombagira*; o, se señalará a los *Orixás* con sus nombres particulares, diremos el *Orixá Xangó*.

Uruguay, con Brasil. A pesar de las diferencias litúrgicas y cosmovisionales que puedan encontrarse entre las distintas versiones, las religiones afrobrasileñas comparten ciertas características. Para Oro, serían las siguientes: son religiones de posesión en las cuales distintas entidades espirituales se apoderan y ocupan a los médiums mediante el trance; son religiones de iniciación, es decir, el ingreso a la religión ocurre a través de una serie de rituales que buscan profundizar la integración del sujeto; son religiones mágicas, porque atienden demandas específicas, sobre todo relacionadas con las áreas de salud, económica y sentimental; son religiones emocionales que envuelven al individuo como un todo, en el cual el cuerpo ocupa un lugar de destaque; son religiones universales porque están abiertas a todos los individuos sin distinción de procedencia; y son religiones transnacionales en las cuales se vinculan individuos de distintos países (2008: 12,13).

La práctica del trance mediúnic, así como los demás rituales que propician la relación personal y única con las distintas entidades espirituales⁶, van conformando una red de vínculos que singularizan a esa persona y a esa casa religiosa en el contexto del culto. Ellos llaman a las entidades que incorporan con los adjetivos posesivos “mi”, “tu” y “su”, para decir, por ejemplo que “su *Preto*” hizo tal cosa, o que “mi *Pombagira*” hizo tal otra. A su vez, llaman a las entidades espirituales también como *Mae* y *Pai*, remarcando la relación de filiación que se establece con ellas, y el lugar jerárquico que les corresponde. Es decir, *Mae* o *Pai* pueden ser los jefes de una casa religiosa o las entidades espirituales que allí se manifiestan. Estas terminologías dejan entrever la importancia que adquieren las entidades espirituales en la vida de los médiums y de los devotos en general, estableciendo con ellos relaciones cotidianas y familiares de gran pertenencia.

De todas maneras, es el vínculo con el *Orixá* “de cabeza” el que va afianzando especialmente la personalidad del fiel, que estará caracterizada por ese *Orixá* particular que lo guía, lo rige, y con el cual comparte ciertas características arquetípicas. Una vez que los hijos de religión han *asentado* a todos los *Orixás*, es decir, que han pasado por el ritual de iniciación y por los sucesivos rituales en los cuales se afianza la relación con todos los *Orixás* del panteón, se los considera hijos *prontos* o *aprontados* y, si lo desean, pueden entonces abrir su propio templo y pasar a ser *Pais* o *Mães de santo*. Para el caso de la Umbanda, el cargo más alto es el de *Cacique* y se obtiene una vez que, a partir de las *obligaciones* y del desarrollo de la mediunidad, se ha obtenido el beneficio de todas las entidades de esta versión. Asimismo, el cargo de *Jefe* en Quimbanda se obtiene a partir de lo que se denomina la *liberación* del *Exu*

⁶ Veremos con detenimiento en el capítulo VII, las ceremonias de *desarrollo* de la mediunidad, los *asentamientos* de las entidades en sus *Otás* (piedras), las *obligaciones* en las cuales se realizan las ofrendas específicas, etcétera.

que comanda a ese médium⁷, y se efectúa luego de haber realizado determinadas *obligaciones* (ofrendas), o cuando el jefe religioso determina que esa entidad ya tiene un nivel de desarrollo y evolución suficiente.

Existen al menos tres niveles o grados de trance, identificados por los practicantes, que involucran distintos niveles de conciencia: 1) la irradiación (es una sensación corporal de cosquilleo que anuncia la presencia cercana de una entidad espiritual), 2) el encostamiento (es la llegada y salida fugaz de entidades, sin afianzarse completamente) y 3) la incorporación propiamente dicha. Además, los devotos con los que he trabajado señalan una diferencia entre la *ocupación* por parte de los *Orixás*, como diferente de la *incorporación* por parte de las entidades espirituales de la Umbanda y la Quimbanda. La explicación que dan es que los *Orixás* no vienen de afuera como las entidades espirituales, sino que están en cada uno de nosotros, ocupándonos con su energía; esta ocupación deja al médium irremediabilmente sin conciencia, mientras que en la incorporación existirían estos distintos niveles de conciencia y percepción: desde la pérdida de algunos sentidos, como la audición o la vista, hasta la pérdida total de registro. Las entidades espirituales de la Umbanda y la Quimbanda se manifiestan en una materia viva y humana para poder evolucionar, ya que sólo a través de esta presencia encarnada pueden realizar sus trabajos de caridad otorgando *axé*⁸ a los vivos; de esta manera escalan en esa evolución. Además, este trabajo de caridad permite también al fiel escalar en la evolución espiritual para ser cada vez “mejor persona”.

El acercamiento a la religión se da de dos maneras fundamentales: a través de consultas personales con los *Pais* y *Mães de santo* buscando ayuda, o a través de la participación en fiestas de Umbanda y Quimbanda, en las cuales comienzan a tener un vínculo cada vez más estrecho con alguna de sus entidades. Estos son los primeros contactos que una persona tiene con el entorno afroumbandista⁹ en Argentina. Luego, el conocimiento específico se va adquiriendo de forma paulatina. Gradualmente comienzan a participar de las sesiones de Umbanda y/o de Quimbanda, que se realizan semanalmente, buscando entrar en contacto directo con las entidades espirituales para hablar con ellas, escuchar sus consejos y contarles sus necesidades, a la vez que estableciendo vínculos cada vez más estrechos con los jefes religiosos.

⁷ La comandancia de una entidad por sobre el médium se establece por ser la primera entidad de cada tipo que se encarna en él.

⁸ El *axé* es la energía dinámica o fuerza sagrada que transmiten las entidades espirituales con su presencia. El *axé* se puede dar y recibir.

⁹ Esta categoría es *emic*, y la utilizan para nombrar su pertenencia a la religión en general. Es una categoría identitaria.

Para lograr un ambiente propicio para una ceremonia religiosa es suficiente un espacio pequeño – a plena luz del día si es una sesión de Umbanda o Nación, o en penumbras y con una luz roja si es Quimbanda –, un elemento para percutir, una *cineta* (campanita pequeña que tiene un sonido agudo), una voz que cante, y un lugar donde apoyar cigarrillos, bebidas y vasos. Sobre esta base, las variantes pueden ser muchas: más grande el espacio, más o menos gente (percusionistas, bailarines y cantores); mesas más decoradas, mayor cantidad de elementos en ellas, tarima para los que tocan, decorados en las paredes, altares visibles, elaborados vestuarios, etcétera. En términos formales, la organización espacio-temporal es similar en las distintas ceremonias de todas las variantes. En el capítulo II detallaremos una sesión de Umbanda, para analizarla en profundidad, y de esa manera dejar señalada la forma en que serán abordados performativamente los rituales de las otras variantes estudiadas.

Para finalizar esta breve descripción hace falta señalar el movimiento corporal que diferencia a las religiones afrobrasileñas de otras experiencias de mediunidad en el país. La forma de llamar y de propiciar la incorporación espiritual es el “giro”, un giro sobre sí mismo que puede durar desde segundos a muchos minutos, incluso puede no producirse el giro e incorporar igual, como estar girando durante media hora y que sólo se produzca *irradiación* o *encostamiento*. Esto generalmente depende del tiempo y el aprendizaje que la persona ha tenido en religión y del conocimiento que tenga de su entidad. Por la importancia que adquiere en el contexto religioso, y por la sensación de movimiento espiralado y de traslación que despierta, fue *el giro* la metáfora que tomé para articular las distintas partes de esta investigación.

2. Objetivos e hipótesis de trabajo

Como podemos apreciar, en este proceso paulatino de conversión, el trabajo corporal es clave, fundamentalmente para la mediunidad, pero también para establecer y sedimentar el vínculo con todas las entidades religiosas humanas y no humanas, mucho más allá del momento mismo de la incorporación. La conceptualización y experimentación del cuerpo como “materia disponible” para el vínculo con lo sagrado, propiciado por un contexto altamente performativo que propone una multiplicidad de entes materiales e inmateriales con los cuales vincularse, reconfigura los *habitus* de los sectores populares urbanos que se fueron conformando a partir de su socialización en las escuelas estatales, a través de un saber médico/psicológico disponible en la salud pública, mediante los sentidos difundidos por los medios de comunicación masivos, y por aquellas relaciones establecidas en los ambientes

laborales, por citar los enclaves más fundamentales de socialización. Para este “trabajo religioso” es preciso *cultivar* el cuerpo, en el sentido de rendirle “culto”, de tornarlo presente, de dimensionarlo como “materia”, de construirlo como un “medio” a partir de tecnologías precisas. Muchos de estos aspectos, que serán analizados en profundidad en la tesis, dan cuenta de la especificidad de estos cultos religiosos, y permiten comprender dimensiones importantes de las experiencias subjetivas vividas por el fiel que se acerca y se convierte, paulatinamente, a estas religiones.

Además, es posible encontrar en el contexto religioso valoraciones disímiles y otras combinaciones entre negridad, africanidad, esclavitud, muerte, transgresión, sufrimiento, poder, naturaleza, individualidad, sexualidad, femenino, masculino, vida y salud por nombrar las más importantes. Estos sentidos y sus diferentes relaciones se ponen en juego en la experiencia concreta de incorporación de entidades, en el vínculo ritual, pero también cotidiano, que se configura con ellas. En este ámbito, se proponen otras formas de habitar el espacio (en la propia casa y en los lugares públicos); de reconocer e interpretar los acontecimientos (sucesos, sueños, encuentros, situaciones inesperadas); de comprender las experiencias corporales: tipos de percepciones (focalizadas en una parte del cuerpo, reducidas a un solo sentido, ampliada en los términos de una visión panorámica general, etcétera), dolores físicos, gestos, calidades de movimientos, posturas corporales (vinculadas a distintas entidades); y de entender la agencia como poder, es decir, como una acción concreta y eficaz sobre el mundo.

El reconocimiento de todas estas particularidades se logró mediante un trabajo de campo que duró más de siete años, en los cuales profundicé en el conocimiento de las distintas versiones de la práctica religiosa en Rosario y en otras ciudades del país (Capital Federal, Morón en la provincia de Buenos Aires, Resistencia y Santa Fe). Asistí y registré sus rituales, realicé entrevistas, observación participante y afiancé relaciones interpersonales que me permitieron ahondar en los significados y disputas de sentidos que se producen al interior del campo religioso. De esta manera, pude comprender importantes aspectos de la *cosmopraxis*¹⁰ religiosa local, la situación social de sus devotos, las disputas por la legitimidad que están en juego, así como los contextos urbanos en los cuales llevan adelante sus prácticas.

Finalmente, decidí centrarme en el análisis de la experiencia de vida de una *Mãe de santo* con la cual había entablado una relación de confianza y amistad. Esta estrategia metodológica se tomó a partir del objetivo de trabajar en profundidad las identidades

¹⁰ La elección por el neologismo *cosmopraxis* será sustentada teóricamente en el Capítulo I, por el momento adelantamos que nos permite nombrar la relación inherente entre cosmología y práctica religiosa, como dos dimensiones que deben pensarse conjuntamente.

religiosas de los fieles y sus procesos de acercamiento y conversión. Así, esta Tesis aborda el caso particular de Griselda Castillo Cano, una mujer de 45 años, que fue durante su adolescencia y por 10 años evangelista, hasta que conoció *la religión* a fines de los '90 y se convirtió en la *Mãe de santo* Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni*, en el 2007. Ella se define como homosexual, proveniente de una familia de trabajadores inmigrantes italianos y españoles que vivían en un barrio de clase media/baja de la ciudad, con escolarización secundaria incompleta a causa de la necesidad de trabajar, siempre de tipo informal, y con una hermana desaparecida y un hermano preso durante la última dictadura militar. En la actualidad ella vive con Sabrina, su pareja, y con los hijos de ella, Leo y Belén, que son “como sus hijos”; y todos pertenecen al ámbito religioso. Su casa está situada en el límite del municipio y allí moran, también, todas sus entidades espirituales.

Presento, entonces, su caso como una forma de ahondar en la experiencia fenomenológica, en la manera en que el entramado propio de la cosmopraxis religiosa fue reconfigurando su historia, su cotidiano, sus prácticas y el sentido de sí misma. No es mi intención tomar su caso para generalizar el proceso de conversión y la experiencia religiosa de todos los adeptos a estas religiones en el país, algo imposible de hacer no sólo por la diversidad de variantes religiosas que se desarrollan, sino porque cada proceso depende de las trayectorias individuales y grupales definidas a partir de las mismas variables que estamos intentando situar aquí: clase, género, sexo, raza, religión, como las más definitorias. El propósito de esta investigación fue, en cambio, profundizar en su proceso personal de acercamiento y conversión religiosa como un modo de trabajar en profundidad la reconfiguración de *habitus* que se produce en este proceso.

Con ese fin, abordé su historia desde dos registros: tomando como material de análisis su narración autobiográfica, pero también, y sobre todo, proponiendo una mirada atenta a las performances acontecidas en su casa religiosa, en las de otras casas que visité, así como las charlas informales y las entrevistas realizadas a muchos otros fieles. Su historia servirá de eje cronológico para ingresar en la cosmopraxis religiosa, pero ésta será analizada en profundidad atendiendo a su dimensión intrínsecamente performativa considerando los rituales de las distintas versiones y las experiencias narradas por otros devotos con los cuales también trabajé. De todas maneras, consideré importante centrarme en una experiencia para poder enfocar en aspectos biográficos que se tejen entre lo dicho y lo hecho. Y, además, porque entiendo que es necesario profundizar y dar tiempo a las relaciones etnográficas para inferir procesos subjetivos que son invariablemente contradictorios, complejos y sobre todo íntimos.

Apuesto en esta tesis a encontrar ciertos hilos conductores que den cuenta del proceso de conversión a las religiones afrobrasileñas por los argentinos; un proceso que, si

bien es variable, según mi perspectiva responde a ciertas técnicas (abordadas como tecnologías del ser) provistas por la cosmopraxis religiosa que hacen mella en los *habitus* previos de los devotos argentinos. Por otro lado, éste tipo de abordaje centrado en los procesos de subjetivación favorecidos por las performances rituales, fueron el puntapié para reformular una categoría de performatividad que me permitiera encuadrar las experiencias corporales de mediunidad con las que estaba trabajando.

Así, en esta Tesis, me propuse como objetivo realizar un Giro y un Contragiro entre la etnografía y la teoría, articuladas a partir de la noción de performatividad. Con este movimiento circular se buscó:

– Analizar el proceso de conversión religiosa de una Mae de santo rosarina, a partir del abordaje de las prácticas corporales propias del culto desde un enfoque centrado en la performatividad, lo cual a su vez me condujo a reformular teóricamente algunos aspectos de este concepto, para poder abordar mejor la complejidad de los procesos de subjetivación que allí se desplegaban.

Como veremos en la Primer parte de esta Tesis, para esta reformulación teórica trabajé especialmente con los aportes de la fenomenología de Merleau-Ponty, desarrollos contemporáneos de la antropología del cuerpo (con autores como Thomas Csordas, Michael Lambek y Silvia Citro), los estudios sobre performatividad (fundamentalmente los de Judith Butler) y con los estudios de performance (autores como Victor Turner, Richard Schechner y Stanley J. Tambiah).

Esta articulación teórica-etnográfica se llevó a cabo a partir de dos tipos de acercamiento al campo. Uno situado en un nivel *micro*, que focaliza en las dimensiones fenomenológicas y performativas de las performances rituales. Desde esta perspectiva, comenzaremos analizando en el Capítulo II, un ritual específico de Umbanda como modo de comprender la manera en que opera la eficacia ritual, en la puesta en práctica de tecnologías específicas desarrolladas en acciones, gestos, movimiento y palabras que citan las prescripciones religiosas, a la vez que innovan haciendo frente a situaciones inesperadas. Este abordaje centrado en el detalle de las experiencias corporales se propone como un ejemplo del modo en que opera la cosmopraxis en los mismos sujetos: de una forma principalmente práctica, que convoca una reflexividad corporizada en la cual interviene interrelacionadamente emoción, percepción y cognición. Estas prácticas, analizadas como tecnologías del ser, a partir de su reiteración performativa, van produciendo cambios en los *habitus* de aquellos que se acercan y se convierten a la religión.

El otro acercamiento al campo corresponde a un nivel *macro*, en el cual se desarrolla una perspectiva fundamentalmente procesual, para analizar la conversión de Griselda como un

proceso performativo de reformulación de *habitus* previos. Para ello, en los Capítulos IV, V y VI, se sitúan las matrices de diferenciación social que considero se volvieron hegemónicas en el proceso de construcción nacional, como un modo de especificar el campo significativo a donde van a desarrollarse las religiones afrobrasileñas. Este encuadre socio-histórico permite comprender cuáles son aquellos sentidos que comienzan a entrar en tensión a partir de la inmersión en el ámbito religioso, mediante experiencias altamente corporizadas y performativas que en algunos casos reproducen y en otras contradicen o reformulan estas matrices hegemónicas. El recurso de la historia de vida se plantea aquí como una metodología que permite articular los enfoques micro y macro, para analizar el proceso multidimensional y no lineal de conversión que se deja entrever en la biografía. Como una narrativización del yo, este relato se va estructurando mediante adscripciones que fluctúa en ese proceso de identificarse y desidentificarse con estas matrices que entran en disputa en el nuevo contexto de socialización.

Las hipótesis que se sostienen en esta investigación plantean que:

1) Para los devotos religiosos con los que trabajé, pertenecientes a los sectores económicos medios/bajos de la ciudad de Rosario, las particulares experiencias corporales propiciadas por las performances rituales afrobrasileñas operan como prácticas de subjetivación que confrontan los habitus y las matrices de diferenciación social hegemónicas en Argentina que establecieron un ideal de sujeto racional, católico, blanco y heterosexual, razón por lo cual estas religiones han sido históricamente estigmatizadas.

2) No obstante, estos devotos se apropian de esta religión estigmatizada, por dos motivos principales: a) Porque institucionaliza y da fundamento a ciertos saberes y prácticas populares que circulaban y circulan por fuera de los espacios sociales de la elite blanca hegemónica, como es el vínculo personal y cotidiano con lo sagrado, la importancia de las jerarquías y de las relaciones de reciprocidad, y el pragmatismo derivado de la búsqueda de soluciones concretas a problemas de la vida cotidiana; y b) porque habilita experiencias de la multiplicidad y heterogeneidad subjetiva, que propician nuevas identificaciones no sólo religiosas, sino también raciales, así como brinda una nueva inteligibilidad y legitimidad a adscripciones sexo/genéricas no heteronormativas y da continuidad a experiencias de clase.

De esta manera, en esta Tesis, busco vincular ambos abordajes: uno micro planteado en términos más fenomenológicos y centrado en la experiencia, y otro macro de corte más genealógico y procesual. Ambos enfoques están desplegados a partir de un marco teórico y metodológico que prioriza una mirada centrada en la performatividad propia de todo proceso de subjetivación (en el cual se adscriben y se contestan las normativas sociales): en el primer caso, focalizando en la eficacia propia del ritual, como una acción concreta que en su reiteración va fijando nuevos sentidos, comportamientos y relaciones; y en el segundo, abarcando el proceso de conversión como un conjunto de situaciones y actos no lineales, sino en tensión permanente, y en el cual se despliega la nueva cosmopraxis, que, también en su reiteración performática y performativa, va produciendo cambios subjetivos.

Finalmente, la presente investigación se propone aportar al estudio de estas religiones en Argentina, un tema al que la antropología nacional le ha dedicado poca atención, si bien es un fenómeno social extendido en el tiempo y en el espacio y cuenta con miles de adeptos entre sus miembros. Además, la profundización en la dimensión de la corporalidad y el vínculo que ella tiene con variables como género, raza y clase intenta aportar una mirada renovada al campo de la antropología de la religión, así como al de la antropología del cuerpo. Se espera, entonces, contribuir tanto al desarrollo disciplinar como a la difusión de esta cosmopraxis religiosa que está profundamente estigmatizada y que, como veremos, se encuentra en plena expansión y transformación en el país.

3. Organización de la Tesis

Esta Tesis doctoral está organizada en una INTRODUCCIÓN GENERAL y tres Partes, denominadas GIROS. Estas partes enmarcan ocho CAPÍTULOOS consecutivos, pensados como correlativos unos de otros. La metáfora del giro tiene dos fundamentos: por un lado, como señalé, es la técnica kinésica específica utilizada en la religión para propiciar la incorporación de las entidades espirituales: un giro sobre sí mismo, que varía en intensidad y tiempo de duración. Por otro lado, es una figura que remite al movimiento subjetivo, circular y espiralado que implica el rodeo que el sujeto va realizando para suturar su identidad, nunca acabado y por lo tanto nunca cerrado en sí mismo. A la manera de un anillo que no tiene centro, ni caras internas o externas, es una figura que permite un movimiento dialéctico que transita entre lo externo y lo interno de forma constante e ininterrumpida.

El Primer GIRO, denominado *Descenramientos del sujeto*, está compuesto por el CAPÍTULO I: *Subjetividad performativa: consideraciones sobre una teoría del sujeto*, en el cual buscó desplegar el marco teórico que construí para poder abordar la cosmopraxis religiosa desde una mirada atenta a la performatividad de sus rituales. Por el CAPÍTULO II: *Análisis de la eficacia performativa en un ritual Umbanda*, en donde, desde un abordaje fenomenológico y detallado de la experiencia ritual, hago el primer rodeo de esta investigación focalizando en la práctica corporal desplegada por estas religiones en el país. En el CAPÍTULO III: *Dimensiones procesuales y performativas de una biografía*, me remitiré a las elecciones metodológicas elegidas para esta investigación, en correspondencia con las discusiones sostenidas sobre la subjetividad performativa; así, argumentaré sobre cómo es posible abordarla mediante una mirada atenta tanto a las prácticas como a la narración biográfica.

En esta parte –propuesta como un primer giro que descentra concepciones relativas al sujeto como entidad autónoma–, expongo la articulación teórica-etnográfica que me permitirá repensar la noción de performatividad como una categoría fundamental para analizar los procesos de subjetivación que estarían operando en la conversión a las religiones afrobrasileñas. En esta vuelta, hago, además, el primer foco analítico sobre uno de sus rituales.

El Segundo GIRO se denomina *Encuentro con las religiones afrobrasileñas*, y está compuesto por el CAPÍTULO IV: *Religiones afrobrasileñas en Argentina: una opción dentro de la nación católica, blanca y heterosexual*, donde sitúo la presencia de las religiones afrobrasileñas en el marco de un contexto nacional constrictivo, y las analizo en el cruce entre los nuevos movimientos religiosos y una religiosidad popular de mayor alcance temporal. El CAPÍTULO V: *Genealogías de las matrices performativas de diferenciación social: un cruce entre sexo, raza, clase y prácticas religiosas*, en el cual me detengo en esta confluencia de segregaciones para delimitar un contexto normativo que se desarrolla en la modernidad pero que se afianza luego de manera específica en el proceso de conformación nacional. Y el CAPÍTULO VI: *El contexto local y la organización de una casa religiosa en Rosario*, en donde, a partir de una contextualización específica del entramado urbano de la ciudad de Rosario, expongo la manera en que se fueron ligando las múltiples agencias que entran en juego en el ambiente religioso de la ciudad; para finalizar con una presentación contextualizada de Griselda Castillo Cano.

En esta segunda parte, un segundo movimiento circular nos hace volver la mirada hacia la historización de estas religiones en suelo argentino y rosarino para situar el contexto en el cual ellas despliegan su agencia. Esta mirada retrospectiva nos permite hacer una genealogía de las matrices performativas de diferenciación social que se volvieron hegemónicas a partir de la conformación del Estado Nación. Una vez situadas estas matrices

como un campo significantemente hegemónico, retornamos al presente de la religión para ahondar en la manera en que su práctica actual pone en tensión los *habitus* que estas matrices performativas fueron sedimentando en su reiteración legitimada.

El Tercer y último GIRO, *Ser otros seres en la conversión*, se compone del CAPÍTULO VII: *Un proceso de conversión en etapas no lineales*, donde presento el material de campo utilizando un modo de exposición que se ordena como una cuadrícula posible de ser leída desde varios ejes interconectados, con el objetivo de mostrar las distintas temporalidades, etapas y espacialidades que se encabalgan en el proceso de conversión. Y del CAPÍTULO VIII: *Hacer nacer una Mãe de santo en Rosario*, en el cual retomo las hipótesis generales de la investigación para volver a situar las coordenadas de mi particular lectura del proceso de conversión de *Griselda de Obatala Efunbunmi Aworeni*, con el propósito de desplegar las principales reformulaciones que considero deben hacer los devotos argentinos para legitimar las experiencias que fomenta la práctica religiosa en el contexto nacional.

En esta tercera parte, efectuamos el último movimiento circular de esta investigación y nos adentramos en el proceso de conversión de Griselda desde distintos niveles de lectura: su trayecto particular, la cosmopraxis religiosa y las tensiones producidas entre los *habitus* previos y los nuevos. De alguna manera este es un contragiro que desanda su biografía como una excusa para efectuar un análisis procesual en términos performativos, al acercarnos al proceso de subjetivación de Griselda desde aquello que reproduce e innova al citar (con las palabras y con el cuerpo, con lo dicho y lo hecho) viejas y nuevas matrices de diferenciación.

CAPÍTULO I. Subjetividad performativa: consideraciones sobre una teoría del sujeto

Incorporación Espiritual

Es voluntaria la incorporación, en algún momento se va a ir la entidad, o bien cuando el jefe le diga o bien cuando yo le diga, vayasé. Entonces nunca me dio miedo a quedar pegada en eso. Nunca, nunca tuve ese miedo. Esto es: si vos llamás la entidad, llega la entidad, si vos no la llamás, no llega; esto de que yo estoy hablando con vos y blblbl [hace el gesto como de perder el control] No, mentira!! No me la vengás a vender así porque es mentira, porque la incorporación es consciente, sino estamos poseídos. La posesión es inconsciente, te posee un espíritu malo de cualquier índole y vos no te das cuenta y te hace hacer cosas involuntariamente. (Griselda, *Mae de santo*, 2014)

Cuando yo dejo de fumar, él [*Exu Mangueira*] no fuma cigarrillo, fuma habano. Y si no, no fuma, depende de mi estado. O sea si yo dejo de fumar porque se me ocurre, fuma charuto, por ahí le pega algún cigarrillo. Cuando estoy enferma, directamente no. (...) Es que vos le estás cediendo tu cuerpo, vos le estás dando lugar para que él tenga un tiempo de manifestación y de vida en humanidad, y que haga. Porque vos lo estás dejando hacer, vos perdés dominio de tu cuerpo, ¿entendés? Él viene a dominar y le estás dando licencia para que él haga lo que tenga que hacer. Entonces, él tiene que respetarte, tiene que cuidarte. Él siempre lo dice: “yo cuidó la materia donde estoy, yo llego, porque el día que no esté más esa materia no voy a estar más yo. Entonces yo tengo que cuidar el lugar que a mí me dan”. Siempre lo dice. (Griselda, *Mae de santo*, 2010)

Los espíritus (...) necesitan de la materia para manifestar lo que quieren manifestar, y si el hijo no tiene los conocimientos ¿de dónde chupa para poder demostrar qué puede usar para trabajar? Si vos no le das el conocimiento a tu hijo no podés decirle a la entidad, “*risque punto*”. (...) Primero que el que tiene que saber quién está llegando a su casa es el jefe. Ellos saben, Mangueira siempre dice: “el pueblo llama a su pueblo”. O sea el jefe llama y sabe a quién va a llamar y sabe a quién va a invitar a llegar a su casa.

Yo no sé si vos estuviste alguna vez la primera vez que le llegó una entidad a alguien. Bueno, el que está comandando la gira en ese momento empieza a tirarle puntos [canciones] de distintas entidades y lo va viendo y lo va probando, le va puxando [cantando] y en un momento ya está, dice. (Griselda, *Mae de santo*, 2015)

Performatividad

No hay posesión porque hay poseídos; hay poseídos porque hay posesión” (Giobellina Brumana, 1986)

Para Sartre todos los seres humanos se esfuerzan por las posibilidades aún no realizadas, los seres humanos están en esa medida “más allá” de sí mismos. Esta condición ek-stática es en sí misma una experiencia corpórea. (Butler, 1986).

“No contentarse con lo que se es, parece que ése sea un privilegio de nuestra especie”, comienza Leiris su prólogo al libro de Rouget. Los seres humanos ponen en juego una serie de dispositivos destinados a ser otro diferente de sí mismo, comenzando por el maquillaje y las máscaras. Es también el caso de las prácticas extáticas: el trance, el chamanismo, la posesión: estar fuera de sí, propulsarse a otro mundo, convertirse en otro. (Giobellina Brumana, 2003)

Llegar a ser género es un proceso, impulsivo, aunque cuidadoso, de interpretar una realidad cultural cargada de sanciones, tabúes y prescripciones. La elección de asumir determinado tipo de cuerpo, vivir o vestir el propio cuerpo de determinada manera, implica un mundo de estilos corpóreos ya establecidos. Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno. No es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo. (Butler 1986: 309)

La entidad espiritual, el jefe y el hijo se construyen en mutua relación. Los tres son una proyección, ¡no una esencia a descubrir! Como cualquier ser humano, no es “en sí” sino una proyección de deseos de otros. ¡Soy el deseo de otro! ¡En eso está errada la concepción sustancialista! NO EXISTE la entidad espiritual EN SÍ, como NO EXISTE EL SER HUMANO EN SÍ, si no es a través de la mediación de otros. DE LA MISMA MANERA QUE NO EXISTE NADA SI NO ESPERAMOS (PROYECTAMOS) EL DESEO SOBRE ESO. Podría no existir el otro, mi hijo, yo mismo, si no se construye alrededor una fantasía, una imagen, un deseo compartido, una norma. ESO ES EL ANTIESCENCIALISMO (Registro de campo, 2015)

“Girar, girar, girar, treinta minutos girando, ¿cómo no producir un desequilibrio?”, así comenzó el registro etnográfico de la primera sesión de Quimbanda que presencié en casa de Griselda, en el año 2010. Comencé esta investigación interrogando una técnica corporal y finalicé teorizando sobre el antiescencialismo y la posibilidad de pensar una subjetividad performativa. Ese fue mi proceso de investigación: la formulación de una doble pregunta, etnográfica y teórica. El registro sobre esa primera experiencia en un contexto religioso afrobrasileño en mi ciudad natal se centró en la pregunta por lo que ocurre con esa praxis, a nivel perceptivo y también intersubjetivo. El registro seguía así: “todos estábamos allí esperando de él que incorpore, toda la atención sobre él, en su girar y él no dejándose ir, ¿o más bien no dejando que vengan? Ir, venir, salir, entrar, términos similares con los cuales hablamos de este estado del ser”. La terminología en juego buceaba entre irse y entrar, abrirse y dejarse ocupar; todas categorías que daban cuenta de un sujeto con fronteras permeables, abierto a “lo otro”, receptivo, dispuesto, comprometido en esa relación. Y, asimismo, la circularidad en la repetición de movimientos daba una idea del tiempo precisa, sin comienzo ni fin: hacer, estar, permanecer, girar, es lo que permitía ir y volver, entrar en otro estado y volver al cotidiano. Esa técnica corporal en juego, ¿dónde hacía mella?, ¿en el cuerpo?, ¿en la mente?: en el sujeto.

En las ceremonias es posible ver la circularidad de movimientos básicos que se repiten, uno tras otro, por horas. No hay principio por donde ingresar a ese estado de incorporación, es en la misma repetición, ir y volver: otro concepto del tiempo, del tiempo de aprendizaje, del desarrollo de la mediunidad, del contacto con lo sobrenatural. A veces se da de una forma, luego de otra, pero es constante, fluido, repetitivo. Puede suceder instantáneamente, o no suceder nunca. Siempre lo mismo y siempre distinto, eso es lo performativo. Depende de muchos factores, no es totalmente controlable; y, sin embargo, está pautado, hay una tecnología en juego, que debe ser aprendida, repetida, vigilada y propiciada por otros que sostienen, incentivan y corrigen. Y una vez que se vive y se experimenta, se quiere más: “querés ir a todas las fiestas, querés incorporar todo el tiempo”, eso es lo que dicen con exaltación.

No hay trance espasmódico, no hay demasiado movimiento complicado para lograr la incorporación. Es sólo poner atención, concentrarse, dar el permiso corporalmente. Y entonces el cuerpo responde: la fisonomía, los gestos y ya está. Girar, girar, girar, y luego estar ahí, sólo estar. Como las *Pombagiras* de Sabrina y Andrea: estaban, ahí, interactuaban poco, sólo estaban. El estar puede remitirse a eso, bailar, levemente, moverse, cantar, escuchar los tambores, beber, fumar, interactuar poco, mucho, sin un tiempo determinado de antemano. Pueden suceder los imprevistos. Pero hay un tiempo, ordenado, pero mínimo, y en ese orden, el patrón es la repetición. La circularidad, por momentos, algo monótona, y a veces, con muchos sobresaltos. Mímesis, copiar lo imprevisto, estar atento con el cuerpo. No es un canto de meditación, largo y constante, un mantra, no. Por momentos tiene sobresaltos, giros, cambios, sin demasiada estructura, es sólo repetir el patrón que va fijando el jefe de la casa: con palabras, ritmos, sonidos, cantos, seguir, seguir, seguir...

Horas siendo otro. Es representación y no es representación: es un teatro vivido. La entidad espiritual es un personaje real, tiene una historia: fue hombre o mujer, y vivió como ellos. Es incorporar un muerto, y es ser, por un tiempo, ese otro. Otro distinto de mí. Por un rato, entablar conversaciones, tratos, pasar conocimientos de la religión, parte de la mitología de cada entidad, se hacen regalos, de forma distendida, mayormente alegre. Es un trance estereotipado: los gestos, las poses, todos hacen más o menos lo mismo. Podría pensarse como un “estado de actuación”. Es un contexto ritual que permite ese estado. Hacen carne un gesto, una postura, un personaje y lo interpretan; no se pierde totalmente la conciencia. Y al día siguiente, después de horas sin parar de tomar, fumar, bailar, cantar y estar en ese gesto, en esa materia habitada por otro, el cuerpo se resiente. Y cobra plena presencia, por esa noche, por ese día. Luego de una energía amplificada, de un estado del ser alterado, al día siguiente es necesario descansar.

La performance ritual es un espacio inundado de imágenes cotidianas transformadas para ese fin: la cocina de la casa, el amontonamiento en el living de Alejandra, los perros, la familia en la casa de Griselda. La búsqueda es la misma: lograr ese ambiente nuevo, sagrado, en un recinto cotidiano. Es un transportarse a otro espacio-tiempo, a otro plano. Y, sin embargo, lo que se percibe no es algo totalmente extraordinario. Es una fiesta, en algún punto, como cualquiera. Se descubre la minuciosidad en el detalle, todo está pautado para que acontezca, se genera el momento para vivir eso, se produce esa posibilidad. Como en cualquier fiesta: abrir el espacio-tiempo para producir ese estado en el que entrás, cuando te dejás ir. Pero no te vas solo, la mirada ajena te alcanza, te recubre y te sostiene. Hay un límite infranqueable en el cual la soledad es apabullante. No es este el caso. Aquí es vincular, no es

en solitario. Sólo es posible la abdicación de la agencia, permitir la entrada de la ajenidad en uno, si se está cuidado, acompañado, en un contexto de reciprocidad formalizado y confiable.

Hay algo que nos supera, que está más allá de nosotros (uno, ego, yo), se lo llama Dios, inconciente, colectivo, naturaleza, ser-en-el mundo. Toma formas que “hablan en mí”. Como las entidades espirituales que “hablan en mí”. Hay que cambiar radicalmente la noción de persona, de yo, de ego, centrado en uno. No sólo la cultura habla en mí, o el Otro habla en mí, es “lo otro” que habla en mí: otro tiempo, otro espacio, otras dimensiones, lo que me excede. Una técnica corporal y una tecnología del ser para habilitar la posibilidad de que lo otro hable en mí. Y aquello que habla me contradice, me supera. Existe allí una inconmensurabilidad repleta de posibilidades, que señala, especialmente, la multiplicidad de entes, vínculos, respuestas y acciones que pueden ser desplegadas. Es una praxis performativa, que en el mismo instante que señala lo prescripto lo actualiza, asumiéndolo y desplegando sus posibilidades intrínsecas. De esta forma es como entendí que se materializa *la religión* en suelo argentino.

En este capítulo buscaré articular dos modos de entender el proceso de subjetivación en términos no sustanciales: el de las religiones afrobrasileñas, como me fue explicada por los devotos rosarinos con los cuales trabajé; y el de la performatividad, a partir del cruce de varios autores. De esta articulación se desprenderá una nueva lectura, tanto de la teoría “nativa” como de la “científica”, esperando aportar al conocimiento de ambas perspectivas.

Por un lado, las teorías provenientes de los estudios de performance, la antropología del cuerpo, la fenomenología y los estudios queer me permitieron releer y analizar la posesión espiritual –mejor nombrada como incorporación espiritual, para ser fiel a la terminología *emic*– desde un enfoque nuevo; por el otro, las teorías y las prácticas encontradas en el ámbito religioso me instaron a releer los conceptos y las propuestas de estos autores, en otros términos. Esta confrontación nace al abordar la presencia de estas religiones en el país fundamentalmente *a partir de las prácticas rituales que propone el culto*, atendiendo a la manera como las mismas van conformando nuevos *habitus* en sus adeptos. Asimismo, el foco puesto en la corporalidad se fundamentó en esta elección teórico/metodológica de abordar analíticamente las prácticas corporales y las experiencias subjetivas que se producían en la participación sostenida en los rituales, ceremonias, pero también en los cuidados cotidianos y en las relaciones sociales codificadas. Desde un primer momento mi foco estuvo puesto en la cosmopraxis, en las acciones desenvueltas, y en los vínculos afectivos presentes en ese entorno religioso; para ello busqué participar en todas las ceremonias que me fue posible, y también en actividades de preparación previas, así como en situaciones cotidianas

“desvinculadas” directamente del espacio religioso, como fiestas de cumpleaños, almuerzos y actividades varias.

Para dar sustento a las hipótesis sostenidas en la Introducción, es necesario que, en primera medida, formule una concepción de sujeto como ontológicamente no sustancial; es decir, partir de la construcción teórica de un sujeto que se constituye en y a la vez es constituyente de un mundo (como sociedad, cultura, entorno y/o ambiente). Esto implica volver sobre viejas discusiones en relación al dualismo cuerpo/mente en el sujeto (y sus derivaciones entre el ser y el devenir, lo inmutable y lo mutable, el alma/intelecto como la unidad y el cuerpo/pasión como lo múltiple; y en la manera en que se instaló en nuestras sociedades un sentido hegemónico sobre estos dualismos) y al vínculo individuo/sociedad (en el juego entre la determinación y la indeterminación y el lugar que le cabe al sujeto agente en ese devenir histórico, como capaz de producir también el mundo que habita). Estas dos dimensiones podrán pensarse juntas en la medida en que se sostenga que la relación del sujeto con su mundo es una relación carnal, corporizada, antes que objetiva y distanciada; y que es en esa relación profundamente práctica, sensitiva y afectiva como el sujeto se constituye, es afectado y afecta el entorno circundante. Para sostener estas ideas me remitiré a la influencia de la fenomenología y del posestructuralismo en las teorías de la corporalidad y de la performatividad, con el objetivo de abordar las dimensiones que estos estudios propusieron como formas de comprender el vínculo sujeto/sociedad.

Comenzaré situando al fenómeno de la incorporación espiritual como un recurso cultural que debe ser comprendido en el marco de las tensiones que considero son constitutivas de la subjetividad, aquello que llamo como una *subjetividad performativa*: el juego entre determinación y agencia, el vínculo constitutivo pero también incierto entre el sujeto y su mundo, y la manera en que una identidad subjetiva se va consolidando y sedimentando a partir de prácticas repetitivas y performáticas que citan, pero también contestan, las normativas que le impone su entorno social y cultural. De esta manera, pretendo abordar el fenómeno propiamente religioso, como un modo particular de enfrentar estas tensiones que son “compartidas”, aunque diferencialmente situadas. Así, puede pensarse como un recurso cultural que propone identificaciones precisas, normativas claras y prescripciones sobre comportamientos y formas de concebir el sujeto, el mundo y sus relaciones intrínsecas de una forma que, para los argentinos que se acercan al culto, es nueva y en muchos aspectos disruptiva.

Al hacer esto, retomo la propuesta de varios autores (Citra 2009; Csordas 2004; Jackson 1983; Lambek 1998) de intentar comprender aquello que, pese a la diversidad cultural y social de prácticas y sentidos, puede plantearse como “constitutivo de lo humano” y por ello,

transcultural. Al asumir el riesgo que los universalismos han planteado, sostengo, junto con Citro, que “el énfasis en las particularidades muchas veces ha conducido las buenas intenciones del relativismo cultural a peligrosos callejones lógicos y sobre todo políticos de difícil salida”; por ello se hace necesario, al menos, intentar una mirada atenta a lo compartido, incluso en la más radical diferencia (2009: 41). Sin esta posibilidad de pensar “lo compartido” sería imposible sostener ningún tipo de discusión teórica respecto de qué es el sujeto, la sociedad, o los procesos de subjetivación, ya que, en el fondo, es necesario postular “lo subjetivo” como algo propio de lo humano, incurriendo, siempre, en algún tipo de humanismo.

En relación a esta diferencia/ semejanza, la primera pregunta que se me presentó cuando me acerqué a las prácticas religiosas afrobrasileñas fue: ¿cómo dar cuenta de la realidad del agente espiritual y de la incorporación como un estado en el cual el sujeto (considerado por mí hasta ese momento como autocentrado, individualizado y yoico) es tomado por otro, distinto de sí mismo? Todo el proceso de investigación se propuso, como uno de sus objetivos principales, abrir esta pregunta para des-extrañar la vivencia de los sujetos con los cuales estaba dialogando, compartiendo y trabajando. Partí del objetivo, muchas veces desestabilizador para mí misma, de dar credibilidad y tomar realmente en cuenta lo que me contaban los afroumbandistas y lo que hacían, sus discursos (sus teorías) y sus prácticas. Bajo esta pregunta es que emprendí la búsqueda de teorías que me permitieran encuadrar estas experiencias desexotizándolas. La antropología del cuerpo me había dado herramientas para comprender que ciertas experiencias subjetivas, si bien enmarcadas en contextos culturales disímiles, podían ser un puente para saldar la inconmensurabilidad y el exotismo. Por un lado, los aportes de la fenomenología merleauPontiana y su propuesta del ser como ser-en-el mundo, junto a la teoría del *embodiment* que abordaba la cultura como existencialmente encarnada, habían aportado lo suyo. Por su parte, el posestructuralismo, como dice Citro (2009), había implantado la sospecha sobre las relaciones de poder que se tejen en todo vínculo intersubjetivo y lo había situado en un contexto histórico y social. A esta dialéctica de lo heredado y lo innovado, de la normatividad y la agencia, le sumé las teorías de la performance y de la performatividad, porque, en definitiva, estaba tratando con un contexto ritual altamente mediatizado, espectacularizado y creativo, es decir, performativo. A la crítica sobre el disciplinamiento corporal y la ilusión moderna de la separación objetiva entre el cuerpo y la mente (o entre la mente y el espíritu) sobrepuse la crítica a la ontología de la presencia, del sujeto como ser esencial, o de la posibilidad del sujeto de presentarse “como es”. Esta crítica ontológica, que retoma la discusión sobre el cuerpo como materia autónoma

para situarlo como un proceso de materialización constante e incierto, me permitió volver sobre la cuestión de la realidad de la posesión y de los espíritus desde otra óptica.

Por otro lado, esta experiencia de la multiplicidad altamente corporizada (ya que es un ámbito de la experiencia en la cual lo sensorio-motor cobra una dimensión relevante) confronta (cuando son objetivados y reflexionados) ciertos imaginarios dominantes de la nación argentina, que en su proceso de disciplinamiento de los sujetos-ciudadanos-de la nación puso especial atención en la homogeneización depuradora de la diversidad (en la cual ni la pluralidad, ni el exceso, son los parámetros morales de buena conducta y de normalidad). Veremos que esta confrontación de *habitus* para los devotos de las religiones afrobrasileñas en Argentina no está exenta de contradicción, duda, y puesta en jaque de sus identidades y certezas que comienzan, en el nuevo contexto religioso, a ponerse en tensión y a redefinirse. Y esto es así, porque el fenómeno de la posesión es un mecanismo de construcción subjetiva altamente performativo que prioriza experiencias y estados sensitivos, emotivos y cognitivos diferentes a los usuales en las principales instituciones de formación de ciudadanía argentina, como veremos a lo largo de esta Tesis.

El capítulo comenzará describiendo algunos aspectos básicos de la *cosmopraxis* religiosa. Aquí el neologismo intenta nombrar en una sola palabra el marco cosmovisional y práctico, intentando no escindir estos sentidos como si fuera posible hablar de una cosmovisión sin su forma práctica de manifestarse. En un sentido similar al concepto de mitopraxis señalado por Shalins, sólo que se alude con mayor énfasis a la relación inherente entre la praxis y la acción, en el modo de una reflexividad corporizada; o, en los términos de una vieja dicotomía: a la superación de la división rito/mito. Es decir, no sólo en los términos de aquellos esquemas analíticos que permiten la interpretación de cualquier situación como mediada por la mitología de un grupo (Sahlins1997: 64-79), sino también cómo esos esquemas analíticos permiten y son posibilitados por la acción de ese grupo, a partir de una interpretación que es fundamentalmente encarnada. De esta manera, reinterpreté el concepto de Sahlins desde presupuestos fenomenológicos, como serán explicados en los apartados siguientes.

Comenzaré, entonces, señalando la noción de persona plural presente en estos cultos y la importancia de la *feitura* –como la *hechura* del fiel religioso y de la entidad espiritual en su mutua relación–, en el marco de una discusión sobre cómo se ha analizado la posesión espiritual en los cultos afrobrasileños. Luego, sostendré mi propia lectura del fenómeno religioso a partir del desarrollo de dos ejes argumentativos: 1) Una relectura de la performatividad de Judith Butler desde la fenomenología y desde la lectura minuciosa de sus primeros trabajos, en los cuales propone pensar a los actos performativos como

intrínsecamente dramáticos, ritualizados y performáticos. Propongo, así, articular la noción de performatividad a la de performance, al concebir a los actos del sujeto como iterativos, poéticos, de una relación incierta y contradictoria con el referente y enmarcados bajo la mirada de otros. A su vez, retomo la noción de actualización subjetiva que se vincula a esta idea de un sujeto que *se hace* actuando. Sobre estas propuestas abordo la práctica de la incorporación como un “teatro vivido”: una forma de (re)presentación del sí mismo bajo prescripciones culturales específicas. 2) Una relectura del sujeto a partir de la idea de multiplicidad al considerar los impulsos y el devenir subjetivo como aquello que desestabiliza las fijeza impuestas por la normativa social, así como la multiplicidad de vínculos con el entorno en las relaciones posibles e imposibles con los diferentes entes que lo habitan. Bajo esta idea es que sostengo que las religiones afrobrasileñas fomentan una diversidad más permisiva de esta multiplicidad intrínseca a la constitución subjetiva, frente a las fijeza impuestas en el ideal del sujeto cívico argentino.

Antes de avanzar, quisiera aclarar el uso que haré de los términos “práctica corporal” y “tecnologías del ser”, y cómo se vinculan con lo que luego desarrollaré como el “*habitus*” en Bourdieu. La categoría de técnica corporal propuesta por Marcel Mauss en 1936, como “la forma en que los hombres hacen uso de su cuerpo en forma tradicional en cada sociedad” (1979:337) habilitó para la antropología un campo de estudios hasta ese momento inexplorado. Este nuevo “campo” proponía la concepción del “hombre total” que debía ser analizado en su triple dimensión (psicológica, sociológica y anatomo-fisiológica) a partir de abordar la práctica como un acto «eficaz tradicional». Es decir, comprender las prácticas corporales implicaba dimensionar la naturaleza social de los *hábitus* que las personas adquirían en su socialización, a partir del aprendizaje posibilitado por una «imitación prestigiosa», señalada por la autoridad de cierta tradición (1979:368). Esta razón práctica, se constituye en una forma de responder al entorno corporalmente. Este es el sentido de técnica corporal que recupero, a partir de los aportes de una antropología del cuerpo que se inaugura en su pensamiento.

Desde esta perspectiva, Mauss destaca, también, el papel de las técnicas corporales en la «comunicación con Dios»; y nos dice: “en el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado” (1979: 355). Aquí es donde el concepto de “tecnologías del ser” podría aportar una especificidad aun mayor a las particularidades de una técnica corporal propuesta como modo de lograr esa comunicación con lo sagrado. Para Foucault, las tecnologías del yo son: “aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos,

en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural” (1991:36). Este sentido de tecnología implicaría “ciertas prácticas de subjetivación que apuntan a transformar voluntariamente las maneras de actuar, pensar y sentir de los sujetos” (Citro 2013: 7). Esta categoría ha sido retomada por los equipos de antropología de la religión de la Universidad de Buenos Aires para comprender la dinámica socioreligiosa en América Latina. Y fue reformulada como “tecnologías del ser”, a partir de considerar que *ser* es una noción más amplia que *yo*, ya que implica tanto procesos intrapsíquicos como extrapsíquicos, individuales y sociales, y que heurísticamente resulta más apropiada para analizar el modo en que los grupos esotéricos “moldean los cuerpos y almas de sus miembros” a través de diversas tecnologías prácticas (Wright 2008:96). Voy a retomar esta propuesta de trabajar con el *ser*, pero no lo plantearía en términos binarios (intra o extrapsíquico, individual y social), ni como técnicas que “moldean” cuerpos y almas, sino a partir de la idea de la multiplicidad y heterogeneidad del proceso de subjetivación performativa, tal como lo propongo en esta Tesis. De esta manera, tecnologías del ser se diferenciaría de *habitus* por ser un ejercicio práctico y ritualizado, enfocado a producir un cambio subjetivo a partir de técnicas corporales específicas.

Así, en su proceso de reiteración performativa, estas tecnologías pueden volverse *habitus* y reformular las subjetividades; pero, para ello, es necesario, en primera instancia, que se incorpore como un aprendizaje consciente, en alguna medida sostenido a partir de la voluntad del sujeto, y pertenecer a un contexto institucional que los avale y los prescriba (Citro 2013). Este es el sentido que le da Foucault a las tecnologías como “modos de autogobierno” derivados, también, de poderes institucionalizados¹¹. Ludueña (2001) también ha trabajado con esta categoría para analizar la mediunidad en grupos espiritistas de la Argentina, y la plantea como la manera en que “lo numinoso se hace presente al sujeto sólo por el manejo de determinados conocimientos específicos y de ciertas modalidades de gobierno sobre el propio ser –que involucran tanto al cuerpo como a la conciencia–, y que implican igualmente la posesión de saberes concretos” (2001:106). Para este autor, la mediunidad sería una tecnología del ser que interviene como un medio fundamental y necesario para construir el vínculo con lo numinoso.

¹¹ De todas maneras, me parece importante señalar lo que Ludueña (2001:103) nos advierte respecto de cierto carácter instrumental, utilitario y hasta finalista de la categoría de tecnología que puede empantanar la apreciación de los usos que los nativos hacen de ciertas prácticas. En este sentido, hay que ser cauteloso respecto de qué implica esta idea de auto-gobierno, como un acto voluntario individual, y no dependiente de un contexto de socialización mayor que prescribe y regula estas prácticas. En este entramado de lo heredado y la agencia queremos situar la tecnología.

Para la experiencia que estamos analizando, el concepto de tecnologías del ser nos permite comprender de qué manera, aunque las condiciones de existencia asociadas a un contexto socio-cultural persistan, los sujetos puede efectuar procesos de transformación de sí mismos a través de operaciones prácticas concretas. Si, como veremos, las matrices performativas de diferenciación social hegemónicas en el contexto nacional proponen determinadas identificaciones como formas del ser legitimadas, las tecnologías del ser propuestas por las religiones afrobrasileñas, en el marco de su cosmopraxis particular, pueden reformular o no las identidades de los fieles al poner en circulación –o podríamos decir, continuando con nuestra metáfora, al *poner a girar*– otras matrices de diferenciación (que remiten a la pluralidad de entes que habitan el mundo, a formas de comportamiento, vínculos posibles, imágenes concretas) que en su reiteración performativa se conviertan en nuevos *habitus*.

1. La posesión espiritual en las religiones afrobrasileñas como una representación/presentación de la multiplicidad del ser

A. Culto a lo plural

La corporalidad en las religiones afrobrasileñas –fenomenológicamente en sus percepciones, sensaciones y emociones, y también la manera en que ella es vehículo de un ethos cultural– ha sido objeto de numerosos análisis sobre las diferentes variantes religiosas, especialmente en Brasil. Para el caso brasileño el campo es bastante amplio. Para dar un panorama más que sintético, se podrían citar: a) sobre el candomblé bahiano, dos tesis de posgrado que focalizan en la danza de Orixás (Bárbara, 2002; Zenícola 2001) y los análisis fenomenológicos de Rabelo (2014, 2013, 2009, 2008, 2005); b) Para el caso del batuque portoalegrense, los artículos tempranos de Gomes dos Anjos; Britto Pólvora y Rodolpho presentados en la compilación de Ondina Fachel Leal, *Corpo e significado. Ensaios de Antropología social*, de 1995; c) sobre la Umbanda, el trabajo de Porzecanski (2007) en Montevideo, y un trabajo realizado por Kellermann Barbosa y Henriques Bairrão (2008) en el cual analizan, a partir del método Laban y desde el campo de la etnopsicología, los movimientos de diez entidades espirituales umbandistas con el fin de conocer su lenguaje corporal. En Argentina no existen antecedentes de este tipo, excepto un breve ensayo de María Julia Carozzi (2002) en el cual se propone analizar la participación sostenida de personas de clase media urbana en actividades que ponen al cuerpo en acciones, contactos y distribuciones espaciales no habituales a sus trayectorias comunes, como serían las religiones

afrobrasileñas. Carozzi postula allí como hipótesis que esta participación generaría experiencias de discontinuidad en la identidad del ego. El artículo describe algunas de estas prácticas corporales disruptivas, pero no profundiza en ellas.

Además, existe un amplio campo de investigación referido al trance mediúnic en estas religiones que directa o tangencialmente han trabajado sobre la corporalidad. El campo es muy extendido, yo he seleccionado algunas líneas de trabajo que vinculan especialmente la performance ritual, la teatralidad y la posesión espiritual. Para el caso argentino, sólo contamos con los trabajos de Frigerio (1989, 1995) sobre el trance religioso. Especialmente en el artículo “Política y drama en el trance de posesión”, trabaja con la construcción y validación situacional de la experiencia del trance en templos de Umbanda en el país. Desde la perspectiva dramaturgica de Goffman, analiza la posesión mediúnica en una instancia intermedia entre “la subjetividad de la fisiología y la psicología individual y la sociedad y la cultura global”; y propone abordarla como una situación social de interacción cara a cara en la cual se disputa el sentido y la validación del trance (1995:41). Para el caso brasileño hemos tomado como referencia la tesis de maestría de Marcio Goldman, de 1984, *La posesión y la construcción ritual de la persona en el candomblé de Río de Janeiro*, como uno de los primeros análisis pormenorizados sobre la posesión en el candomblé. Allí, el autor analizó cómo, hasta ese momento, la mayoría de los estudios sobre posesión habían asociado el fenómeno a hechos exclusivamente fisiológico y/o psicológico, reduciéndolo a alguna cosa que le era exterior, ya sea en el plano biológico, o en el sociológico. Encontró, de esta manera, dos modelos de análisis de la posesión: uno que la reducía a un factor biológico, patológico e individual; y otro que la relacionaba con el orden social mayor, considerándola como un mecanismo adaptativo, como un medio de refuerzo del orden existente o, por el contrario, como un instrumento de protesta social (en Frigerio 1995:40). Su propuesta fue abordar el trance a partir de un análisis estructural del candomblé que comprendiera el lugar ocupado por esta experiencia al interior del sistema completo. En este sentido, articuló la posesión ritual a una noción de persona particular que estaría en juego en la cosmología del culto: una “persona” postulada como fragmentada, que por intermedio del trance ritual, iba afianzando su relación con sus Orixás en un intento de síntesis parcial, de unidad precaria –sólo disponible como verdadera unidad trascendental en los Orixás mismos– (Goldman 1984:184-190). De esta manera, su análisis del trance abrió la perspectiva a la discusión sobre la noción de persona, su multiplicidad intrínseca, la relación yo-otro, así como el binomio presentación-representación en términos de una cosmopraxis propia de las religiones afrobrasileñas.

Para comprender estas ideas es necesario que nos introduzcamos en algunos principios básicos de estas religiones¹². Lo primero que está en juego en esta propuesta de “persona fragmentada” y de paulatina concreción de su unidad es el fundamento religioso que establece que en la iniciación son *hechos* (en el sentido de concretados, producidos) tanto el *filho de santo*, como el *orixá*; a partir de ese acontecimiento ritual se *efectúa* una relación entre ellos, ambos cobran existencia, el uno para el otro, y de esta forma se *actualiza* un vínculo que si bien pre-existía, todavía no había sido propiamente cultivado¹³. Decimos que pre-existía porque, según la concepción religiosa, cada persona ya nace con su destino y ya está vinculada desde siempre a determinados *Orixás*, así como a su *Orí* (desarrollaremos en mayor profundidad estas ideas en el capítulo V). Para comprender mejor esta situación, retomaremos los análisis de la antropóloga bahiana Miriam Rabelo, que tiene un largo recorrido en los estudios sobre el candomblé desde una perspectiva fenomenológica y pragmática. Rabelo plantea que es recién luego de la *feitura* (como se nombra este proceso de hechura en la iniciación) que se abre el camino para que esta relación sea objeto de inversiones y cuidados y, en este sentido, se instituya una historia. En esta historia se abre también un camino de individuación que pone de relieve la manera como se construye la persona; un modo que, según esta autora y retomando a Bastide, sería propiamente africano. Según Bastide, en la concepción africana la persona es divisible, está constituida por diversos elementos y se encuentra en relación o fusión con su ambiente, su pasado y su alteridad. Estos elementos que la componen no se encajan perfectamente en una unidad estática y bien acabada, sino que forman diferentes líneas o nódulos que constituyen a la persona, por ejemplo, en cuánto heredera de un ancestral, hija de un orixá y portadora de una configuración de destino. En este sentido, la unidad no estaría descartada, pero se manifestaría “en estados sucesivos de conquista, perdida y retomada de equilibrio entre

¹² Se podría objetar que estamos trabajando exclusivamente con autores que se interesan por el universo del candomblé, y que lo estamos extendiendo para todas las variantes religiosas en su conjunto, incluso para aquellas versiones menos “africanas” como la Umbanda y la Quimbanda. Si bien existen diferencias importantes entre cada una de estas líneas (como desarrollaremos con más detenimiento en el capítulo V), sostendré, a lo largo de esta Tesis, que estas diferencias se desarrollan sobre la base de un sistema común de concepciones y prácticas que establecen los *habitus* de la multiplicidad que queremos destacar. El primer aspecto a señalar es que las religiones afrobrasileñas, en todas sus versiones, organizan su liturgia religiosa en función de la relación que establecen entre humanos y entidades espirituales, siendo la posesión espiritual la práctica que más evidencia esta relación, pero no la única (la elaboración de asentamientos, ofrendas, la adquisición de imágenes y objetos de las entidades, son otras prácticas que atestiguan este núcleo organizador). Pero, además, si bien sólo las versiones africanistas efectúan la *feitura* de santo, esta relación íntima con el Orixá de cabeza (y con Orí en las versiones del Africanismo Tradicional) es un “horizonte” en el camino religioso de cualquier adepto, como un proyecto que pertenece al orden de lo que “debería ser”. Por último, considero que esta noción de persona compuesta por una multiplicidad de fuerzas o entes se manifiesta también en las versiones de la Umbanda, en la cantidad de entidades espirituales que un médium encarna, y en la Quimbanda en la fuerza que adquiere la polaridad femenino/masculino, y el bien/el mal, como polos complementarios que toda persona debe cultivar. Veremos estos aspectos en mayor detalle en el análisis de la conversión religiosa de Griselda.

¹³ Esta idea de cultivar la relación y de que ambos, médium y entidad, deben desarrollarse y evolucionar juntos está también muy presente en la Umbanda y en la Quimbanda, como veremos.

fuerzas, que al mismo tiempo que nos lanzan para afuera de nosotros mismos, están en nosotros mismos, son nosotros mismos” (Bastide en Rabelo 2014: 81,82). Así, la persona no es sólo divisible sino también creación continua.

Rabelo señala que muchos estudiosos enfatizaron la presencia central de estos dos elementos: persona múltiple y en proceso de construcción (Augrás, 1983; Barros y Teixeira 2000; Bastide 2001; Goldman 1987; Lépine 2000, Santos 1977). En esta línea de estudios se enmarca el trabajo comentado de Goldman para el cual la posesión espiritual es un recurso cultural que ayuda a construir esta persona concebida como “una síntesis compleja” presente en cada uno de forma virtual; es decir, una unidad precaria que debe ser conquistada mediante rituales. Esa unidad parte de principios múltiples que se singularizan en cada persona, de forma que el entramado de fuerzas (Orixás, entidades, relaciones) que la componen es único y debe ser elaborado cuidadosamente en el ámbito de la religión. Además, este “proceso de individuación” también envuelve la singularización de los principios o fuerzas generales que componen a la persona; por eso se dice que el *pai* o la *mae de santo hacen nacer* el Orixá de una persona: en ese acto nacen hijo y entidad espiritual (que será una *parcialidad*, única e irrepetible, de una categoría de espíritus más general, de allí el pronombre posesivo utilizado para referenciar a las entidades que están vinculadas con un médium: “mi” *Xangó*, “mi” *Preto Velho*, “su” *Exu*; como veremos luego en más detalle).

Para Rabelo, esta relación entre hijo y entidad es una relación que se *instituye* en el entorno religioso. La categoría de *institución*, tomada de Merleau-Ponty, apunta a resolver la alternativa entre tomar la historia como realización de una forma pre-determinada (lo que llevaría a pensar en la identidad como algo fijo y preestablecido que el sujeto sólo asume y reproduce naturalmente) o transformarla en trayecto libre de creación o constitución humana (como una elección voluntaria del sujeto sobre las posibilidades que la historia o la sociedad le brindan). Como dice la autora, al mismo tiempo en que institución (diferente de constitución) es la retomada de algo que ya está dado (que ya existe y actúa, en este caso un destino que ya fue marcado), es también el recorrido o la historia que hace valer lo dado en la retomada, y, que haciendo así, se torna foco para una secuencia (Rabelo 2014: 92). Es decir, es una lectura retrospectiva, desde el presente, que, dando sentido a lo exigido como pre-existente, instituye y abre una historia futura para el fiel, en la cual deberá cultivar la relación con sus fuerzas constituyentes y su entorno religioso. La llave, según esta autora, está en la idea de simultaneidad o cristalización de pasado y futuro: si el pasado abre el campo del futuro, es al futuro que cabe confirmar el pasado, reestructurarlo y hacerlo valer. Esta es justamente la realización de la *feitura*: no es apenas el hecho de reencontrar una relación –trayendo a la

superficie algo que antes estaba oculto—, sino, efectivamente, tomar parte de su historia, activarla en el presente. *Hacer el santo* de alguien es hacer acontecer uno para el otro, persona y orixá. Y, una de las cosas más interesantes que sitúa Rabelo es que *hacer acontecer* significa *enfrentar riesgo*, ya que las cosas pueden no darse conforme a lo esperado e, incluso, la relación propuesta por la *mae* o el *pai de santo* puede no ser efectuada. Esto implica la elaboración de mucho trabajo y esfuerzo por parte de toda la red de relaciones que se establecen en una casa religiosa. De esta manera, la historia establecida en el contexto religioso (y yo agregaría aquí, como en cualquier contexto social; y de esta forma, extendería esta idea de institución al conjunto de los procesos de subjetivación) debe entenderse como una negociación con lo incierto y con muchas otras voluntades que se escapan y exceden a las voluntades en juego.

Estas ideas ontológicas sobre una noción de persona no sustancial y que se instituye en su relación con el conjunto de entes que habitan su mundo (sean estos humanos, no humanos, materiales, inmateriales, o categorizados de la manera que sea) tienen eco en la forma de conceptualizar la posesión espiritual. Para Rabelo, la posesión es una transformación de la cual resulta un cuerpo, un espacio y un tiempo nuevo, diferente; mientras que para Goldman es *devenir*, es decir, un movimiento por el cual el sujeto sale de su propia condición, arrancándolo de toda identidad sustancial posible (Rabelo 2014: 185). Veamos en más detenimiento la forma en que ha sido analizada la posesión, y cómo la propuesta de pensarla como una actuación (teatral) aporta elementos para sostener nuestra hipótesis sobre la conformación de *hábitus* que apuntan a cultivar una pluralidad del ser-en-el mundo en otros términos y bajo la circulación de otras identificaciones (también ritualmente fijadas) que son nuevas para un devoto argentino.

B. La posesión como “teatro vivido”: entre ficción y realidad

Para abordar este aspecto específico me remitiré a los trabajos de Giobellina Brumana (1986, 2003), antropólogo argentino radicado en España y durante mucho tiempo investigador de los cultos de posesión afrobrasileño como el Candomblé, la Umbanda y el Catimbó. La dimensión teatral de las religiones de origen africano fue abordada tempranamente por Metraux (1955) y Leiris (1958), y Giobellina Brumana se detuvo en sus análisis en la manera como fue abordada por estos autores en sus investigaciones tempranas de la primera mitad del siglo XX. Según este autor, Metraux y Leiris, confrontados con la realidad de la posesión desde su visión europea, buscaron resolver el interrogante aludiendo a que lo que allí sucedía

era una representación, a la manera de un teatro, pero “vivido”; es decir, era una representación no representada. “La propuesta de Leiris es que el trance constituye un estado intermedio y ambiguo entre la representación y la presentación, un fingimiento verdadero, un teatro vivido”, nos dice el autor (2003: 101). De esta manera, habrían intentado sortear “el sentido común europeo” que entendía estas prácticas como mistificación interesada o como fenómeno psicopatológico. El recurso al teatro, considerado como una estructura normativa, permitía pensar en la posesión como un acto con protocolos bien estrictos, y no como un estado de descontrol; se propuso, así, entender el trance como el reemplazo de un control corporal habitual por otro. Estas otras reglas de acción serían aprehendidas en la iniciación religiosa, con un disciplinamiento preciso. Lo interesante es que, según señala Giobellina Brumana, ya en la concepción de Leiris se pueden encontrar algunas ideas sobre *la dimensión ontológica de la representación*. Ya que esta tensión entre representación / presentación (sobre todo en la acusación muy recurrente al interior de los cultos sobre el engaño o el fraude de la posesión) era vivido en la subjetividad del agente de posesión como un “drama”: una imposibilidad de encuadrar exactamente la experiencia vivida con las ideas recibidas de la tradición, y de vivir estas experiencias sin que sean moldeadas totalmente por las costumbres. Estos autores entendieron que existía siempre una experiencia del exceso, de algo que no puede ser ni totalmente significado, ni totalmente adecuado (a la norma social).

Para Giobellina Brumana, Leiris empleaba en sus análisis una concepción fenomenológica (sartreana) del yo en la cual éste no es un objeto de experiencia subjetiva, sino algo que trasciende esa experiencia, algo que “**se debe ser** como por obligación” (el subrayado es mío). En palabras del autor, es “[...] un sí mismo del que se anhela la reificación al mismo tiempo que ésta siempre se escapa de las manos” (Giobellina Brumana 2003, 103). Lo interesante del planteo de Giobellina Brumana es que este mecanismo “de acomodación” operaría de igual manera en la posesión; éste sería un fenómeno particular de un mecanismo que es inherente a la condición humana: “un constructo externo a la conciencia a la que esta debe amoldarse [...] para continuar perteneciendo al sistema” (2003, 103). En este sentido, la posesión es una categoría social, una elaboración social particular sobre una condición estructural que sería común, universal. Como vimos en el epígrafe que introducía este capítulo, Leiris decía: “No contentarse con lo que se es, parece que ése sea un privilegio de nuestra especie”, agregando que los seres humanos ponen en juego una serie de dispositivos destinados a ser otro diferente de sí mismo, comenzando por el maquillaje y las máscaras (en Giobellina Brumana 2003: 122). De la misma forma lo hacen las prácticas extáticas como el

trance, el chamanismo y la posesión, como formas y pautas culturales del “estar fuera de sí, propulsarse a otro mundo, convertirse en otro”.

Vimos que Goldman, en 1984, diferenciaba dos formas de abordar la posesión que la reducían a un fenómeno causado por algo externo (biológico o sociológico): o producto de una patología o como un mecanismo social adaptativo. Su propuesta iba en contra de esa tendencia general, proponiendo abordar la experiencia del trance al interior del sistema religioso, en términos estructurales, como un sistema cultural que operaba a través de la constitución subjetiva de una persona considerada como fragmentaria. Giobellina Brumana, en 1986, también discutía estas formas de abordaje reduccionistas y mostraba cómo se depositaba en mecanismos psicológicos y/o neurofisiológicos la causa de los estados de trance; como forma, también, de garantizar que estos estados no eran producidos, como la gente afirmaba, por instancias místicas, sino por “niveles de sí mismo” no controlables o inconscientes posibles de ser analizados científicamente (1986:162)¹⁴. Este primer abordaje psicológico, fue luego apoyado por uno fisiológico que intentó determinar cuáles eran los mecanismos externos (música, superoxigenación, danza, etc) que inducían a ese estado no consciente en el que se resolvían los conflictos internos. El problema, con estos estudios, dice el autor, era que no podían universalizar estos mecanismos, que operaban en algunos contextos, pero no en todos; por lo tanto, no podían ser señalados como los causantes de la posesión. Y la conclusión a la que él mismo llegó es que para que un mecanismo del tipo que sea tenga efecto y sentido, es decir para que haya adecuación a la posesión, para que efectivamente se produzca, era necesario que la posesión se haya constituido como una condición exigida por un sistema religioso que debe preexistir. Dice: “no hay posesión porque hay poseídos; hay poseídos porque hay posesión” (Giobellina Brumana 1986:167); es decir, la posesión es una categoría cultural proyectiva, sucede porque hay una expectativa para que acontezca, una necesidad de ese sistema ritual y de creencias. En este sentido, opera de la misma forma que cualquier otra categoría de identificación (o identidad) cultural: como una creencia que es compelida a producirse, a fin de no quedar por fuera del sistema.

Según Giobellina Brumana, los postulados funcionalistas sobre la posesión, tendieron a caer en dos tipos de explicaciones: o el culto era sólo comprensible como producto inerte de sus condiciones sociales (el enfoque determinista, que olvida el carácter reactivo también presente en los cultos), o era un culto excesivamente operante, en el que los beneficios empíricos procurados por los sujetos se convertían en un mecanismo de regulación social (el

¹⁴ “El inconsciente, la libido, el deseo, ya sea individual, de clase, étnico –signifique esto lo que signifique– están ahí para –*Deus ex machina*– explicar `científicamente` la verdad de la mentira” (Giobellina Brumana 1986:162).

enfoque homeostático, que no puede dar cuenta de la especificidad de esa forma de autorregulación entre otras). En este oscilar entre la “interioridad fallida” o la “exterioridad mecánica” lo que se olvida, dice el autor, es la realidad cultural, simbólica del fenómeno, que, como todo hecho social objetivado puede ser “vivido subjetivamente y explotado socialmente de muchas maneras, pero que es inexplicable por estas consecuencias” (1986:183). Como realidad cultural, simbólica, la posesión es una exigencia y debe ser analizada como categoría social, como “fórmulas culturales dictaminadas socialmente y que aparecen a los actores de la sociedades en que se producen con el grado de obligatoriedad y realidad con que se les presenta cualquier otro hecho social”. Y afirma: “La posesión no es un hecho social porque cumpla distintas funciones en una sociedad o porque refleje la estructura y/o los conflictos de ésta, sino, por el contrario, puede cumplir esas funciones y reflejar tales situaciones porque es un hecho social” (Giobellina Brumana 1986:184). Esta opción por el hecho social, remite a los análisis de Durkheim, pero fundamentalmente de Marcel Mauss, para quien lo social, en cuanto simbólico, es una fusión de realidad e ilusión; es en este sentido que no puede entenderse el fenómeno en términos de falsedad o de verdad, sino en términos de su pertenencia a un sistema de creencias particular¹⁵. Este sistema de creencias postula una adecuación necesaria que nunca es completamente acatada, siempre hay desviaciones respecto del modelo ideal, y que por eso permite la adhesión y la acción de sus creyentes, que se esfuerzan por convencer a otros y a sí mismos de esa realidad/ilusión. La posesión, así, no es un acto individual o de engaño, sino colectivo, donde lo ilusorio tiene la misma intervención que en cualquier otro hecho simbólico. Estas ideas planteadas por Giobellina Brumana, creo que pueden ser releídas a la luz de las propuestas posestructuralistas, que, justamente en su reformulación del estructuralismo clásico, han podido explicar esta “falta de adecuación al sistema” y esta realidad “ilusoria” (y no real) de cualquier estructura significativa. Ahondemos en estas propuestas.

2. Performatividad como actuación

Comenzaré mi relectura posestructuralista del fenómeno de la incorporación espiritual situando el pensamiento de la filósofa norteamericana y activista queer Judith Butler, para aportar dos conceptos que creo son claves para este análisis: el de performatividad y el de actuación. La noción de performatividad con la cual Butler inaugura su pensamiento está

¹⁵ Durkheim afirmaba que no había religión falsa, porque siempre trasparece en ella una verdad social (en Giobellina Brumana 1986:189)

vinculada estrechamente a las ideas de actuación, representación y dramatización. Si bien la obra de la autora, influenciada por el pensamiento derrideano, luego profundiza en el aspecto discursivo del concepto de performatividad, esta primera etapa “dramática” no es abandonada, según mi opinión, sino que sirve de base para leer lo discursivo desde un fondo corporal, o material. Por otra parte, el apoyo en la teoría fenomenológica y antropológica para dar cuenta de determinadas concepciones sobre el sujeto, el acto y el tiempo, ya en sus primeros trabajos, marca un rumbo en su pensamiento que no es abandonado, sino por el contrario, profundizado. En este sentido, considero que la palabra anglosajona *performance*, sin traducción exacta al castellano, permite jugar con los sentidos de “actuación” como ejecución de un patrón de conducta tanto en el ámbito artístico como en el social; en verdad, posibilitando pensar que esa diferenciación (arte-vida, representación-presentación) es una construcción histórica y no un hecho natural. Además, la ambigüedad del concepto, que incluye también su adjetivación confusa en los términos de *performático* y *performativo*, logra establecer una relación inherente entre los múltiples medios comunicativos que incluye toda *performance*, y la citacionalidad constitutiva de cualquier acto social, como el acto de habla, que deja al descubierto la incapacidad de cualquier acto de ser descriptivo o constataivo de un referente dado, lo que requiere volver a pensar la metafísica de la sustancia¹⁶.

Ahondaré, entonces, en un texto temprano de Butler, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista” de 1990, puesto que allí la autora formula la concepción teatral de acto, a partir de propuestas teóricas que enfatizan en el aspecto dramático de todo acto social. Y en este punto quisiera aclarar cuál es mi intención de lectura de su obra temprana y por qué me detengo en la distinción/ semejanza de las categorías de *performance* y performatividad. Como dice Butler: “se llega a ‘existir’ en virtud de esta dependencia fundamental de la llamada del Otro. Uno ‘existe’ no sólo en virtud de ser reconocido, sino, en un sentido anterior, porque es *reconocible*. Los términos que facilitan el reconocimiento son ellos mismos convencionales, **son los efectos y los instrumentos de un ritual social**” (Butler 2004: 22)¹⁷. Es en esta “ontología social” en la que me interesa profundizar, ya que abre a la pregunta sobre cómo se producen los dispositivos sociales, rituales y convencionales en los cuales un sujeto se forma pero también se transforma, en virtud de una inestabilidad (e indeterminación) intrínseca a la performatividad social.

¹⁶ Sobre la ambigüedad del término *performance* ver Schechner (2000) y Taylor (2012); sobre la conjunción entre citacionalidad e iterabilidad y multiplicidad de medios comunicativos que implica toda *performance*, para el ámbito de las *performances* rituales, ver Tambiah (1984).

¹⁷ Todas las marcas en negrita de las citas y del cuerpo del texto, en este apartado, son mías.

A. Acercamiento dramático al acto: fenomenología y antropología

En “Variaciones sobre sexo y género”, de 1986, Butler propone una crítica y una revisión de la noción de género, fundamentalmente del de mujer, a partir de retomar a autores como Simone de Beauvoir, Monique Wittig y Michel Foucault. Allí se detiene en la ambigüedad de la consigna “llegar a ser” una mujer, revisando las acepciones construccionistas y voluntaristas que podrían desprenderse de esta idea; y propone pensar al género como un *locus corpóreo de significados culturales recibidos como innovados* (1986: 304), atendiendo así tanto al proceso de apropiación o asunción como al de reinterpretación de elementos culturales. Esta asunción, entonces, no es la de un sujeto incondicionado, sino parte de un proceso corpóreo de interpretación y re-interpretación de normas profundamente establecidas. Butler señala que el cuerpo sexuado debe pensarse más como un resultado que como una superficie de inscripción. Exige así pensar al cuerpo en otros términos, un cuerpo no estático, o autoidéntico, sino ek-stático: ““siempre está más allá de sí mismo”¹⁸. Retomando a Sartre, proponer pensar el cuerpo como un modo de intencionalidad, una fuerza direccional y un modo de deseo; y nos dice, tal como vimos en el epígrafe del inicio: “para Sartre todos los seres humanos se esfuerzan por las posibilidades aún no realizadas, los seres humanos están en esa medida ‘más allá’ de sí mismos. Esta condición ek-stática es en sí misma una experiencia corpórea”¹⁹ (1986: 307). Este “fuera de sí” es entendido como una conciencia de la experiencia vivida que está siempre en proyección. Y esta proyección debe entenderse hacia adelante, pero también hacia atrás, en el sentido de que responde con ese proyecto a la exigencia de las demandas sociales sobre lo que es posible o no “llegar a ser” en determinado contexto socio-cultural. Es devenir y no sustancia estática igual a sí misma. Esta es la idea que formula sobre “llegar a ser” un género: llegar a ser determinados significados culturales que están tensionados entre lo adquirido y lo innovado, “el género es una forma contemporánea de organizar las normas pasadas y futuras” (1986: 308, 309). De esta manera, la lectura de Butler de de Beauvoir propone al cuerpo como situación: un locus de significados recibidos que son reinterpretados en situación. ¿Qué es, entonces, existir el propio cuerpo? No es *ser* un cuerpo, es *llegar a ser un cuerpo*.

Sin embargo, esta reinterpretación no puede pensarse como una elección radical, como la agencia de un sujeto trascendental. Su propuesta es pensar la agencia por fuera de la metafísica de la sustancia, de forma antiesencialista, entendiendo la posibilidad metafísica **de**

¹⁸ *Ecstasy* o *ekstasis* proviene del griego *ek*= fuera y *stasis*= posición, postura o estar; y se traduce como “ser o estar fuera de sí, o trasladarse hacia otro lugar”.

¹⁹ Dice Sartre: “este cuerpo inaprehensible es precisamente la necesidad de que *exista una elección*, de que yo no existo *todo en el mismo momento*”, dejando entrever que el sujeto es siempre un forma en potencia proyectada más allá de sí mismo.

la acción sin sujeto; no habría agente detrás de la acción. Sobre esta base es que plantea repensar la concepción de acto, en el texto “Actos performativos”. Y se pregunta –sobre esta idea de llegar a ser, de una conciencia que se trasciende a sí misma, de un cuerpo que es un locus de significados culturales constantemente reinterpretados–: ¿qué capacidad de agencia cabe pensar, analizar y proponer? ¿Qué concepción de acto refuerza y completa estas ideas previas, esbozadas como tentativa de entender qué es el género y qué es una mujer? Para responder estas preguntas, Butler va a buscar en la fenomenología y en la antropología una noción de *acto* que sea acorde a estas ideas. Así, llega al concepto de actuación en el sentido teatral del término. Se va a detener en la teoría fenomenológica de los “actos” que ha intentado explicar la manera mundana en que los agentes sociales constituyen la realidad social, pero fundamentalmente en la doctrina de la constitución que toma al agente social como objeto, antes que sujeto de los actos constitutivos, ya que es en esta línea como lee la propuesta de de Beauvoir. Los actos constituyen al sujeto y no viceversa. Explicar la manera mundana de los actos constitutivos la lleva necesariamente a una revisión de la temporalidad social, a rever que la apariencia de sustancia de la identidad (en este caso de género, el “ser mujer”) está generada por actos que son en verdad internamente discontinuos (actos que no son naturales sino profundamente disciplinados para lograr, cada vez, una menor discontinuidad entre ellos y “llegar a ser” una mujer). Su apariencia sustancial se produce como un resultado (logro, hazaña, el término utilizado en inglés es *accomplishment*) performativo llevado a cabo de tal modo que la audiencia social mundana, incluyendo los propios actores, ha venido a creer y a actuar como creencia (*come to believe and to perform in the mode of belief*) (1990: 297). En esta idea, se deja entrever que audiencia y actor *creen* en esa identidad sustancial –que es, en verdad, un resultado performativo–, en tanto *la actúan como creencia*; pero no hay que entender la creencia como algo opuesto a la “realidad”, sino justamente como una forma de lo real: lo real sólo es asequible en los términos de su actuación como creencia. Entiendo que en esta concepción no hay diferencia sustantiva entre ficción y verdad, **la creencia es la realidad subjetiva**. El cimiento de esa identidad, de esa *ilusión* de sustancia, es la *repetición estilizada de actos en el tiempo*, por eso es inestable y posible de ser subvertida.

De esta forma va a entender los actos constitutivos como actos que, además de constituir la identidad del actor, la constituyen en ilusión irresistible. Irresistible porque lo que se llama identidad (en este caso de género) no es sino un resultado performativo que la sanción social y el tabú *compelen a dar*; sin embargo, aunque lo compelen (lo obligan y lo violentan), porque es performativo y no sustantivo ni constatativo de una esencia, es posible cuestionarlo. Si bien ella pone el acento en esta teoría performativa porque quiere dar cuenta

de una forma de subvertir esa ilusión, para mi trabajo de investigación el mecanismo que propone de construcción subjetiva en los términos de una creencia me permite entender cómo esa ilusión de sustancia se refuerza socialmente por medio de rituales que son dramáticos, performativos, performáticos, multimediáticos, estéticos, éticos, eficaces y sagrados. Esto es así porque, **intrínseca a esta noción de acto performativo –de un acto repetitivo en el tiempo que logra ir sedimentando una identidad–, se encuentra la idea de un acto que es ritualizado, dramático y performático**. Para dar cuenta de esto echa mano de discursos teatrales y antropológicos.

Si de la fenomenología (sobre todo de Merleau-Ponty) toma la idea de que el cuerpo es un proceso activo de encarnación de ciertas posibilidades culturales históricas, para comprender cómo se da ese proceso amplía el enfoque sobre los actos tomando como referencia los actos performáticos en el contexto teatral; y ello porque considera que estos actos dan cuenta tanto de la *constitución* de los significados culturales como de su *representación*. Entiende como fundamental comprender la naturaleza de estos actos para analizar su posibilidad de transformación, y encuentra que parte de su naturaleza es que **son del orden de lo teatral o performativo y no del orden de lo constatativo, o descriptivo** (1990: 298, 299). Su propuesta de retomar los trabajos de Victor Turner sobre el drama social nos incita a situar brevemente aquellos abordajes que pusieron el foco en la actuación, lo procesual y la acción social para decantar luego en lo que hoy se denominan los estudios de performance.

En Antropología se pueden señalar dos ámbitos de elaboración de estas nuevas ideas: la etnografía de la performance norteamericana, derivada de los estudios *sociolingüísticos* y del folklore; y la antropología de la religión, sobre todo aquellos autores interesados en las prácticas rituales. Por un lado, en el contexto norteamericano y vinculado a los problemas tradicionales de los estudios folclóricos, surgió la etnografía de la performance, que se desarrolló a partir de las escuelas de la sociolingüística y de la etnografía del habla (con autores como Dell Hymes y Richard Bauman), centrando su preocupación en el papel del lenguaje en la vida social. Este campo de estudios se consolidó a fines de los 70', a partir de la investigación sobre la interacción social en el acto de comunicación, otorgando especial atención al carácter emergente de los eventos performáticos. En 1977, Bauman definió la performance como "arte verbal", es decir, como evento comunicativo en el cual las funciones expresivas y poéticas eran dominantes; estas funciones resaltaban el modo de expresar un mensaje y no sólo su contenido. Para estos autores la performance era un evento situado en un contexto particular, construido tanto por los participantes como por la situación y las reglas que guían la acción. Lo performático, además, se consideró como aquello que causaba, de algún modo, extrañamiento, provocando un mirar no cotidiano en donde la experiencia, la

agencia de los sujetos y el proceso adquirirían relieve. Así, desde la propuesta teórica de Bauman y Briggs (1990), los actos performáticos se estructuran: son señalizados mediante reglas básicas como secuencia de acción, modos de hablar, moverse, interactuar, que son específicas de la situación; la participación también está socialmente construida a partir de los papeles que los participantes asumen, como puede ser el de actor o espectador. A su vez, se propone que la performance es una categoría universal, en el sentido de que corresponde a eventos que acontecen en todas las culturas, y que todas las sociedades humanas tienen varios géneros de performance.

Por otro lado, y en la misma época, la categoría de performance tuvo un impacto importante en los análisis del ritual, especialmente en los abordajes de Victor Turner y Richard Schechner; y posteriormente en los de Stanley Tambiah²⁰. Para Turner y Schechner, los rituales fueron entendidos como acciones “dramáticas” a través de las cuales se actúan, representan y simbolizan elementos claves de la vida social; constituyéndose así en una región privilegiada para conocer una sociedad, su ideología dominante, su sistema de valores, así como los conflictos que la atraviesan en un momento determinado. Tanto Turner como Geertz refieren en trabajos canónicos a la categoría de “performances culturales” propuesta ya por Singer. En los últimos trabajos, Turner enfatizó el carácter reflexivo de las performances, proponiendo que en ellas el ser humano se revelaba a sí mismo, para sí mismo. En este sentido, ellas no reflejaban o expresaban meramente un sistema social, sino que eran a menudo una crítica, directa o velada, de la vida social que la producía, una evaluación de los modos en que una sociedad se concebía a sí misma. De esta manera, estableció una relación entre el ritual y el teatro, y entre los dramas sociales y los estéticos, otorgando a la categoría de performance un lugar central. Para Dawsey (2006), Turner produjo un desvío metodológico en el campo de la antropología social británica al comprobar que las propias sociedades se burlaban de sí mismas, suscitando efectos de parálisis en relación al flujo cotidiano (Dawsey 2006: 18). Lo que planteaba Turner era que en el margen, en lo liminal, se producían efectos de extrañamiento, generándose nuevos sentidos. Este es el lugar de la reflexión, lo que consideraba como metateatro, tomando la alusión al teatro de la vida cotidiana de Goffman. El encuentro de Turner con Schechner, en los años 80`, es señalado como el momento en donde se configura la antropología de la performance y de la experiencia. Según Schechner (2000), los estudios de performance son un modo de entender la escena de este mundo complejo, contradictorio y dinámico, propio del período poscolonial. Es decir, se puede constituir en un método de amplio espectro, interdisciplinar, que pueda ahondar en las “actividades humanas de

²⁰ Retomaremos en mayor profundidad a Tambiah en el próximo Capítulo.

performance” (actividades que contienen conductas restauradas), que son para la ciencia social constitutivamente paradójales: performáticas en tanto repetidas *ad infinitum*, pero a la vez únicas e irrepetibles cada vez. Estas actividades humanas de performance, se caracterizan por un tipo de comportamiento (ritualizado) que describe como “conducta practicada dos veces”, actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y *ad infinitum*. La ausencia de originalidad o espontaneidad es la marca distintiva de la performance, sea en las artes, en la vida cotidiana, la ceremonia, el ritual o el juego (Schechner 2000:13).

A mi entender, el giro se produce cuando se involucra en el análisis de las performances como representantes de la estructura social su dimensión antiestructural, en donde los sujetos pueden abrir el juego y poner en acto otras formas. Vemos, entonces, cómo la dimensión reflexiva del evento performático es puesto de relieve tanto por los teóricos del ritual como por los de la interacción social producida en los actos de comunicación; se infiere así una estructura en estos eventos, posible de ser recortada y analizada, en la cual lo emergente revela tanto de la estructura como de sus fisuras internas. Los programas metodológicos de cada una de estas áreas, la manera en que es posible analizar estos eventos *como performances*, caracterizan los alcances de cada propuesta teórica.

Vemos de esta manera que, para estos autores, lo performático pertenece a la esfera de la re-presentación, de la “conducta restaurada”, que nunca es original ni primigenia; en todo caso, tomando el término derrideano, podríamos decir que es siempre citacional. A su vez, lo teatral podría pensarse, como lo plantea Dubatti (en Prieto Stambaugh 2009: 5), como un “acontecimiento poético”, como “matriz estructurante” de diversas formas estéticas. Además, podrían tomarse estos elementos para definir la teatralidad: la mirada del otro (actor-audiencia), el acto procesual (transcurre en el tiempo) y la representación vinculada a la visibilización del engaño o fingimiento (diferencia entre simulacro y realidad) (Cornago en Prieto Stambaugh 2009: 4). Lo que tendrían como propio estos actos “teatrales”, concebidos de esta manera, es que son fundamentalmente miméticos, estéticos, utilizan recursos poéticos, metafóricos y metonímicos como medios comunicativos para hablar siempre de otra cosa, no en términos de una referencialidad directa, llana. La manera en que la acción se lleva a cabo (su estética y su poética), *la forma* del acto es concomitante con *el contenido*; el contenido (el significado cultural) se conforma en función de la manera en que se pone en escena, no es previo o preexistente. Por eso no es un acto descriptivo de una realidad dada, sino performativo, realizativo de una realidad. En este sentido, habría que concebir el acto teatral como la “actuación de un libreto”, no porque el libreto lo anteceda en el tiempo, sino porque el libreto *posibilita* una interpretación. Es necesario pensar un acto *posibilitado* por aquello adquirido, y no obstaculizado por ello. Sin libreto no hay acción; pero, sin acción

tampoco hay libreto. Es necesario, entonces, dejar de pensar la relación en términos binarios, como un antes y un después de la acción, para pensar en su situación de co-presencia temporal (de presente, pasado y futuro), esa es la propuesta contenida en la idea de performatividad. La acción es así pensada como una *actualización* actuada, performada, que crea la realidad como una ilusión posibilitadora.

En el marco de estas ideas, Butler asevera que, si el cuerpo es una materialidad que lleva significado, lo lleva de modo fundamentalmente dramático: “por dramático sólo quiero decir que el cuerpo no es mera materia, sino una continua e incesante materialización de posibilidades” (Butler 1990: 299). Queda más claro cuando pensamos en el cuerpo sexuado y generizado: el cuerpo, así entendido, es una situación histórica y es una manera de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo una situación histórica. “Hacer, dramatizar, reproducir, parecen ser algunas de las estructuras elementales de la corporización” (1990: 300). Esa actuación que materializa las posibilidades históricas, es “teatral” fundamentalmente porque: es una actuación posibilitada por un “libreto”; y es una actuación performática, es decir repetitiva, multimediática, nunca originaria pero sí original, en el sentido de nueva, transcurre en el tiempo e implica una audiencia, un “otro”.

Si bien Butler plantea que performativo tendría entonces dos sentidos, dramático y no referencial (1990: 300), considero, como vine exponiendo hasta ahora, que estos sentidos apuntan a uno sólo: **la performatividad implica un acto iterativo que no tiene relación directa con un referente porque es antes que nada un mecanismo de citación multimediático** (utiliza muchos medios de comunicación) **que permite acceder a un real en la forma de una ilusión, que es una creencia parte de una convención social**. En el próximo Capítulo veremos la manera en que ese referente (aquí la cosmopraxis religiosa) es citada a partir de recursos indexicales que en el mismo momento en que citan las prescripciones las vuelven a actualizar, adecuándolas al contexto actual de enunciación performativa. Así, la actuación tiene un vínculo referencial (pensado como libreto, o como significados culturales, o como matriz o códigos normativos, como dijimos en los apartados anteriores), pero ese vínculo es inestable, no unidireccional, excedido, porque se establece a partir de recursos comunicativos inabordables completamente: los medios utilizados para hacer “referencia” a un real nunca son totalmente asimilables (son múltiples, interconectados y contradictorios) y son del orden de lo poético, del desborde de sentido.

Además, en el mismo momento que hace referencia a “algo” también lo crea; ese acto constata e inaugura a la vez, y de esta forma contribuye al proceso de conformación de lo real como ilusión, como creencia, ya sea reforzándolo o transgrediéndolo. Los actos subjetivos nunca son únicamente constatativos, sino performativos, porque no hay realidad que

constatar, sino realidad que construir, encarnar, reproducir, modificar; no hay realidad sustancial que describir, hay realidades posibles que materializar, actuándolas. Mi propuesta es que de esta manera se conjugan los adjetivos performático y performativo, la noción dramática y la discursiva de performatividad en estos primeros trabajos de Butler. Ambos dan cuenta de la relación inherente entre ficción y realidad, porque ambos plantean un tipo de actuación que sólo es posible en la medida en que cita el libreto histórico, regenerando inestablemente la creencia convencional, compartida. Desde esta lectura volveremos sobre la incorporación espiritual como un recurso cultural que propone una creencia convencional y compartida que materializa determinadas subjetividades. Pero antes, señalemos algunos puntos referidos al concepto de identidad que se desprende de estas propuestas teóricas.

B. La identidad como apariencia

Los actos del sujeto son expansivos, cruzan y derrumban el umbral que hasta ahora había sido fijado entre lo individual y lo colectivo y entre lo privado y lo público. Como vimos, son actos que pertenecen a un ritual social, en algún sentido ya fueron llevados a cabo antes de que uno “llegue al escenario”. Aquí es donde la analogía con el teatro le permite a Butler establecer al género como un acto que ya estuvo ensayado, parecido a un “libreto” que va más allá de los actores particulares que lo han utilizado, pero que, por otro lado, requiere actores individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad (1990: 306). Para vincular teatralidad con ritualidad, retoma la manera en que la metáfora teatral fue utilizada en los análisis antropológicos y sociales. Por un lado la noción de drama ritual de Victor Turner que ya comentamos, como medio de regular los conflictos internos a una cultura y de regenerar cohesión social mediante la reactuación y reexperimentación de un conjunto de significados socialmente establecidos que de esta forma se legitiman. Por otro, la consideración de la manera en que la autoridad política y las cuestiones de legitimación son tematizadas y reguladas a partir de los significados así representados. Es decir, la actuación del sujeto debe pensarse como pública, en tanto forma parte de un ritual de re-experimentación necesario para mantener la cohesión social, justamente porque mediante esa acción reactualiza lo legitimado hegemonícamente. Plantear al género en estos términos, como ritualizado, supone que la representación pública debe ser combinada con un análisis de las sanciones políticas y de los tabúes bajo los cuales esta representación puede darse y puede no darse en la esfera pública, libre de consecuencias punitivas. Es en este sentido que la representación, si bien es individual y única en su repetición, es pública en tanto está regulada y depende de la sanción social. En palabras de Butler:

(...) si bien son cuerpos individuales los que actúan esas significaciones [,] al adquirir el estilo de modos generizados, esta `acción` es también inmediatamente pública. Son acciones con dimensiones temporales y colectivas, y su naturaleza pública no carece de consecuencia: desde luego, se lleva a cabo la *performance* con el propósito estratégico de mantener al género dentro de un marco binario. Comprendida en términos pedagógicos, la performance hace explícitas las leyes sociales. Como acción pública y acto performativo, el género no es una elección radical, ni un proyecto que refleja una elección meramente individual, pero tampoco está impuesto o inscripto sobre el individuo, como arguyen algunos deslizamientos postestructuralistas respecto del sujeto” (1990: 307).

Es decir, las performances individuales hacen explícitas las leyes sociales, de la misma manera que para Turner el drama social permite a la sociedad reflexionar sobre sí misma. Sin embargo, nos dice la autora, los vínculos entre papel teatral y papel social son complejos y las líneas divisorias difíciles de marcar. Con el ejemplo de la travesti da cuenta de cómo las performances de género en contextos no teatrales son gobernadas por convenciones sociales más punitivas y reguladoras. La travesti expresa la distinción entre sexo y género, pero sobre todo desafía la distinción entre apariencia y realidad que estructura el pensamiento común sobre la identidad (1990: 308, 309). Nuevamente es posible ver cómo la relación ficción/verdad no es de oposición, el acto subjetivo no describe ni constata una realidad sustancial, sino que la hace, la produce en el mismo momento del hacer. En este sentido no hay apariencia de verdad, porque no hay verdad, lo que existe, para ponerlo en términos foucaultianos, es un “efecto de verdad” altamente sancionado y vigilado. Esto deja al descubierto que toda forma posible de existencia depende de la manera en que se ponga en escena la sanción social como verdad legitimada sobre el sujeto, y no de una naturaleza subjetiva derivada de leyes supra o meta sociales. **La *apariencia* (en el sentido de parecerse pero también de *aparecer*) es la única forma de ser porque no existe otra forma de darse existencia que no sea actuando, re-presentando un código legible.** El sujeto debe necesariamente (*a*)*parecerse* a algo ya conocido, para no quedar en la abyección, en la ininteligibilidad. La analogía con el teatro le permite problematizar esta indistinción entre apariencia y realidad, fundamental para pensar la identidad como actuación. La identidad es real sólo en la medida en que es actuada, aparentada, mostrada performativamente, en performances, a otros y a sí mismo. “Que la realidad del género sea performativa significa, muy sencillamente, que es real sólo en la medida en que es actuada” (1990: 309).

La propuesta aquí presentada de Butler sobre la realidad del género, considero que es aplicable para la realidad de la identidad *per ser*. Toda identidad es performativa, no sustancial y tiene una relación inestable y contradictoria con el referente porque se consolida en actos discontinuos que sólo se fijan en función de las matrices poderosas de identificación

disponibles en un momento histórico y social que las ha encumbrado como hegemónicas. Estos actos discontinuos, aunque altamente regulados y sancionados, son los que generan la apariencia de identidad sustancial que es vivida como una creencia de verdad, aunque en el fondo sea ilusoria (no por eso, menos punitiva). El hecho de que no haya realidad sustancial en esto, implica aceptar que las matrices de diferenciación social imponen determinadas *posiciones de sujeto* y *regímenes de corporalidad* que aunque sancionados y vigilados, son intrínsecamente inestables y pluridimensionables; por ello, la forma en que fija patrones e identificaciones posibles nunca es una relación de causa y efecto. Como dice Citro: “aunque las condiciones de existencia asociadas a una clase social persistan, y aunque la compulsión a la repetición de ese pasado encarnado sea poderosa, el ejercicio continuado de la reflexión, la imaginación, de nuevas experiencias y praxis corporales también tiene la capacidad de desafiar o poner en crisis hábitos anteriores y, probablemente, crear otros nuevos” (2009:103).

C. La identidad como proceso: entre la sujeción y la subjetivación

En la hipótesis general de esta investigación establezco que las prácticas situadas en el marco de la religión permiten reconfigurar las identidades de los fieles argentinos. Para sostener esta propuesta retomo autores que plantean la identidad en términos de *procesos de identificación* que van sedimentando un sentido de continuidad subjetiva. Como vimos, desde las reformulaciones posestructurales (sobre todo aquellas vinculadas al psicoanálisis) el sujeto es concebido en su vinculación constitutiva y constituyente de una situación social que insta normas y regulaciones precisas. De esta manera, la ya tradicional crítica a las identidades como no esenciales sino construidas socialmente, se reformula en los términos de un proceso en el cual el sujeto deviene sujetado y subjetivado a partir de la reiteración de dichas normas sociales; inserto en dispositivos de poder que lo exceden pero que a su vez le dan la posibilidad de existir. En el contexto de las discusiones que venimos situando, esto implica entender que el sujeto es-en-un mundo ya constituido que le impone un *estilo*, y *habitus* definidos, pero que, sin embargo, la indeterminación inherente a la forma en que debe actualizar cada vez su lugar en ese mundo (a partir de sus percepciones y sus prácticas) abre la brecha para la posibilidad de transformación, de sí y del entorno.

Se podría sostener también que este *estilo* o *habitus* está siempre enmarcado por un campo significativo, en los términos en los que Laclau lo definió, haciendo referencia a su noción de *discurso*: una “posibilidad de percepción, pensamiento y acción [que] depende de la estructuración de un cierto campo significativo que preexiste a cualquier inmediatez factual”

(Laclau 1993:7). Este autor incluye dentro de este campo discursivo tanto a lo lingüístico como a lo extralingüístico; mientras que lo no-discursivo quedaría establecido como todo aquel exterior constitutivo que hace posible que un campo de discurso se organice. Es decir, las normas, leyes y códigos convencionales que organizan un campo significativo, estructuran percepción, pensamiento y acción sólo en la medida en que dejan abierto todo un campo exterior no discursivo (no regulado, y por lo tanto acechante) que da sentido a la estructura, así como la establece inexorablemente inestable. En ese campo discursivo se establecen las cadenas significantes que dan cuerpo a las identidades posibles, legitimadas y reconocidas en un momento y un espacio social determinado en el cual los sujetos encontrarán los cauces de expresión de un *sí mismo*. Sin embargo, estas cadenas, aunque hegemónicas, dependen de ese vacío o exterior (paradójicamente, lleno de posibilidades) –denominado como significante flotante (Laclau 1996) – que hace que las solidificaciones de sentido estén siempre en disputa, renegociándose, y comprometiendo a los sujetos a llevar adelante determinados procesos de identificación y no otros, en virtud de las puniciones vigentes.

Es desde esta reformulación posestructural que otros autores han elaborado sus propuestas respecto de las configuraciones históricas que enmarcan la acción del sujeto. En términos de Citro, por ejemplo, este campo está estructurado a partir de *matrices simbólico-identitarias* que constituyen entramados de significantes hegemónicos, constituidos históricamente, que intervienen en las definiciones identitarias de los sujetos a partir de adscripciones étnicas, religiosas, de género y edad; situando de esta manera el marco estructural en el cual se configuran las experiencias corporales concretas (2009: 104-110). Considero que en un mismo sentido, el concepto de *regímenes de corporalidad situados*, de Restrepo (2011) señala cómo los sujetos se materializan en el juego de identificarse y desidentificarse con estas poderosas matrices de diferenciación social. Por su parte, la noción de *formaciones nacionales y regionales de alteridad* (Segato 2007, Briones 2005) posibilita situar la conformación de estas matrices como hegemónicas en un tiempo y lugar determinado. En definitiva, es en ese juego de sujeción y agencia, posibilitado y compelido por un contexto histórico y geográfico específico, que las identidades se conforman como puntos de sutura, cristalizaciones eventuales de determinadas condiciones de existencia que permiten una *narrativización* del yo, una *biografía* con hitos reconocibles. En palabras de Briones: “los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido” (2007: 71).

La definición de identidad que plantea Stuart Hall se sitúa en esta misma línea, como un punto de *sutura* entre los discursos y prácticas que nos interpelan y los procesos que producen subjetividades en los cuales contestamos de diversas maneras esas interpelaciones (2003: 20). Briones lo reformula y sintetiza de la siguiente manera:

“si la sujeción opera por inscripción de esos instrumentos y dispositivos [exteriores] como pliegues [interiores], la subjetivación se vincula con la forma en que ciertos tramos de esos plegamientos se afianzan parcialmente, como aspectos a ser ligados desde una biografía. La identificación, por su parte, concreta la narrativización de esos plegamientos selectivamente visualizados como biografía, por ello remite a formas de habitar, de aceptarse o no ligado a las posiciones de sujeto que advertimos disponibles y que socialmente aparecen significadas como *identidades sociales*” (2007: 71).

Me interesa señalar de esta cita, fundamentalmente, cómo la identidad se va configurando como una *narrativa*, como un discurso (lingüístico y extralingüístico) sobre el *sí mismo*, que tiene sus clivajes pero que no cesa de inscribir esas suturas en el marco de relaciones con otros. Es interesante el registro que esta autora hace de la narrativización de esas suturas, o plegamientos que, por determinados motivos históricos y culturales, pero también biográficos, se seleccionan como propios de una biografía. En el próximo capítulo en el cual abordaré las elecciones metodológicas, ahondaré en esta idea de narrativización de la experiencia, como una dimensión a ser tenida en cuenta en el recurso de la historia de vida, como forma de ingresar en la experiencia subjetiva. Y en este sentido, veremos cómo el eje de la temporalidad será crucial para comprender cómo las identidades se conforman en el proceso de identificación con “*identidades sociales*” o “*posiciones de sujeto*” disponibles a partir de un registro que siempre es retrospectivo, y por eso mismo continuamente actualizado en función del presente. Esto nos va a permitir comprender los procesos de conversión religiosa como mecanismos en los cuales las identidades subjetivas van sufriendo transformaciones al ir paulatinamente vinculándose con marcos cosmovisionales y prácticos diferentes que redefinen y establecen retrospectivamente las identificaciones con aquellas posiciones de sujeto disponibles en su contexto de vida.

Para concluir, quisiera situar mi particular apropiación de todas estas ideas, en un concepto que busca rearticular las distintas perspectivas. Decidí reformular la noción de matriz reconociéndola como: *matrices performativas de diferenciación social* que se tornan hegemónicas en un contexto sociocultural específico. La propuesta es intentar ampliar la noción de matriz simbólica a un campo más amplio que el de los símbolos para incluir el proceso de materialización que toda matriz implica. Entiendo que matrices performativas podría dar el sentido de estas normatividades como derivadas de campos significantes

hegemónicos que al nombrar producen prácticamente lo que nombran, en el momento en que nombrar y categorizar una identidad es darle también las pautas de su comportamiento específico y de su materialidad posible. Estas matrices performativas lo que establecen es una clasificación social basada en diferenciaciones que combinan cuerpos, saberes, comportamientos, espacialidades y temporalidades que se solidifican como identidades posibles o legítimas en un contexto. Y, fundamentalmente, se tornan *habitus* en su proceso, autorizado y vigilado, de reiteración constante. Sin embargo, estas matrices clasifican a los sujetos en función de un exterior constitutivo compuesto por aquellas identificaciones imposibles, impensables, pero que están ahí para acechar el mismo proceso de clasificación. Esta es la abertura que posibilita una subversión de las suturas identitarias, de las matrices hegemónicas. Cuando determinados contextos –como sostenemos hipotéticamente podrían ser las religiones afrobrasileñas en el contexto argentino– ponen a jugar tecnologías del ser y *habitus* que tensionan estas matrices, en definitiva lo que hacen es proponer nuevas matrices performativas de diferenciación que habilitan otras suturas, al sedimentarse en el proceso mismo de reiteración.

3. Relectura de la multiplicidad desde el cruce de los estudios de performance, performatividad y corporalidad

A. La importancia de la fenomenología en la reformulación de la antropología del cuerpo

Me parece necesario, llegado a este punto de la argumentación, resaltar la idea de que el acento puesto en la capacidad humana de intervenir en aquellas condiciones de existencia que le preceden, va de la mano de una revisión efectuada sobre el papel del cuerpo y la corporización en las actuaciones. Este es un paradigma que se inaugura junto con los estudios de performance, con autores que se interrogan por prácticas culturales en las cuales lo corporal está puesto de relieve, lo que les implicó repensar la división cartesiana hegemónica que distingue cuerpo-alma y que separa lo racional de lo emocional y corporal (Citro 1997, 2009; Crossley 2001, 2004; Csordas 1990, 1993, 1999; Jackson 1983, 1996; Lambek 1998)²¹. Varios autores del campo académico nacional buscaron entender la posibilidad de transformación fenomenológica en el nivel más profundo de la experiencia

²¹ Existen varios trabajos que analizan el surgimiento y desarrollo del campo de la antropología del cuerpo; se pueden consultar, entre otros: Citro, 2009, 2010; Lock, 1993; Ayús Reyes y Eroza Solana, 2007; Le Breton, 2002a, 2002b; Scheper-Hughes y Lock, 1987; Sibilia, 2005; Turner 1989)

corporal (Aschieri 2013; Citro 1997, 2003; Mora 2010; Puglisi 2011; entre muchos otros); en el marco de estos estudios enfoqué también mi investigación actual.

Lo que se plantea en estos enfoques es que, si bien la corporización es una condición existencial del hombre, existen acontecimientos sociales (como los rituales, las expresiones estéticas y las escénicas, los actos públicos, y en general todos aquellos eventos altamente performáticos) que propician una amplificación de lo sensorial y que, por ende, producen modificaciones específicas en los sujetos. Estas situaciones son tomadas como extraordinarias, en donde la facultad mimética está explotada a raíz del uso de técnicas extracotidianas (Barba 1988). En estos acontecimientos performáticos la dimensión sensorio-emotiva de los comportamientos kinésicos está asociada con la eficacia. Según ha señalado Citro, las dimensiones corporales extracotidianas de las performances rituales y festivas contribuyen a crear estados emotivos que son decisivos para su eficacia, es decir, para la creación y renovación de la adhesión de los participantes a las creencias, normas o valores allí recreados. Esto sucede porque las mismas son proclives a generar una “permeabilidad sensible e intelectual entre sus participantes a través de las relaciones miméticas que cada uno establece entre el propio cuerpo, la música, el canto, los discursos y los movimientos de las otras personas actuantes” (Citro; 2000: 21). Se trata de una apertura especialmente perceptiva y sensible a los distintos actos que conforman la performance —y entre los participantes entre sí—, y que fue adquirida en la socialización de las técnicas propias de esa práctica cultural. Este tipo de análisis, hace foco en las dimensiones corporales y en lo performativo como productor de la experiencia social. Ahondemos en las reformulaciones que estos enfoques produjeron.

Abordar la experiencia corporal en las religiones afrobrasileñas implica no sólo entender la importancia que posee la corporalidad en términos de las técnicas perceptivas, sensoriales y kinésicas que se adquieren a partir de la socialización religiosa — fundamentalmente en sus rituales y en la centralidad que toma la práctica de la posesión espiritual —, sino que también implica, como propuse, tomar una postura epistemológica sobre qué significa la corporalidad en su dimensión subjetiva, es decir, en la propuesta de un sujeto que es existencialmente encarnado. Esta idea reformula la noción de agencia como una capacidad de acción, de voluntad y de intervención que se habilita a partir de un compromiso pre-objetivo (y ante-predicativo) que el sujeto establece con su entorno social y cultural; es decir, en su misma constitución como sujeto “sujetado” y “subjetivado” por un mundo.

Para comprender cuál es el diálogo en el que se inserta la fenomenología de Merleau-Ponty (autor que ha sido clave en la reformulación de una antropología del cuerpo desligada de los determinismos simbolistas y reproductivistas de lo corporal) es necesario situar el viejo

dualismo cuerpo/mente que, aunque presente como un interrogante en muchas culturas (Lambek 1998)²², posee su recorrido específico y sus debates particulares al interior de la cultura occidental europea. Existe una larga tradición de la filosofía occidental, al menos de Platón en adelante, por interrogar el vínculo existente entre dos dimensiones de la experiencia humana contrastantes: el cuerpo y el alma; o lo que luego será conceptualizado como el cuerpo y la mente. Las proposiciones que tendieron a desvalorizar uno de los polos por sobre el otro –en las metáforas del cuerpo-prisión, cuerpo-tumba, soma-séma en Platón– fueron el resultado de grandes debates ontológicos y epistemológicos propios de un pensamiento filosófico que, para el siglo XVII, consolidó un saber/poder centrado en la razón y el individuo autónomo, descarnado y desvinculado del mundo/naturaleza. La teoría de Descartes fue, en este sentido, la sistematización y la legitimación de ideas previas y contemporáneas al autor. Así, su *duda metódica* estará volcada principalmente en la separación de estas dos esferas como condición de posibilidad de la reflexión filosófica. Como plantea Aschieri (2013: 125), en Descartes esta distinción sólo es posible en la medida en que resulta de un proceso atento de meditación que vaya *en contra* de la experiencia constante que tenemos de la unión alma-cuerpo con los sentidos; atestiguando su inalienable unidad. Es decir, la reflexión filosófica (y en adelante, toda reflexión científica) se convertirá en un procedimiento de disciplinamiento de las pasiones y percepciones corporales como fundamento del conocimiento “verdadero”. Además, este conocimiento sólo podrá ser establecido (aplicando la duda sistemática) a condición de determinar *la sustancia* del cuerpo como una *res extensa*, diferenciable y separable del ser: un cuerpo máquina, sistema material y mecánico, regulado por las leyes naturales y posible objeto de conocimiento. Por lo tanto, sólo podrá sostenerse este saber/poder si se desvincula al cuerpo de la encarnación humana como un proceso de interrelación con el mundo circundante. Lo interesante de remarcar acá es que esta “idea de verdad” (o voluntad de saber, dirá luego Foucault) se propone como un “ejercicio práctico”: una meditación, un esfuerzo de la voluntad. Como nos dice Citro (2011), este fue un proceso ideológico sustentado por prácticas concretas de disciplinamiento corporal, propias de una historia que tuvo su punto culmine en la consolidación de la burguesía capitalista en el contexto de la Europa moderna.

²² Para Lambek el problema mente/cuerpo es una “particular expresión histórica de lo que son los interrogantes existenciales universales enraizados en la capacidad humana para la autoreflexión” (2010[1998]:109). Y propone que, más allá de la experiencia fenomenológica, en casi todas las culturas hay una distinción entre lo corpóreo y otra cosa, que puede llamarse espíritu, mente, alma, en modelos que pueden ser dualistas, triádico, etcétera. De hecho veremos que en el contexto de las religiones afrobrasileñas, esta diferenciación no es anulada, sino resignificada en nociones concretas sobre lo que es y puede un cuerpo, un espíritu, un ancestro, un muerto y una energía.

No voy a ahondar aquí en las críticas al dualismo cartesiano, ya retomado y elaborado por otros autores interesados en devolverle a la corporalidad su capacidad cognoscente y reflexiva (Aschieri 2013; Citro 1997, 2003; Damasio 2008; Le Bretón 1995, entre otros). Quisiera, en cambio, retomar la hipótesis de Citro en la que propone revertir el discurso etnocéntrico que postula sobre los “otros” culturales un conocimiento pre-reflexivo basado en un sujeto que “ignora” su independencia con el mundo, como se expresaba, por ejemplo, en la formulación del antropólogo Levi-Bruhl sobre la “participación” en la “mentalidad primitiva” y la idea de Leenhardt de la existencia de una “identidad de sustancia” entre los “nativos”, que concebían una unión indisoluble entre su cuerpo y el del mundo circundante. Esta autora plantea (invirtiendo los términos) que podría pensarse que los filósofos racionalistas occidentales se mantuvieron en la “ignorancia” al vivir el mito del cuerpo-máquina lo que los imposibilitó para comprender el verdadero papel que cumple el vínculo carnal con el mundo, como base de cualquier conocimiento (Citro 2009: 55). Esta particular crítica al racionalismo será elaborada por la fenomenología, fundamentalmente por las propuestas de Merleau-Ponty.

La filosofía merleau-pontiana (sobre todo a partir de *Fenomenología de la percepción*, de 1945) opone al sujeto cartesiano (racional, cognoscente y escindido de su cuerpo y del mundo) la noción de *ser-en-el mundo*. Partiendo de la afirmación de que el mundo está siempre “ya ahí”, antes de la reflexión, propone metodológicamente “volver a las cosas mismas”, es decir, a las cosas antes de su representación (Merleau-Ponty, 1993: vii). Se trata de una comprensión preobjetiva que se experimenta como una concordancia entre el sujeto y el mundo. Estas proposiciones redefinen la noción de sujeto, que pasa a considerarse como inseparable del mundo. Se trata de una bilateralidad: el mundo no se constituye como mundo, ni yo como yo, si no es en su relación (Citro 2009:47). Para Merleau-Ponty, el sujeto está “abierto” al mundo, se comunica indisputablemente con él, pero no se lo posee, porque es inagotable. La unidad del mundo antes de ser puesta por el conocimiento y en un acto de identificación, es vivida como ya hecha o ya ahí (Merleau-Ponty; 1993: xv).

Esta unidad del mundo vivida por el sujeto se consume y se actualiza a través del cuerpo propio; es una dimensión preobjetiva del ser que está vehiculizada por el cuerpo, ya que es él quien media todas nuestras relaciones con el mundo. Lo que asevera este autor es que como el cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, no se subordina a una función simbólica u objetivante. Porque es el cuerpo el que media entre el sujeto y su mundo de todos los días: “aprende” los movimientos, la intencionalidad, el ritmo, así como las representaciones y emociones que le están asociadas. En sus palabras: “se aprende un movimiento cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es,

cuando lo ha incorporado a su ‘mundo’, y mover su cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas, dejarlo responder a la sollicitación que se ejerce sobre él sin que medie ninguna representación” (Merleau-Ponty 1993:151).

La tendencia de la Antropología del cuerpo de los años 70’ fue analizar las prácticas corporales como actos de comunicación. De esta forma, en la analogía entre lo corporal y el lenguaje verbal se reducía al cuerpo al estatus de signo, dejando de lado todo el ámbito de la diversidad de experiencias que el propio movimiento corporal podía generar. Esta lógica también se presentó en los análisis simbólicos de los rituales, y en los análisis sobre la posesión espiritual, en donde se tomaba la práctica corporal –dimensión sobresaliente en estos acontecimientos– como “representante” de la estructura social. Ahora bien, al considerar lo corporal como condición existencial del sujeto, los actos corporales deben entenderse no sólo como actos de comunicación sino también como actos de “experiencia”, en su dimensión productiva. En este sentido, lo corporal forma parte de comportamientos kinésicos que pertenecen a procesos sociales más amplios que los comunicativos y aquello que se produce en estas prácticas es constituyente de la subjetividad. De esta forma la práctica de la incorporación espiritual materializa sujetos.

Para ahondar en este tipo de experiencias corporales, la fenomenología cultural de Csordas (1999) aportó herramientas analíticas importantes, ya que relacionó la noción de sujeto de Merleau-Ponty con un análisis de las representaciones culturales. Esto posibilitó estudiar dialécticamente el ámbito de la experiencia subjetiva con el de la estructura de significantes sociales. El autor, a partir de una crítica al paradigma textual o semiótico que dejaba de lado la noción de “experiencia” para teorizar sobre la cultura –porque leía al cuerpo como un signo o un texto–, revisó los planteos en que se consideraban a las “representaciones” como si ellas constituyeran a la experiencia en vez de devenir de la misma. De esta manera, encontró en la tradición fenomenológica una categoría de experiencia que le permitía reconsiderar el paradigma textualista y representacional dominante en trabajos como los de Levi-Strauss, Derridá y Foucault. Su propuesta fue hacer dialogar representación y experiencia, presentando la alternativa de que la representación pueda constituir la experiencia como un texto, a la vez que revelar su inmediatez corporizada. La cultura, afirmó el autor, no reside sólo en los objetos y representaciones, sino también en el proceso corporal de percepción por el cual esas representaciones existen (Csordas 1999: 150).

En un artículo de 1993, Csordas elaboró el concepto de *modos somáticos de atención* retomando y cruzando las perspectivas de Merleau-Ponty con las de Bourdieu; y sostuvo que existía la posibilidad de comprender la relación intrínseca entre percepción y praxis. A la propuesta merleaupontiana del acto pre-objetivo de percepción que vincula al sujeto con su

mundo, agregó la propuesta de Bourdieu de efectuar un análisis situado cultural e históricamente que permitiera comprender cómo ese acto pre-objetivo, sin embargo, no debía concebirse como pre-cultural. Así, propuso la noción de modos somáticos de atención para referir a ambas dimensiones, que consideró como complementarias: existe un proceso corporal de percepción que está situado en prácticas que son culturales, y por lo tanto colectivas. Y lo definió como: formas elaboradas culturalmente de atención de y con el propio cuerpo de todo lo que está alrededor, incluyendo la presencia corporizada de otros (Csordas 1999: 151). Es decir, una forma de percibir y de estar atento corporalmente, que tiene sus raíces en la cultura compartida; es la unión de modalidades sensoriales que definen un modo de percepción y atención intersubjetiva de lo que le pasa a otros.

La posibilidad, según el autor, de vincular estos dos autores, está en el concepto de *indeterminación*. Para Merleau-Ponty esta indeterminación se da en la percepción, en la relación sujeto/objeto, en tanto la síntesis perceptual del objeto es realizada por el sujeto y no existe previamente, es la atención la que trae el objeto a la existencia; por lo tanto es una situación siempre actual, actualizada. Sobre esto, dice que la percepción “afirma más cosas de las que comprende: cuando digo que veo el cenicero allá, supongo que está completa una experiencia que podría seguir desplegándose hasta el infinito, y comprometo todo un futuro perceptivo” (en Csordas 2010 [1993]: 101). Allí encuentra el autor la posibilidad de una “libertad humana inalienable”. Por su parte, para Bourdieu, la síntesis de los dominios de las prácticas en un *habitus* está basada en la indeterminación lógica, pues los términos que se conectan son fundamentalmente polisémicos y ambiguos; en este sentido, la práctica siempre excede sus intenciones conscientes ya que enlaza dominios no calculables. Las situaciones concretas en que se encuentra un sujeto están estructuradas de acuerdo con un sistema de disposiciones duraderas que regula las prácticas ajustándolas a otras prácticas, creando así la condición de posibilidad para que la acción tenga un final abierto (Csordas 2010 [1993]: 101). Es síntesis, encuentra en ambos autores la indeterminación existencial del sujeto, en tanto percepción y práctica son experiencias abiertas y presentes, y nunca definidas con antelación al momento de mismo de la acción.

Antes de pasar a las diferencias substanciales que separan a ambos autores, quisiera definir mejor qué es el *habitus* para. Cito en extenso la descripción que hace Citro del *habitus*:

[para Bourdieu] "los condicionamientos asociados a una clase de existencia producen *habitus*" y éste "no es más que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en los cuerpos por idénticas historias" (Bourdieu, 1991: 92,102). No obstante, si bien los *habitus* operan como "estructuras estructuradas" —lo que en Mauss corresponde a la idea de que las técnicas corporales surgen de la socialización en una cultura—, también constituyen sistemas de "disposiciones duraderas y transferibles predispuestas para funcionar como

estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones" (92). Los *habitus* conforman los sentidos prácticos que operan en la experiencia cotidiana y que están en la base de las representaciones construidas sobre el mundo. Por este doble carácter "regulado" y "regulador", no podrían pensarse como simple producto de obediencia a reglas: "el *habitus* se opone por igual a la necesidad mecánica y a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas y a los sujetos "sin inercia" de las teorías racionalistas" (98). En esta crítica al "objetivismo" y al "subjetivismo", la noción práctica de Bourdieu posee similitudes con la de preobjetividad de Merleau-Ponty" (Citro, 2009: 102).

Ahora bien, a pesar de estas coincidencias encontradas entre ambos autores, tanto Csordas como Citro plantean una diferencia en el lugar que le otorgan al peso de las estructuras históricas y culturales en la conformación subjetiva. Aunque ambos postulan una indeterminación, existencial uno y lógica el otro, parecería que en el concepto de *habitus* bourdiano el potencial transformador y constituyente de los sujetos queda circunscripto a las condiciones iniciales de existencia; y sólo si estas condiciones varían, cabría una posibilidad de transformación del *habitus*. Sin embargo, y como plantearé en esta Tesis, para el caso de las personas que se convierten a las religiones afrobrasileñas en Argentina, también cabría la posibilidad de pensar una transformación del *habitus* sin un cambio drástico en las condiciones de existencia. Y esto podría analizarse tomando como foco de análisis a las tecnologías del ser propuestas por su cosmopraxis, como experiencias fenomenológicas nuevas que acarrear consecuencias directas sobre las condiciones de existencias brindadas por el nuevo grupo de socialización.

Para Merleau-Ponty, si bien el mundo está ya constituido, nunca lo está completamente, y aunque el sujeto recibe una manera de existir, lo que llama un *estilo*, al *ser-en-el mundo* le es permitido explicitar el sentido en diferentes direcciones, en cada situación o coyuntura de su existencia; es decir, tendría el potencial de producir otra historia (Citro 2009: 103)²³. Esta es también la línea fenomenológica que vimos retoma Butler para plantear la forma en que debe ser concebido el acto performativo. Como una actuación que, aunque posibilitada por un contexto, no deja de tener una relación inestable y excedida en referencia a las normas que cita permitiendo nuevos cauces de sentido y acción.

B. Ética y estética de la multiplicidad en las religiones afrobrasileñas

Volvamos ahora al análisis de la posesión espiritual y de la importancia que adquiere la agencia de las entidades espirituales para los devotos. El objetivo es releer esta experiencia a

²³ Para una descripción más detallada de los argumentos de ambos autores, sus coincidencias y sus diferencias conceptuales, recurrir a Csordas 2010 [1993]: 100-103; y a Citro 2009: 101-104.

la luz de los aportes teóricos hasta aquí expuestos y de argumentar acerca de la manera en que las prácticas de estas religiones fomentan y habilitan una subjetividad atenta a la incertidumbre de las relaciones posibles con los diferentes entes que habitan el mundo, a partir del sostenimiento de redes de reciprocidad y cuidados que determinan deberes y obligaciones claros. En este sentido es que propongo que ellas rearticulan y dan cause a una multiplicidad que sería inherente a los procesos de subjetivación, tal como estuvimos delineando a partir de las teorías fenomenológicas y de la performatividad; y que por este motivo se vuelven menos punitivas respecto de la diversidad y la heterogeneidad.

Para Rabelo, las lecturas funcionalistas que enfatizan en los efectos benéficos o adaptativos de la posesión (en la medida en que ella constituye un canal para la expresión regulada de tendencias transgresoras preexistentes, individuales o sociales) también se basan en un achatamiento de las relaciones temporales entre posesión y vida cotidiana, psique del médium y comportamiento del espíritu. Estos estudios no tienen en cuenta la densidad temporal que existe en el desarrollo de los distintos eventos (2014: 174). Según esta autora, muchos estudios postulan que la posesión, al abrir un espacio de experimentación y distancia con relación al orden social y cultural dominante, se vuelve un medio eficaz para la construcción de agencia, particularmente entre grupos subalternos. Sin embargo, ella observó en sus estudios sobre el candomblé, que muchos fieles enfatizaban lo opuesto; y yo he podido corroborar lo mismo en mi campo de investigación con umbandistas y quimbanderos. Para muchos de aquellos que tienen sus cuerpos tomados por entidades, esta experiencia es fundamentalmente de sujeción a las voluntades de las entidades espirituales y no de agencia. Es por esto que, algunos autores, comenzaron a llamar la atención sobre la necesidad de reconocer agencia también a los espíritus, tal como lo hacen los mismos sujetos (Birman 2005). Por ello, elegí nombrar esta experiencia como de incorporación y no de posesión para respetar las categorías nativas. Como vimos en el epígrafe que inaugura este capítulo, los devotos afroumbandistas marcan una diferencia entre “estar incorporado” y “ser poseído”, ya que en la segunda situación el ente espiritual toma el cuerpo del médium y le arrebató totalmente la agencia desde una exterioridad absoluta, porque éste no tiene vínculo previo con aquél. En cambio, la incorporación es un proceso que se cultiva y se aprende, en el cual tanto entidad como médium deben cuidarse y respetarse los tiempos. Veremos (en el capítulo V) que esta diferencia fue enfáticamente señalada para hablar de la voluntad del trance: una incorporación es buscada, no acontece sin el permiso del médium, si sucede así, entonces es una posesión por un espíritu negativo y ajeno. Por este motivo es preciso, para comprender el trance, tener en cuenta no solo la agencia de las entidades, sino también *la suspensión de la*

agencia vivida por los mediums, los modos de entrega y sumisión (y también las estrategias de resistencia) que hacen parte de un saber compartido (y prescrito) en la religión, explícitamente cultivados por los sujetos u ocasionalmente vividos en las relaciones con las entidades (2014: 177). Nuevamente, implica asumir que la posesión es una exigencia (que demanda trabajo y entrega, agencia y sumisión) de ese saber compartido que es la religión. En este sentido es que puede pensarse como una tecnología del ser basada en una normatividad que interpela, pero a la cual se elige auto-someterse; sobre todo, si tenemos en cuenta que estas religiones en Argentina son apropiadas mayormente por personas adultas que deciden acercarse voluntariamente, sin haber tenido antes un vínculo con ellas. Y es justamente en la reiteración performativa en las performances rituales como estas tecnologías producen nuevos *habitus* que rearticulan adscripciones identitarias previas.

¿En qué medida esa exigencia pautada, anhelada, hace al sujeto poseído? ¿De qué manera el sujeto que se somete a las normas encuentra, también, un lugar de agencia? Para responder esta pregunta, volvemos a la formulación de Giobellina Brumana sobre la importancia de la teatralidad en los cultos de posesión, para luego ahondar en las reformulaciones propuestas desde la antropología del cuerpo. La diferencia, según Giobellina Brumana (1986), entre la idea del existencialismo sartreano de los roles que una persona asume en su vida cotidiana, como forma procesual de reificación de un yo, es que en el caso de la posesión espiritual, el médium juega a ser algo que el sistema de creencias le impone como radicalmente diferente de sí mismo. Tan radical que existe la advertencia constante, como veremos más adelante, de no “creerse” que uno es la entidad y mantener siempre presente la distancia; caso contrario uno puede “volverse loco”. En este sentido, es un proceso de alterización radical, que puede entenderse como teatral o representativo ya que las figuras encarnadas (las entidades) son personajes que condensan simbólicamente comportamientos, sentidos, valores que, en cada oportunidad en que se presentan, reactualizan una matriz previsible y reconocible por los mismos agentes religiosos y su público. Este significado simbólico, dirá el autor, se expresa en acción: “la posesión es una mitología viviente”. Y propondrá que es este carácter teatral, unido al ámbito religioso y a la utilización del cuerpo como medio esencial de significación, lo que resulta clave para reconstruir teóricamente el fenómeno de la posesión (1986:189). Vuelve para ello sobre la idea durkhemiana de que todo culto es expresivo porque es significativo de algo distinto de él –en tanto condensa la forma primordial en que una sociedad se ve y se controla a sí misma– para preguntarse por la razón de ese privilegio. Y, para ello, retoma la noción de religión de Levi-Strauss como sistema conceptual que organiza inteligentemente el mundo, imprimiéndole orden y sentido. En

definitiva, propone entender los cultos de posesión como “un instrumento de control conceptual del mundo en el que los contenidos discursivos son desplazados como principio explicatorio (sic) en beneficio de la explotación sistemática y pautada del cuerpo” como realidad significativa de los sectores sociales en donde el culto mayormente prolifera. Entendiendo que estos sectores no tienen más que el cuerpo para entender el mundo (1986: 190, 191).

Lamentablemente, la conclusión a la que llega vuelve a enfatizar en la instrumentalización del culto como la forma en que los “sectores marginales” logran “adecuarse” al mundo, de una forma que resuena bastante al funcionalismo clásico. Pero, además, reproduce la vieja clasificación, que ya discutimos, entre: pobres/ricos – más cuerpo/menos cuerpo, presente en la distinción de la racionalidad de occidente versus el primitivismo irracional de lo “no occidental”, o en su versión clasista de mayor racionalidad a la “alta cultura” vs la “baja cultura”; luego reformulada por Mary Douglas (1973, 1988) en su clasificación correlativa del cuerpo individual y el cuerpo social, como mayor o menor control social / corporal. Tal vez por el énfasis estructuralista de su análisis, y su foco puesto en la posesión como sistema simbólico estructurante, sitúa al cuerpo como una materialidad moldeada por el contexto social (más pobres, más cuerpo, menos palabra). Dejando escapar lo que, a mi modo de ver, es lo más interesante de su análisis de la posesión como un teatro vivido: el hecho de que el sistema de la posesión espiritual es mucho más que un sistema simbólico, *es un sistema de experimentación altamente corporizado que regula identidades siempre inestables*. Y que, el aspecto mimético resaltado en esos cultos, en el cual la experiencia corporal se torna predominantemente visible, expuesta, es en realidad un recurso propio de cualquier constitución subjetiva en la cual se materializan cuerpos, acciones, valores y sentidos; y no un medio exclusivo de los sectores “carentes”. La experimentación de encarnar la alteridad miméticamente es el recurso principal con el cual un sujeto va identificándose con los “otros” culturales disponibles (humanos, no humanos, materiales e inmateriales); y es ese mecanismo perceptivo y práctico el que genera sentido, reflexividad y acompaña el proceso cognitivo de significación del mundo. El cuerpo comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, como vimos que dice Merleau-Ponty. En este sentido, la posesión es una experiencia práctica y también en alto grado reflexiva; veremos cómo es muy común que los devotos digan que fue gracias a sus entidades que comprendieron

lo principal del fundamento religioso, porque fueron ellos, tan distintos de sí mismos, quienes se lo enseñaron²⁴.

Como plantea Rabelo (2014), estas críticas fueron provistas también por los enfoques de la teoría del *embodiment*. Vimos cómo la recuperación de la fenomenología del cuerpo por la antropología reorientó el debate entre biología y cultura otorgando una posibilidad de síntesis analítica. A las largas discusiones sobre cuáles eran los aspectos propiamente fisiológicos y cuáles los culturales o simbólicos de la posesión, los teóricos del *embodiment* (Jackson, 1989; Csordas, 1990, 1993; Stoller, 1997), como ya vimos, propusieron que el cuerpo es al mismo tiempo cosa natural y potencia de significación. Aplicado al estudio de la posesión, este cuadro analítico conduciría al *insight* de que no se tiene ahí un sentido (teoría) que es adherido o anexado de afuera al cuerpo/comportamiento, sino que el sentido ya está en el cuerpo como cierta forma de situarse y responder a una situación dada (Rabelo 2014: 181). Esa forma de compromiso corporal, se efectúa en la socialización dentro del ámbito religioso, que va pautando sensibilidades, acciones y sentidos en el transcurso de la maduración que debe establecerse entre el médium y sus diferentes entidades espirituales. Es un cultivo de la multiplicidad, dirá la autora, que trae consecuencias éticas importantes, como veremos.

Señalemos un poco más esta idea de la multiplicidad que será crucial en el sostenimiento de nuestra hipótesis. Segato (2007, 2005), en sus análisis sobre la religión afrobrasileña, también retoma las ideas de Goldman sobre la noción de persona plural presente en estos cultos. Según esta autora, los *Orixás* constituyen imágenes arquetípicas que funcionan como *figuras discursivas* indicativas de la presencia de una concepción de persona como entidad heterogénea e intrínsecamente plural (Segato 2005: 259). Esta concepción de *persona múltiple* existiría también en la tradición occidental – sólo que soslayada por una ideología hegemónica cristiana – en las creencias de un politeísmo pagano que logró retradicionalizarse constantemente en la historia de occidente. Las imágenes del panteón antiguo (ubicado por ella en la época griega) habrían viajado en el tiempo acarreado consigo

²⁴ Como plantea Lambek al analizar los casos de posesión de Madagascar, “la performance mimética compromete todo el cuerpo del médium, extrayendo y transformando el sentido y generando un nuevo *habitus*. Así, el *habitus* corporal genera pensamiento” (2010: 118). Y describe cómo el espíritu marinero produce conocimientos en el médium: “la corporización de la persona del marinero le permite hablar sobre ‘Madagascar’, construir a los ‘malagasy’ como un objeto; él habla de la nación desde la perspectiva de alguien parcialmente extranjero. El marinero también reflexiona sobre la raza (...), sobre políticas étnicas (...), sobre religión (...) y formula un trabajo ético” (120,121). Y plantea que cada clase de espíritus, sin ser directamente producto del interés político, posee una persuasión política distinta: “La posesión no enumera solamente ejemplos histórico o étnicos, pero se apropia de sus voces y perspectivas políticas e históricas, construyendo una compleja heteroglosia y una consciencia histórica de múltiples niveles” (122, 122). Es la mimesis la que permite tomar una posición más distanciada con la sociedad y el ser; es decir, la que produce la reflexividad. Veremos esto especialmente con el tema de la raza y el lugar ocupado por los espíritus negros del culto en los capítulos siguientes.

algunas “islas semánticas”, “bloques de sentido que diseñan a la persona como una construcción plural”²⁵ (2005: 261) y que habrían servido como base para una difusión de la cosmología africana en América.

Quisiera resaltar esta idea de un componente plural del psiquismo, para trasladarlo también a un componente “vivencial”, no sólo psíquico, sino de un registro perceptivo y sensitivo de la pluralidad. Lo que Segato ha trabajado para el orden del psiquismo, puede ser pensado desde el ámbito de la corporalidad en los autores que estamos retomando (Citro 2009, 2010, Csordas 1999, Lambeck 2010). Creo que esta experiencia de perplejidad ante los impulsos (internos) tiene un paralelo en la vivencia de una relación también incierta con el mundo (exterior), en la forma de relaciones y también de fuerzas que nos unen y nos separan con el/lo otro. Ya vimos la hipótesis de Citro (2010) respecto de la negación de la cultura occidental de la experiencia de la “carne”, experiencia de integración cuerpo-mundo, como fue planteada por Merleau- Ponty. Según la autora, esta experiencia fenomenológica de la *carne* común a diferentes culturas “ha sido más visible en determinados contextos culturales —a partir de particulares usos del lenguaje, de las prácticas y significaciones cotidianas, de los simbolismos míticos y la vida ritual— mientras habría sido invisibilizada en las prácticas y representaciones occidentales hegemónicas” (Citro 2010: 41). En un mismo sentido, Segato plantea que “estos cultos hablan en el lugar dejado vacante por las depuraciones sucesivas que el monoteísmo cristiano y el cartesianismo impusieron a nuestro imaginario” (2005: 289). Así, mi hipótesis de trabajo, intenta cruzar los dos trayectos argumentativos: por un lado, la contribución propia de estas prácticas afrobrasileñas como desestabilizadoras de las fijejas impuestas por la cosmovisión hegemónica en occidente, aportando una cosmovisión más inclusiva de la heterogeneidad subjetiva; y por otro, situar este aporte en el marco de la corporalidad, comprendiendo el lugar principal que tiene la misma en éstas prácticas y cómo la incidencia de esta nueva socialización se produce a partir de una ritualidad que tiene palabra, pero que fundamentalmente tiene cuerpo.

La experiencia de la multiplicidad que estoy situando se reproduce en la práctica religiosa en el contexto argentino, como intentaré demostrar; fundamentalmente en la elaboración cuidadosa del vínculo con las entidades sagradas, en la práctica de la posesión y en el cultivo de relaciones afectivas que incluyen agentes humanos y no humanos con el mismo nivel de importancia. En el análisis que realizaré del proceso de conversión de Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni*, podremos observar la importancia que adquirió para su propio

²⁵ Las traducciones son propias.

afianzamiento religioso el accionar y la voluntad de *Exu Mangueira Crucero Dos Matos*, la entidad espiritual que la rige y la comanda. Y veremos que esta búsqueda por comprender los designios de las entidades, por organizar y administrar el culto, los conflictos y los imprevistos siempre presentes son parte del hacer cotidiano de una casa religiosa. En este sentido, se buscará analizar de qué manera la experiencia de la multiplicidad en los devotos rosarinos con los cuales trabajé, produjo una subjetividad alerta a los cambios, imaginativa, creativa y reflexiva sobre los distintos acontecimientos que pueden suscitarse en el proceso de “cuidar de otros y de sí mismos”. Sin dejar de notar que, aunque más permisiva e inclusiva que la ideología nacional, la práctica de la religión produce sus propias exclusiones, además de que no hace colapsar absolutamente diferenciaciones sociales previamente existentes. Sin embargo, buscaré demostrar cómo esta experiencia impulsa una capacidad para la improvisación y para manejar la diferencia y la alteridad que dista en muchos aspectos del disciplinamiento que es requerido en Argentina para controlar todo rasgo de diferenciación en pos de una identidad homogénea.

En síntesis, este capítulo buscó desplegar el marco teórico que construí para poder abordar la cosmopraxis religiosa desde una mirada atenta a la performatividad de sus rituales. Especialmente atendí a la importancia que adquiere en este contexto performático la incorporación espiritual, con sus tecnologías, *habitus* y sentidos vinculados a un mundo que multiplica los entes posibles y las formas de mantener relaciones entre ellos. En el cruce de los conceptos y abordajes de los distintos autores aquí retomados – en especial la importancia de la fenomenología para reestructurar una noción de sujeto y de acto– se situaron algunos sentidos y prácticas claves del contexto religioso que permitieron plantear especificidades culturales a este proceso de subjetivación que considero debe entenderse como intrínsecamente performativo. Esto implica asumir que el sujeto es en un mundo que lo precede, compuesto de poderosas matrices de diferenciación social, pero que, sin embargo, no está absolutamente determinado por ellas.

Finalmente, y a la luz de estas ideas, en el próximo Capítulo presento un ejercicio analítico que nos permitirá ahondar en la eficacia performativa de un ritual de estas religiones en Argentina. El objetivo es dejar más claro cómo es posible articular performance y performatividad, abordando un acontecimiento social desde sus dimensiones prácticas. Así describo fenomenológicamente cómo se citan prescripciones de la cosmopraxis religiosa a la vez que se resuelven situaciones inesperadas apelando a la improvisación y a la innovación de acciones, palabras, gestos y sentidos. En este proceso de creación y recreación, el ritual va

sedimentando identificaciones que oscilan entre lo nuevo y lo viejo conocido. Espero poder mostrar con este ejercicio cómo *se presenta* el sujeto en ese contexto, qué medios comunicativos están en juego, de qué manera es citacional pero no directamente referencial, y cómo interviene la mirada de otros en la decisión de realizar determinados actos. Esa recreación del ritual social va conformando subjetividades en la medida en que los sujetos reiteran las normas para adecuarlas al contexto específico de acción con otros y de esta forma presentarse a sí mismos y ser así reconocidos y legitimados por ese entorno.

CAPÍTULO II: Análisis de la eficacia performativa en un ritual Umbanda



26



27



28

²⁶ Ensayo de tambores, casa de la *Mae* Griselda, 2009. Foto cedida por Griselda.

²⁷ Foto izq: mesa con las guías, las bebidas y los cigarros de las entidades de la Umbanda. Foto der: mesa con las comidas para los *Pretos*, 2010. Foto cedida por Griselda.

1. Aproximación a la religión en clave de performance

Propongo en este Capítulo realizar un ejercicio analítico-metodológico en el cual se aborda una performance ritual (en este caso, una ceremonia de Umbanda) con el fin de comprender cuáles son los mecanismos que intervienen en la producción de una *eficacia performativa ritual* que incide en los procesos de subjetivación, fundamentalmente aquellos en los que la corporalidad se manifiesta con mayor intensidad. Este ejercicio permitirá entender dónde está puesto el foco en el análisis general de esta Tesis, y por qué se priorizan, en la descripción del campo, determinadas informaciones.

Para ello, retomaré las herramientas analíticas de dos autores que abordan la *eficacia ritual*; por un lado, los aportes de Tambiah, que ha puesto énfasis en la performatividad de los rituales como modo concreto en que opera y logra producir sujetos sociales; y, por otro lado, los avances teóricos de Citro sobre la importancia de la corporalidad en las situaciones festivo-rituales. De este modo, buscaré profundizar en la noción de *eficacia performativa* como dispositivo para pensar a los sujetos en situación ritual, así como el rol principal que ocupa la corporalidad en esta eficacia. Para articular los dos conceptos trabajados en el Capítulo anterior, en éste describiré *la performance* – como una puesta en escena lograda sobre múltiples medios comunicativos– en la cual se refleja pero también se produce el orden social del grupo, pero poniendo especial énfasis en el análisis de *la performatividad* como mecanismo de producción social y subjetiva dependiente de un contexto y una cosmología particular.

Con este objetivo, releeré a Tambiah (1984) pero desde la influencia de las propuestas filosóficas de Butler (2002, 2004, 2007) que situé anteriormente. Lo que propongo es retomar los aportes de corte etnológico que propone Tambiah para llevar al plano de la acción ritual religiosa, aspectos que Butler ha pensado para la constitución subjetiva en los términos de una ontología social, como vimos. Esto implica, vuelvo a señalar, una lectura de la performatividad ritual enmarcada dentro de una reflexión sobre la *constitución subjetiva*: mi interés principal es indagar **cómo se produce la eficacia performativa de los rituales religiosos – atendiendo especialmente a los aspectos corporales del ritual – y cuál es su incidencia en los procesos de subjetivación**; en síntesis: cómo se produce interrelacionadamente acción, emoción, percepción y cognición en el sujeto como forma de adecuación a un contexto social particular. Con este propósito, voy a describir una ceremonia de Umbanda en la cual sucedió un hecho imprevisto por todos; situación que servirá para ilustrar con mayor claridad cómo los

²⁸ *Africanos* danzando. Fotos: Manuela Rodríguez, en casa de la Mae Griselda, 2011

mecanismos rituales actúan performativamente suturando las situaciones conflictivas al interior del acontecimiento ritual.

El caso que quiero analizar es una sesión de bautismo organizada en el año 2010 en casa de Griselda. Las sesiones de Umbanda se realizan siempre los domingos por la tarde; la que presencié comenzó cerca de las 4 de la tarde y terminó a las 9 de la noche. Estaban presentes Griselda, Sabrina, Leo y Belén; los cuatro bautizados, hijos de religión de la mãe; tres devotos de mayor trayectoria en la casa, con sus hijos; además había una mujer de unos 25 años que venía por primera vez, y que participó de la ceremonia, y dos hombres de unos 30 años que, como yo, estaban de público; en total éramos unas 20 personas. Estas ceremonias constan principalmente del toque y el canto de *puntos* (así se llaman a las canciones) referidos a distintas entidades espirituales con la finalidad de llamarlas, a través del giro, para que se hagan presentes y se incorporen, siguiendo un orden secuencial de invocación específico.

El canto, el toque y el baile es casi constante, excepto en los momentos en que las entidades se ponen a conversar y a intercambiar regalos, comidas y anécdotas, que generalmente es una vez que han llegado las de casi todos los hijos de la casa. Es constante también el consumo de bebidas alcohólicas, principalmente vino y bebidas blancas, y de tabaco, que son entregadas a las entidades espirituales como forma de atención; de hecho hay una preocupación constante porque no falte la copa y el cigarro de ninguna entidad mientras está presente. Generalmente la *Mãe* es la que inicia el canto, y marca el *punto cantado* que se va a tocar, y luego le sigue el canto de todos los presentes. Los cantos son en portugués, este es el idioma que hablan las entidades cuando están presentes, que en Argentina se transforma en *portuñol*, como dijimos.

Cada uno de los devotos tiene relación con una entidad espiritual masculina y femenina de cada tipo (es decir con un *Africano* y una *Africana*, un *Preto* y una *Preta*, etc...) pero siempre es regido (comandado) por uno sólo de ellos, por lo general el que se manifestó primero en el cuerpo del fiel. La primer entidad espiritual en llegar es la dueña de la casa, es el/la jefe/a, y es quien comanda al jefe religioso. Y luego se van sucediendo diferentes canciones para distintas entidades, para llamarlas y como forma de homenajear a las que han llegado. De esta manera, la persona danza con pasos básicos, realizando algunos gestos estereotipados al son del tambor. Depende de la entidad de que se trate, estos gestos pueden ser: alzar el facón, con un gesto rudo, imitando una actitud desafiante si es un guerrero como Ogún (*Orixá* de la guerra y el hierro); doblando la cintura y el torso hacia adelante y temblando como un anciano si es un *Preto Velho*; con un gesto en la cara que es una especie de enojo (frunce el ceño y tira la comisura de los labios hacia abajo) mientras sostiene el brazo doblado

hacia atrás en la cintura, si es un *Africano*; paseándose por la sala con actitud altanera, o coqueteando si es una *Africana*; todos estos gestos van variando según la persona y la característica de la entidad, más tímida o más atrevida. Además, se producen modificaciones en el timbre de la voz en todos los casos.

A medida que los devotos van incorporando a las entidades espirituales, éstas pasan al frente del tambor a bailar, manifestándose con las características que le son propias (danzando con los movimientos que nombramos antes). Lo primero que se hace es dar a cada una su elemento (sombrero, capa, pollera, bastón, abanico, etc), se la viste, se le da su copa y su cigarro. Aquí la imagen corporal es tan fundamental como el movimiento, así como lo sensorceptivo es despertado por medio de la inhalación de tabaco, las comidas y el alcohol. Cuando están listas, las entidades pasan a ser el centro de la escena: bailan un buen rato y luego se sientan en ronda en el piso a conversar; allí paran los tambores. Hablan entre ellas o con el público, dan consejos, cuentan anécdotas de su vida terrenal, comen y beben, o “trabajan”, es decir, realizan ritos y pases mágicos para resolver los conflictos que se les han encomendado.

De las cinco horas que duró esta ceremonia – mientras yo registraba con la filmadora, bailaba los toques, cantaba y conversaba con las entidades espirituales presentes, comía lo que se había preparado especialmente para las entidades (maíz, pollo, arroz) y bebía lo que me ofrecían (sobre todo sus bebidas alcohólicas) – los devotos estuvieron bailando casi todo el tiempo, excepto en los cortes entre cada secuencia de invocación, que servían para distenderse, tomar agua, comer lo que se había servido y acomodarse para una nueva ronda. La danza de las entidades espirituales se realiza sin un orden espacial muy preciso, más bien un poco desordenado, excepto por la presencia del tambor, al cual las entidades incorporadas siempre le bailan de frente. La que dirige toda la ceremonia y la que generalmente habla, incorporada o no, es la *Mãe* de la casa. De hecho sus entidades son las que hacen bromas, las que piden los puntos, las que ordenan o dan enseñanzas. Sabrina es generalmente la que menos incorpora y se encarga de ir señalando lo que hay que hacer, y viendo que nada falte, marcando a los otros que ayudan lo que tienen que servir a las entidades que están. Como dijimos, a veces las entidades espirituales de mayor jerarquía – status que se adquiere por el tiempo que esa entidad tiene de manifestarse en el cuerpo del devoto – realizan “trabajos”; en esta ceremonia, una de las chicas que estaba bautizándose se descompuso, entonces la *Africana* de la *Mãe* (es decir, la entidad espiritual llamada *Africana* que en ese momento ocupaba el cuerpo de la *Mãe*) se encargó de hacer algunas manipulaciones con las manos y con objetos y le recitó oraciones en un lugar apartado del salón.

La ceremonia ocurre en el *Ilé* (casa religiosa). Allí hay una mesa decorada con manteles bordados y objetos, botellas de alcohol, cigarrillos, velas, y perfumes que se rocían sobre algunas entidades. Generalmente al terminar la ceremonia se canta el himno de la Umbanda; se hace una ronda, todos agarrados de la mano, juntándose y cerrando el círculo, terminan con una mano en el corazón cantando (en “portuñol”): “La Umbanda es paz y amor, un mundo lleno de luz, a fuerza que nos da vida, a grandeza que nos conduz, avanti filhos de fe, como nossa ley no hay, llevando al mundo entero, la bandera de Oxalá”. Esta fue una descripción general de la forma que toma un ritual afroumbandista; en el capítulo VII desarrollaré mayores especificidades para cada una de las versiones religiosas que estudié.

Transcribiré, ahora, parte de mi propio registro etnográfico para dar cuenta del “suceso imprevisto” que quiero analizar.

Cuando estaban todos los *Africanos* presentes, sentados en ronda, escuchando a la *Africana* de Griselda, la *Africana* de Valeria (una de las devotas que estaba con su hijo de 10 años, y que había dado a luz hacía 2 meses un bebé que no se encontraba presente) se para con una botella de vino en la mano y dice que se quiere retirar. Le tocan el *punto* que es para la retirada de los *Africanos*, mientras las otras entidades se paran como para formar un círculo en donde ella queda en el centro. Empieza a caminar tambaleándose, se va al *congá* (lugar donde se encuentran las estatuillas, figuras y ofrendas de todas las entidades espirituales de la Umbanda) donde se agacha para saludar; vuelve a la ronda, se agacha para saludar a la *Africana* de la *Mãe* y al tambor, siempre con una actitud corporal de desequilibrio y pesadez (es una mujer bastante gorda, que además acaba de parir), con la cabeza colgando hacia abajo, como embriagada. Vuelve al centro, baila tambaleándose, los otros la protegen de que no se caiga, comienza a girar, le sacan el sombrero que es señal de que la entidad se fue, y ella sigue tambaleándose hasta que se trastabilla para atrás, y la tienen que sostener los demás. La *Africana* de la *Mãe*, mientras tanto, mira la escena sentada desde el suelo. Le alcanzan un vaso de agua a Valeria, ella se cae al piso de rodillas, la sostiene otra *Africana* mientras intenta despacharle la entidad (tomándola de los brazos, le da un sacudón, y luego la abraza desde el pecho y vuelve a sacudirla) —es una acción que se realiza para ayudar en el despacho— pero ella no vuelve en sí. Recién allí se levanta la *Mae* del piso y se acerca a ella. Los demás empiezan a mirarse de reojo, el canto y el toque disminuye en intensidad. Valeria está como colgada de los brazos con la cabeza colgando hacia atrás y lo ojos entreabiertos, con un gesto de sufrimiento. La *Mae* le golpea la espalda, con la palma y con la punta de los dedos. Sabrina canta en voz más alta, para avivar el canto, mientras las *Africana* de Griselda la abraza; todos están ahí, mirando la escena, los que estaban incorporados siguen estando incorporados pero están

quietos, han perdido mucho del gesto y del movimiento que tenían antes. La *Mãe* trata de levantarla, Valeria le dice algo al oído con un gesto de llanto, Sabrina manda a buscar agua fría. Se dispersan, y queda Griselda en el piso con Valeria. Logra levantarla, Valeria cuelga la cabeza hacia atrás sobre el hombro de Griselda que la sostiene desde la espalda. Su hijo está allí, mirando todo, con mucho desconcierto. Sabrina y Belén intentan avivar el canto, baten las palmas, hasta que Griselda hace una señal de que paren los tambores, y, sosteniendo a Valeria por debajo de los brazos, ella casi colgando, pide que canten una canción para una *Orixá* de agua. No pude distinguir si, llegado ese punto, Griselda seguía incorporada o no, pero lo que hicieron fue comenzar a girar juntas. En un momento Griselda la suelta y Valeria cae al piso. La vuelven a levantar, siguen girando juntas hasta que las dos incorporan otra entidad, que luego me van a contar que era *Oxum* (entidad asociada a la *Orixá* homónima del agua dulce). La hacen acostar en el suelo, la cubren con una tela, le hacen unan manipulaciones en las manos y en los pies, mientras tanto Sabrina empieza a girar para llamar a su *Mãe* de agua, una *Yemanyá*, hasta desplomarse en el piso. Le hacen los mismos gestos y acciones a ella, hasta que se recupera. Valeria continúa en el piso, están así un buen rato, hasta que finalmente se incorpora recuperada y se la llevan adentro de la casa y no vuelve hasta terminada la ceremonia.

2. Análisis de un suceso imprevisto

Analizaré este acontecimiento a partir de lo que viví y registré allí y de lo que luego conversé con los integrantes de la casa. La respuesta que me dio Griselda fue que Valeria “era una exagerada”, pero que ella era así, que por eso todo en ella se veía como “más terrible”; y que el problema había sido que ella no estaba sosteniendo la religión “como debía”. Estas fueron sus palabras en una charla que mantuvimos dos días después por chat, vía Internet:

...lo de Valeria lo analicé mucho y llegué a la conclusión de que exagera y también las entidades es como que llegan y la largan. Después le llegó la de agua, *Mãe Oxum*, que fue cuando terminamos las dos en el piso. Cuando se van las entidades es como que la dejan en coma (jajajaja) es una forma de decir (jajaja). Porque exagera, porque ella es así, todo es como una fábula para ella, entendés? No es de maldad, es así la Vale. La *Mãe* de agua fue la primera vez que le llegaba y convengamos que fue una sorpresa para ella y mi *Africana* se la llamó porque su *Africana* la había dejado medio confundida y para limpiarla le llamó su *Mãe* de agua. Todo se ve terrible en ella. Y [las entidades] hacía mucho que no llegaban por caprichos boludos de ella, porque la Vale por ahí le pega que no viene más y por unos meses no aparece y después vuelve, entonces no les da un desarrollo como corresponde, ¿entendés?

Retomemos a Tambiah (1985) para analizar este hecho. Para este autor, el análisis de un ritual debe considerar su carácter performativo, relativo a la iteración (repetición) constante de forma y contenido que siempre es dependiente del contexto en el cual se lleva a cabo. Por lo tanto, aunque el ritual busque el orden y la fijeza de sucesos, posee siempre una abertura que conlleva a la innovación. Para abordar esta alternancia dialéctica entre fijeza e innovación propone analizar las acciones rituales en lo que él considera como sus tres dimensiones performativas; resumiré y sistematizaré su propuesta:

1) En un sentido “austiniano” de performatividad: “en el que decir algo es también hacer algo como un acto convencional” (Tambiah 1985: 128)²⁹. Propone que la acción ritual puede ser entendida como un acto ilocucionario: *hace algo*, pero siempre conforme a una convención y en circunstancias apropiadas. La fuerza ilocucionaria depende de **los medios que utiliza para comunicar información**: la condensación y la fusión (en la abreviación y elisión de significado) y la redundancia (en la forma de secuencias repetidas y recursivas, iterativas). Este es un estudio de **las relaciones horizontales**, de las líneas sintagmáticas de conexión entre acción y palabra en el ritual.

2) El segundo sentido de la performatividad de los actos rituales se plantea en **eje vertical**. El ritual como actualización dramática de una estructura distintiva (estereotipada y redundante) está en relación con la producción de **un sentido intensificado y fusionado de comunicación**. Estos eventos extra-ordinarios, utilizan distintas técnicas verbales y corporales, así como diferentes medios comunicacionales, para intensificar la experiencia de los sujetos.

3) El tercer aspecto performativo del ritual deviene de su *indexicalidad*³⁰. Según Tambiah, el ritual tiene una existencia dupla: a) como una entidad que simbólicamente y/o icónicamente *representa* el cosmos, este es su **marco semántico**; y b) considerado como una entidad que indexicalmente *legitima* y *realiza* las relaciones sociales, este es su **marco pragmático**. Se pueden estudiar las dos dimensiones del ritual conjuntamente, observando la dirección semántica de los presupuestos culturales y los conocimientos convencionales; así

²⁹ Para Austin todo enunciado tiene una propiedad constativa (descriptiva) y otra realizativa (performativa); estos son sus elementos *ilocucionarios* (relativos al acto de enunciar). Pero además, todo enunciado tiene una propiedad *ilocucionaria*, relativa a lo que el enunciado *hace* por el sólo hecho de *decir*; y lo que hace está relacionado a su fuerza repetitiva, formalizada y convencional, a la capacidad de citar aquello que ya está autorizado por la convención. Por último, todo enunciado tiene una propiedad *perlocucionaria*, relativa a lo que *hace hacer*, una dimensión persuasiva (Austin 1988). La lectura derrideana de Austin, retomada luego por Butler, plantea que la autoridad de la emisión depende de la capacidad de citar lo autorizado, pero que en cada iteración (repetición) de esa cita, se produce una diferencia que propicia el infortunio de su capacidad realizativa; por lo tanto ningún enunciado es totalmente constativo ni realizativo, depende, sobre todo, del contexto de enunciación (Butler 2008).

³⁰ Tomado de Pierce (1987). En su teoría del símbolo, Pierce establece una clasificación en torno a la relación entre representación y objeto: un signo puede ser un **ícono**: se caracteriza porque el significante y el significado guardan una relación de semejanza o parecido; un índice: son los signos en los que el significante y el significado guardan una relación de contigüidad (de causa-efecto); o un símbolo: son signos inmotivados, en los que la relación entre el significante y el significado es totalmente convencional y arbitraria.

como la dirección pragmática del contexto social e interpersonal de la acción ritual, como un proceso por el cual establecen e infieren significado los actores (1985: 156). En este sentido, el cruce de los dos aspectos (que el autor señala en el uso fructífero de los conceptos de *símbolo indexical* e *ícono indexical* tomado de Pierce) permite entender cómo las partes del acto ritual tienen un significado simbólico o icónico asociado a la cosmología y al mismo tiempo cómo estas partes están existencialmente o “indexicalmente” relacionadas a los participantes en el ritual, creando, afirmando o legitimando sus posiciones y poderes sociales. En este sentido, es importante el análisis de los aspectos *indexicales* del ritual porque *dicen* más allá de los sentidos literales o referenciales de los símbolos; da cuenta de su capacidad *realizativa*.

A mi entender, los tres aspectos propuestos por Tambiah están interrelacionados, son formas analíticas propicias para ahondar en el ritual, pero no pueden diferenciarse absolutamente en el registro etnográfico. La iterabilidad performativa del ritual *hace*, en tanto es capaz de generar, en esa repetición, *estados intensos* de emotividad y reflexividad en los actores, que por su parte son “llamados” por esa repetición porque han aprehendido los códigos emotivos y reflexivos propios de esa cosmología que se infiere, entre otras formas, *indexicalmente*. Podría pensarse como un círculo de retroalimentación: no hay eficacia ritual en tanto no haya in-corporación (mental-corporal, y física-psíquica-social) de la cosmología y su consiguiente convencionalidad, que a su vez se in-corpora por medio de la participación intensa en los rituales performativos. No hay un antes y un después, no es un pensamiento constructivista en el cual se moldea una “tabula rasa”, o un sujeto unidireccionalmente determinado por lo social (o por lo ritual), hay ejecución y recitación constante capaz de ir materializando (en gerundio) cuerpos-sujetos en el tiempo (Butler 2002: 21-33).

En este sentido, la performatividad reside en la capacidad doble del ritual: la de institucionalizar por medio de la invocación los códigos sociales ya consolidados, y así recrear un orden y dar identidad; así como en la capacidad de reestructurar el contexto en el momento mismo del acto, posibilitando una innovación creativa de esos mismos códigos sociales. Así, podemos ver cómo la ceremonia de Umbanda que describimos refuerza a través de gestos, cantos y acciones rituales la cosmología propia de la religión, repitiendo los mismos patrones ya establecidos (cada entidad tiene su canto, su vestuario, sus movimientos; la secuencia de invocación y el orden de los presentes, las funciones de cada uno, las tareas que deben realizar, etc); sin embargo, también podemos ver situaciones imprevistas que pueden ocurrir (de hecho ocurren casi siempre) en las cuáles se despliegan mecanismos de sutura, donde se combinan gestos, palabras y acciones conocidas pero también improvisadas.

Retomando los aportes de Citro (1997), entiendo que en los rituales los comportamientos pueden tomarse como actos comunicativos posibles de ser leídos en forma

simbólica, icónica o indexical, recurriendo nuevamente a la diferenciación hecha por Peirce. Veamos cómo lo expone la autora. Los comportamientos kinésicos pueden diferenciarse, en primera medida, según su intencionalidad (carácter instrumental), según su carácter comunicativo y según los estados o vivencias que generan en el sujeto (carácter sensorio-emotivo) (Citro 1997:132). En relación al aspecto comunicativo, señala cómo los comportamientos no-verbales presentan un carácter complejo en relación a la referencialidad (a su función descriptiva o constatativa) ya que su forma de significar puede ser tanto semántica (relacionada a su función referencial) como pragmática (relacionada a su función realizativa). La forma referencial de significar (ligada al significado abstracto y convencional) es posible de observar en los comportamientos que crean sentido como soporte del lenguaje verbal (pueden ser gestos o movimientos ilustrativos de lo que se dice, o por el contrario que refuten lo dicho) (Citro 1997: 138); sin embargo, en los contextos rituales, la mayoría de los movimientos no significan simbólicamente, sino más bien en una forma de significación más cercana a la icónica o a la indexical. Los íconos son “aquellos signos donde las propiedades perceptibles del signo vehículo tienen en sí mismas isomorfismo con aquellas de la entidad señalada” (Silverstein en Citro 1997: 138), siendo estas semejanzas producto de una convención social. Así, encontramos, por ejemplo, la mímica de las posturas de las entidades, los vestuarios propios de cada una, las bebidas que le están asociadas, así como las comidas. Por otra parte, los índices “son signos donde la ocurrencia de un signo vehículo muestra una conexión de entendimiento espacio-temporal contigua a la ocurrencia de la entidad señalada... señalan algún valor de una o más variables contextuales” (Silverstein en Citro 1997: 139). Según la autora, ciertos movimientos o gestos funcionan a la manera de índices en tanto regulan el ritmo de la práctica, definen los roles, permitiendo cierta coordinación de los movimientos durante su desarrollo (Citro 1997:140); en este sentido, podría pensarse en una función metapragmática de los signos indexicales, por su capacidad de regulación. Como señala Bateson “las manifestaciones no verbales que acompañan el habla articulada afectan el modo en que la totalidad de la conducta va a ser comprendida”, lo que indica un marco metapragmático reflexivamente calibrado ya que “el sentido se produce físicamente a través de gestos y movimientos que acompañan procesos más nítidamente lingüísticos” (en Citro 1997: 140). En la ceremonia analizada podemos encontrar los gestos de ordenación del espacio (miradas, ademanes con la cabeza o con el brazo de señalamiento, hasta acciones concretas de empuje, o traslado de personas para sus lugares correspondientes, las alzas de la voz para marcar atención o volumen de los cantos y toques), efectuados por Griselda y por Sabrina como forma de comandar el ritual, marcando además la jerarquía religiosa. También la disposición en el espacio, desordenada, salvo por la preeminencia del tambor, y algunas veces

la ronda, parecerían delinear un tipo de relación bastante horizontal entre los miembros de la casa; sin embargo, el lugar externo ocupado por el público demarca un centro de atención, más acentuado cuando llegan las entidades, proporcionando de esta manera una mayor atención e importancia a la persona cuando está en trance que cuando no lo está. Esta jerarquía responde a la cosmovisión religiosa que establece los grados de “evolución religiosa” a partir de la mayor o menor relación que el devoto va estableciendo con sus entidades, fundamentalmente a través del trance de posesión. Este camino realizativo (evolutivo) es muy importante para el devoto, y es lo que marca el lugar que ocupa el aprendizaje de las técnicas específicas de la mediunidad, como tecnologías del ser. Una vez incorporadas, encarnadas, estas técnicas se convierten en *habitus* particulares que los definen especialmente como afroumbandistas.

Por otro lado, y creo que este aspecto permite ahondar más en las consecuencias subjetivas que tiene la participación corporal en los rituales, el aspecto sensorio-emotivo de los comportamientos kinésicos se vincula más precisamente con cuestiones de orden fenomenológico. Si bien un gesto o un movimiento corporal puede responder icónica o indexicalmente a un contenido de esa cosmología compartida, más fundamentalmente puede provocar una vivencia y una emotividad que sobrepasa lo netamente comunicativo. Como nos dice Citro (1997) “los comportamientos kinésicos se nos presentan como más complejos, ya que si bien se actúa para otro que lo percibe como una particular imagen visual (...) para el que realiza el movimiento la situación puede ser diferente”; porque más que representar alguna entidad u objeto, el cuerpo “está habitado” por dicha entidad (Citro 1997:142). Considero que para comprender este vínculo es importante considerar los múltiples medios utilizados en el ritual, como el canto y el alto sonido de los tambores, así como el consumo de sustancias “tóxicas” (como el alcohol y el tabaco). De esta forma, la experiencia sensorio-perceptiva se impone y la carga emocional para el sujeto se vuelve preponderante. Es una situación emocionalmente más intensa que las de la vida cotidiana, en donde se producen modificaciones de los comportamientos kinésicos habituales. La asociación de sensaciones y emociones específicas con determinados patrones de comportamientos y sentido se va produciendo en la misma socialización del individuo a través de su participación ritual (Citro 1997: 145). Considero que son estos diferentes niveles de comunicación los que forman parte de la eficacia performativa del ritual, en tanto cada ceremonia es una ocasión para la recitación y para la re-experimentación de significados y de estados emotivos y perceptivos asociados a una cosmología particular. De esta forma las particulares tecnologías religiosas van sedimentándose en *habitus*.

Teniendo en consideración estos aspectos de las experiencias corporales, es posible observar en el suceso narrado cómo la reiteración (la iterabilidad) funciona como forma de incorporación no sólo de las creencias, sino también de la emotividad y la sensibilidad que produce el trance religioso. La descompostura de Valeria, vivenciada en principio con alto contenido emocional y sensible, fue adquiriendo coherencia a medida que se sucedieron interpretaciones, pero sobre todo acciones concretas: la incorporación de otra entidad (*Mãe de agua*), las manipulaciones de Griselda, la atención, los gestos y las acciones de sus compañeros, etc. En los términos de Tambiah (1985), la eficacia performativa del ritual para producir estados “psicosomáticos” específicos está vinculada al lenguaje distintivo de formalidad, estilización y repetición que permite mediatizar el vínculo entre los participantes y lo representado. Para el autor, el ritual no expresa intenciones, emociones y estados mentales directos, espontáneos, o desordenados, por el contrario, elabora culturalmente y codifica la emoción, la expresión y la intención. Más aún, cuando aparece lo espontáneo o lo imprevisto, rápidamente se ponen en marcha mecanismos que reorganicen y re codifiquen lo experimentado. La convención logra separar las emociones privadas de los actores para comprometerlos con una “moralidad pública” (1985:133); el ritual tendría así la capacidad de reorganizar el mundo privado de los sujetos integrando la emocionalidad individual a la convención grupal. Esto es, a mi entender, lo que sucedió en el caso de Valeria. Quienes no fijan esos saberes en la repetición de los patrones tanto de los movimientos como de los sentidos de esa cosmología sufren estados angustiantes. Si se cede al ritmo, se forma parte del cuerpo colectivo de la performance, si se opone a él, se sufre un agotamiento, dice Tambiah. Esto es así porque la fuerza performativa actúa desde afuera, desde los estímulos intensos de la performance colectiva, pero también desde adentro, ya que el impulso a ceder viene de adentro y es aprendido (Tambiah 1985: 123, 124). De todas maneras, creo necesario matizar cierta postura constructivista que podría desprenderse de estas ideas. Si bien el ritual “construye”, y en su participación el sujeto va adquiriendo sentidos y emociones ligados a la cosmología, no hay que perder de vista que “para el que realiza el movimiento la situación puede ser diferente”; esto quiere decir que, si bien la formalidad ritual busca generar patrones, siempre existe un grado de incertidumbre que posibilita “una ampliación de sus efectos perlocucionarios”, esto es, de los resultados no anticipados que derivan de los contextos culturales particulares en los cuales ocurren los eventos (Peirano 2002: 36).

El caso de Valeria es un buen ejemplo de lo que ocurre cuando la situación se desenvuelve de formas no previstas, cuando el comportamiento ritual pasa a ser vivido de forma inesperada. También es una buena oportunidad para comprender cómo funciona el ritual ante los imprevistos. Lo que yo pude observar es que rápidamente se reacomodan tanto

la forma como el contenido de las acciones rituales, ya sea invocando nuevas imágenes y sentidos propias de esa cosmología, como acompañándolas con gestos y acciones concretas: el llamado a otras entidades espirituales, propiciando otro toque y otro canto, así como experimentando en el propio cuerpo la posesión de esa otra entidad en Sabrina; el señalamiento al final de la ceremonia de haber invocado a una *Mãe* de agua porque ella se encarga de “limpiar” aunque deja a sus devotos un poco “aturdidos”; las manipulaciones físicas que acompañan el trabajo sobre la persona, como alzar, acostar, golpear partes del cuerpo, etc³¹. A su vez, estos hechos imprevistos actúan no sólo sobre la persona involucrada, sino también sobre todos los presentes, indexando sentidos pero también jerarquías, posiciones y roles sociales, y de autoridad comunicativa (en la palabra y en la acción). Quién siempre incorpora, quien gira, quien trabaja sobre el cuerpo del otro, quien dispone lo que se hace y cómo se hace, son las jefas de la casa, siempre indicando pero también conteniendo; dando sentidos concretos a los lugares ocupados en la religión.

Si bien el ritual actualiza una estructura ya fijada, situaciones y actores, por diversos motivos, pueden responder a contrapelo de lo esperado. Como en el caso de Valeria, es posible ver fisuras en el efecto perlocucionario (persuasivo) del ritual; sin embargo, las fisuras ponen en marcha otros efectos performativos que reorganizan la estructura, a través de nuevos mecanismos de sutura (como nuevas identificaciones, vínculos entre sentidos definidos y estados emocionales, reorganización de la estructura de jerarquías, etc) que logran o no dar sentido a lo inesperado y cause a la experiencia subjetiva. Cuando estos mecanismos no funcionan hay quiebre, desvinculación y desmoronamiento de la cosmología que sostiene y se sostiene en el ritual; como ocurre en muchísimos casos en los cuales los practicantes no vuelven a pisar el templo. No obstante, aunque estos mecanismos de sutura no funcionen para el caso concreto, dejan su huella y transforman la estructura y la cosmología del ritual como un todo. En el caso de la Umbanda argentina esto es muy corriente ya que la falta de información y la dificultad de realizar los rituales dentro del contexto nacional, ha ido modificando y adaptando sentidos y acciones rituales para que sean viables en este país. El caso de los sacrificios de animales es uno de los más evidentes, desde la dificultad de conseguir determinados animales, hasta la compra de los animales congelados en los mercados para no

³¹ Tambiah señala que la eficacia de los ritos “mágicos” está en producir la transferencia de un efecto con palabras y acciones; el autor sostiene que la explicación de la creatividad metafórica de la magia y su potencia persuasiva descansa en la construcción verbal del hechizo, el modo de la recitación y la manipulación física de sustancias utilizadas metonímicamente (Tambiah 1985: 142). Así, la fuerza se hace más realista y operacional a través de una corriente estereotipada de palabras y acciones; en este sentido, la operación ritual no es idiosincrática, sino concreta. Los objetos y sustancias son usados como agentes y vehículos de transferencia a través de acciones contagiosas, ya que el ritual activamente explota la propiedad expresiva del lenguaje, las cualidades sensoriales de los objetos y las propiedades instrumentales de las acciones. Allí estaría la eficacia, uniendo concepto y acción, palabra y hecho (1985:43).

tener que sacrificarlos ellos mismos ante el prejuicio social, podría ser un buen ejemplo de cómo el ritual se va readaptando en función del contexto social en el cual se enmarca.

Propongo, entonces, pensar la eficacia ritual performativamente, derivada de sus múltiples dimensiones: su forma comunicativa simbólica, icónica e indexical (con preeminencia de las dimensiones sensorioemotivas); sus aspectos formales, intensivos y focalizadores, semánticos y pragmáticos; así como sus capacidades transformadoras y conservadoras. Performativamente y gracias a su multidimensionalidad, un ritual social va conformando subjetividades y mundos que pueden ir transformándose en función de nuevos contextos o nuevas tecnologías incorporadas. En este sentido, prefiero entender la performance (la actuación, la ejecución) más como un verbo que como un sustantivo. Así, y como dejé señalado en el Capítulo I, no creo que los devotos de esta religión “representen personajes”, considero más bien que “viven” la representación, la ejecución ritual, en términos corporizados (reflexivos y emotivos) constituyéndose subjetivamente; con todo lo que esto implica en una sociedad que estigmatiza las prácticas en las cuáles los sujetos pueden transitar diferentes estados y/o identificaciones sucesivas.

En todo caso, esta práctica religiosa subvierte una noción de identidad fija, en tanto permite vivir una pluralidad de estados en un mismo sujeto. El ritual de posesión en las religiones afrobrasileñas es eficaz en tanto va instalando, performativamente, esta práctica altamente disruptiva de los hábitos ciudadanos argentinos. Nos detendremos más detalladamente en esta forma de subversión de ciertos *habitus*, en el Capítulo VII, cuando analicemos la información relativa al proceso de conversión religiosa de Griselda y luego de haber situado las matrices de diferenciación social que consideramos se volvieron hegemónicas en el proceso de consolidación del Estado nacional.

En el próximo capítulo me remitiré a las elecciones metodológicas elegidas para esta investigación, partiendo de una crítica que se encabalga con las discusiones hasta aquí sostenidas respecto del sujeto como un ser ontológicamente no sustancial, sino situado en un contexto de relaciones con otros que lo interpelan dándole existencia. Esta crítica teórica se interroga por la posibilidad de construir una epistemología no dualista y atenta a la construcción intersubjetiva de conocimientos que toda investigación social instituye en su proceso. Para ello, situaré mi particular acercamiento al campo religioso y la elección por la historia de vida como forma de ahondar en la experiencia fenomenológica en juego en el proceso de conversión. De esta manera, propondré un cruce metodológico entre el análisis del relato biográfico centrado en la relación que se establece en la entrevista etnográfica y en la percepción de aquello que se dice no sólo en el contenido, sino también en la forma en que

toma cuerpo un discurso; y la mirada atenta a la performatividad desplegada en las performances rituales. Propongo, entonces, una lectura de ese proceso de conversión como un recorrido tensionado entre *habitus* precedentes y nuevos, que buscan legitimarse para sí y para otros, de forma fluctuante y conflictiva.

CAPÍTULO III. Dimensiones procesuales y performativas de una biografía

1. De epistemologías, metodologías y formas de concebir la investigación social encarnada

¿Qué implicancias metodológicas y epistemológicas tiene, para una investigación social, partir de la premisa de una subjetividad performativa y no sustancial? O, dicho de otro modo: ¿de qué manera se puede sostener una investigación sobre el sujeto y la sociedad que asuma, como base del análisis, que estas entidades no son sustantivas, inmutables y autónomas? En parte, considero que una de las formas de acercarse a un análisis de este tipo es postulando ciertas críticas a lo que denominé (jugando con la idea de “estados de ánimo sintomáticos”, de una enfermedad en auge actualmente) una *epistemología “bipolar”*. Esta definición no intenta ser precisa, sino sólo una caricatura para nombrar un vaivén en el cual creo que estamos inmersos y que nos lleva, muchas veces, a postular extremos que no podemos sostener teóricamente. Es un nombre para una situación (sintomática) en la cual con frecuencia nos vemos empujados a elegir entre formas de abordaje que privilegian un polo o el otro; y, además, es un intento por sintetizar interrogantes que, multifacéticamente, reaparecen en distintas escenas de diálogo, discusión y búsqueda que tienen como objetivo comprender la realidad contemporánea. Una de las formas que asume esta bipolaridad podría estar señalada por los pares: exclusión/inclusión, con sus variantes de excluidos/resistentes, dominados/libres, hegemonía/contrahegemonía, reproducción/invención. Creo que estas problemáticas deben enmarcarse dentro de una crítica epistemológica más de base que se interrogue sobre nuevas formas de nombrar aquello que debe ser leído más allá de los binomios sujeto/objeto, mente/cuerpo, individuo/sociedad, estructura/sujeto. Evidentemente hay algo de la lógica binaria que se agota cuando intenta capturar las situaciones históricas y sociales con las cuales nos encontramos cuando decidimos intervenir (práctica o contemplativamente) en lo real. Y, sin embargo, también es cierto que hay que ejercitar una vigilancia epistemológica tremenda para no sucumbir a las explicaciones dualistas; y esto, porque nuestra formación académica nos ha acostumbrado a pensar dicotómicamente, con lo cual tendemos a encontrar satisfacción en el encasillamiento de situaciones, lugares y tiempos, así como sujetos e historias.

La crítica posestructuralista (sobre todo la feminista) propuso grandes debates en torno a los dualismos que nos constituyen, empezando por el binomio femenino/masculino como reductor de experiencias y saberes otros. Tal vez, por ser fiel a ese debate feminista que ya

tiene larga data, es que intento registrar el lenguaje que me constituye porque entiendo que apresa y categoriza a partir de la normativización, al reproducir las lógicas excluyentes en las cuales fui indefectiblemente socializada. Sin embargo, y como expuse en el capítulo anterior, también otros autores que retomaron las perspectivas fenomenológicas registraron que pensamos mucho más allá del lenguaje, y que nuestra experiencia perceptiva, así como es inabordable, es también generadora de reflexiones que pueden ir más allá de lo pensado. Son estas situaciones “de desborde de sentido” las que, la mayoría de las veces, nos devuelven la incertidumbre de que lo que creíamos sabido no tiene lógica, o no la tiene en los términos en que lo habíamos supuesto. Esto quiere decir que abordar el encuentro con “lo otro”, con las diferencias, a partir de la experiencia concreta, tiene que provocar poder ir más allá de lo pensado, e implicar una desestabilización que genere nuevos interrogantes. En este sentido, y con el objetivo siempre presente de no reproducir desigualdad, creo que enfrentarse a la diversidad tiene que suceder siempre desde la perplejidad, desde ese lugar de la escucha propia y ajena, desde el diálogo desestabilizador.

Las discusiones y las críticas sobre esta *epistemología bipolar* provienen de los encuentros incongruentes, inconmensurables y desestabilizadores que genera el trabajo de campo antropológico con la otredad. Por eso son, creo, tan productivas. Si somos sinceros, todos nosotros, “cientistas sociales”, “preguntadores” sobre la cultura, el sujeto y la historia, deberíamos reconocer en nuestras investigaciones que nos topamos muchas veces con una realidad que nos supera ampliamente y que se jacta de hacernos frente y de burlarse de nuestros intentos por apresarla. Si esto no lleva a una refundación epistemológica –como ya viene sucediendo hace un tiempo– que supere los dualismos, que nos inste verdaderamente a pensar, a reflexionar lo no pensable, lo incongruente, estimo que estaremos destinados a la repetición incesante y paralizadora. Desde esta perspectiva, abordar bajo sospecha los pares exclusión/inclusión, ser/estar, trascendencia/inmanencia, interioridad/exterioridad –por citar sólo algunos– puede ser una forma de ingresar al conocimiento descolocándolo de su lugar logocéntrico, para permitirle una sensibilidad que tenga en cuenta lo contradictorio y lo plural, lo uno y lo otro, lo múltiple y lo complejo. Estas digresiones “en abstracto” surgen de mi encuentro con el mundo afroamericano, un encuentro que comenzó siendo “práctico” y que luego se volvió “reflexivo” (vuelvo a hacer uso de la dicotomía que intento sortear, evidencia de la rejilla de inteligibilidad que me constituye).

Mi ejercicio analítico se sitúa hoy en las religiones afrobrasileñas en Argentina; religiones que, como veremos, provienen de una tradición “negra” y son practicadas por blancos, en el contexto de un país racista. Religión pragmática, vinculada a la magia y al espiritismo, en un país racional y católico. Cultuada por sujetos de pocos recursos económicos,

pero infinitos recursos simbólicos con los cuales dan cause a sus deseos altamente insatisfechos en una sociedad heteronormativa, violenta y discriminatoria. Una sociedad que, además, somos todos nosotros; y todos ellos. Entonces, ellos ¿son nosotros?, ¿están excluidos o incluidos en esta sociedad? ¿Significa que, porque no tienen las mismas prácticas, saberes, pensamientos, incluso historia, que quien investiga (es decir yo), entonces están excluidos de la sociedad a la que “yo” represento (¿yo represento?)?, ¿sólo porque la miro desde mi lugar? Intento plantear con estos interrogantes que una investigación no puede escindir la dimensión “social” del hecho (¿estructural?), de la dimensión “experiencial” (¿fenomenológica?) de ese mismo hecho. Pensar si un grupo humano está excluido o incluido en el orden social, no está desligado de pensar cómo se vincula la experiencia del investigador con la de aquellos sujetos con los cuales trabaja y que se convierten por la misma situación de investigación en externos a su propio entorno social. Un cambio de perspectiva tal vez pueda, de esta manera, registrar dimensiones de las prácticas sociales que, sin poder encasillarse como absolutamente resistentes, conciliadoras, excluidas o pertenecientes, se nombren y se vivan en sus propios términos. Para abordar estas paradojas, retomaré algunas discusiones que me ayuden a pensar las *implicancias de un abordaje superador de la epistemología bipolar*.

A. Consecuencias epistemológicas y políticas de la crítica al racionalismo moderno y al reduccionismo logocentrista de la experiencia

Ya nos detuvimos en algunos de los alcances del predominio del dualismo racionalista en la cultura occidental (europea) moderna, así como en la manera en que el cuerpo ha sido subsumido a un mero "objeto", disociado del verdadero "ser" que, llamado razón o alma, serían los encargados de ejercer el control sobre la materia corpórea y sus impulsos. Las consecuencias de este predominio podrían plantearse en dos direcciones interrelacionadas:

1) una dimensión fenomenológica, que implica la reducción de la experiencia subjetiva al logos como única experiencia válida y legítima de producción de conocimiento. Propusimos que el control de los impulsos se efectuó a través de rituales sociales que encausaron la experiencia del cuerpo (perceptiva, emotiva y “reflexiva”) e impusieron patrones fijos de hacer, pensar y sentir; negando así la experiencia de la “carne” como integración cuerpo-mundo. Esta invisibilización de la experiencia de la multiplicidad, se concentró fundamentalmente en la infravaloración de la percepción corporal, de sus “humores” e “impulsos”, en provecho de una sobrevaloración de la reflexión mental, sintetizadora y analítica.

2) una dimensión de orden sociopolítico, que supone la construcción de un pensamiento con consecuencias prácticas (es decir, una ideología) que fomenta distinciones “físicas” y biologizadas, principalmente de género y raza, para efectuar una división ontológica de los sujetos en un sustrato inmaterial (alma, mente) y otra material (cuerpo) de la que se deriva una rígida estructuración jerárquica. Es decir, el menosprecio por lo inconmensurable de la experiencia corporizada tiene su correlato político: la invisibilización de la “experiencia de la multiplicidad” se dio mediante dispositivos de control, como veremos que plantea Foucault, que construyeron una sociedad fundamentalmente normativa de las pulsiones humanas. Veremos en el próximo Capítulo, los dispositivos de sexualidad instaurados en la modernidad como formas de gobierno del cuerpo individual y social, así como el surgimiento del racismo como producto de esa biologización normativa de los cuerpos. Y, luego, propondré que estas marcaciones raciales y sexo/genéricas de los cuerpos depende y hace sentido en función de las formaciones históricas y contextuales de alteridad.

Entonces, ¿cuáles son las consecuencias epistemológicas de una ideología dualista basada en la escindibilidad subjetiva en dos dimensiones ontológicamente desiguales? ¿qué implicancias tiene esto para el análisis antropológico? Aquí podrían citarse dos críticas ocurridas al interior de la disciplina: el lugar ocupado por los antropólogos en el contexto colonial; y la producción del saber antropológico en términos de “autoridad etnográfica”. No voy a retomar aquí estas críticas porque me extendería demasiado y ya existe, además, un buen número de estudios sobre el tema³². Donde quisiera ahondar, brevemente, es en algunas propuestas contemporáneas de abordajes antropológicos que, partiendo de estas críticas propuestas, sitúan la investigación a partir del lugar ocupado por el investigador, al reconocer el trabajo de campo como un espacio de mudanzas y afectaciones que se derivan de ese encuentro con la alteridad propia y ajena. De esta manera espero rescatar algunas estrategias metodológicas que apunten a producir conocimiento desde ese lugar de “conversación” (Haber 2011), profundamente afectivo y hasta “erótico” (Figari 2011) y que indaga “de y desde los cuerpos” (Citro 2009).

B. Propuesta de una *antropología mutante*

En uno de los capítulos de su Tesis doctoral, Citro indaga sobre los avatares de la etnografía como modo particular de conocimiento, modo que además hace a la identidad de la

³² Al respecto se pueden consultar los trabajos de Balandier 1973; Leclerc 1973; Menéndez 2010; Reynoso 1991; entre mucho otros.

Antropología como ciencia. Allí, comienza planteando las críticas que se le han realizado al método por excelencia del trabajo antropológico: “la observación participante”.

En primera instancia, una denuncia al paradigma positivista que intentaba minimizar las “interferencias subjetivas”, sobre la lógica del racionalismo moderno que separaba las dimensiones personales e históricas del investigador (como aquello subjetivo y por ende variable y dudoso) frente a las dimensiones intelectuales y metodológicas (confiables, en tanto método racional y universal). Marcus y Cushman (1982) analizaron las formas retóricas mediante las cuales era posible anular e invisibilizar esa subjetividad en pos de una objetividad desafectada, al construir así lo que denominaron el “realismo etnográfico”. Según Citro, la misma experiencia del trabajo de campo, del contacto con los otros y del profundo encuentro con la alteridad que este trabajo supone, ponía en tensión esta pretensión de objetividad. Es justamente este rol ambiguo del etnógrafo, que debe “participar” y “observar” – es decir, involucrarse y reflexionar, acercarse preobjetivamente, para luego distanciarse y objetivar la situación– lo que permite pensar al trabajo antropológico como intrínsecamente dialéctico. “La pregunta ante esta tensión entre distanciamiento y acercamiento es si ésta se resolvería optando por la prevalencia de uno de los polos y, por lo tanto, ocultando y/o deslegitimando al otro, o, en cambio, intentando una confrontación dialéctica” (Citro 2009: 86). Esta opción por la dialéctica es, para la autora, una forma de zanjar los posicionamientos extremos adjudicados al “posmodernismo” en Antropología que, constatando que todo texto etnográfico era una representación autorizada y en alguna medida ficcional, llegó a renunciar a la explicación misma de los fenómenos sociales.

A esta propuesta dialéctica, la autora suma las implicancias de un abordaje *desde* la corporalidad, es decir, situando como instancias apropiadas para la adquisición y elaboración de conocimientos aquellas experiencias corporales que el racionalismo cartesiano había postulado como “molestias” o “desvíos”. En este sentido, no es sólo un reconocimiento de las dimensiones subjetivas y de los posicionamientos del etnógrafo (en sus configuraciones sexuales, de género, raza, clase o nacionalidad), sino fundamentalmente un interés por registrar las dimensiones prácticas, sensoriales y emocionales que la participación genera en el mismo trabajo de campo. De esta forma se realiza otra crítica a la “observación participante”: la de poner el acento en la visión como sentido predominante de la sensibilidad moderna occidental, para intentar explorar los cinco sentidos, así como el sentido cenestésico³³ presente en los movimientos corporales. Esto lleva a poner el eje fundamentalmente en la

³³ Para Feldenkrais, el sentido cenestésico comprende el dolor, la orientación en el espacio, el paso del tiempo y el ritmo; a su vez, para Bernard, la cenestesia abarca dos tipos de sensibilidad: la visceral o “interoceptiva” y la “propioceptiva” o postural que regula el equilibrio y la sinergia necesarias para el desplazamiento (en Citro 2009: 97)

participación intersubjetiva y en la mimesis como forma propicia de conocimiento (hacer lo que otros están haciendo, y no sólo verlo), lo que acentúa la percepción de aquello que sucede “en la relación” etnográfica, y no únicamente en lo que le acontece particularmente al investigador.

La insistencia en la experiencia intersubjetiva ya había sido abordada por Jackson en su crítica al “empirismo tradicional” que concebía al conocimiento como una relación con límites claros entre sujeto y objeto. En su propuesta de “empirismo radical”, este autor centra la atención en la experiencia de interacción, en la cual el ser es modificado y modifica a los otros. La recuperación de la fenomenología para este tipo de abordajes es clara³⁴. El poner a jugar la propia subjetividad se convierte, entonces, no sólo en una propuesta y una apuesta metodológica, sino también en una posición política y ética, porque, como dice Citro:

... ¿acaso con nuestra “pregunta antropológica” no ponemos en juego la “subjetividad” — la historia, los afectos, las relaciones interpersonales— de los otros? ¿Acaso algunos de ellos no habrán sentido, de manera similar, cierto riesgo o temor al comenzar a contarle a un antropólogo sobre sus vidas? Democratizar la relación etnográfica, entonces, implicaría también esta “reciprocidad” intersubjetiva: que los riesgos ontológicos, si es que los hay, al menos sean mutuos” (Citro 2009: 97).

Otra forma de concebir esta elección por la investigación atenta a la experiencia subjetiva la encontré en varias autoras feministas: en la propuesta del conocimiento situado de Haraway (1995), como crítica al falogocentrismo científico y la posibilidad de crear una objetividad situada, es decir, en compromiso con el lugar ocupado por el investigador en su campo de estudio; o en la recomendación de la explicitación teórica-política (*reflexivity recommendation*) propuesta por Harding (1987). También está presente esta idea en las propuestas de una investigación que parta de la conversación, en Haber (2011); o de la experiencia transferencial, en Figari (2011), como formas de superar la relación de conocimiento desigual (colonial) que se establece en la ciencia entre el Sujeto que investiga y el otro investigado (Otro/otro). Haber lo plantea como un ejercicio *en diferencia*, que posibilitaría mapear una “cartografía antagónica” (Haber 2011:14) que sitúe los lugares y las políticas de diferenciación social de modo que, en el mismo ejercicio conversacional, se

³⁴ Para Wright, esta idea está expresada en su propuesta de la etnografía como “desplazamiento ontológico”: “Es el Ser-en-el-mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente” (en Citro 2009: 29). En términos de Giobellina Brumana, la situación del etnógrafo en campo podría pensarse como una “esquizofrenia controlada”: “ser uno mismo pero simultáneamente desconstruir de sí las disciplinas corporales y mentales que nos han hecho así como somos —como éramos al llegar a campo —; domesticarnos desde el otro hasta que sus formas de estar en el mundo nos resulten obvias, propias, naturales. Pensar como uno; pensar como otro” (2003: 123)

modifiquen estos lugares y estas políticas desde un registro y un hacer que son profundamente subjetivos, vivenciales, y por ello, comprometidos.

En todas estas propuestas, se estarían vinculando los dos órdenes (hermenéuticos y fenomenológicos) propuestos por Citro en su dialéctica de y desde los cuerpos: a) una investigación que parta de un contextualismo radical (Grimson 2011), que sea capaz de hilar los hilos del sentido social, de la disputa por esos sentidos, de la forma en que han sido construidos históricamente estos lugares y políticas de la diferencia en un espacio/tiempo determinado; y b) a partir de un posicionamiento político y epistemológico que se origine en el involucramiento subjetivo de la relación con el otro. Porque, como vimos, los regímenes de corporalidad situados, así como las matrices de diferenciación social (es decir, las adscripciones de clase, sexo y género, por citar las más evidentes) nos constituyen como sujetos y sólo son posibles de desentrañar en la perplejidad de los encuentros sociales, en las desestabilizaciones producidas por aquellos “otros” que, con su presencia, evidencian la complejidad de estos discursos y prácticas de diferenciación social. Y como este encuentro no es sin dolor, sin trastornos y sin desequilibrios, una ética científica debería partir de ellos, construir conocimiento desde esa experiencia desestabilizadora que deje al descubierto la configuración social (que angustia), y en ese acto posibilite también el registro de una inestabilidad esperanzadora (en otros términos, de una performatividad).

Es a partir de estas propuestas epistemológicas, metodológicas, ontológicas y políticas que considero que el mundo está compuesto de intersubjetividades y que no puede pensarse como un recurso, porque no existe de por sí más que en los vínculos expresivos que mantenemos con los entes que lo habitan. Es en este sentido que se puede afirmar que no existe división naturaleza/cultura, y que crear esa división es una acción deliberada e ideológica que justifica la intervención sobre el “mundo objetivo”, objetivado. Considero que lo que experimentamos es una relación incierta con el mundo como alteridad. Por ello, me sumo a estas propuestas que plantean que el conocer debería situarse en esa relación inacabada e incierta, al asumir la intersubjetividad como una afectación mutua. El conocimiento es lo que se produce a partir de esa relación de movida incomprensible; lo que se defina a partir de esa relación es incierto, qué es humano y qué no se establece en la relación, qué es organismo y qué es máquina, tecnología, no es delimitable de antemano, qué es este mundo y qué es otro mundo tampoco. La conversación, sostiene Haber (2011) busca esa afectación mutua, que haga ciencia justamente ahí donde la angustia por controlarlo todo, por unificarlo todo, por hacer de todo lo mismo, por monoteizarlo todo, se avalancha como un absurdo de la disciplina colonizadora. La propuesta decolonial, entonces, es que el síntoma de la “clase intelectual” –el del ser a partir del conocer– se transforme en una subjetividad capaz

de lidiar con la ambigüedad y la multiplicidad. ¿No hablan de eso los saberes afroamericanos? ¿No hablan de una multiplicidad de energías, de un código de lectura caleidoscópico?

Haber se pregunta si lo hegemónico totaliza absolutamente o si hay que suponer la existencia de un territorio otro más allá de los bordes de Occidente y su comprensión de la sociabilidad y la política. “¿Dónde está la frontera que demarca el borde exterior de lo hegemónico?”, se pregunta (2011:43). Esta discusión renueva las dicotomías planteadas de exclusión/inclusión, dominación/resistencia, hegemonía/subalternidad, reproducción/invencción; que a su vez actualizan viejas discusiones en torno a los binomios: sujeto/objeto, mente/cuerpo, individuo/sociedad, estructura/sujeto. Ir en contra de ese pensamiento dual es parte del esfuerzo de una *episteme* otra. Para ello, hay que escarbar la tierra, rascarse las heridas, viajar a los confines del mundo, acá a la vuelta, encontrar al alma debajo de la carne, de la llaga, y perderse en el camino. Qué soy yo y qué es otro, otra cosa de mí mismo, no es algo decidido de antemano, en realidad no es algo decidible, tal vez es algo mutable. Habrá que aprender a trabajar con mutantes, con lo mutante que somos. En ese registro intenté situar mi investigación de doctorado, junto a este trabajo arduo que venimos llevando entre mutantes del espacio social y espiritual al que pertenecemos. Es necesario, entonces, reconocer que existen muchas otras formas de conocimiento que, si bien en el reparto colonial del poder/saber quedaron invisibilizadas y ninguneadas, dejan entrever cuán situada e ideológica puede ser la forma impersonal y desafectada del conocimiento científico pretendidamente objetivo.

De esta forma, me sumo a propuestas como la de Quintero Rivera, de ir contra una ciencia colonial hacia un “humanismo ecológico”:

Uno de los pilares de la ideología que la llamada “modernidad occidental” ha querido imponer (especialmente desde el siglo XVII) en su expansión colonial se sustenta en una radical separación entre mente y cuerpo, donde se concibe a la razón como lo humano al tiempo que se ‘expulsa al cuerpo del ámbito del espíritu’ (...) Esta separación se monta, a su vez, en la distinción entre lo humano como sujeto y la naturaleza como objeto sobre el cual se actúa. En el marco de esta separación, la civilización se identificará con la razón; mientras la naturaleza – entre ella, las “pasiones” del cuerpo, sus urgencias y ¡hasta su expresividad! - como la barbarie.

El desarrollo de visiones alternas es importante en la lucha contra la colonialidad y el racismo que esta ideología sustenta. (...) pretendo unirme a múltiples y variados esfuerzos que van conformando lo que quisiera denominar como un humanismo ecológico que, en lugar de hacer énfasis en las distinciones entre lo humano y la naturaleza, visualiza a ambas como esferas interactuantes de una misma realidad. No me refiero a una nueva teoría holística, sino a unos cambios en paradigmas y sensibilidades que pueden llegar a constituir un terreno de diálogo y acciones concertadas entre visiones, prácticas y teorías complementarias.

Las visiones alternas se desarrollan sólo parcialmente desde el trabajo intelectual. Muchas van conformándose desde el mundo popular en las prácticas sociales mismas (Quintero Rivera 2009: 11,12)

2. Giros y contragiros etnográficos: un relato visceral

Esta teoría dice: empieza por la vida de las mujeres para identificar en qué condiciones, dentro de las relaciones naturales y/o sociales, se necesita investigación y qué es lo que puede ser útil (para las mujeres) que se interroge de esas situaciones. Este procedimiento (¿método?) contrasta con la forma usual que da origen a los proyectos de investigación en las ciencias sociales o naturales, con los problemas que plantean las disciplinas, las corporaciones, los gobiernos, las agencias de ayuda internacional y otras instituciones de cuyos diseños las mujeres han sido, en su mayoría, excluidas. (Harding 1987)

*¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?
Haraway (1995:332)*

Mi investigación no es feminista, pero de alguna manera es sobre las mujeres. Fundamentalmente porque yo soy mujer, o mejor dicho porque he sido socializada como mujer, normativizada como mujer, disciplinada como mujer. Y porque soy madre, hueco en la carne de las “mujeres”. He comprendido que hablo desde este hueco, ahora, y que vivo desde este hueco, y que por ello investigo desde este hueco. De pronto *reconozco* (en los tres sentidos planteados por Haber)³⁵ que mis referentes e interlocutoras, en su mayoría, son mujeres, de tan distinto tipo que es difícil aunar la categoría, pero al menos ellas se reconocen mujeres: gays, hetero, trans, madres, tutoras, académicas, prostitutas, bailarinas. Tal vez esto que dice Harding, *empieza por la vida de las mujeres, e interroga sobre estas situaciones*, intuitivamente haya estado acechando desde siempre en mi antropología; cierta duda constitutiva sobre cómo hacer una investigación, duda que era la cara visible de la sospecha fundante de que ser una mujer no estaba siendo algo demasiado sencillo en este mundo. Y hoy esa sospecha no puede haberse convertido en algo más palpable y agonístico: ser madre e “investigadora social” no van de la mano. ¿O acaso se podrá parir conocimientos? Tal vez la posición en maternidad³⁶ sirva como forma de ingresar a un nuevo tipo de *episteme* vital y no mortífera. Situarme en la investigación me empuja inevitablemente a asumir mi condición femenina actual, porque es la mudanza más palpable que he venido sufriendo desde que empecé a frecuentar el mundo afroamericano.

En este punto, es necesario introducir que la *situación* de haber sido – antes y paralelamente a una antropóloga formada– una niña, adolescente y joven “artista” que

³⁵ Para Haber el reconocimiento implica tres situaciones: es una exploración, una aproximación, como el reconocimiento de un territorio nuevo que nos revela cuán poco conocemos, y nos propone relaciones concretas y a concretar; es, también, volver a conocer, cuando “identificamos nuestras previas enunciaciones con las que nombramos, reestablecemos relaciones entre las palabras y las cosas, y permitimos que esas relaciones, al borde del olvido, se nos revelen en su arbitrariedad”; y es, finalmente, aceptar que las cosas son distintas a como las creíamos. “Aceptamos (reconocemos 3) que aquello con lo que nos re-encontramos (reconocemos 2) cuando creímos explorar lo desconocido (reconocemos 1) es distinto a como lo habíamos relacionado” (Haber 2011: 18)

³⁶ Aquí la idea de *posición* remite a esta búsqueda de una forma de investigar que parta de la *situación de investigación*, que siempre sitúa al sujeto dentro de diferentes *posiciones* desde las cuales se vincula con-su-mundo.

bailaba, actuaba y cantaba, y que un día se topó con danzas afroamericanas (específicamente y en este orden: afroperuanas, afrocubanas y afrobrasileñas) marcó la forma en que me interrogué “antropológicamente” sobre estas prácticas, mundos y saberes. Esta situación se afianzó *situándose* en el centro de la ciudad: un grupo de mujeres universitarias y artistas, al cual pertenezco, decidió incursionar en el aprendizaje de una danza que recreó una afrobahiana radicada en Buenos Aires hace más de 20 años. Isa Soares, profesora y bailarina, llegó a la capital del país en los años 80’ y, para sobrevivir, tomó sus conocimientos tradicionales, religiosos y artísticos, y nos tradujo una danza sagrada, la danza de *Orixás*, en una clase, para que bailemos. Vuelvo, así, a los interrogantes planteados al principio de este capítulo: lo que bailamos ¿es nuestro?, ¿qué hay de nosotrxs en esa danza? Nosotrxs, los “incluidos” de la sociedad, ¿bailamos una danza de excludxs? ¿Esta práctica nos hace estar más cerca? ¿más cerca de qué, de quién? ¿O más lejos de quién?

Estas experiencias me pusieron en evidencia que la tierra que habitamos juntos está surcada de diferenciaciones, negaciones, exclusiones e inclusiones, tan atrozmente trazadas que nos cuesta reconocernos; así como nos es más fácil idealizarnos que acercarnos. Claramente, de la idea de aceptación al hecho del reconocimiento hay un abismo, ¿cuál es el miedo que lo hace infranqueable? ¿Ellxs?, ¿nosotrxs?, ¿hombres?, ¿mujeres?, ¿sexo?, ¿género?, ¿cuerpo?, ¿alma?, ¿vivo?, ¿muerto?, ¿hijx?, ¿madre?, ¿padre?, ¿propio?; ¿ajeno? Diferenciaciones que hay que recorrer, trazar y cuestionar si queremos realmente acercarnos a otros. En mi caso particular (durante este proceso de acercamiento y distanciamiento que planteáramos), el momento de la objetivación, de la construcción de un “objeto de estudio” y de la delimitación de un “referente empírico” –de Candomblé en un comienzo, a religiones afrobrasileñas en Argentina después, y finalmente a Umbanda, Quimbanda y Batuque en Rosario– fue una experiencia que osciló entre la fascinación y la repulsa visceral. La diferencia encontrada en el campo, la vivencia de la alteridad radical, durante un buen tiempo, no me permitió encontrar ecos entre mi experiencia previa con las prácticas de danza afro y el mundo religioso afrobrasileño. Tuvo que pasar mucho enojo con la diferencia, leída siempre en clave de desigualdad, para que esa extrañeza incómoda se convirtiera en pregunta analítica. Parte de esa repulsa fue el producto de la objetivación, exigida por la investigación académica. Desprender de mí, de mi afectación, aquello que vivía con lxs otrxs, y sobre todo desprender mis “supuestos” y ver a los otros “como son”. ¿Cómo son? ¿Cómo los miro? ¿Desde dónde los miro? En qué nos asemejamos, en qué nos diferenciamos. La separación, la angustia, los sueños, las pesadillas, la incomprensión, la desubicación, la alienación, el llanto, las dudas, las preferencias, el conflicto con “lo otro”. Este fue el proceso visceral del armado del objeto de estudio, que luego reescribí como ejercicio metodológico y que cito aquí, de forma extensa,

para mostrar cómo puede ser aprovechada la experiencia de encuentro y de afectación para situar estas cartografías antagónicas que planteáramos.

...Al principio, el contacto con los templos y los fieles fue de rechazo, me retrotrajo a miedos infantiles, tuve que hacer un esfuerzo para darle una vuelta y "objetivarlo", extrañarlo de mí, decir "bueno, a ver, qué de esto quiero investigar" y construirlo. Ya no había danza, no había orixás, había pobreza, marginalidad, y fiestas bastante "tenebrosas" para mi subjetividad argentina-clasemedio-cristiana (de nacionalización cristiana, sin credo). De hecho mi primer sensación fue "mirá este mundo que ocurre acá, tan cerca de mi casa, tan que las mujeres que están acá podrían ser las que me cuidaron de chica, y tan extraño, tan ajeno a mí". Era la primera vez que hacía trabajo de campo en mi ciudad. En ese momento, fue trabajar arduamente para intentar expulsar de mí esa extrañeza e intentar comprender el código, el lenguaje, la sociabilidad que allí se produce. El tema de las diferencias de clase es algo que me persigue, que me angustia, que no sé cómo resolver.

...Decir que yo quisiera poder experimentar el trance, entender qué es eso de la creencia en seres divinos, y tener la clara conciencia de que hay un punto intraducible; que mi curiosidad tiene un límite, que tal vez lo más sustancial no voy a llegar nunca a conocerlo; si eso no es un pensamiento colonial, racional y positivista, entonces no sé qué es...

...Hoy me encuentro frecuentando el pleno mundo otro, la plena lógica otra, he pasado del miedo a la angustia, y a cierta comodidad. El universo afro religioso es para mí inabarcable, fascinante, extraño y muchas veces aterrador. Despierta en mí los más contradictorios sentimientos, tanto los miedos como las alegrías infantiles. Putas, tortilleras, travestis, mujeres pobres, castigadas, pero con una vitalidad envidiable. Duras, agresivas, gritonas, sarcásticas, muy ácidas. Yo soy una bebé de pecho ahí. Tan "normalita", tan hetero, académica, limpita.

...Y ahora estoy acá, en medio de la fiesta, hablando con espíritus, tomándome sus mates, bailando al son del tambor, con el llanto en la garganta. Esto me conmueve hasta los huesos, no lo puedo traducir en palabras, me tiembla el cuerpo por algo que no puedo ni pensar. Busco el cobijo en mi casa, y lo encuentro en los brazos de mi beba, en su cuerpito, en esta madre en que me convertí y que es capaz de sentir con la piel, con el roce. Hay algo de este goce de la piel que mi nueva escritura no puede captar. Si estoy acá, vivenciando sus fiestas, es porque hay algo de mi espíritu que quedó encerrado en el ropero y que quiere salir. Y me está apabullando de soplidos en la nuca, y me está haciendo cagar en las patas, y resulta que es la nueva vida que engendré la que me está acompañando en su reencuentro. Este amor primario, incondicional, preobjetivo, prelógico, pretodo me enseña más que cualquier otra cosa. Todo lo que me repulsa de este mundo fronterizo, desvirgado, y valiente es también lo que me atrae poderosamente, me insta a sacarme la careta y entender que los mundos posibles son infinitos, inabarcables, y que no se escriben nunca. Tal vez la maternidad haya hecho también lo suyo, si bien acertó los tiempos y aceleró el proceso de disciplinamiento, ahuecó en mí esta necesidad de otro lenguaje, de otra lógica. La relación carne a carne no puede ser más precisa, si uno está abierto para que así sea, que en el contacto sexual, erótico y desbordante de la unión madre-hijo. Todo este poder no es legible en los términos de lo que me enseñaron. Siempre, en algún lugar, lo supe, pero hizo falta escurrir el tiempo y el espacio, exprimirlo todo, para que la urgencia por salir de casa se materializara realmente.

...Hace una semana volvió, en ese insoportable eterno retorno de todo, una angustia que me constituye. De esas angustias ezquizoides que te desarman y te hacen actuar irreconociblemente. Durante varios días estuve dándole vueltas a la idea de que en el templo no me querían. Porque cuando llamaba no me atendían, porque cuando los encontraba en la red no me respondían, porque seguro que yo había hecho algo que los había ofendido, porque me entrometí de más, porque la mãe está enojada conmigo, ya no

me quiere. Palabras textuales, de la textualidad misma de mi inseguridad. Hasta lloré y hasta lo dije: no me quieren! Un cúmulo de imágenes y sensaciones de desesperación, y ahora qué voy a hacer, y siempre me pasa lo mismo, y qué mal hago las cosas, debo dejar de mentir, de mentirme, yo no soy de allá, eso no me pertenece y se dieron cuenta... No hace falta decir que me atendieron y comimos pan con manteca en la cama un día de frío, para reconocer que la investigación había comenzado.

...Pensemos en la con-posición, en esta relación de conversación. De repente, la investigadora mujer heterosexual clase media detentadora de saber y coherencia estaba llorando como una niña desconsolada. Esperando de este "otro" antagónico un reconocimiento que vaya a saber de dónde viene. Si no es desde el momento del parto, le pasa raspando.

...Y si la mãe no me recibe en su casa me quedo con mi saber en la ignorancia de no comprender que las relaciones humanas son mucho más que relaciones de conocimiento, son básicamente relaciones de afectación (en la más simple polaridad del: me quiere – no me quiere). Si hay un circuito de afectividad allí, y si esas relaciones se constituyen a través de la mediación de entidades espirituales que fundamentalmente vienen a este mundo a divertirse, yo quiero ser parte, de alguna manera. Quiero que me quiera un espíritu, también quiero que me elija, como los eligen a ellos. Y que no suene romántico. No digo que esas vidas son mejores (o peores) que las mías, digo que saben algo que yo no sé y que quiero que me compartan su secreto. Que esta investigación sirva para eso, para resignar de una vez esta voracidad por el secreto de los otros, e intentar construir en relación, sin esa búsqueda de totalidad. Este debería ser uno de los aprendizajes más claros en esta conversación: no se puede saber todo, menos lo relacionado con las fuerzas espirituales de la vida; experimentar ya es suficiente, y aliviador.

La cita extensa de estas tribulaciones etnográficas (que narré para un seminario de metodología en el transcurso del doctorado, y transcribo aquí textualmente) no es para, otra vez, fijar la mirada en el regodeo de la propia experiencia del investigador. Y esto, porque, como dice Citro: "que la opción al `realismo etnográfico` sea el diario personal del turbado antropólogo occidental en su esfuerzo (nunca totalmente logrado) por comprender al otro sólo lleva a profundizar las diferencias" (2009: 94). Y la propuesta no es profundizar, sino poner a jugar, comprender y situar las diferencias que nos constituyen en esa relación, que es necesario recordar, sólo se crea por la investigación misma. El tipo de acercamiento que genera estas incomodidades es la relación de conocimiento postulada como necesaria para una investigación científica. Y estas incomodidades se generan porque el otro (aquel que está siendo investigado) pregunta, cuestiona y nos ubica en un lugar que muchas veces nos desestabiliza. Daré un ejemplo. Al primer mes de conocer a Griselda, luego de haber presenciado una sesión de Quimbanda en su casa, mantuvimos esta conversación por chat:

Griselda: me di cuenta que tuviste una conexión muy estrecha con mi Exu, lo pude percibir
Manuela: sí, fue muy fuerte Gri. Estuve varias noches con las imágenes en la cabeza, con sensaciones raras

G: ¿sabés qué pude sentir yo que te pasó? Como que volviste a ser pequeñita en ese momento

M: ¡¡¿sí?!!!

G: cuando mi Exu se paró frente tuyo

M: sí, ¡yo no sabía qué hacer!

G: sí, no sé por qué

M: ¡estaba como tonta!!

G: jaja, es normal, no te aflijas. A todos nos pasa las primeras veces

Como dice Citro, democratizar la relación etnográfica implica esta “reciprocidad” intersubjetiva: que los riesgos ontológicos, si es que los hay, al menos sean mutuos. De hecho, mis preguntas hacia Griselda, sobre su experiencia subjetiva con la religión, hicieron que ella se detuviera muchas horas, por varios meses, incluso por varios años, desde que nos conocimos, a recordar e imaginar su pasado, su presente y su futuro, los por qué y los cómo de esta religión en Rosario y en su vida. Fue esa larga conversación la que debí registrar para poder detenerme en sus preguntas y en mis temores, en las dudas y conflictos que generaba en mí, y también en ella, y de esta forma encontrar los hilos de una historia que, a pesar de las diferencias, compartíamos. Fue necesario meditar mucho (en el momento de la escritura, en ese lapso del distanciamiento) para extraer de allí sentidos sociales, propios del entramado social que nos constituye.

Así, por ejemplo, se hizo evidente que debía tratar cuestiones de clase, además de sexo/genéricas y raciales; que la cuestión del ordenamiento espacial urbano era clave para comprender la marginación de las casas religiosas, y que parte de la segregación espacial daba cuenta de una segregación social basada en formas de creencia que no concuerdan con las legítimas. Parte de mi repulsa y mis miedos fueron entendidos como parte de un “sentido común” católico que se jugaba en mi imaginario alrededor de lo “diabólico”, tan encarnado en mi socialización argentina, que insospechadamente aparecía en sueños y miedos a una mujer, como yo, que nunca había pasado por ningún rito religioso, al venir de una familia “atea e intelectual”. Mención aparte merecen las cavilaciones en torno a la educación de los niños –en el momento en que mi maternidad estaba a flor de piel– en ese contexto religioso, en el cual los entes que intervenían pedagógicamente para enseñar, corregir y educar se situaban en planos existenciales impensados para mí, y en donde el concepto de violencia, modos de trato y consideración hacia los niños no sólo debieron ser revisados, sino cuestionados³⁷. Esas diferencias, que considero son fundamentalmente de clase y de socialización, debieron ser

³⁷ No puedo ahondar aquí en este tema, pero no quiero dejar de mencionar lo perturbador que puede ser encontrarse realmente con otras epistemes. Una de las situaciones que más me impactó fue el lugar ocupado por los niños en las ceremonias, y el trato rudo hacia ellos y de imposición de respeto hacia las entidades espirituales cuando estaban presentes. Fue un trabajo arduo poder aceptar (intentando ser “neutral”) la forma en que para ellos los niños debían comportarse mientras sus padres estaban incorporados, incluso lo que yo consideraba como un “maltrato”. Me llevó un tiempo poder comprender que estas actitudes formaban parte de lo que Semán plantea como la forma *relacional* de la cultura popular: el lazo que une a unos sujetos con otros y con la totalidad, así como la forma y la localización de lo sagrado, en la cual la diferencia y la jerarquía establecen el orden de lo posible. Este fue uno de los choques etnográficos más palpables y que me mostró con una cruda evidencia la distancia epistemológica que había entre su mundo y el mío.

puestas en juego para comprender este “otro mundo”. Y fue recién luego de varios años de trabajo de campo que pude, lentamente, aceptar y comprender ciertos códigos de convivencia, que, aunque pudieran ocurrir a diez cuadras de mi casa, evidenciaban otras lógicas posibles.

Por todos estos motivos es que decidí detenerme en esta tesis en los *hábitus*, en esa “estructura estructurante” que compartimos y que nos diferencia, tal vez debido al choque etnográfico que significó para mí situar una investigación en mi ciudad, y encontrar que cerca, a la vuelta, se generaba una lectura distinta, una práctica alternativa a la que yo podía haber tenido con las performances afroamericanas que había conocido. Esto planteó un contextualismo radical, un esfuerzo por intentar comprender qué compartimos por vivir en el mismo país, en la misma ciudad, y, a la vez, que nos aleja por practicar y entender nuestro mundo de forma diferente.

3. Consideraciones sobre por qué y cómo abordar una historia de vida

A. La elección por Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni*

Podría situar un comienzo para esta investigación, si no fuera también consciente, como lo es James, de que “la tentación de construir mitos de origen y parábolas (...) contribuyen de manera retrospectiva a racionalizar los caminos que terminaron por seguirse” (2004: 130). Narrar el pasado siempre es un acto de creación; ¿cuál es el punto de partida de una investigación? Definitivamente hay que inventarlo, hay que seleccionar un tiempo y un lugar dentro del transcurso de los acontecimientos localizados en la memoria, delimitar una situación, un recorrido, en función de coordenadas que hoy, en el presente, se consideran que son primordiales o inaugurales. Haciendo, entonces, acto de creación, imaginando un momento en el cual se decantaron preguntas, emociones y tránsitos que ya venían recorriéndose en otros ámbitos de mi vida, elijo aquel viaje al Chaco como punto de condensación de la investigación que finalmente logré llevar adelante. Así, digo: esta investigación comenzó en el año 2006, la primera vez que presencié una ceremonia de *candomblé* en Resistencia. En esa ocasión habíamos viajado con parte del grupo de danzas de *Orixá, Iró Baradé*, al que pertenecía y había ayudado a conformar a partir de las enseñanzas de la profesora Isa Soares. Ese viaje, si bien no estaba planteado como un viaje de “investigación”, fue iniciático; en el sentido de que *inició*, para mí, una realidad de mi país que desconocía por completo. Estar en el norte argentino, en una ciudad profundamente mestiza, bailando con entidades espirituales y mediums, muchos de los cuales eran travestis, fue una experiencia de

extrañamiento radical. Además, íbamos a visitar el contexto “práctico”, vivencial, de las danzas que nosotras recreábamos en la ciudad, en nuestras clases de arte en movimiento.

Mi Tesis de licenciatura para la carrera de antropología había sido sobre el *candombe* uruguayo, para la cual había hecho trabajo de campo en Montevideo. En esa oportunidad, el extrañamiento hacia el mundo afrouruguayo estaba comprendido en el marco de una situación más clara de ajenidad: en ese contexto yo era extranjera, además, blanca y, finalmente, antropóloga. Al plantear el proyecto de doctorado, la vuelta hacia mi país como lugar para una investigación cambió radicalmente la perspectiva. Y, como si eso fuera poco, la maternidad en puertas hizo que finalmente la elección del referente empírico se situara en mi propia ciudad, que era donde residiría con mi reciente y acrecentada familia. En Rosario no encontré practicantes de *Candomblé*, pero descubrí que había mucho más *Umbanda* y *Batuque* del que yo me hubiera imaginado nunca. Así, entrevisté y conocí templos y casas religiosas en Buenos Aires y Capital Federal, Resistencia, Santa Fe y Rosario. En suma, el material con el que trabajé para hacer esta investigación cuenta con:

- 10 entrevistas abiertas a *pais*, *maes* y practicantes (de *Candomblé*: *Pai* Caetano, de Buenos Aires; del Tradicionalismo Aworení: *Babalawo Ifagbenlé*, de Corrientes, *Mae* Griselda, y sus hijos de santo de Rosario: Sabrina y Juan; de *Batuque*, iniciándose en *Candomblé*: *Mae* Alejandra, de Rosario; de *Batuque* Jeje-Nagó: *Pai* Alejandro, de Rosario; de *Cabinda*: *Pai* Juan Ramón, y sus hijas de santo: Mamí y Marina, de Santa Fe).

- Múltiples conversaciones informales con practicantes de distintas versiones religiosas.

- Además, presencié y registré de forma audiovisual (además de bailando, cantando, conversando, comiendo y bebiendo) unas 18 performances rituales (en Resistencia, en el *Ilé Axé Opon de Obaluaye ati Iansã* de la *Mae* Silvia, dos *Olubayé* –fiesta de *Obaluayé*–, en los años 2006 y 2008; en Capital Federal, en el *Ilé Axé Keba Omin* del *Pai* Caetano, un *Olubayé* y un *Ebó Blanco*, en el 2008; en Santa Fe, en el *Culto Africanista Reino de Iemanjá Boci Fraternidad de Ogum Onira* del *Pai* Juan Ramón, una *Quimbanda* y una sesión de *Umbanda*, en el 2011; en Rosario, en el *Ilé Osun-Ogum* de la *Mae* Alejandra, una *Quimbanda*, en 2011; una obligación de *Caboclo* y una data de *Ogún*, en 2012; y en Rosario, en *Ilé Ase Oniwa Funfun* de la *Mae* Griselda, un asentamiento de *Exu* y *Pombagira*, una data de *Pretos Velhos*, en el 2010; una data de *Africanos*, y una *Quimbanda*, en 2011; los asentamientos de los *Otas* de *Ogun* y *Exu* y un *Ebo* de *Exu*, en 2014; finalmente, en Rosario, 3 despachos para el día de *Yemanyá* en el Río Paraná, los años 2011, 2012 y 2014).

A partir de esta inmersión en el campo comprendí que existe una lógica propia de este *campo* (Bourdieu 2002) que remite a un comportamiento desarticulado, competitivo y

fluctuante que hace difícil su sistematización, así como complica el acercamiento en profundidad de sus prácticas y creencias. Pude observar cómo la competencia que se establece entre las casas religiosas por el capital simbólico, sobre todo entre sus dirigentes – más aún cuando no existe (como es el caso de Rosario) un núcleo organizado o una búsqueda de integración –, pone en circulación una serie de sentimientos que vinculan al investigador. Recelos, intrigas y desconfianzas suelen intervenir el alcance de la apertura que se precisa para llevar adelante una investigación antropológica centrada en la experiencia fenomenológica y en la reconstrucción identitaria que se despliega a partir de la participación de los devotos en las performances religiosas. Mi participación en las casas debió hacerse siempre “con cuidados”: para no herir susceptibilidades, para lograr la confianza en mi palabra, es decir, que aquello que me fuera dicho o mostrado no iba a ser expuesto a otros templos. Además, debí mantener cierta discreción en mis relaciones ya que el vínculo y la cercanía con alguna/o *mãe/pai de santo*, provocaba el enojo o la desconfianza de otra/o. A su vez, la fluctuación de los fieles, su ingreso y abandono constante, complicó el seguimiento prolongado, como también precisó de un cuidado en el tratamiento, porque la mayoría de los fieles que se alejaban no lo hacían en buenos términos, lo que implicaba para mi investigación, tomar la decisión de seguir la fundamentación de alguna de las partes involucrada en la contienda. Esta dinámica propia del campo de las religiones afrobrasileñas en Argentina fue comprendida en el largo proceso de trabajo de campo realizado y decantó, finalmente, en la elección de la historia de vida como la mejor estrategia de abordaje analítico. Ahondaré en los motivos de esta elección en breve.

De esta forma, con la intención de trabajar en profundidad las identidades religiosas de los fieles y sus procesos de acercamiento y conversión, decidí centrarme en el análisis de la experiencia de una de las *mãe de santo* que había conocido en esos años: *Griselda de Obatala Efunbunmi Aworeni*, con la cual había afianzado buenos lazos de amistad. Hasta el año 2010, yo me había acercado a practicantes de candomblé en Buenos Aires y en Resistencia gracias a contactos de amigos del ámbito de la danza. No conocía a ningún religioso en mi propia ciudad; si bien alguna vez, y por motivo de vernos bailando en la calle con las polleras y los tambores, algún religioso se había acercado para comentar su pertenencia, no tenía contactos directos con la religión. Sabía que existían casas religiosas, de vez en cuando alguna noticia en los medios de comunicación vinculaba algún delito con la Umbanda en los alrededores de la ciudad, pero, para ser absolutamente sincera, la presencia religiosa era para mí una especie de nebulosa algo fantástica y misteriosa. Relatos que asociaban tambores, magia, ocultismo y prácticas “extrañas” frecuentaban el ámbito de la clase media intelectual y artista a la que pertenecía. Por suerte, un periodista rosarino, Eliezer Budasoff, evidentemente menos

prejuicioso y más osado que yo, se había puesto a investigar y a preguntar por la religión en la ciudad, y había dado con Griselda en el 2009. A partir de ese encuentro escribió una nota en La Capital, el principal diario de la ciudad³⁸. Yo encontré esa nota y al periodista a través de una pariente lejana que lo conocía y que, sabiendo mis intereses de investigación, me puso en contacto con él. De esa forma llegué, en marzo de 2010, a la casa de Griselda y su familia, situada en la calle Junín al 7300, una cuadra y media antes de la circunvalación que marca el fin del municipio.

Luego de este encuentro conocí varios *pais* y *maes* de santo de Rosario –así como de Santa Fe–, con algunos pude conversar en ceremonias en la casa de Griselda, otros me contacté a través de fieles que conocí en su casa; así, de a poco me iban llegando informaciones desde distintos lugares de la presencia de la religión en la ciudad. Gente que sabía que estaba investigando el tema me avisaba que conocía a alguien, y me ponían en contacto. Logré hacer varias entrevistas, algunas más largas, otras más cortas. Presencé ceremonias en varias casas, intenté generar lazos en distintos lugares. Sin embargo, opté finalmente por continuar y profundizar la relación con una sola persona porque me parecía la forma más precisa de ahondar en lo subjetivo, en lo procesual y en el cruce entre lo dicho y lo hecho. Y elegí a Griselda porque de alguna manera ella fue mi puerta de ingreso a la religión en mi ciudad, y porque siempre, desde el primer día, me recibió sin desconfianza y con entusiasmo por contar su experiencia y su forma de entender la religión. Probablemente el hecho de que un tiempo antes ella fuera entrevistada por el diario más masivo de la ciudad hizo que el trabajo de apertura y la predisposición haya sido más fluida. Fue una actitud realmente “osada” haber dado esa entrevista, si uno tiene en cuenta que en la ciudad de Rosario jamás había salido una nota sobre la Umbanda, y que el prejuicio sobre la religión es inmenso. Además, esa nota “dio que hablar” entre los religiosos, mucho de los cuales, como era de esperar, estaban ofendidos con la versión que ella había dado (escuché comentarios devastadores en palabras de otros religiosos). Sin embargo, esa visibilidad mediática también había rendido sus frutos, ya que gracias a los datos que allí estaban publicados mucha gente apareció por su casa, buscando su ayuda.

Por estos motivos, intuyo que ella, cuando la llamé, esperaba que yo le hiciera otra entrevista para algún medio, y por eso me recibió abierta a escuchar mis preguntas, junto a Sabrina, su compañera de vida y de religión. Poco a poco las dos fuimos comprendiendo cuáles eran nuestras mutuas intenciones: yo era universitaria y quería saber sobre religión; ella quería difundir su versión de la religión en la ciudad, la que estaba aprendiendo a partir de su ingreso

³⁸ Esta es la nota: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2009/4/edicion_166/contenidos/noticia_5541.html

en el Africanismo Tradicional. Este tipo de apertura al diálogo no se dio en todos los encuentros que tuve, tal vez con quien logré también una conversación fluida y un poco más pormenorizada fue con Alejandra de Oxum, *mae de santo* también de Rosario. De alguna manera ella buscaba visibilidad y la aparición de una “antropóloga” en su casa fue para ella una alegría; me expresó su deseo de colaborar y efusivamente permitió que participara en rituales privados de la casa y me concedió largas entrevistas. Con otros religiosos la apertura fue mucho menor, algunos por tener ya un discurso elaborado sobre su práctica y construir una narración hermética, con pocas posibilidades de ahondar en cuestiones más subjetivas; otros por desconfianza, y algunos por desconocimiento, lo cierto es que no me fue fácil entablar relaciones duraderas. Muchos no quisieron atender mis llamados, o evadieron la entrevista grabada.

Finalmente, elegí trabajar con la historia de vida de Griselda porque su inmersión en el campo religioso, sus elecciones sexuales no heteronormativas y el emplazamiento de su hogar/templo en la periferia de la ciudad, me permitían poner en relación la práctica religiosa con dimensiones de clase y de género que eran de mi interés. Esta estrategia teórico-metodológica se propuso entonces como un modo de cruzar las dimensiones discursivas de la entrevista en profundidad con la descripción de las performances rituales y de la experiencia compartida, surgida de la convivencia con su familia (parental y *de santo*) en la cotidianidad. Desde el 2010 a la actualidad mantenemos una relación de amistad que me permitió asistir a cumpleaños de 15, nacimiento de hijos, y festejos varios en el transcurso de estos años. Toda su familia me abrió las puertas y, sobre todo, me tuvo mucha paciencia. En estos cinco años yo estuve presente y también ausente; el nacimiento de mi segundo hijo me alejó un tiempo de la investigación y cuando decidí retomar, ellos me recibieron sin problemas (no sin ironías y chistes sobre mi “desaparición”). Cuando le propuse hacer una historia de vida, allá por el 2012, ella aceptó con gusto; y para Sabrina, de alguna manera, esa propuesta implicaba valorar en su justa medida la experiencia de su compañera. Esto instauró una ansiedad que muchas veces yo no pude colmar; preguntas del tipo ¿y, cuándo vas a terminar? aparecieron en más de una oportunidad. Lo que generó dos situaciones: por un lado, una apertura mayor y una disposición a conversar en la intimidad; hecho que, en una casa en la cual siempre hay gente circulando, no era cosa sencilla. Por otro lado, un compromiso mayor de mi parte en cumplir con sus expectativas, en demostrar que “estaba trabajando” y a la vez en poder explicarles que esto no sería, al menos en principio, un libro sobre su vida, sino una investigación que incluía otros aspectos más generales sobre la religión en la ciudad. En una oportunidad, Griselda, que sufre de asma y de problemas respiratorios, fue internada de apuro una madrugada casi sin poder respirar. Yo me enteré de esto varias semanas después y, cuando me comentaban lo

sucedido, Sabrina, con su sarcasmo habitual, me dijo: “¡Apurate antes que se nos vaya! Que casi tuvo un paro respiratorio. Se va a morir y vos no vas a terminar. ¡Al menos para que nos quede eso! ¡¡Apurate!!!”

B. Acerca de cómo interpretar su extenso discurso

Creo que podemos comprometernos a decir la verdad, creo en la transparencia del lenguaje y en la existencia del sujeto total que se expresa a través de él (...) pero, desde luego, también creo lo contrario. (...) “En el campo del sujeto no hay referente” (...) en rigor, todos lo sabemos (...) no somos tan tontos, pero una vez tomada esa precaución, seguimos adelante como si no lo supiéramos. Decir la verdad sobre el yo, constituir el yo como un sujeto total, es una fantasía. Pese al hecho de que la autobiografía es imposible, esto no le impide en modo alguno existir (Philippe Lejeune, *On Autobiography*).³⁹

Es sobre la base de los deseos y de las intenciones que están en juego en cualquier conversación, pero sobre todo en la entrevista etnográfica, desde donde hay que plantear el tema de la objetividad y de la memoria. En este sentido, el objetivo de las entrevistas en profundidad, y particularmente de las historias de vida, no puede ser conocer “la verdad” sobre un hecho histórico o una situación social. La entrevista, como toda narración, es un constructo, y no deja de tener su lado ficcional, por más esfuerzo que el entrevistado haga en relatar los hechos “como fueron”. Varios autores abordaron estas problemáticas de las metodologías centradas en la experiencia subjetiva narrada como historia o como relatos de vida, tanto desde la antropología, la sociología, como de la historia oral (James 2004, Arfuch 2002, Passerini 1987, Portelli 1991, Ferraroti 1991). No entraré aquí a discutir esta cuestión en profundidad, porque no es el objetivo de esta Tesis. Sólo quisiera retomar algunos puntos referidos al lugar de la narrativa en la construcción del sujeto, y a la forma en que es posible abordar las entrevistas y la reconstrucción de las experiencias vividas tomando en cuenta no sólo el *contenido* de lo dicho, sino también la *forma*, que incluye los silencios, las repeticiones y las contradicciones, así como los gestos y la manera como la palabra encarnada y la corporalidad dice mucho más de lo que nombra. Esta es la manera en la que leí, analicé y comenté la larga conversación que mantuvimos con Griselda en estos cinco años.

Diversos autores trabajaron sobre la manera en que se pone en juego la subjetividad en la trama biográfica (Amícola 2007; Arfuch 2002; Benveniste 1978; Bourdieu 1998; De Man 1991; James 2006; Lejeune 1991; Ricoeur 1996, 1987, 1999). Me remitiré aquí a los trabajos de Leonor Arfuch (2002) porque sintetiza muchas de estas ideas ya trabajadas por otros autores,

³⁹ En: James 2004: 123

fundamentalmente las de aquellos pretenecientes a la tradición antirepresentativista –de Wittgenstein a Bajtín, Benveniste, Barthes y Austin– que enfatizaron en el carácter creador y transformador del lenguaje, en las implicancias de la lengua como *acción* y en las dimensiones productivas del *acto de habla*. Desde estas perspectivas –que incluyen una profunda relectura de autores posestructuralistas formados a partir de lo que se llamó “el giro lingüístico o hermenéutico”, como Lacan, Ricoeur y Laclau–, dice la autora: “la narración de una vida, lejos de venir a `representar` algo ya existente, *impone su forma (y su sentido) a la vida misma*” (2002: 30). Toda narración está sujeta a procedimientos compositivos de los cuales se ha destacado, fundamentalmente, el eje de la temporalidad. Ricoeur ha sido uno de los autores que más ha trabajado sobre este tema, indicando que existe una relación ineludible entre el tiempo de la vida, el del relato y el de la lectura, proponiendo que la narrativa, como dimensión configurativa de toda experiencia, es una “puesta en forma de lo que es informe” (en Arfuch 2002:87). Volvemos así al tema, enunciado en el capítulo anterior, de la relación entre lo múltiple y lo uno, el desorden y el orden, pero en los términos de la búsqueda de sentido y coherencia que toda narración sobre la propia vida intenta fijar como modalidad de construcción de un yo único e indivisible. El análisis de este eje de la temporalidad deja al descubierto que, en sentido estricto, no existe una división tal que pueda nombrarse como pasado, presente y futuro; toda memoria del pasado es un hecho presente que se proyecta hacia adelante. Como vimos, desde la fenomenología, el sujeto es un ser en devenir, que actualiza su tiempo a partir de coordenadas presentes que sitúan su historia y su proyecto de vida. De la misma forma, el concepto de identidad propuesto por Ricoeur tiene el sentido de una categoría de la práctica, en tanto supone responder a la pregunta ¿quién fue el autor de un hecho?, de una manera que sólo puede ser narrativa; y esto implica la inscripción de la temporalidad en el espacio autobiográfico a partir de procedimientos que siempre son ficcionales⁴⁰. La lectura de las entrevistas, la construcción que el investigador debe hacer de una historia de vida, para ser coherentes con el marco teórico que planteamos, debe ser en estos términos. Una lectura analítica que no busque la “realidad histórica” como un referente aludido sin más en el relato, sino como una construcción mediada por intereses, valores y creencias profundamente sociales y situadas históricamente.

¿Cómo puede ser posible, entonces, plantear la idea, ya de larga tradición en antropología, de indagar en *la voz del otro*? Cuáles deben ser los criterios de análisis, de

⁴⁰ Según Arfuch, fue Barthes (1983) quien abrió el camino a esta concepción al postular que la narración no “representa” ni imita nada, sino que su función es “construir un espectáculo”. La idea de la narración como discurso “realista” respondería a una “ilusión referencial” creada por procedimientos de escritura, como podría ser la introducción de detalles no relevantes para la trama pero que operan como marcadores de “realidad” (en Arfuch 2002:91).

lectura y de evaluación de la “verdad allí dicha”. Dice Arfuch: ¿qué “*debería esperarse* de los relatos de vida, perdida la inocencia respecto de la `literalidad`, de la cualidad espontánea del decir y de la enunciación, de la validez del “caso” como ejemplo arquetípico para una generalización” (2002: 188)?. Esta “ilusión biográfica”, como la autora llama a esa percepción de la vida y de la identidad como una unidad aprehensible y transmisible, como un hilo que se desenrolla en una dirección lineal, si bien es necesaria para la propia vida y para la afirmación del yo, debe tornarse consciente para el investigador. Esa consciencia de la imposibilidad de la narración del sí mismo, de las ficciones que atraviesan toda biografía, debe tornarse objeto de estudio, propone la autora. Esto la lleva a postular la necesidad de enfocar en la *materialidad misma del decir*, en la pragmática de la enunciación, y no ya sólo en el contenido, aceptando que el “acontecimiento de palabra convoca una complejidad dialógica y existencial” (2002: 190).

La primera complejidad dialógica que deberíamos tener en cuenta es la construcción de la narración bajo la presencia del investigador/entrevistador. Aquello que este último encuentra en las entrevistas se produce en el devenir mismo del diálogo en el cual ambos forman parte, no se encuentra en ningún otro lado. Y en este sentido, el “otro” no debe tomarse como un informante, nos dirá Arfuch, sino como un *interlocutor*, “un *personaje*, cuya narrativa pueda aportar, en un universo de voces confrontadas, a la inteligibilidad de lo social. Un personaje cuya historia, cuya experiencia y cuya memoria interesan por alguna circunstancia, en el marco de un corpus o terreno, más allá de un simple subjetivismo psicologista” (2002: 201). Esa inter-locución debe tornarse visible a la hora de leer las largas horas de entrevista para así poder captar el lugar que ocupamos en el imaginario del entrevistado. Como nos dice James, esto implica asumir que quien habla es un sujeto creativo y no pasivo o repositorio de datos históricos coherentes y asequibles; cuando se narra una historia, nos dice, se reconstruye un pasado de una manera selectiva que a la vez lo legitima para quien escucha y le da sentido para sí mismo (2004:127). Esto implica salir de un “realismo ingenuo” hacia la consideración de la calidad subjetiva y textual del testimonio oral como una oportunidad única y no un obstáculo a la objetividad histórica y al rigor empírico. Como dice Portelli, “los errores, las invenciones y los mitos nos llevan a través y más allá de los hechos hacia su significado”, y esto porque “el testimonio oral nos permite abordar la cuestión de la agencia y la subjetividad en la historia” (en James 2004:127). Pero además, nos advierte James, también es necesario tener la precaución de no tomar a los relatos orales como meros reflejos de la consciencia o la experiencia vivida; por el mismo motivo por el cual la narración no hace referencia directa a una realidad histórica concreta, tampoco puede hacerlo de una realidad “interna”; es siempre una mediación y una construcción ficcional. Nos dice el autor:

Los relatos de vida son constructos culturales que recurren a un discurso público estructurado por convenciones de clase y género. También se valen de una amplia gama de roles y autorrepresentaciones posibles y de narraciones disponibles. Como tales, debemos aprender a leer esos relatos y los símbolos y la lógica contenidos en ellos si pretendemos llegar a su significado más profundo y hacer justicia a la complejidad de la vida y las experiencias históricas de quienes los cuentan. (James 2004: 128).

Como producción de un relato conjunto entre entrevistador y entrevistado, la entrevista oral tiene un carácter profundamente ideológico; es una “narración conversacional” que está estructurada por convenciones culturales, de las cuales no escapan las diferentes expectativas en juego, la diferencia de status, prestigio y capital cultural, entre otras. En mi encuentro con Griselda, estimo que nuestra conversación estuvo pautaada por dos expectativas principales, y en algún punto, complementarias, y por eso fructíferas: - ella esperaba que yo le ayudara a difundir su experiencia con la religión, porque su destino particular era mostrar en su ciudad esta versión religiosa que ella había encontrado luego de mucho transitar, el Africanismo Tradicional Yoruba; - yo esperaba que ella me contara su experiencia de vida con la religión, a la vez que necesitaba, imperiosamente, que me enseñara de religión pues no comprendía, cuando la conocí, más que cuestiones generales y muy básicas, por lo cual no llegaba a captar en las ceremonias mucho de lo que acontecía. En algún punto, ella me tomó de aprendiz, y yo acepté con gusto. Mi ignorancia de su mundo y su deseo de transmitir la “verdadera religión” fueron una buena combinación. Así me lo expresó una vez, en un chat que mantuvimos: “vos aprende y yo en lo que pueda te ayudo y te respaldo, en el sentido de protección”.

En algún punto nuestras corporalidades también podrían pensarse como antagónicas pero complementarias: ella es una mujer robusta, con una voz grave y ronca, tiene el cabello largo, siempre atado con una cola, viste de joggins, remera y zapatillas y fuma cigarrillos todo el tiempo. Tiene una actitud bastante masculina, y oscila entre la carcajada y el reto; es sarcástica, “jodona” y su presencia marca una distancia: por momentos puede ser lúgubre, filoza y cortante. Yo soy lo contrario, de cuerpo pequeño, casi infantil, mi timbre de voz es agudo, también algo aniñado. Suelo presentarme como una persona algo ingenua, amistosa, intento pasar lo más desapercibida posible (en el marco de mis encuentros “investigativos”) y siempre tengo una actitud de asombro y atención hacia lo que me cuentan, avidenciando curiosidad y entusiasmo. De alguna manera me situé desde esa posición de desconocimiento algo infantil, lo que permitió que fuera Griselda, acorde a su temple de mujer decidida y, en cierta medida, poderosa, la que seleccionara los temas de fundamento religioso que me quería contar y aquellos que no, por cuestiones que podían ser de secreto religiosos o incluso de propio desconocimiento, pero que ante mi ceguera, pasaban desapercibidos. Además, este

lugar algo ingenuo de mi parte me corría de un lugar de “posible competidora” ya que, a pesar de los chistes que varias veces me hacían del tipo “esta se va a ir con toda la información y va a abrir su propio templo”, ellos sabían que mi curiosidad estaba puesta en otro lado: en comprender cómo funcionaba la religión, sobre todo como una forma de legitimarla ante los juicios negativos que circulaban en la ciudad. Todas estas circunstancias permitieron que las diferencias que nos separaban no fueran un obstáculo, sino una ventaja; desde ya, esto tuvo su tiempo de maduración y se fue logrando con los años de conocernos.

Nuestra diferencia de edad –si bien yo tengo la misma edad que Sabrina, su compañera, ella es 15 años mayor– también aportó a esta relación amistosa, ya que la colocó en un lugar de experiencia y de cuidado hacia mí (de la misma manera como la tiene con su pareja y sus hijos adoptivos, así como sus hijos de religión). Este porte protector no venía de una áurea maternal, sino, por el contrario, más bien paternal: protección desde la rudeza, el sarcasmo y el reto aleccionador. Fue así también conmigo en muchas oportunidades, desde el momento en que me presenté por primera vez ante su *Exu*. Ese vínculo protector se manifestó en innumerables gestos de cariño, como abrazos, palmadas, permisos de habitar espacios de su casa íntimos, como su habitación privada, o sus cenas familiares. Por último (en esta demarcación que estoy situando como una cartografía antagónica), es necesario señalar la distancia entre nuestros distintos niveles educativos. Ella, conociendo mi recorrido universitario y mi experiencia como una “intelectual atea” –y probablemente atendiendo a mis preguntas y a los lugares en los cuales yo insistía–, me contó su trayectoria haciendo foco en “lo extraño” del mundo religioso, en lo que “puede parecer” locura, descontrol o, incluso, peligroso: “yo creía que estaban todos locos”, me repitió varias veces. En una oportunidad, chateando una madrugada de diciembre del 2010 (luego de casi un año de conocernos), explícitamente me interpeló para que le dijera qué “sacaba” yo de todo esto y me expuso, de forma clara y concisa, la diferencia entre lo que el común de la gente pensaba de la religión y lo que en verdad era para ella:

Griselda: ahora te voy a preguntar algo yo

Manuela: dale

G: ¿y vos que sacás de todo esto?

M: ja! no sé! mirá....

G: además de tu estudio, de lo que tiene que ver con tu estudio

M: es que no se separa mucho de mi estudio, digo de mi curiosidad por conocer otras formas de vivir, básicamente, más allá de la religión. yo siempre fui muy muy atea, mi familia es muy atea. y yo encontré en el afro, pero no en la religión, en la danza, cosas que me hicieron muy bien

G: entonces para vos esto es como una locura colectiva

M: no, ni ahí

G: espiritualmente que te da lo nuestro

M: y, por momentos me emociona mucho, me dan ganas de llorar, pero no lo entiendo

mucho. lo que me pasa a mi es que no sé si podría sostener una doctrina, hay cosas de las creencias de esta religión que me parecen muy acertadas, muy "reales", tiene más que ver con lo que yo creo de la vida y del mundo. como la creencia en las energías, en la naturaleza, en que cada ser humano es muchos a la vez

G: yo antes de esto conocí otras religiones. **y en esta encontré como practicar una filosofía de vida sin límites, ¿entendés?**

M: claro! eso. por eso yo no podría pensar nunca que es una locura colectiva, porque de hecho si es colectiva no es locura!!! la locura es cuando te quedás solo en el mundo y nadie te entiende!!!

G: para mí el contacto con las entidades me hace sentir la esencia de la vida, por ejemplo

Este tipo de conversaciones, si uno las pone a jugar en la investigación, son las que – democratizando la relación etnográfica, al asumir los riesgos mutuos de desestabilización que provocan los encuentros con otros que piensan, sienten y viven diferente– hacen surgir las interpretaciones que los otros tienen respecto de sus propias prácticas y creencias. Evidencian desde dónde enuncian lo que enuncian, a quiénes están verdaderamente interpelando y contestando, porque en la conversación misma se develan, intersubjetivamente, las normatividades que constituyen a las dos partes en juego. Yo tuve que posicionarme como atea, intelectual y bailarina para poder responder a su interpelación, y entonces ella pudo decirme, abiertamente, lo que significaba relacionarse con las entidades espirituales de forma ilimitada, personal y sin mediación de doctrinas religiosas (como había sido el evangelismo) que le dictaran lo que podía o no podía hacer con su vida. Ambas tomamos posición, cristalizamos una identidad (una de las posibles) y proyectamos hacia la otra también una identidad, para poder hablar, conversar y entendernos; dejando en evidencia nuestras certezas y nuestros juicios.

Otra forma de dialogar con estas diferencias constitutivas fue el recurso a las anécdotas, algunas repetidas varias veces en distintas entrevistas. Sobre este tema del recurso a las anécdotas en los relatos de vida nos habla también James. Este autor comenta, a partir del aporte de varios autores, la importancia de las anécdotas en los relatos de vida a partir de alguna de sus características más sobresalientes. Sintetizando, serían las siguientes: - la concentración en un solo episodio o escena y la tendencia a limitar la acción a dos actores principales; - la construcción dialógica, que suele culminar con un remate bajo la forma de un enunciado sorprendente y comunicable, formulado como discurso directo, que tiene la intención de transmitir un sentido moral; - su naturaleza monádica, en el sentido de que es una representación concentrada del relato idealizado que una cultura querría contar acerca de sí misma, es decir, representan la relación del individuo con un modelo y unas actitudes sociales dominantes, expresando en forma sintetizada y a escala local la transgresión o aceptación de valores hegemónicos; - modelan de manera dramática los mitos fundacionales del yo, ciertas escenas primordiales centrales para el proceso de individuación del narrador, y

en este sentido cumplen una función evaluativa demostrando el tipo de persona que el hablante afirma ser; finalmente, su carácter fuertemente performativo, como un relato dramatizado de un suceso que se interpreta casi literalmente como una pieza teatral, cargado de emotividad y gestualidad, y que brinda la oportunidad de experimentar el acontecimiento y la evaluación que se le asigna (James 2004: 172-184).

Encontré en el relato de Griselda muchas anécdotas que podrían enmarcarse bajo estas características. Veremos a lo largo del capítulo V como su relato se va tejiendo a partir de ellas, muchas de las cuales son ejemplificantes y aleccionadoras. Por nombrar una de las más importantes, señalaría: el día que conoció la religión por primera vez en casa de Willy. Con esta anécdota comenzamos la primer entrevista que le hice, en el 2010, y fue su respuesta a mi primer pregunta: ¿contame cómo conociste la religión? Luego volvió al mismo relato en dos oportunidades más, ya en el 2014 cuando estaba planteada la idea de hacerle una historia de vida. Esta historia será detallada en el segundo apartado del capítulo V, en la sección 2.1. *La Quimbanda: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exú*. En ella se concentran en un solo episodio y bajo la acción de tres personajes principales (ella, Willy y su pareja) una situación densa de extrañamiento, desconcierto, temor y descubrimiento; y fue, además, el momento de su vida que ella eligió para comenzar a vincularse conmigo. No es de extrañar entonces que haya sido repetida tantas veces y siempre con el objetivo de señalar, de forma altamente performativa (haciendo uso de gestos, expresiones irónicas y de comicidad), que ella era totalmente ajena a ese mundo “raro”, a esa situación “anormal” y absurda. De esta manera ella me dejaba en claro cuál era la opinión general que la gente, como yo, solía tener de la religión, y, además, limpiaba su pasado de cualquier “sospecha” que pudiera estar vinculada con la práctica religiosa en esta ciudad. A partir de este relato me representaba “la relación del individuo con un modelo dominante”, expresando el conocimiento que ella tenía de estos valores hegemónicos. Por último, dejaba instalado, de manera dramática, el “mito fundacional” de su relación con ese mundo extraño hasta el momento para ella, demostrando una actitud que se iba a repetir a lo largo de su narración en el relato de muchas otras vivencias, en las cuáles ella *permanece a pesar de la incertidumbre*, como forma de su *inquebrantable fuerza de voluntad*. Otros ejemplos de este mismo patrón de comportamiento podrían encontrarse: en el relato del día que los militares se llevaron a toda su familia en un allanamiento y ella se quedó sola cuidando de su sobrina, con sólo 11 años de edad; o cuando, a pesar de la negativa de su familia, ella permaneció durante 10 años en el evangelismo; o, también, cuando, a pesar del amor que sentía por su madre, se alejó de ella para poder vivir libremente su homosexualidad.

La historia de vida que me narró Griselda está llena de anécdotas de las entidades espirituales; esto fue para mí una sorpresa, por lo que tuve que detenerme a comprender qué significaba tal presencia. Y encontré, leyendo las investigaciones de otros estudiosos de las religiones afrobrasileñas en Brasil, que la importancia de la agencia de las entidades espirituales en la vida de los médiums es crucial para comprender el fenómeno religioso. En mi propio trabajo etnográfico significó escuchar atentamente la diferenciación que Griselda hacía de su voluntad frente a la de sus entidades. Muchas veces, y explicándome diferentes situaciones, ella enfatizó que lo que hacían las entidades era ajeno a su intención e, incluso, a su deseo. E insistió, evidentemente ante mis preguntas o gestos de asombro, en que debía creer en sus palabras, porque esa era la experiencia radical que separaba a quienes practicaban esta religión de quienes no lo hacían. De esta manera, su relato enfatizó aquello que ella consideró que debía ser comunicado a una persona como yo, imaginada por ella como ajena al campo religioso, imbuida de los valores que la sociedad tiene de esta religión altamente estigmatizada.

Para cerrar este capítulo, quisiera señalar que en mi trabajo la importancia del relato de la historia de vida de Griselda fue paralela a la importancia que tuvo la inmersión en el campo religioso a través de las entrevistas a otros practicantes, así como a diferentes rituales y entornos familiares y cotidianos. Por ese motivo, la descripción que realicé en el capítulo V no está centrada exclusivamente en la entrevista a Griselda, y no tiene una secuencia lineal fiel a la cronología propuesta por ella –aunque de forma desordenada– en la narración de su biografía. En parte, por una decisión de corte fenomenológico, intenté dar un panorama que permitiera recorrer horizontal, vertical y transversalmente ciertos hitos, historias y rituales que consideré importantes de su proceso de conversión. Por ello decidí presentar el material utilizando un modo de exposición que se ordena como una cuadrícula, en la cual se puede ver gráficamente el orden sucesivo de los apartados y también el orden interno de cada parte, que atraviesa los tres apartados. De esta manera intento mostrar que el orden expositivo cruza distintas temporalidades: es secuencial o cronológico, pero también superpuesto en la narrativa oral, a la vez que da cuenta de un proceso contradictorio que se lee, muchas veces, de forma proyectiva o retrospectiva. La búsqueda fue dar cuenta de una temporalidad y espacialidad múltiple. Pero, además, busqué conformar la descripción con información obtenida en diferentes niveles de registro, de los cuales la entrevista fue una base importante, pero no más rica ni más numerosa que la obtenida en la experiencia práctica de participar, observar, sentir, escuchar, oler, degustar y soñar los rituales, los encuentros y las fiestas sagradas y profanas. Como explico en ese capítulo, la recolección de los “datos” fue, para mí, paralelamente un proceso de aprendizaje de los fundamentos religiosos y de los giros de vida

que Griselda experimentó en su propio encuentro con la religión. En ese recorrido etnográfico realicé mis propios giros y contragiros, y terminé por conocer mucho más en profundidad una religión que me era completamente extraña, a pesar de mis previos conocimientos de las danzas afroamericanas.

Para concluir, señalo sintéticamente el correlato metodológico que se desprende de lo hasta aquí expuesto y que se propone como una forma de analizar las prácticas corporales de las religiones afrobrasileñas como procesos de subjetivación performativos. Detallo, entonces, tres focos para abordar el material de campo:

a. **El Trayecto.** Se compone de un análisis de los discursos de Griselda como una biografía situada en una conversación en la cual las expectativas mutuas entran en juego, así como nuestras identificaciones y posiciones de sujeto que permiten, a ambas, exponer un discurso sobre sí mismo y sobre el otro. Esta narración se tomará como hilo conductor de la exposición, en la medida en que ordenará secuencialmente los distintos tipos de acercamientos al entorno religioso. Para leer su historia de vida consideré el espacio en el cual esas charlas tuvieron lugar y nuestras corporalidades situadas por un contexto que nos atravesaba, a pesar de nuestras diferencias. Escuché sus anécdotas desde la emoción que me producían y desde los sueños que luego me traían. Y así, intenté descubrir qué me estaba queriendo afirmar, más allá de la historia concreta que me estaba contando: como cuando su cuerpo se curvaba para hablar despacio y hacer casi inaudible su discurso, así como cuando alzaba la voz sabiendo que otros en la casa estaban escuchando. Presté atención a qué cosas sobresalían en su forma de entender la religión cuando afirmaba golpeando con el puño sobre la mesa que lo que me estaba diciendo era para ella una verdad absoluta. Y también cuando titubeaba o esquivaba las preguntas para no dejar al descubierto su propio desconocimiento religioso, sus “saltos” en la escalada jerárquica, o su proceso de conversión en algunos aspectos todavía inconcluso.

b. **La cosmopraxis.** Se compone de un abordaje de las ceremonias y los rituales como *performances performativas*, atendiendo a los medios comunicativos presentes, los gestos, acciones y movimientos corporales desplegados, así como las emociones expresadas o narradas, los discursos proferidos para llevar adelante una acción o para explicarla luego retrospectivamente. Así, me detuve en lo que yo consideré como lo que se estaba citando de los sentidos disponibles, así como lo que se estaba innovando y transformando en función del acontecimiento presente, actual, del momento que estábamos viviendo. Este detalle seguirá las pautas que desarrollé en el Capítulo II para analizar el ritual de Umbanda.

c. **Habitus en tensión.** Se compone de una relectura de todo el material a partir de situar las principales contradicciones que encontré entre la cosmopraxis religiosa, sostenida

mediante tecnologías específicas, y los *habitus* previos de Griselda. Aquí se ahondará especialmente en los ejes raciales y sexo/genéricos.

Además, al final de esta Tesis presento un **Glosario**, con los principales términos religiosos, los cuales deben tomarse, también, como aquellos sentidos propios de la cosmopraxis religiosa que funcionan a la manera de otra matriz performativa de diferenciación social que se instaura a medida que el devoto ingresa en el contexto religioso.

Los tres abordajes propuestos, más el Glosario del final, organizan la manera en que será expuesto el análisis del proceso de conversión religiosa de Griselda. El ordenamiento de los tres focos se fijará como una cuadrícula que permitirá ingresar a la información desde distintos lugares, buscando, de esta manera, exponer la espacialidad y la temporalidad múltiple que implica todo proceso de subjetivación. El registro de esta multiplicidad se vio favorecido por el tipo de escucha y percepción que me propuse metodológicamente: una atención focalizada en la palabra y al gesto, en lo narrado y lo silenciado con el cuerpo, el movimiento, e, incluso, con el espacio. Cerrar las puertas o dejarlas abiertas, retirarnos al patio solas o hablar en la cocina en medio de la gente, fueron las maneras en las que ella eligió contarme ciertas cosas. Mi lectura está signada por ese registro, que si bien no está explicitado todo el tiempo en la descripción realizada, determina la forma en que presento su historia, los relatos que elegí contar y los que omití; y de alguna manera guiaron mi recorrido por los rituales y ceremonias más importantes, así como por las historias de las entidades espirituales que valía la pena contar y analizar.

En definitiva, busqué ser fiel a la propuesta epistemológica y metodológica de abordar una etnografía afectada por la intersubjetividad que se despliega en toda relación de investigación. Poniendo toda la atención en las consecuencias que esa afectación mutua podía traer, tanto para mi percepción de lo que allí estaba ocurriendo, como para la manera en que mi presencia afectaba el desarrollo de los acontecimientos. Sólo de esa manera pude comprender que lo que allí ocurría, si bien tenía formas pautadas que condicionaban el accionar de los devotos hacia ciertos comportamientos o actitudes, había un margen amplio para la improvisación y la innovación. Además, sosteniendo mi presencia activa y participativa (en tareas de la casa, de preparación de ceremonias, así como bailando al son de los tambores de forma siempre entusiasta) pude apreciar con mayor nitidez el lugar que ocupan las entidades espirituales en la vida de los médiums, y la impresionante diferencia que existía entre un *Preto Velho*, un *Exu* o una *Mae de agua*, presente en el cuerpo de un mismo médium. Esas transformaciones corporales afectaron mi percepción de la práctica y me llevaron a analizar con mayor detenimiento la mimesis y la poiesis, y, en definitiva, la performatividad

que puede existir en una práctica cultural que tiene efectos concretos en los procesos de subjetivación.

Finalmente, el paulatino conocimiento de este mundo religioso me instó a intentar comprender por qué en mi ciudad, y en mi país, se perseguía con ese encarnizamiento y esa constancia a las prácticas altamente performativas que de allí se derivaban. Los próximos capítulos son el resultado de ese esfuerzo por comprender qué lugar tiene esta religión en el marco de las prácticas legítimas e ilegítimas en Argentina, y de qué manera es posible pensar que el ensañamiento con sus prácticas se debe a un ordenamiento social y a un proceso de subjetivación que, confrontado con ellas, entra en jaque y desestabiliza una forma del ser que debe preservarse celosamente. En este sentido, el objetivo no fue tanto entender qué de estas prácticas se reconoce como “impuro” o “ilegítimo”, sino qué prácticas y categorías entran en jaque cuando los argentinos se acercan al culto. Dejando en evidencia que aquello que primero entra en contradicción y en crisis es lo que devela las sedimentaciones y suturas más firmemente fijadas del contexto nacional.

A partir del análisis de la presencia, expansión y vigencia de las religiones afrobrasileñas en el país, en esta segunda parte de la Tesis, intentaré situar cuestiones relativas a la estratificación social sobre la base de demarcaciones que cruzan aspectos de orden religioso, socioeconómico, racial y sexogenérico. Veremos que estos ejes están atravesados por un paradigma nacional excluyente que articula un saber médico, un discurso religioso y uno estatal, impulsando una jerarquización social a partir de discriminar lo sano de lo enfermo, y lo puro de lo impuro. Este saber/poder, como ha señalado Foucault, se ha conformado en una suerte de matriz de inteligibilidad, en los términos de Butler, que demarcó claramente cuáles era los sujetos incluidos, y bajo qué premisas esa inclusión era posible o no. A través del trabajo de diferentes autores, señalaré la presencia de las religiones en ese marco constrictivo, tanto para las prácticas religiosas, como para otras prácticas, saberes y cuerpos que transitan por el espacio afroumbandista y que distan, de una u otra manera, de amoldarse a la normativa vigente. Así, empezaré la historización sobre las religiones afrobrasileñas señalando su lugar de marginalidad dentro del campo religioso. Abordaré el lugar monopólico que ha tenido el catolicismo en la conformación de la Argentina, el proceso de transnacionalización de nuevos movimientos religiosos y las particularidades que podrían encontrarse en una religiosidad popular ampliamente extendida en el país.

1. Las religiones afrobrasileñas y su presencia en la Argentina

La información académica que he podido relevar en mis años de investigación sobre las religiones afrobrasileñas en Argentina es escasa. Sólo los trabajos del antropólogo Alejandro Frigerio han asumido esta tarea en profundidad a lo largo del tiempo; sus trabajos son la primera referencia al tema en el país. También se pueden consultar algunos artículos de María Julia Carozzi, otros elaborados en conjunto entre Carozzi y Frigerio, y otros de Rita Segato. Encontramos también la Tesis de grado y algunos ensayos de Analía Fernández; y, finalmente, algunos estudios sobre su transnacionalización en el Cono Sur como los de Ari Pedro Oro, Renzo Pi Hugarte y Daniel De Bem.

Las religiones afrobrasileñas son un emergente de complejos sincretismos que se fueron acumulando con el tiempo. Una combinación de diferentes religiones tribales africanas llevada a cabo ya en la época colonial americana, y que se vinculó con religiones y filosofías a las cuales el catolicismo popular ya había sumado un trasfondo indígena tradicional. Estos sistemas religiosos se reelaboraron permanentemente bajo el régimen socio-económico de la conquista, lo que dio surgimiento hasta la actualidad de un sinnúmero de variantes en las prácticas litúrgicas, así como en la mitología (Porzecanski 1991).

Si seguimos la propuesta de Frigerio, podríamos aseverar que en Argentina estas religiones pueden presentarse como formas de un culto que tendría dos etapas bien diferenciadas. Una primera que deja de estar presente en los registros históricos a fines del siglo XIX y que está vinculada a las prácticas religiosas de la comunidad afroargentina, y una segunda que comienza en 1960 con su reintroducción desde Brasil y Uruguay y que es apropiada por sectores medios-bajos (Frigerio 2001). Todavía no ha sido investigado en profundidad el vínculo entre las prácticas religiosas de los esclavizados africanos en la época de la colonia y en los principios de la organización del estado nación, y los cultos que actualmente se practican en Argentina. Si bien el objetivo de esta investigación no fue profundizar en el vínculo histórico entre estas prácticas, sí es comprender a las performances del culto actual como enmarcadas en un registro nacional que las vincula de forma imaginaria con los cultos afroargentinos. En principio, un dato a tener en cuenta, es que las versiones afrobrasileñas que se introducen en el país a mitad del siglo XX, son elaboraciones que sí han tenido una línea de continuidad en el tiempo desde las prácticas de los esclavizados africanos y sus descendientes en Brasil (Bastide 1983); éstas se enraízan en manifestaciones religiosas y culturales mestizas, de las cuales se tiene cierto conocimiento (aunque muy parcial) en estas zonas de América del sur (Reid Andrews 1990). Por otro lado, coincido, junto con Segato, que ese legado de experiencia –práctica, sensible y cognitiva–, no fue totalmente suprimido en estas zonas de América luego de los procesos de modernización de los distintos estados, sino que pervivió en una concepción de persona como entidad heterogénea e intrínsecamente plural, que puede ser hallada en la creencia de los *Orixás* como imágenes arquetípicas. Las creencias en un “politeísmo pagano” (Segato 2005:261) que ha sobrevivido al embate de la ideología hegemónica cristiana habría servido de base y de traducción para la reintroducción de estas religiones en Argentina. En un tono similar, Carozzi y Frigerio (1992) postulan que las religiones afrobrasileñas en Argentina sintetizan e institucionalizan creencias y prácticas que tienen largo arraigo en la población local.

Respecto del hiato que se abre entre la última referencia escrita a una manifestación de la cultura afroargentina – José Ingenieros describe una ceremonia religiosa afroargentina

presenciada en 1893⁴¹ – y los relatos sobre la introducción de estos cultos a mitad del siglo XX, sólo se puede conjeturar que antes que una “desaparición”, podría tratarse de una “invisibilización”, tanto de sus practicantes como de sus prácticas. Como sostiene Reid Andrews: "los afroargentinos no desaparecieron ni murieron en ningún momento del siglo pasado; en realidad fueron desplazados de los registros por censistas y estadísticos, por escritores e historiadores que cultivaban el mito de la Argentina blanca" (en Frigerio, 1993: 6). El proceso de modernización que se llevó adelante en Argentina, incluida la política de inmigración masiva, fue reorganizando las costumbres de los pobladores, modificando sus prácticas y sus creencias en función de los modelos legítimos vigentes e impuestos. Hasta 1910 los periódicos editados por la comunidad negra dan cuenta de un esfuerzo por “integrarse” y asimilar la cultura de elite blanca, manifestando el deseo de “dejar atrás” las costumbres antiguas; luego, en las siguientes cinco décadas, el registro histórico y la información disponible sobre esta comunidad desciende abruptamente (Frigerio, 1993: 8, 9). Es difícil admitir que en este corto lapso de medio siglo *nada* hubiera “sobrevivido” de estas prácticas y creencias⁴²; en todo caso, lo importante a señalar es que su reintroducción desde Brasil y Uruguay a Argentina, y su extensa adopción por los sectores sociales más desfavorecidos, da cuenta de una receptividad en los sectores populares argentinos que señala la existencia de una lógica práctica y cognitiva compatible con la de estas religiones. El objetivo de esta investigación es comprender cómo se manifiesta performáticamente esta lógica o cosmopraxis, y fundamentalmente cuál es el rol de sus prácticas corporales en la receptividad que adquiere en los sectores populares urbanos de la ciudad de Rosario. Se puede adelantar aquí que esta receptividad se debe, en parte, a conocimientos “populares” –es decir, a saberes que circulaban y circulan por los circuitos sociales ajenos a la elite blanca hegemónica– que continuaron y continúan vigentes en los intersticios, sobrellevando la persecución y la estigmatización que, desde siempre, se ha sostenido sobre estos cultos, antes y ahora. En este sentido, Carozzi y Frigerio (1992) sostienen que ciertas características de la religiosidad popular

⁴¹ Ingenieros describe una ceremonia a la que asistió llevado por una mujer negra, de la siguiente manera: "Solían reunirse a 'bailar el santo'... Al son de tambores 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" (en Frigerio 2001: 2,3).

⁴² Los estudios de Cirio (2000, 2002, 2003, 2011) sobre el candombe porteño y sobre la devoción a San Baltazar en Corrientes, podrían señalarse como esfuerzos por comprender qué y cómo sobrevivió el legado afroargentino en el país. De todas maneras no hay, hasta la fecha, ningún estudio de caso que demuestre una continuidad entre las prácticas religiosas de los afroargentinos y los actuales cultos afroumbandistas; sobre todo en lo relativo a la práctica de la incorporación espiritual.

(como la visita a curanderos y manosantas para solucionar problemas personales, o la consulta a videntes para conocer el propio destino) son combinadas por los *pais y mães de santo* en un marco de institucionalidad mayor, lo que da cuenta de que existe una perspectiva mágica compartida por todas estas religiones periféricas al culto oficial católico que buscan una relación directa con lo divino mediante el uso de imágenes, santos, o espíritus de muertos. Considero que estas religiones han tenido un gran impacto en las clases más desfavorecidas porque dan un marco de legitimidad a ciertas experiencias y prácticas corporales que no se adecuan a las normas y a los valores hegemónicos; sobre todo a partir de la importancia que adquiere la incorporación espiritual como eje articulador de la práctica religiosa.

Durante la segunda etapa, se estima que las religiones afrobrasileñas llegan al país a fines de 1960 y principios de 1970, a través de migrantes provenientes de Brasil y Uruguay, así como de argentinos que se convirtieron a las distintas versiones de esta religión en esos países. Ya dijimos al comienzo que en el país, la mayor parte de los templos practica alguna de las variantes regionales más africanas y también Umbanda y Quimbanda. La categoría “religión afrobrasileña”, como plantea Oro (1995), cubre una variedad de cultos organizados en ese país. Podrían, esquemáticamente, diferenciarse las tres variantes que señalamos: Umbanda, Quimbanda y culto a los Orixás. Según este autor, la última variante cultúa a los Orixás nagô y privilegia los elementos mitológicos, simbólicos, lingüísticos, doctrinarios y ritualísticos de esta tradición y de la bantú. Dentro de esta, se encontrarían: el Candomblé de Bahía, el Xangô de Recife, el Batuque de Rio Grande do Sul y la Casa de Mina de Maranhao. La primera modalidad que se estructuró fue el Candomblé, a principios del siglo XIX y a partir de allí se expandió por Brasil adaptándose a cada contexto regional (Oro 1995: 70). Por su parte, el Batuque puede ser encontrado en los registros históricos de Río Grande do Sul desde el inicio del siglo XIX; habiéndose consolidado y expandido a partir de la segunda mitad de ese siglo. Según Oro (2008) existen dos versiones del mito fundador del Batuque en esa región, una que afirma haber sido traído por una esclava de Pernambuco, otra que la asocia a las etnias africanas asentadas en esa zona que estructuraron en este culto una resistencia a la esclavitud. Más allá de las distintas naciones que alberga esta versión gaucha (Oyó, la más antigua; Jeje, divulgado por un príncipe africano que vivió en este estado de 1889 a 1935; Ijexá, Cabinda e Nagô), en el Batuque se cultúan doce *Orixás*: Bará, Ogum, Iansã (ou Oiá), Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá (Oro 2008: 13-15).

En relación a la Umbanda, se sitúa su surgimiento en 1920 en Río de Janeiro, a partir del movimiento kardecista que opera con elementos de origen afrobrasileño; movimiento llamado de "ennegrecimiento" que se acentúa a partir de 1930 y que culmina con el Primer Congreso

Umbandista en 1941; fecha que se toma como punto de consolidación de un movimiento público y oficial (Ortiz 1990: 3). En ese congreso se organizan las primeras directrices de sistematización e institucionalización de la religión. Según Ortiz, más allá de ser una síntesis de elementos históricos brasileños, es también un producto simbólico mediatizado por los intelectuales de la religión, en un momento de consolidación de la sociedad urbana, industrial y de clases. Por ello, dice el autor, la ideología umbandista interpreta los valores de la sociedad moderna y los traduce en el campo semántico religioso. Se establecieron, así, dos procesos convergentes, por un lado, el movimiento de los intelectuales que estableció las normas de orientación –sin ello, el fenómeno religioso sería un conjunto de manifestaciones heterogéneas de rituales de origen afrobrasileño–; por otro lado, sin la presencia de la herencia cultural afrobrasileña no sería posible la manifestación del pensamiento kardecista sobre esa realidad (Ortiz 1990: 3). Según este autor, el pensamiento kardecista tuvo que dar consistencia y coherencia a la fragmentación propia de la herencia cultural afrobrasileña, lo que significó estructurar la diversidad de esas manifestaciones. Esto explica la heterogeneidad propia del movimiento umbandista y las dificultades de legitimación de la religión debido al hecho de poseer un pasado afro en el seno de una sociedad cuya ideología dominante es el catolicismo; de allí, también, el esfuerzo sistemático de algunos intelectuales umbandistas de diferenciar la Umbanda de las supersticiones populares, en particular del Candomblé (Ortiz 1990: 4).

Sin embargo, esta estigmatización de la sociedad blanca y cristiana no impide el crecimiento de las creencias umbandistas. Según Ortiz (1990: 12), esto se debe a que existe una perspectiva mágica que permea el catolicismo popular brasileño, que adquiere una dimensión más ritualista que doctrinaria y que supera el carácter racional de la religión. Como veremos también para el catolicismo popular en Argentina, éste opera con los santos, los milagros y los pedidos de curación, estableciendo un vínculo cotidiano con lo sagrado. De esta manera, dirá Ortiz, el umbandista encuentra ese código disponible en su propia tradición religiosa nacional y puede realizar el cambio del espíritu umbandista por el del santo católico sin contradicción, de acuerdo con las conveniencias de cada individuo en función de los problemas a ser resueltos. "En última instancia se trata de seleccionar en los dos universos disponibles los elementos que se juzgan más adecuados para una acción determinada" (Ortiz 1990: 12).

Al comienzo de la segunda etapa de desarrollo de las religiones afrobrasileñas en el país, la mayoría de los templos practicaba principalmente Umbanda y además, algunos templos, practicaban ya una forma incipiente de Batuque. La Umbanda funcionó muchas veces como puente entre el catolicismo popular y las versiones africanistas. La religión funcionó en

principio de forma más o menos clandestina, perseguida por la policía, hasta la llegada de la democracia, en 1983, en donde se registra un crecimiento inusitado de las inscripciones de templos de Umbanda en el Registro Nacional de Cultos. Según Carozzi y Frigerio, alrededor de 300 templos estaban inscriptos en la década del 90'; pero además, según los propios practicantes, si se contaban los individuos que daban consulta en su propia casa, la cantidad alcanzaría el millar (Carozzi y Frigerio 1992: 72). En la actualidad, la religión se ha expandido considerablemente, si para mediados de 1980 la mayor cantidad de templos se encontraba principalmente en localidades del norte y noroeste del Gran Buenos Aires, hoy es posible encontrarlos en todo el conurbano bonaerense así como en las principales ciudades del interior del país.

Como ha señalado Frigerio, se podría decir que este crecimiento de casas de religión se da paralelo a una ubicuidad de las prácticas religiosas, una mayor difusión de la escuela uruguaya, así como de las entidades espirituales de la Quimbanda en la vida cotidiana de los templos, hasta tal punto que es posible encontrarla como una religión autónoma, independiente de la Umbanda. Este crecimiento es señalado como parte de una lógica de expansión por el Cono Sur particular: una diferente difusión de las escuelas uruguaya y brasileña en términos de clase social. La predominancia de la escuela uruguaya en los sectores sociales de las clases más bajas, sobre todo la gran difusión que tuvo en los últimos diez años, se debe al acceso diferencial que han tenido los fieles de visitar los templos de sus jefes religiosos. Hay que considerar, por un lado, que la migración de religiosos uruguayos que propagaron su versión en el país se estableció en las zonas más pobres del Gran Buenos Aires; y por otro, que el viaje a Brasil, luego de la devaluación del peso argentino a principios del 2000, se hizo muy costoso para muchos argentinos. En términos de diferencias rituales y teológicas, pareciera que en Montevideo se desarrolló una versión religiosa que tiene un período de iniciación más corto, lo que lo hace más accesible; una forma de la Umbanda, denominada "cruzada", que usa sangre de animales en los rituales de iniciación; y un desenvolvimiento y popularización mayor de las entidades espirituales de los Africanos en la Umbanda (Frigerio, 2013: 21-23). Otra tendencia actual es la búsqueda, por parte de algunos *pais* y *mães de santo*, de conocimientos considerados "más puros" y cercanos a una raíz africana, como sería el Culto a Ifá o la Religión Tradicional Yoruba; para ello entran en contacto con sacerdotes africanos, realizan viajes y toman cursos de religión y lengua yoruba (Frigerio 2010). La gran difusión de estas versiones, así como de otras variantes de cultos afroamericanos como la Santería cubana, se debe en gran medida a la popularización del uso de Internet y a la posibilidad que esto abrió para el intercambio de conocimientos, sobre todo entre hispanoparlantes (Frigerio, 2013).

Este proceso de reafricanización ha sido analizado por Frigerio (2002b) como un vuelco de los religiosos por un culto más vinculado con prácticas rituales realizadas en África y ya no en Brasil o Uruguay (en donde se encuentran generalmente sus linajes religiosos). El argumento del autor es que estos procesos son estrategias diferentes en la búsqueda por legitimar la práctica de las religiones afroamericanas ante la sociedad receptora. Si en el proceso de africanización, es decir en la conversión del fiel de versiones más sincréticas a versiones más africanas, se producen cambios a nivel individual y se establecen relaciones transregionales con una comunidad de adoradores de los *orixás*, generalmente de tipo binacional (con el país de origen de los jefes religiosos), a nivel *macro*, esta *africanización* no ayuda en la legitimación de la religión dentro del nuevo país. Esto debido a que en la segunda diáspora (la migración de la religión de su país de origen a otros países receptores) el prestigio o posición social que estas religiones habrían obtenido en la primer diáspora (generalmente transregional dentro de un mismo contexto nacional) debe ser nuevamente conquistado, con el objetivo de acomodarse dentro de los parámetros de la nueva sociedad. La legitimidad que habrían logrado adquirir en sus lugares de origen, luego de luchas importantes, como herencia cultural (y a veces espiritual) legítima, debe ser retraducida a las nuevas narrativas nacionales de pertenencia. El carácter local, muchas veces étnico, de estas religiones, que le permitió de algún modo la inclusión en las sociedades de origen, en la nueva situación se formula como sospechoso cuando es practicada por personas que no pertenecen a estos grupos étnicos, raciales o regionales de origen. Por ello, en el proceso de *africanización*, las religiones se ligan con la construcción local de *negritud*, y pasan así a estar incluidas en el sistema de clasificación racial del nuevo contexto que, en mayor o menos medida, y en casi todos los casos, desvaloriza y estigmatiza lo que considera como “prácticas negras”; entre ellas, el sacrificio de animales como la práctica más desfavorecida (Frigerio 2002b). En cambio, en el proceso de *reafricanización*, los templos más afianzados quieren desligarse de sus mentores para “regresar a África”, intentando construir una “religión mundial”. Este mecanismo ayudaría en la legitimación de la comunidad religiosa, porque proveería un marco interpretativo que enfatizaría fundamentalmente el carácter global de la religión, postulando un origen, un modelo a seguir, y una universalidad que la liberaría del regionalismo. Sería, entonces, en el proceso de *reafricanización* donde se daría la asociación directa con África como cuna de la humanidad, lo que permitiría categorizar a la religión como abierta a todos sin distinción de raza o nacionalidad. Esta asociación es establecida, fundamentalmente, por practicantes de la segunda diáspora que poseen un nivel superior de educación respecto de sus mentores y colegas de la primera diáspora. Como comenta Frigerio, los líderes que

experimentaron la *reafricanización* están usualmente entre los que poseen mayor nivel de instrucción y de educación formal de la comunidad religiosa.

El caso que analizo en profundidad en esta Tesis podría enmarcarse dentro de estas nuevas tendencias. *Griselda de Obatala Efunbunmi Aworeni* comenzó su carrera religiosa a mediados de los años `90 atravesando experiencias en Quimbanda, Umbanda y Batuque (en ese orden) para, finalmente, iniciarse en lo que considera era “lo que verdaderamente estaba buscando y le cambió la vida”: el Africanismo Tradicional Yoruba. Ésta es una de las versiones “re-africanizadas” más difundida en el país, y para acceder a ella fue de vital importancia el uso de Internet como medio principal de contacto con otros templos y de información religiosa.

En Argentina, esta resemantización de África se produce en un contexto de fuertes políticas multiculturalistas que han provocado la circulación de distintas prácticas culturales “no occidentales” (Citro, Aschieri y Mennelli 2011); así como han incentivado políticas de la identidad que se articulan con las alteridades históricas de cada nación produciendo nuevas identificaciones y redefiniciones de las identidades posibles (Briones 2005, Segato 1999). En este marco, las políticas de afirmación de la población afroargentina, la revalorización de sus aportes culturales a la nación, así como la difusión de prácticas afroamericanas en los circuitos artísticos urbanos ha logrado poner en circulación un conjunto de ideas e imágenes en los medios de comunicación nacional que hace 15 o 20 años atrás era casi inexistente. Los medios de comunicación masiva sirven como soporte de esta circulación de información, lo que no deja de repercutir también en la información religiosa disponible. Los lenguajes se cruzan, así como las imágenes, historias y relecturas de las prácticas y creencias culturales.

Esta reafricanización toma, por momentos, algunos tintes “*new age*”; especialmente en la universalización y espiritualización de África, y en el énfasis dado a la búsqueda de un desarrollo espiritual personal, de un *self* sacralizado. Sin embargo, y como bien describe Frigerio (2013), este vínculo mejor podría definirse como una cierta relectura en términos *new age*, de prácticas que son consideradas ilegítimas en las narrativas dominantes de la nación. Esto es fuertemente visible, según he corroborado en mi trabajo de campo, en las resemantizaciones y el uso de imágenes en los portales de internet de algunos miembros del culto, en los cuales se reproducen frases e imagería asociada a la *new age*; lo que da cuenta de un intento de “limpieza” y legitimación social de la religión. Sin embargo, los principales marcos interpretativos *new age* (Carozzi 1999) no se adecúan a las prácticas cotidianas, los *hábitus* de clase y los fundamentos religiosos principales, como podrían ser: en primera medida, el sacrificio de animales y el trance; pero, también, el uso simultáneo de tambores, danza, tabaco y alcohol en los rituales.

Como contracara, podría citar la reapropiación, a partir de ciertos marcos interpretativos *new age*, de la cosmología y de las danzas de Orixás que realizan artistas urbanos de clase media (Broguet 2015). Desde mi experiencia como bailarina y como antropóloga pude corroborar la distancia que existe entre ambos espacios –el religioso y el artístico– a pesar de recurrir ambos a la cosmopraxis afrobrasileña (Rodríguez 2012). Como veremos en el próximo capítulo, hasta el momento, en la ciudad de Rosario, esta articulación sólo se hace visible en la fiesta del 2 de febrero para *Yemanjá*, en la cual se congregan durante todo el día (a veces coincidiendo) templos religiosos y grupos de artistas en el Río Paraná de la ciudad para realizar sus ofrendas a la diosa de las aguas saladas. Por lo demás, el encuentro entre ambos espacios es casi nulo, mi conjetura es que los *hábitus* y las condiciones de clase que los originan son mucho más poderosos de lo que solemos admitir. Como ejemplo, quisiera comentar que en una oportunidad Griselda me pidió que le averiguara por clases de *djembe* para uno de sus hijos de santo, y por clases de danza afro para una de sus hijas. Finalmente, su hija comenzó a tomar clases de danzas de Orixás conmigo, en el centro de la ciudad (a 45 minutos en ómnibus) pero luego de un mes, aproximadamente, las clases se interrumpieron por diferentes motivos: la distancia, el tiempo y las necesidades de cada una no fueron compatibles. Por otro lado, si bien alguna vez, en Rosario, se han acercado a las clases de danza personas de religión, hasta ahora ninguno ha continuado; y, del mismo modo, si bien algunas personas del ámbito de la danza se han acercado a la religión, hasta ahora no tengo conocimiento de nadie que haya sido iniciado. Desarrollaré más extensamente la apropiación de la cultura afrobrasileña por los sectores medios en el capítulo siguiente, cuando trabaje específicamente el caso de Rosario.

2. Importancia del catolicismo en Argentina

En una investigación llevada a cabo por varias universidades en el marco del proyecto “Religión y estructura social en la Argentina” dirigido por Fortunato Mallimaci, se abordan de manera cuanti y cualitativa las creencias religiosas en todo el País. En un libro publicado sobre el resultado de esa investigación (Malimacci 2013) se sostiene que el 76,5% de la población se define como católico, el 11,3 % como indiferente religioso, el 9,0% como evangélico, el 2,1% como testigo de Jehová y mormón y el 1,2% dentro de otras denominaciones, entre las cuales están la judía, la musulmana, la umbanda o africanista, la budista y la espiritista. Además, se señala que los porcentajes más altos de católicos se encuentran entre los que tienen formación terciaria completa (82,9%), los indiferentes religiosos entre los que tienen educación universitaria completa (17,4%), mientras que los evangélicos son más numerosos

entre los sectores con menor nivel educativo (10,4% para aquellos sin estudios o primaria incompleta y 11,8% para primaria completa) (Mallimaci 2013: 32-35). Otro dato interesante que señalan es la tendencia a la autonomía en la forma de relacionarse con las creencias, ya que el 61,1% afirma relacionarse con Dios por su propia cuenta, sin recurrir a otro tipo de mediaciones, y un 11,1% afirma no relacionarse nunca con Dios. Esto señala un significativo grado de secularización societal, sin pérdida de creencias religiosas, lo que describe un proceso complejo que combina presencia de religiosidad y desapego institucional (2013: 43). Esta complejidad puede ser observada en el hecho de que el rito religioso más extendido es el bautismo, siendo el 95,3 % de la población la que dice estar bautizada (más que los que dicen ser católicos); esto demuestra que “bautizar a los hijos permanece como un rito socioreligioso de inclusión ante la comunidad” (2013: 38). Respecto de este punto recuerdo que Griselda me afirmó que iba a bautizar a su nieto por la Iglesia católica porque sentía que no bautizarlo era “cerrarle una posibilidad”: si en el futuro él quería elegir entre el africanismo y el catolicismo podía hacerlo, o si quería “casarse por iglesia”. Porque, me aseguraba, “después de todo en esta sociedad la religión universal es esa”; reafirmando la legitimidad que tiene el catolicismo en el país.

En el estudio se afirma que, a pesar de existir una tendencia cada vez mayor a la autonomía de conciencia y decisión en lo relativo a las creencias religiosas, esta secularización social se amolda a una cultura católica difusa pero “portadora de una espesa capilaridad social” (2013: 50). Y esto es así porque existe históricamente, a pesar de las diversidades religiosas en las distintas regiones del país, “una cultura asociada al catolicismo que perdura y que coexiste con formaciones sociales trabajadas por la modernidad y por la modernidad tardía” (2013: 51). Esto es interesante de ver en los análisis porcentuales ya que, si bien las tendencias se modifican de una región a otra del país, en términos generales es posible decir que siguen porcentajes similares; lo que da cuenta de un proceso de homogeneización bastante extendido. Sobre todo en la zona centro del país, donde se encuentra la ciudad de Rosario, los datos son muy similares a la media nacional (2013: 68 – 73).

En este mismo estudio, Esquivel, Setton y Vezzosi se preguntan: si la laicidad supone que el poder civil no se recuesta en elementos y factores religiosos para obtener legitimidad, y que en un marco jurídico-político-institucional de laicidad la definición de las políticas públicas no se encuentra tamizada por una doctrina filosófica o religiosa particular, sino por el respeto a la libertad de conciencia y a la diversidad cultural, ¿cómo definir al Estado argentino en términos de su vinculación con lo religioso? (Esquivel *et. al.* 2013: 176). Me parece importante detenerme, aunque sea rápidamente, en la relación del Estado Argentino con la Iglesia Católica, para comprender cuál es el lugar que se la ha dado en el país a las prácticas y

creencias que difieren de su doctrina; o, como dicen Frigerio y Wynarczyk (2008), hasta dónde el campo religioso debe pensarse como un “mercado regulado” por medios estatales y para estatales, que alcanza una amplia difusión en la opinión pública sobre lo legítimo y lo ilegítimo en este orden de cosas.

Analizando la legislación vigente, dicen Esquivel *et. al.* (2013), es posible entender cómo la propia normativa distingue al catolicismo de las demás religiones. El artículo 2º de la Constitución Nacional establece que “el gobierno federal sostiene el culto católico apostólico y romano”. Si bien no define totalmente qué tipo de “sostén”, en la práctica consiste en el pago de sueldos a los obispos, sacerdotes y estudiantes de seminarios. Esto indica una situación jurídica desigual respecto de los otros cultos; pero, además, sostienen los autores, cuestiones de orden simbólica también señalan esa diferencia. Por ejemplo, los prelados católicos se encuentran homologados con las autoridades de gobierno; los cardenales son incluidos en la nómina de los beneficiados con el pasaporte diplomático; los arzobispos y los obispos reciben el pasaporte oficial, igual que los legisladores nacionales, los ministros de la Corte Suprema y los gobernadores provinciales. Sumado a las iconografías católicas que abundan en los organismos oficiales, así como la realización del tedeum, todos estos aspectos denotan “el indiscutido y naturalizado papel protagónico que detenta la Iglesia Católica en el escenario público argentino” (Esquivel *et. al.* 2013: 177). Además, el Derecho Civil promulga a esta institución una “persona de derecho *público*”; esta categoría la diferencia del resto de las religiones que deben necesariamente inscribirse en el Registro Nacional de Cultos –entidad creada a comienzos del gobierno peronista en 1946, luego reinstaurada durante la última dictadura militar en 1978–, a partir de una ley que reforzó la regulación del mercado religioso. Este Registro dictamina “supervisar” y “establecer un control efectivo” sobre los cultos no católicos, que deben, mediante esta inscripción, demostrar que son “entidades legales privadas” (Frigerio y Wynarczyk 2008: 238, 249).

Como dice Mallimaci, la diversidad religiosa es constitutiva de la modernidad de nuestro país desde su independencia en el siglo XIX y no sólo un fenómeno actual; de hecho considera que es este fenómeno el que impulsó a las instituciones católicas a un acercamiento al Estado para que impusiera un “coercitivo orden cristiano y así compensar desde el poder aquello que no puede ser obtenido desde el consenso”; aseverando que “la institución católica es un actor legítimo como sujeto político apartidario por encima y por fuera del resto de los partidos y el Estado” (2013: 10,11). En la descripción sociohistórica que, para esta publicación, Cucchetti, Donatello y Mailimaci realizan sobre el vínculo entre el Estado argentino y la Iglesia Católica, se sostiene que la abrumadora inmigración sucedida en relativamente poco tiempo, hizo que los procesos de homogeneización y construcción de una identidad nacional –inherentes a la

concepción de Estado moderno y laico – adquirieran una particular conflictividad entre actores e instituciones varias: partidos políticos, clase obrera, fuerzas armadas, grupos religiosos, intelectuales, entre otros. En 1930, aseveran, el país atraviesa una crisis ideológica en la cual el liberalismo hasta ese momento hegemónico, pasa a ser cuestionado por tendencias comunistas, corporativistas, fascistas, conservadoras e incluso católicas. En este contexto, se fueron reconfigurando las ideas de *lo nacional* y de la *integración social*, ampliándose la noción de ciudadanía en torno a derechos sociales y laborales como elementos de un nuevo orden social (Cucchetti *et. al.* 2013: 201, 202). Según estos autores, como reacción a este estado de cosas, el movimiento católico intentó construir una memoria de la identidad nacional que relacionó lo argentino con lo católico y con lo social. Durante los años 30 y 40 “se desarrolló un continuo proceso de *catolización* del Estado, de las clases dirigentes, de las fuerzas armadas, de los partidos políticos y de los sectores populares que hizo que la sociedad argentina se considerara *esencialmente católica*” (2013: 202). Y afirman que el catolicismo funcionó como una suerte de “nacionalismo de sustitución” logrando integrar y regular la multiplicidad social, étnica y religiosa: para los grandes sectores de inmigrantes urbanos y para la segunda generación de migrantes extranjeros pasó a ser sinónimo de argentinidad; y para las clases dirigentes funcionó en el espacio público como nuevo dador de legitimidad. Finalmente, plantean que este catolicismo – distinto del barroco español de la colonia que intentaba conciliar con la modernidad – constituía una cultura “integral, intransigente y totalizante que unía lo social con lo político y lo cultural” y era profundamente antiliberal y anticomunista. A partir de esta reconfiguración doctrinal, el proceso de interpenetración entre la Iglesia y las fuerzas armadas se fue desarrollando hasta lograr, en la última dictadura militar, su más alto nivel de simbiosis. (2013: 203). De esa manera, y durante la larga militarización del país, la Iglesia Católica logró un poder social y simbólico, tanto en gobiernos democráticos y dictaduras, como para ser el cuerpo legitimador de las más diversas y contradictorias experiencias políticas.

Otro de los puntos importantes a señalar respecto de la mayor o menor laicidad del Estado argentino, es la controversia alrededor del sistema educativo. La educación argentina ha contemplado desde sus inicios la enseñanza pública y privada y, dentro de esta, la religiosa. En 1884, la Ley de Educación Común 1420 sentó las bases de una educación obligatoria y gratuita. Más allá de que se propuso dentro de un modelo laico, ninguno de sus artículos hace mención de esta cuestión. Si bien en 1884 se introdujo el Registro Civil y en 1888 el matrimonio civil, reduciendo así las potestades de la Iglesia Católica, dentro del ámbito educativo continuó vigente la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, aunque fuera del horario lectivo (Esquivel *et. al.* 2013: 177, 178). Esta resistencia se mantuvo firme hasta la

década del '50, cuando se desató un gran debate en torno a la laicidad de la educación pública. Finalmente, la forma de resolver este conflicto, hasta la actualidad, ha sido la renuncia de la Iglesia Católica de impartir religión en las escuelas estatales, mientras recibe importantes subsidios gubernamentales para el sostenimiento de su amplia red educativa en todo el país y en todos los ciclos de la enseñanza (Esquivel *et. al.* 2013: 178)⁴³.

Como señala el informe que estamos citando, la mayoría de los argentinos (el 54,6%) considera conveniente la existencia de una materia general sobre religión en las escuelas públicas, y sólo el 26,9% se manifiesta en contra. Mientras que, respecto del orden relativo a la autonomía de conciencia y de decisión en relación a los aspectos de salud reproductiva, educación sexual y aborto, se manifiesta una tendencia actual a una mayor defensa de la privacidad en la decisión. Esto refleja un significativo grado de secularización de la sociedad, pero no implica pérdida de creencia religiosa. Antes bien, esto da cuenta de la receptividad de otros campos del saber, sobre todo el científico. Como dicen los autores: “esa secularización, entendida como autonomía de conciencia y de decisión, se amolda a una cultura católica difusa” (Mallimaci *et. al.* 2013: 50).

La importancia del catolicismo en Argentina, podría ser pensado en términos de *habitus*, como retoma Frigerio de Pierre Sanchis: “un *habitus*, que moldea la experiencia religiosa aún de quienes ya no se consideran católicos sino umbandistas, espiritistas o pentecostales [como] disposiciones inconscientes generadas durante su socialización primaria” (Frigerio 2007: 113). Me interesa esta postura, porque es la que voy a seguir a lo largo de la Tesis. Más allá de la efectiva secularización social o de la laicidad del Estado argentino, lo cierto es que el catolicismo se ha constituido en el país como una matriz cognitiva, afectiva y emocional que supera ampliamente la doctrina institucional religiosa. Con sus derivaciones de todo tipo – nacionalismos, militarismos, derechismos e izquierdismos varios– como dice Mallimaci, la cultura judeo-cristiana impregna la política argentina que, en definitiva “es una constitución, a su manera, de símbolos, consignas, fiestas, feriados, representaciones, conceptos y clasificaciones provenientes de esa cultura” (Mallimaci 2013: 11).

3. ¿Nuevos movimientos religiosos transnacionales o intrínseca diversidad de la religiosidad popular?

⁴³ Para la fecha, en Salta, Tucumán y Catamarca, todavía se prevé la enseñanza obligatoria en la educación pública en los horarios de clases. En Córdoba y Santiago del Estero, se autoriza, pero no se especifica el horario en que debe ser impartida. Las Constituciones de Buenos Aires, Córdoba, Catamarca y Tucumán trazan, como objetivos de la educación, la formación integral de la persona en su dimensión, vocación o destino trascendente, formación que integra el culto a las instituciones patrias, a los símbolos nacionales y a los “principios de la moral cristiana”, como tres componentes de una misma identidad (Esquivel *et. al.* 2013: 178)

La llegada de las religiones afrobrasileñas al país ha sido analizada desde la sociología y la antropología de la religión local como un fenómeno “nuevo”, en el sentido de perteneciente a los “nuevos movimientos religiosos”⁴⁴ y producto de procesos recientes de transnacionalización de cultura⁴⁵. En parte, estas “nuevas” religiones contrastan temporalmente con una, algo indefinida, “religiosidad popular” que se habría conformado como contraparte de la institucionalización de la Iglesia Católica –desde la época colonial hasta nuestros días – en los, también difícil de definir, sectores populares urbanos y rurales. En este sentido poco preciso, pero necesario de articular, de “lo popular” se inscriben las religiones afrobrasileñas, tanto en su contexto de surgimiento como en sus lugares de recepción. Considero que tal vez la complejidad de definir las como parte de uno u otro grupo reside en que son experiencias religiosas que surgen del contacto violento entre los africanos esclavizados y las sociedades que los colonizaron tomando forma siempre como experiencias al margen de las religiones legítimas y oficiales. Por lo tanto, desde siempre, en América, formaron parte de esta “religiosidad popular” (definida como opuesta a institucional) a la vez que, desde mediados del siglo XX, y como resultado de los procesos de modernización y urbanización de los estados nacionales latinoamericanos, fueron tomando características asociadas a lo que hoy se denomina como Nuevos Movimientos Religiosos (NMR). Frigerio y Wynarczyk (2008) plantean esta crítica cuando dicen que lo que en las ciencias sociales se ha denominado como un mayor “pluralismo religioso” y una caída del monopolio del catolicismo, en verdad debe pensarse como producto de la regulación social y estatal en un momento histórico que permite o no la diversidad religiosa existente siempre en cualquier sociedad.

Por lo tanto, las religiones afrobrasileñas son un producto que sintetiza experiencias religiosas de los sectores subalternos a las elites hegemónicas desde la colonia a nuestros días (esclavizados africanos, grupos originarios de estas tierras e inmigrantes europeos no católicos) y, en este sentido, forman parte de ese legado “popular” que nos planteaba Segato (2005). Pero también es cierto que toman una especificidad y una institucionalidad específica en el contexto de organización de los estados nacionales modernos – y sobre todo un impulso

⁴⁴ Según Carozzi los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) comprenden: “las modificaciones del campo religioso producidas en el mundo occidental a partir de mediados de la década del 60’. Estas modificaciones incluyen tanto el surgimiento de nuevas religiones [...] como la expansión a nuevas áreas geográficas de religiones establecidas en otras zonas” (1993:34).

⁴⁵ Los trabajos de Alejandro Frigerio apuntan en este sentido, sobre todo sus análisis sobre el tipo de transnacionalización “desde abajo” que implican estas religiones (1999, 2002, 2013); la reacción social ante la nueva presencia de las mismas y su estigmatización como “desviación social” (1997) y como secta (1991, 1993, Frigerio y Oro 1998); así como sus críticas al predominio del monopolio católico en el pasado argentino y su declinación ante un nuevo mercado religioso contemporáneo (2007, 2008). Asimismo, los trabajos de Ari Pedro Oro para Porto Alegre (1994, 1999) y de Renzo Pi Hugarte para Uruguay (1998), se enmarcan dentro de la perspectiva de fenómenos sociales actuales, producto, en parte, de las nuevas tendencias globales y regionales de circulación de bienes materiales y simbólicos, así como de migraciones de personas de un país a otro.

y una visibilidad a partir de los años '50 en formas que son específicas a cada contexto nacional – que las vinculan a los NMR y que es necesario retomar como el antecedente histórico más inmediato de las prácticas y creencias que hoy se llevan a cabo en los *terreiros* que he visitado⁴⁶.

Por ello, me propongo en esta sección plantear brevemente algunas discusiones respecto del contexto actual propiciador de la transnacionalización de culturas y franjas poblacionales, así como exponer algunas características que podrían señalarse bajo el rótulo de “religiosidad popular”. De esta manera, pretendo desarrollar la expansión de estas religiones en Argentina y en Rosario sobre la base de un mayor entendimiento del contexto histórico social específico y de las diferencias que podrían encontrarse entre la transnacionalización de prácticas “afro” en sectores populares y en sectores medios del país.

A. Las religiones afrobrasileñas como un nuevo movimiento religioso transnacional

La pregunta sobre las formas de territorialidad contemporáneas emerge de la existencia de vínculos extendidos más allá de las fronteras nacionales, en formas culturales, movimientos sociales, identidades políticas, corporaciones económicas, etc., propias de un mundo que produce la movilidad de sus habitantes en formas antes insospechadas. En este contexto, distintos sujetos se trasladan más allá de sus lugares de origen, por muy diferentes motivos, generando reacciones y respuestas de las más diversas. Hemos constatado que la profusión de las religiones afrobrasileñas en todo el Cono Sur señala que el territorio de origen y el de llegada importa y marca a los sujetos. Ya sea para los migrantes que se establecen en otro espacio, como para los locales que adoptan la religión “foránea”, todos deben re-localizar su práctica, adecuarla a *hábitus*, representaciones e intencionalidades que son marcadamente “nacionales”. Las discusiones alrededor de los procesos sociales vinculados a la sociedad red (Castells 2002), modernidad-mundo (Ortiz 2004, 2005), modernidad tardía o colonialismo de la red (Segato 2008), en lo que respecta a las prácticas culturales, se remonta para América Latina, a los análisis de García Canclini (1989) y su concepto de “descoleccionamiento de los bienes culturales”; es decir, lo que hace que éstos traspasen los límites entre las categorías tradicionales de lo culto, lo popular y lo masivo. También se remontan a esta obra los términos de “desterritorialización y reterritorialización” de las expresiones estéticas, para entender los fenómenos acontecidos en las culturas “híbridas”. Estos autores desarrollan ideas sobre las

⁴⁶ Estoy pensando, para el caso específico de la religión afrobrasileña, las modificaciones introducidas en el *candomblé* a principios del siglo XX en Salvador, Bahía; del *Batuque* en Porto Alegre y especialmente de la *Umbanda* en Río de Janeiro a partir de los años '30.

nuevas formas de territorialidad y de ocupación del espacio físico en el contexto de globalización actual (Mato 2004). Ortiz propone una diferencia entre la globalización económica de la sociedad y la mundialización de la cultura. Según este autor, desde finales del siglo XX se habrían cristalizado fenómenos económicos, sociales, políticos y culturales que trascendieron las naciones y los pueblos dando origen a una forma nueva, que tiene como base material y organización social a la modernidad pero que se torna planetaria, ya no confinada a algunos países del primer mundo. La dilución de los límites o desterritorialización ya habría surgido con la modernidad, sólo que ahora se tornaría su característica más sobresaliente, se radicalizaría el desarraigo de las cosas y las personas a nivel mundial (2004: 30).

La expansión de las religiones afrobrasileñas se da en este contexto contemporáneo de intercambios entre naciones, sobre todo se encuentra inserta en el marco de un intenso proceso de regionalización que favorece ciertos intercambios en detrimento de otros. Frigerio (2002, 2013) ha planteado esta expansión religiosa en el Cono Sur como uno de los pocos casos en que una expresión de la cultura popular de un país es aceptada ampliamente por habitantes de otro sin el impulso institucional o estatal y sin la movilidad de grandes contingente migratorios. En un contexto creciente de integración regional, como lo es la creación del MERCOSUR, el autor se plantea este fenómeno como un proceso de transnacionalización “desde abajo”, es decir, como la creación de un nuevo espacio social que comprende varias naciones y que se basa en las vidas diarias, actividades y relaciones sociales de actores cotidianos y no de la actividad planificada de élites poderosas que controlan corporaciones, medios o finanzas multinacionales. Mientras ésta “desde arriba” puede ser elitista y homogeneizadora, la otra suele generar poderes y espacios múltiples y contra hegemónicos entre individuos que no pertenecen a las elites (2002: 128).

El traspaso de estas religiones por vías que podríamos señalar como “invisibilizadas” encuentra su resistencia y precisa de formas de traducción para poder desarrollarse en los nuevos contextos. En este sentido, si bien el contexto global produce desacoples territoriales y transnacionales, las lógicas nacionales no dejan de tener su peso específico (Segato 1998, 2008; Mato 2004). Frigerio (1999, 2002) analiza la conversión como un proceso paulatino de “acomodación cognitiva” a nivel micro y macro, que establece puentes entre las creencias religiosas extranjeras y las de la sociedad receptora. A su vez, plantea que este diálogo es posible, como dijimos, porque las religiones afrobrasileñas vendrían a institucionalizar ciertas prácticas y creencias ya presentes en una religiosidad popular ampliamente extendida en todos los países de la región. En este sentido, señala que estas religiones forman parte del “mercado religioso” existente en la zona como experiencias alternativas, y muchas veces

contrapuestas, a la religión católica oficial que ha funcionado como hegemónica a partir de una regulación social e institucional que la tuvo siempre en una situación de “favoritismo estatal” (Frigerio y Wynarczyk 2008)⁴⁷. Esto quiere decir que circulan por espacios altamente vigilados, generalmente estigmatizados cuando no también penalizados⁴⁸. Los intentos de “acomodación social”, que analiza Frigerio, llevados a cabo por las agrupaciones de afrobandistas a partir de la década del `80, muestran las estrategias desplegadas por estos grupos para ganar legitimidad en un medio social que claramente no los considera una experiencia religiosa adecuada a las normas de civilidad vigente; contestando, de esta forma, presupuestos raciales y nacionales bien específicos (Frigerio 1999, 2002).

Vemos, entonces, que los movimientos transnacionales se dan en el marco de fuertes disputas vinculadas a contextos territoriales y nacionales de peso. Nos detendremos específicamente en estas “acomodaciones” que los fieles religiosos van haciendo en el paulatino proceso de conversión, en la Parte III de esta Tesis, sobre todo en aquellas experiencias corporales fruto de la nueva cosmopraxis religiosa, aspecto que ha sido poco señalado para el contexto argentino. Sin embargo, quisiera profundizar también en aquellos aspectos propios y “compartidos” por lo que ha sido llamado como “religiosidad de los sectores populares”, sobre todo para señalar cuestiones de clase que considero relevantes en este proceso de conversión religiosa transnacional.

B. Discusiones en torno a la religiosidad popular

Como bien señala Martín (2007), el concepto de religiosidad popular es controvertido, y sobre todo difícil de definir como un dominio autónomo con funciones y normas específicas. En la mayoría de los análisis, que ella sitúa para el caso de la sociología y la antropología de la religión de los últimos veinticinco años en Argentina, el concepto intenta demarcar aquello que sería una práctica intrínseca a los “sectores populares”. Para definir este sector, se recurre a posiciones dualistas que establecen diferencias entre: sagrado/profano, tradicional/moderno, popular/institucional-Iglesia, dominante/dominado, dualismo/monismo-cosmológico, etc.

⁴⁷ Como afirman estos autores la progresiva desregulación (estatal o social) del mercado no eliminaría por sí sola la situación de favoritismo estatal de la que goza la Iglesia Católica, evidenciada de diversas maneras, como vimos al comienzo de este capítulo.

⁴⁸ Ver al respecto la construcción de la diferencia religiosa como “desviación social” (Frigerio 1997), el escándalo mediático con el que se juzgó y catalogó a estas prácticas como sectas peligrosas (Frigerio 1991, 1993, Frigerio y Oro 1998), y el análisis de Frigerio sobre cómo el incremento de la diversidad religiosa en la Argentina se constituyó en un problema social, que sacó a relucir prejuicios y “temas culturales” que ponían en jaque la imagen de un país “moderno, racional y homogéneo”

En ese artículo, la autora reúne las distintas publicaciones encontradas en función de la manera en que definen la religiosidad popular.⁴⁹ Me gustaría retomar aquí las propuestas que proponen la existencia de una “otra lógica” propia de los sectores más desfavorecidos; específicamente el trabajo de Pablo Semán (2006). Me interesan particularmente sus argumentos a favor de la existencia de ciertas características propias de la religiosidad popular, fundamentalmente la idea de una matriz que reinscribe prácticas y saberes en sus propios términos. Soy consciente de que, en parte, este tipo de análisis, como señaló Martín, corre el riesgo de volver a situar un dualismo que reifica y substancializa un sector social que en definitiva es imposible de aislar empíricamente. Pero también considero, junto con Semán, que existe un “sentido fuerte [de] la diferencia que presenta el mundo popular” (Semán 2006: 32) que es necesario hacer el esfuerzo de comprender; sobre todo porque esas “otras lógicas” se distancian en varios aspectos del racionalismo moderno de las clases medias intelectuales, que son en verdad quienes intentan “comprender” a los “otros” en un juego, que si no se hace consciente, peca de etnocéntrico (o modernocéntrico, o clasemediacéntrico). Pero, además, porque considero que reconocer aspectos propios de esas “religiosidades populares” extendidas en los países latinoamericanos permitiría comprender en forma más clara qué hay realmente de nuevo en la transnacionalización de las religiones afrobrasileñas en Argentina y qué de reelaboración de rasgos ya presentes. Si no se considera este sentido fuerte de la diferencia ya existente en los sectores populares, también se corre el riesgo de tomar como foráneo y exótico lo que en realidad es una apropiación reelaborada de elementos que sólo son ajenos a nuestros *habitus* como investigadores. Sobre todo en lo relativo a la corporalidad y a lo emocional/sensitivo, esta distancia suele ser grande y problemática, y desde una mirada prejuiciosa se suele tomar como novedoso y extraño lo que en realidad es cotidiano y conocido para los otros⁵⁰. Por ejemplo: diferenciar, como haremos más adelante, lo que significa *muerto*, *ancestro* y *espíritu*, dentro del contexto religioso, como forma de ir

⁴⁹ Son cuatro grupos: el 1º lo identifica con la religiosidad del “pueblo”, en un eje de análisis vertical en el que aparece esta categoría asociada con los “dominados”, mientras la Iglesia, el Estado o la burguesía capitalista serían lo “dominante”; estos análisis se desarrollan desde una fuerte impronta católica (como esquema analítico y como objetivo pastoral). El 2º coloca el foco en las “funciones” que cumple la religiosidad popular en los sectores más pobres, sobre todo como paliativo de situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual. El 3º propone la existencia de “otra lógica”: no como resistencia a la dominación, ni como forma de lidiar con las carencias, sino desde su positividad creadora. El 4º, y esta es su propuesta, se plantea la necesidad de cambiar el eje argumentativo desde la preocupación por definir lo “popular” a cuestionar lo que se quiere significar con “religión”. Así, propone desencializar el concepto de religión, proponiendo un abordaje procesual que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado, que es al mismo tiempo reconocida en su autonomía, así como creada por la agencia humana (Martín 2007:65).

⁵⁰ Como dice Luiz F.D. Duarte: “Esto no implica que esos grupos [las distintas clases sociales] vivan en mundos diferentes, ni que no compartan términos, sino, precisamente, que en su coexistencia poseen orientaciones disímiles que producen interpretaciones diferentes de los términos comunes, que es lo que justamente debemos rescatar mediante un esfuerzo de desfamiliarización que nos salve de imponer nuestra interpretación como la única posible de esos términos comunes” (En Míguez y Semán 2006:20)

desglosando diversas aristas vinculadas con la vida y la muerte; o el cruce de sentidos entre los binomios femenino/masculino y positivo/negativo, así como las diferenciaciones entre sexo, género y energías para dar cuenta de las distintas formas de expresar esas polaridades. Ahondar en las formas de apropiación de estas ideas y de estas prácticas permite comprender de qué manera estas nociones contradicen o reproducen *habitus* y clasificaciones hegemónicas.

La emergencia “visible” de las religiones afrobrasileñas a partir de la década del `60, pero sobre todo luego de la vuelta de la democracia al país en los años `80, no debería indicarnos la ausencia de estas prácticas antes de estas fechas – o lo que sería lo mismo, admitir que son sólo un fenómeno más del auge de los “nuevos” movimientos religiosos –, sino, como ya precisamos varias veces, debería hacernos notar el peso de su sistemática invisibilización. Tal como lo plantean Semán (2006), Frigerio (1997, 1998, 1007), Martín (2007), Carozzi (1986, 2002a) y Wright (2008), entre otros, una marcada tendencia modernocéntrica y catolicocéntrica en los estudios sociológicos sobre la religión desestimó la existencia de otras formas de religiosidad que se vincularon de maneras complejas al monopolio de la Iglesia católica en el país. En este juego de exclusiones se consolidaron históricamente las religiones afro, antes y ahora, como práctica de los esclavizados y como práctica de los sectores marginales urbanos. Tanto en un caso como en el otro, fueron estigmatizados a partir de diferencias de clase, creencia religiosa, raza y sexo/género (como los más sobresalientes); aspectos que intentaré explicitar en esta Tesis.

En relación al eje que cruza clase/creencia religiosa, dijimos que los devotos de las religiones afrobrasileñas en Rosario pertenecen a los sectores de medios-bajos y/o bajos ingresos. Esto marca una clara tendencia de clase que es preciso nombrar. Semán lo señala como una “toma de posición” ante “la condición de la subordinación (contestada, olvidada o resistida) y la inscripción de estos trazos en un sistema de acción histórico determinado, del que surgen modos de conflicto y segmentación específicos que hacen a lo popular sin agotarlo” (2006:26). Por ello, porque es una toma de posición, incluso en una propuesta como la de Martín que intenta situar la discusión alrededor del concepto de *religión* y no de *popular*, la autora debe apuntar en una nota al pie que: “entendemos por ‘sectores populares’ a la porción de la población con menor nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios hegemónicos” (Martín 2007:63). Aunque heterogéneo e históricamente determinado, existe un campo social que posee ciertas tendencias, “corrientes de prácticas y representaciones” (Semán 2006) que deben considerarse en su positividad y creatividad cultural. Esta matriz constituye un “sistema estructurante con dimensiones cognitivas y sensitivas que influyen en el proceso de gestación

de significaciones y prácticas” (Míguez y Semán 2006:21), por lo cual, a la variabilidad intrínseca que puede encontrarse en la casuística, es posible asignarle la estrategia de las “semblanzas de familia”. Esta idea es trabajada por Míguez y Semán para dar mayor especificidad a lo que consideran como “matriz” de las culturas populares, ellos dicen: “la descripción de esta matriz puede consistir en una serie de rasgos prototípicos (...) que, sin repetirse en su totalidad en cada caso, aparezcan en una cantidad suficiente para identificar una serie de representaciones y prácticas como pertenecientes a un mismo tipo”, las culturas populares urbanas (2006:24).

Además, esta demarcación de clase se hace necesaria para el análisis de la apropiación de la cultura afrobrasileña en Argentina porque toma causas distintos según sea apropiada por los sectores medios, atravesados por el discurso de la Nueva Era, o por los sectores populares, como veremos más adelante. Detallaré algunos puntos de la propuesta de Semán, porque nos servirán de puntapié para analizar, en los capítulos siguientes, varios aspectos de la apropiación de las religiones afrobrasileñas por los sectores populares de la ciudad de Rosario.

Según el autor, la religiosidad popular:

reúne los hechos de ser cosmológica –en tanto presupone que lo sagrado está no en el “más allá”, sino en el “más acá”–, holista y relacional –en tanto afirma, al mismo tiempo, un *continuum* de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos, la preeminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa integridad–” (2006: 37).

Por **cosmológica** entiende una concepción singular del mundo que está más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad. Por **holista** entiende un efecto de esta visión cosmológica sobre la vivencia del cuerpo y de sus propias divisiones. Este principio *monista* de carácter holístico supone a la persona como “una unidad diferenciada entre momentos conectados de manera tal que la afección de cualquiera de esos momentos tiene consecuencias para los otros” (52). Esta unidad se manifiesta en la referencia a una economía de fluidos, emociones y síntomas, que conectan en un *continuum* las diversas facetas del malestar. En la perspectiva popular, lo físico y lo anímico se encuentran vinculados de tal forma que los procesos de cura incluyen un nivel espiritual que superpone a los agentes terapéuticos y religiosos, ya que siempre los agentes de cura son, en algún grado, pertenecientes al orden de lo santo. Esta es una continuidad también de lo físico y lo moral, ya que abarca la atribución de carácter moral-espiritual a la enfermedad o a la desgracia. Lo que ilumina, dice el autor, lo errada que es la categoría de acción utilitaria o de magia para analizar el comportamiento religioso popular. El entramado de obligaciones con lo superior es el

contexto cognitivo y moral de la experiencia, es un “tipo” de mentalidad que invoca y moviliza expectativas providencialistas “propias de un sistema de representaciones que conecta dioses y hombres en un circuito de efectos y causas que, constantemente, pivotean entre lo moral y lo sagrado a través de las cosas y los cuerpos” (2006: 55).

En este sentido, la vigencia del carácter holista y monista en las religiones afrobrasileñas se encuentra, nuevamente, pivoteando alrededor de la importancia que adquieren las entidades espirituales en la vida de los mediums. Las relaciones de reciprocidad (en cuidados y favores mutuos) entre seres humanos y espíritus es tal que organiza toda la actividad social e incluso el cuidado del “sí mismo” en torno al deber: lo que se puede o no se puede hacer en el marco de ese intercambio. Veremos que el placer y el malestar están en íntima conexión con estas prescripciones (fundamentalmente con la falta de atención a las entidades).

En este apartado el autor hace una comparación con concepciones holistas presentes en las tendencias de la Nueva Era y plantea como una diferencia sustancial el hecho de que ésta última es una reacción consciente y crítica al dualismo racional de la modernidad. En cambio, Semán propone que la orientación monista de los sectores populares es *lógicamente anterior* a esa división; por lo tanto “no la tolera, y la resiste o, directamente, la reinterpreta desde sus representaciones previas”. Es decir, se trataría de una lógica que rechaza la segmentación en esferas como religión, terapéutica, estética, ideología; y, en cambio, considera lo religioso no como un campo de prácticas autónomo, sino como un ámbito relacional de intercambios que antecede y moldea los niveles más concretos e inmediatos de la experiencia (2006: 56). Esta idea de anterioridad no debe pensarse en términos evolucionistas, porque, como dice Semán “la modernidad es un proyecto, y no un automatismo metasocial, [por ello] es lógico que puedan verificarse sus puntos de fracaso, inconsecuencia e incompleto desarrollo debido a contestaciones o variaciones sociales e históricas de ese proyecto” (2006: Nota 4).

Por **relacional** entiende la forma del lazo que une a unos sujetos con otros y con la totalidad, así como la forma y la localización de lo sagrado. Este carácter relacional define y relaciona a los hombres con otros hombres y con lo sagrado en su diferencia y su jerarquía. En esta perspectiva subyacen nociones explícitas sobre los papeles que se cumplen dentro de una estructura que asigna posibilidades, derechos y obligaciones en la relación con lo sagrado. Esta organización jerárquica y complementaria es vivida como rectora y legítima, y es la base de las estructuras relacionales. Veremos cómo se manifiesta esta experiencia relacional en las religiones afrobrasileñas a raíz de la importancia que adquiere la jerarquía tanto en los roles religiosos como entre las mismas entidades espirituales, y entre las entidades y los fieles. Si bien existe una noción fuerte de proyecto personal, y de evolución personal, constantemente se señalado este crecimiento propio como el producto de la subordinación a otros seres que

comandan ese proceso (tanto los jefes religiosos como las entidades principales que comandan a cada médium). En este sentido, vimos la importancia que adquiriría el hecho de “abdicar de la agencia” (Rabelo 2014); esta es una actitud moral y ética de sometimiento a la voluntad de un ser legitimado, y aparece, como veremos, como una condición para crecer física y espiritualmente.

El trabajo de Semán se plantea en términos fuertemente binarios; a los aspectos que él considera propios del mundo popular, le contrapone los de la “experiencia moderna”. Considero que este tipo de abordajes podrían evitarse si tomamos en consideración los análisis que vienen realizando algunos equipos de investigación en antropología de la religión de la Universidad de Buenos Aires sobre la dinámica sociorreligiosa en América Latina a partir de las características que asume la modernidad latinoamericana. Pablo Wright (2008), en un trabajo que sintetiza algunas de las ideas principales con las cuales vienen trabajando estos equipos, plantea que esta modernidad “periférica” –como se la ha denominado desde los estudios culturales y la crítica postcolonial– está constituida por innumerables experiencias heterodoxas al interior mismo del campo sociorreligioso dominado por las diferentes variantes del cristianismo. Retomando a Bourdieu, plantean que estas heterodoxias ocupan posiciones periféricas, y que deben ser definidas relacionalmente en función de un campo que está dominado por otros grupos. Esta idea estaría en sintonía con lo que planteaban Frigerio y Wynarczyk (2008) respecto de la existencia de un “mercado religioso” regulado por medios estatales y para estatales que permiten o no la diversidad religiosa existente siempre en cualquier sociedad.

Para Wright (2008) estos espacios periféricos son “lugares liminales de la modernidad, en donde encontramos procesos muy complejos de creatividad cultural y reinención de tradiciones” (2008: 85). Para sostener esta hipótesis resitúa a la modernidad en los términos de ciertos autores del giro decolonial latinoamericano, como un proceso que se inaugura con la conquista de América. Y señala, como propio de ese proceso –de igual manera como lo haremos en el próximo Capítulo– a las profundas matrices de diferenciación social que se inauguran a partir de este encuentro violento, que determinó cuerpos, saberes y prácticas legítimas e ilegítimas. Desde esta perspectiva, el autor plantea un recurso metodológico similar al que señalé como necesario en el Capítulo III: el de iniciar una investigación a partir de aquello que nos sitúa dentro de una cartografía antagónica. Así, propone:

Las alteridades religiosas son un fenómeno de sumo interés para el análisis contemporáneo de nuestra sociedad. Y el ejercicio obligado, necesario para nosotros, es hacernos la siguiente pregunta: “cuáles son aquellas prácticas o grupos religiosos que nos parecen más extraños... más alejados de nosotros?” Y seguramente en esa respuesta

personal, hablará nuestra posición estructural dentro de esa matriz simbólica de alteridad (Wright 2008: 86, 87).

Es por eso que situar las investigaciones a partir de la visibilización de esas diferencias permite, para el autor, explorar las distintas dimensiones de esa modernidad particular. Estas heterodoxias expresarían una “imaginación cultural de la modernidad” que expone lo inexacto de la idea weberiana de “desencantamiento del mundo”. Y asevera: “la evidencia etnográfica muestra que esa idea, lógica desde el punto de vista de un europeo intelectual, es por lo menos discutible como proceso, fuera de Europa” (2008: 87).

En este mismo sentido es que entiendo la idea de modernidad como un proyecto nunca acabado y situado en un tiempo/espacio determinado. Vimos que la diferencia tajante entre una corriente moderna y una “otra lógica” ha sido cuestionada y problematizada, sobre todo dentro del campo de la antropología del cuerpo que ha venido discutiendo sobre las polarizaciones de la racionalidad moderna y los supuestos vínculos holistas de las sociedades consideradas en oposición como pre-modernas, tradicionales o primitivas. Al retomar esta idea de la modernidad como un “proyecto” ideológico y práctico que se implementa de forma “fraudulenta” en los sectores populares, entiendo, en los términos de Butler, que siempre las matrices normativas hegemónicas se reproducen con diferencia, propiciando la reelaboración constante de sus presupuestos. Para el caso que estamos trabajando, veremos más adelante que esta configuración dicotómica (experiencia cosmológica vs. compartimentada entre naturaleza y sobrenaturaleza; visión holista/monista vs. dualista o segmentada del ser; vínculos relacionales jerárquicos y diferenciados vs. atomizados e individualizados) se transita, en la conversión a las religiones afrobrasileñas, de forma más bien contradictoria que contrapuesta; apareciendo, algunas veces, el proyecto racional, moderno y biomédico como dominante en la explicación de la experiencia, y otras veces el vínculo relacional, holístico y monista con lo sagrado. De esta manera, podemos entender también la experiencia religiosa afrobrasileña en Argentina como otra de estas heterodoxias que conviven al interior de nuestras modernidades latinoamericanas, reconfigurando matrices vigentes, en la reproducción de jerarquías y segregaciones, pero también en la innovación y transformación de identificaciones hegemónicas.

En el próximo Capítulo trabajaré específicamente sobre la construcción del paradigma excluyente instaurado durante el proceso de consolidación del Estado nacional, y me detendré especialmente en los aspectos raciales y sexo/genéricos porque considero que son los ejes más relevantes para comprender el rol *re-articulador* que posee la experiencia corporal en el contexto religioso, en relación a las configuraciones jerarquizadas del ambiente nacional. Para

ello, realizaré previamente una genealogía de las marcaciones corporales que cobraron especial significancia luego de la invasión americana, estableciendo aquellas subjetividades posibles y legítimas para los pueblos que en ese proceso se conformaron. Lo haré a partir de una relectura decolonial del pensamiento de Foucault sobre la manera en que, en el transcurso de la modernidad europea, la sodomía y la brujería se asociaron como lo abyecto de la carne cristiana al situar estas prácticas, en América, como propias de aquellos sujetos subalternizados en términos étnicos y raciales: los no-españoles, luego los no-blancos. De esta manera, es posible observar cómo el proceso de conformación nacional americana estuvo signado, en gran parte, por la tarea de controlar, encauzar y deslegitimar las prácticas consideradas bárbaras, desviantes y peligrosas; llegando a su punto más álgido en las políticas higienistas y eugenésicas, como veremos.

El sentido de estas genealogías se basa en poder sustentar la hipótesis de que las prácticas propuestas por las religiones afrobrasileñas, al fomentar la multiplicidad subjetiva, horadan la legitimidad que adquirieron en esa conformación nacional las prácticas de supresión de la diversidad y de control de la heterogeneidad en pos de un sujeto cívico autocentrado, racional y homogéneo. Sin dejar de notar que estas religiones postulan nuevas identificaciones y substancializan otras formas posibles del ser en sus propios términos, de todas maneras, considero que las prácticas que proponen, especialmente la incorporación espiritual como una técnica corporal marcadamente performativa, permiten una abertura para la experimentación de lo nuevo, incluso de lo contradictorio, poco viable en otros contextos de socialización argentina. De esta manera, aportan algo nuevo, pero también dan sistematicidad e institucionalizan experiencias previas, que algunas personas que se acercan al culto ya tenían por fuera de las prescripciones vigentes y legítimas. Considero, también, que es esta capacidad disruptiva que habilita el contexto religioso, la que produce la reacción violenta de vigilancia, prohibición y castigo que la sociedad tiene hacia quienes llevan adelante el culto en el país.

CAPÍTULO V: Genealogías de las *matrices performativas de diferenciación social*: un cruce entre sexo, raza, clase y prácticas religiosas

Para comprender la manera en que las prácticas de las religiones afrobrasileñas pueden o no desestabilizar ciertas identidades fuertemente selladas en el contexto nacional, es necesario realizar una genealogía de aquellas jerarquizaciones y diferenciaciones sociales que se instalaron como hegemónicas en el transcurso de la conformación del Estado nacional. Esta mirada atenta al contexto se hace eco de la propuesta de Citro (2009) de llevar adelante un análisis dialéctico de la corporalidad que demande, también, el distanciamiento necesario para armar una genealogía de la forma en que se constituyeron las matrices simbólico-identitarias hegemónicas como resultado de prácticas, discursos y luchas sociales en un contexto histórico cultural determinado⁵¹. La importancia de situar estas matrices se halla, en palabras de la autora, en que: “si bien como sujetos de discurso no siempre somos plenamente conscientes de ellas, terminarán afectando nuestras trayectorias de vida, poseen efectos de sentido que se inscriben en nuestra subjetividad o, mejor dicho, la “habilitan”, son su condición de posibilidad” (Citro 2009: 109).

En función de continuar con esta propuesta de vincular el análisis fenomenológico centrado en las prácticas y las experiencias de los devotos, con el de las *matrices performativas de diferenciación social* hegemónicas en el contexto nacional, desarrollaré en los próximos apartados de este capítulo ciertos cruces encontrados entre la clasificación por sexo/género y por raza que considero están profundamente imbricadas con jerarquizaciones socio-económicas y con demarcaciones en función de prácticas y creencias religiosas deslegitimadas (fundamentalmente lo que se consideró como prácticas de brujería o magia). No pretendo ser exhaustiva en esta genealogía, ya que los cruces entre estos distintos mecanismos de exclusión social son múltiples y, a la vez, contextuales; lo que llevaría un análisis mucho más pormenorizado y focalizado en un espacio/tiempo. Lo que pretendo es situar algunos sentidos (fundamentalmente algunas cadenas significantes que asocian sexualidad desviante, raza no-blanca, sectores marginados y prácticas y creencias religiosas deslegitimadas) que considero

⁵¹ Esta idea de genealogía está tomada de Foucault, como la posibilidad de destacar la imbricación de discurso, saber y poder en la trama histórica que constituye al sujeto. Dice Foucault: “Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía” (en Citro 2009: 106). Como plantea Butler, este desentenderse del sujeto constituyente no implica anular la agencia subjetiva, sino concebir una metafísica de la acción sin sujeto trascendental, como planteamos anteriormente. Y comprender que la idea de poder de Foucault es una idea de poder no constrictiva sino productiva, que hace al sujeto sujetado, pero por eso mismo posibilitado, como veremos a continuación.

siguen teniendo vigencia y que son puestos en juego en las prácticas y discursos de los devotos con los cuales he trabajado; apareciendo especialmente como contradicciones y en la búsqueda por legitimar sus prácticas ante un contexto social que los estigmatiza (producto de la fuerza que siguen teniendo algunas de estas cadenas de sentido). Asimismo, en la segunda parte de este Capítulo, veremos cómo estos sentidos se replican en la conformación del paradigma dominante de nacionalidad argentina; mientras que en el Capítulo siguiente situaremos algunos de los cauces que tomó este paradigma en el contexto de Rosario.

Si bien, como vimos, las determinaciones históricas no pueden pensarse en términos lineales de causa-efecto, es necesario poder detenerse en las formaciones de sentido dominantes en un contexto para comprender cuáles son esas “condiciones que no han elegido” pero sobre las cuales los sujetos despliegan su agencia y producen sus identificaciones.

1. Foucault y el pensamiento decolonial

A partir del análisis de Foucault (1985), la sexualidad es posible de ser leída como un “dispositivo” producido por un tipo particular de poder. Esto quiere decir que la existencia o no “real” de las diferentes dinámicas de placer, importan en la medida en que pueden ser explicadas como producto de una época histórica y de relaciones de poder específicas. Esta mirada impulsó cantidad de estudios que continúan esta línea deconstructivista y genealógica sobre el cuerpo y la sexualidad en occidente. El postulado principal de esta teoría establece que a partir del siglo XVIII se incitó política, económica y técnicamente a hablar del sexo, estableciendo análisis contables, clasificatorios y específicos; propios, también, del desarrollo de las ciencias modernas y su discurso de racionalidad. Los cuerpos y sus sexualidades particulares pasaron a ser un asunto de gestión pública, instaurándose una política del sexo que reglamentó, normativizó e impuso un orden, un desarrollo “normal” de la sexualidad para toda la población, caracterizándose todos los desvíos. A partir de allí, se teorizó sobre lo que estaría por fuera de la norma, y se establecieron las “sexualidades periféricas”, “contra-natura”, creando todo un mundo de la perversión con su correspondiente “orden natural” para la sexualidad (Foucault 1985: 23-48).

A partir del siglo XVIII, entonces –por distintos motivos que Foucault analiza pero que no retomaré aquí–, el poder fue reformulando sus mecanismos: tomó a su cargo la vida de los hombres como cuerpos vivientes, y pasó del ejercicio del poder formulado en los términos del derecho jurídico como poder centrado en la extracción y la muerte, a procedimientos técnicos que ya no se apoyaban en la ley sino en la *normalización*. Este poder desplegó grandes

dispositivos de poder-saber sobre el sexo, interviniendo en las principales instituciones (familia, escuela, ejército) y convirtiéndolas en focos emisores de placeres múltiples. Y se pasó de una problemática de la relación sexual a una problemática de “la carne”, de la “verdad” del cuerpo sexuado individual; se afianzó una “tecnología de la carne cristiana” que ya se venía desarrollando desde las prácticas penitenciales del cristianismo medieval:

...a la dirección espiritual va a responder el trastorno carnal, el trastorno carnal como dominio discursivo, como campo de intervención, como objeto de conocimiento para esa dirección. Del cuerpo [origen del pecado] comienza a separarse el dominio a la vez complejo y fluctuante de la carne, un dominio al mismo tiempo de ejercicio del poder y de objetivación (...) un cuerpo que es la sede de las intensidades múltiples de placer y delectación (...) el cuerpo sensible y complejo de la concupiscencia (Foucault 2001: 187)

Según este autor, la carne cristiana se fijó por un procedimiento de examen que encontró su auge en el siglo XVIII. Esta carne es la que fue proyectada sobre el organismo, autonomizando al sexo respecto del cuerpo, y creando un campo que dará lugar al surgimiento de una medicina específica para tratarlo. Finalmente, en el siglo XIX, se van a desarrollar las tecnologías médicas del sexo que van a difundir en el cuerpo social entero este dispositivo de sexualidad. Técnicas para “maximizar la vida” que se proyectan a partir de un foco hegemónico (la burguesía), y que desarrollan un tipo de sociedad: la sociedad normalizadora, que es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida (en la vida “moralizada”, concebida como reproducción de la especie, sanidad, pureza, pulcritud). Veremos, en este sentido, la importancia que tendrá el higienismo y el saber médico (a partir de la regulación urbana espacial, sanitaria y sexual que dominó las políticas de estado) en la organización del Estado Nacional argentino. El sexo fue, así, acceso a la vida del cuerpo y a la de la especie (Foucault 1985: 176) y su correspondiente binarismo (femenino/masculino) heterosexual devino parte de este proceso constitutivo normalizador en la Europa occidental. En esta línea, los estudios de Laqueur (1994) sobre la construcción del sexo y de Butler (2007, 2002) sobre la performatividad del género, apuntaron a deconstruir los esencialismos naturalistas (del tipo “biología es destino”) que enmascaraban las determinaciones culturales hegemónicas y falocéntricas (por la preeminencia del falo en el orden Simbólico como regulador de la relación del binomio) de sexo y género.

Así, Butler (2007) planteó que las normas de género establecen un dimorfismo ideal, una complementariedad heterosexual de los cuerpos, con los ideales de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, respaldados por códigos raciales de pureza y tabúes en contra del mestizaje que determinan lo que será inteligiblemente humano y lo que no; es decir, el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos expresión legítima (2007: 28,29). En este proceso se instauró, también, un lugar para lo ininteligible adonde irían a parar

todos aquellos sujetos que estaban por fuera de la norma, constituyendo un campo subalterno, abyecto. Sin embargo, si atendemos a las críticas que esta autora propone frente al argumento fundacionalista de la política de la identidad –que “tiende a dar por sentado que una identidad primero debe ocupar su lugar para que se definan intereses políticos, y a continuación se inicie la acción política” (Butler, 2007: 277)–, nos encontramos con que es posible subvertir una identidad en el seno mismo de la práctica de significación repetitiva (2007: 282). Desde esta perspectiva, las categorías normativas de sexo y género pueden ser subvertidas y multiplicadas de forma que se desestabilice la naturalización impuesta por el orden hegemónico. Actuar, parodiar, interpretar personajes es una forma de lo político, ya que “las prácticas de la parodia pueden servir para volver a mostrar y afianzar la distinción misma entre una configuración de género privilegiada y naturalizada y otra que se manifiesta como derivada, fantasmática y mimética: una copia fallida” (Butler, 2007: 284). Es en este sentido que entiendo que la experimentación de la alteridad en el marco de las religiones afrobrasileñas (de entidades espirituales que pueden ser de uno u otro sexo y que pueden haber tenido prácticas consideradas “inmorales”) puede ser leída como prácticas que desestabilicen los esencialismos heterosexuales; sin embargo, veremos que estas prácticas miméticas se desarrollan bajo marcos significantes que fluctúan entre lo propuesto por la religión y lo ya afianzado en la socialización argentina, generando situaciones conflictivas y contradictorias para los propios adeptos.

A. Cuerpos abyectos: entre brujería y sexualidades perversas

Según Foucault, el cuerpo de deseo y placer que nació junto al aparato de la confesión concernió, al comienzo, a una delgada capa de la población: las más altas, la de los seminarios y conventos. Las poblaciones rurales no fueron alcanzadas por estos mecanismos sino mucho después. El mecanismo de la dirección de conciencia elaborado a partir del siglo XVI, con el correr de los siglos y el desarrollo del nuevo aparato de control y poder de la Iglesia, produjo al menos dos fenómenos contrapuestos: el de la posesión y el de la brujería; éstos fueron los efectos generales de la gran ola de cristianización (2001: 190). La brujería traduciría la lucha que la nueva ola de cristianización organizó en torno de y contra formas culturales que el cristianismo de la edad media había dejado sin intervenir. En este sentido, la brujería sería una especie de “fenómeno periférico”, de formas de culto populares, paganas, que continuaban alejadas de alguna manera del cristianismo⁵². En los siglos XV y XVI los mecanismos de la

⁵² Hay un interesante estudio de Becerra (2005) sobre el uso de determinados psicoactivos, bien conocidos en la Antigüedad, en las prácticas de brujería de la Edad Media. El autor propone que hasta el siglo IX este tipo de prácticas o creencias en los “vuelos” producidos por determinados ungüentos eran muy corrientes, y que en las

Inquisición tratarán de cercar y a la vez dar forma a estos cultos, proponiendo una inteligibilidad para estos fenómenos. En este sentido, retomo esta idea de “periferia” de la brujería: “está inserta dentro de ese proceso de cristianización, pero es un fenómeno que se sitúa en las fronteras exteriores de ella” (2001:190). Es decir, se constituye como “brujería” en los términos del cristianismo, de su persecución y de la necesidad de la lógica cristiana de darle un lugar (un nombre) a lo no-cristiano. Se sitúa por fuera dando forma a esa lógica, en tanto abyecto, repulsivo, que demarca la frontera de pertenencia de “lo cristiano”; nace como límite de lo decible. El “abominable pecado nefando de sodomía” (del que no se puede hablar)⁵³, se asocia casi indefectiblemente a la brujería, haciendo de ella una práctica de lo “no decible”, constituyendo sujetos inteligibles sólo en el marco de su propia anormalidad. Volveré sobre este punto al referirme a la constitución de las relaciones raciales coloniales en el Río de la Plata; la Inquisición acompañó el establecimiento de los europeos en América, por lo que trajo consigo todo un léxico, una gramática de los sujetos posibles. Mi argumento es que los brujos, como los sodomitas, constituyeron lo “otro” en el contexto colonial americano.

Si la brujería es un lugar periférico, es en este sentido, como práctica o creencia de “otros” diferentes al centro productor de saber/poder. Es, sobre todo, un mecanismo de nominación con consecuencias punitivas, y donde se van a situar las prácticas de todos aquellos que no responden a la norma, para de esta forma dar viabilidad a la ficción normalizadora. En este proceso, como dice Restrepo (2007), jugó un papel muy importante la disciplina antropológica, que nació luego del Renacimiento como un campo enunciativo estructurado alrededor de las figura del Orden (lo que Occidente es), la Utopía (lo que Occidente podría ser), y el Salvaje (el no-Occidente), tocándole en el reparto el estudio del Salvaje. Dice el autor:

La reducción de lo arbitrario y la familiarización de lo exótico del ‘primitivo’, signó la empresa antropológica en sus albores. Nacida de las entrañas mismas del orden colonial y de la expansión del capital, la antropología institucional ha sido en gran parte la normalización del imaginario occidental del ‘primitivo’, la domesticación del ‘salvaje’ mediante su racionalización. Por eso, además de configurar una evidente tecnología política de administración/intervención de esa otredad naturalizada y ahistorizada del “primitivo”, el discurso antropológico inscribe/reduce esa otredad al orden de visibilidades propias de lo mismo (Restrepo 2007: 292)

zonas rurales continuaron aferrados a estos ritos compartiendo las creencias con el nuevo cristianismo. Al término del siglo IV se observaba todavía el vigor de este paganismo, no sólo en el campo, sino en algunas elites intelectuales y aristocráticas del momento, incluso en las ciudades universitarias, especialmente de Atenas (2004:122).

⁵³ “Las Relaciones de Causa de Fe estudiadas indican que el pecado nefando (del que no se puede hablar) para esta población [Cartagena siglo XVII y XVIII], tenía lugar en un escenario particular: las juntas de brujería” (Botero 1998:172)

Y en este orden, las prácticas de posesión espiritual, tan documentadas y analizadas por los primeros antropólogos, no fueron la excepción. Tal vez por este mismo entramado, lo que Giobellina Brumana llamó “el escándalo que representaba para la visión europea la posesión” (2003:99) era justamente la causa de esa división magia/religión establecida etnocéntricamente como formas graduales de acceso a lo sagrado (en donde la magia ocupó el lugar de origen, primitivo y primero). Ya Mauss (1979), en su clásico estudio sobre la magia de 1902, mostraba cómo ésta se conformaba como un lugar de marginalidad dentro del espacio social, incluyendo todos aquellos ritos que no formaban parte del culto organizado y que tendían a ser “prohibidos”. Este autor decía que lo que definía a la magia no era su contenido si no las condiciones en que era producida, por el sitio que ocupaba en el conjunto social⁵⁴; y además, observaba con gran agudeza que generalmente los “magos” eran aquellos que se salían de lo “ordinario”, que no formaban parte del “tipo medio”, y que estaban señalados por algo del orden de lo corporal: algún defecto físico, problemas mentales, capacidades diferentes u oficios relacionados con el cuerpo como parteras, barberos, cepultureros, médicos, etc⁵⁵. El halo que los envolvía emanaba cierto rechazo, miedo, extrañeza porque eran algo “fuera del común”; así también, entraban en la categoría los gitanos, judíos, y todos aquellos “pareas”. Es decir, la diferenciación entre “lo mágico” y lo “religioso” parece responder más a una situación de dominio colonial (político, administrativo y epistemológico, respaldado por la ciencia moderna) que a una diferencia intrínseca de las distintas prácticas de relación con lo considerado por un grupo humano como “sagrado”, “numinoso” o no-humano.

Es interesante que, para la mirada de estos antropólogos “domesticadores” de lo salvaje, hayan sido aquellos sujetos “anormales” y relacionados con lo corporal los que fueran señalados como “brujos” dentro de sus comunidades. Sin destacar que la categoría “brujos” no era en absoluto una categoría nativa.⁵⁶ Tal vez esto pueda dar mayor fundamento a la hipótesis que antes mencionáramos de Citro de la ceguera ideológica de los racionalistas modernos respecto de otras formas de vínculos –cultivadas por grupos humanos diferentes a

⁵⁴ “Como puede verse, no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se llevan a cabo, que, a su vez, determinan el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales” (Mauss 1979:55)

⁵⁵ “Están también destinados a ser magos aquellas personas que, debido a sus particularidades físicas o a su extraordinaria destreza, llaman la atención, el miedo o la malevolencia pública, como es el caso de los ventrílocuos, juglares y titiriteros; a veces, incluso una enfermedad es suficiente como ocurre con jorobados, tuertos, ciegos, etc. (...) Hemos de señalar que estos individuos enfermos y extáticos, nerviosos y feriantes, forman en realidad especies de clases sociales. Lo que les concede virtudes mágicas, no es tanto sus características individuales cuanto la actitud que la sociedad adopta respecto a su especie” (Mauss 1979: 58)

⁵⁶ En este mismo sentido entiendo la propuesta de Bourdieu de entender la magia, en las sociedades complejas, como la “religión de los dominados”. Puglisi hace este mismo señalamiento en sus análisis sobre los cultos Sai Baba en Argentina, y nos advierte que sería más apropiado referirnos no al “poder de la magia” sino a la “magia del poder”, la cual “con su particular alquimia naturaliza lo que no son sino distinciones sociales”. (Puglisi 2011:55)

los europeos colonizadores, luego imperialistas – entre los distintos entes que conforman el mundo.

Si al dispositivo de sexualidad Foucault lo plantea como un desarrollo de la sociedad europea occidental, que se acentúa y se consolida en el siglo XVIII, me parece interesante observar, al menos como hipótesis inicial, que ese fue el momento de mayor ingreso de esclavos al continente americano y que si la construcción del cuerpo y de la sexualidad para las clases hegemónicas se funda también en lo que se construye como "el otro" diferente (conformando el límite de lo posible), esos "otros" reales e imaginarios fueron en América, en principio y principalmente, los indios y los negros; y fueron objeto de referencia tanto cultural como "física", construyendo la otredad en todo su sentido. Es decir, si la sexualidad occidental, moderna, responde, en los términos de Foucault, a un dispositivo propio del desarrollo cultural que se afianzó en el siglo XVIII y que multiplicó la diversidad sexual mientras normalizaba y hegemonizaba determinados comportamientos sexuales, ¿qué lugar ocuparon los que fueron, para ese sistema legalizador, el reverso negativo de lo "normal"? Pienso fundamentalmente en los sectores marginados de ese sistema (o utilizados como margen) –en América Latina: en los esclavos e indígenas primero, y luego en los inmigrantes externos e internos– y con ellos todas sus formaciones culturales en donde lo corporal jugaba un rol determinante. Las religiones a las que me dedico provienen de esas experiencias: esclavos, indios, catolicismo popular, más tarde, kardecismo; todas experiencias que estaban, por así decir, "fuera de la norma"; al menos del catolicismo ortodoxo y de los parámetros médico/legales de la época de consolidación de los estados nacionales homogeneizadores.

Pero, además, como dijimos, las normas de género que establecieron el dimorfismo ideal y la complementariedad heterosexual de los cuerpos estaban respaldadas por *códigos raciales de pureza y tabúes en contra del mestizaje* que determinaron el campo ontológico de los sujetos posibles. Ahondemos, entonces, en las matrices raciales de diferenciación social.

B. Debates en torno a la raza

La noción de raza supone la *asociación necesaria* entre ciertos rasgos corporales –que son concebidos como heredados biológicamente– y ciertas características intelectuales y de comportamiento derivadas. Esta asociación se consolida a partir de la conquista de América, al decir de Quijano (1992), como una profundización de las ideas que la Península Ibérica ya había montado en su guerra contra musulmanes y judíos; probablemente la figura de "limpieza de sangre" es el antecedente más próximo de la idea que durante la colonización se codifica como "raza": "es una figura que se origina en la lucha religiosa, implica curiosamente

que las ideas y prácticas religiosas, la cultura, se transmiten por la `sangre`. Pues eso es, en primer término, en lo que `raza` consiste: la asociación entre biología y cultura” (Quijano, 1992:7). La crítica de Restrepo (2011) a la modernidad de las categorías raciales plantea que esta asociación entre biología y cultura sólo puede ser establecida una vez que estos campos de poder y saber –biología y cultura– son consolidados. La historización de la raza como concepto, plantea este autor, requiere una genealogía fundamentalmente de las categorías analíticas con las cuales pensamos estos hechos sociales. Hacer esa genealogía implica cuestionar el estatuto de lo biológico como pre-discursivo, para reconsiderarlo como un “producto” histórico concreto, como un “artefacto cultural” que opera en prácticas y narrativas “raciales” localizadas espacial, social y temporalmente (Restrepo 2011: 132-135).

En su genealogía, este autor encuentra que el surgimiento del racismo científico propiamente dicho es posterior al momento de la colonización americana, y que aparecería, junto con la biopolítica –tal como lo plantea Foucault–, como un proceso de gubernamentalidad; es decir, del gobierno de los otros (de la población) y del “sí mismo”. En este sentido, la singularidad de la racialización apuntaría a la constitución de diferencias jerárquicas, a partir de diacríticos biologizados, con el objetivo de regular y normativizar (gubernamental) la existencia de las poblaciones así racializadas⁵⁷. Para Restrepo, este proceso implica una transformación antropológica fundamental: la distinción–oposición de dos entidades en la definición de lo humano. El concepto de raza sólo es posible en la medida en que lo humano sea dividido en una parte físico-material y en otra dimensión inmaterial (denominada como alma, espíritu, razón o mente); siendo esta dimensión inmaterial la que da sentido a lo humano frente a otros seres físicos. Lo racial, entonces, comenzaría a emerger desde mediados del siglo XVIII, cuando es enunciada la separación entre lo físico y lo mental (asociando estas dimensiones al comportamiento moralmente aceptable o punible), pero con el objetivo de encontrar un vínculo determinante entre los dos; es decir, se hace necesario unir e interdefinir dos entidades ilusoriamente separadas, porque es allí donde encuentra sentido tal separación.

Lo que propone el autor es que lo que se produce con la modernidad es un cambio sustancial en la forma de concebir la relación entre estas dos entidades, ya que se incrementa la preocupación sobre la dimensión física, y, como vimos que señalaba Foucault, una vigilancia cada vez mayor sobre el cuerpo, sus pasiones y su materialidad. “El pensamiento racial pone

⁵⁷ Briones (1998) tiene una teoría similar respecto del momento de consolidación del discurso racializado en América Latina, dice que el cambio de retórica que refuerza este discurso se produce luego de tres siglos de colonización. Recién a fines del siglo XVIII, los españoles criollos empezaron a encontrar en el lenguaje de la “raza” y en la categorización “blanco” una forma de “afirmar su continuidad esencial con los ‘españoles peninsulares’ y de contrastarse con los ‘indios’ y los ‘negros’ en un sistema de adscripción racializado”. De esta forma la jerarquización social comenzó a ser explicada en función de diferencias biológicas innatas (Briones 1998: 26)

casi al mismo nivel la constitución física y la constitución moral, porque es desde la primera en donde se logra definir la segunda” (Restrepo 2011:138). Esto se consolida, como vimos, a través de la emergencia de una serie de saberes y discursos que intentan comprender por medio de leyes y operaciones científicas específicas el mundo natural (entre ellos el cuerpo-objeto); construyéndolo como una entidad que puede ser conocida e intervenida en sus diferentes manifestaciones. La biologización hace posible el racismo, afinando los instrumentos de medición y segmentación como forma de marcar y diferenciar a los sujetos posibles (o no) de ser “normalizados”. Desde este punto de vista, la racialización –como un instrumento analítico– se constituye en una particular marcación de los cuerpos, una marcación que se deriva del sistema colonial europeo pero que se afianza y afina en la modernidad a partir de los legados nacionales, encumbrando determinados rasgos corporales como de central significancia en la constitución de diferencias y jerarquías humanas internas. Esta racialización de los cuerpos se produce dentro de regímenes de corporalidad situados, que varían de acuerdo a tiempos y lugares (Restrepo 2011:129).

En este proceso es necesario diferenciar la noción de raza de la de color, para comprender más específicamente cómo se asocian en contextos socioculturales específicos; ya que “negro” es un significante que define sujetos históricos bien distintos según las coordenadas espacio-temporales que analicemos. Es interesante señalar que en términos de diacríticos corporales el “color” de la piel es una construcción tardía en la diferenciación jerarquizada de la especie humana. Como plantea Quijano, “color” es un modo tardío y eufemístico de decir “raza” y no se impone mundialmente sino desde fines del siglo XIX (Quijano, 2000b: 40). La formación de relaciones sociales fundadas en la racialización de las poblaciones, produjo identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos; españoles, portugueses, más tarde europeos y americanos. Estas identidades se fundaron a partir de connotaciones raciales desde su comienzo y quedaron establecidas como relaciones de dominación que marcaban jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes y constitutivas del patrón de dominación colonial impuesto. Sólo más tarde los colonizadores codificaron como “color” los rasgos fenotípicos de los colonizados, como la característica emblemática de la categoría racial.

Según Quijano (2000a), esa codificación fue inicialmente establecida en el área britano-americana porque allí los “negros” africanos eran la raza colonizada más importante; en consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismo “blancos”. Según el autor –a pesar de que acusa una ausencia de estudio más profundo sobre el tema– la invención de la categoría de color como la más visible indicación de raza, y luego como el equivalente de ella, es probablemente una invención britano-americana ya que no hay huellas de esas categorías en

las crónicas y otros documentos de los primeros cien años del colonialismo ibérico en América. Y sostiene que, si bien los que “habrían de ser europeos en el futuro”, conocían a los “futuros africanos” desde la época del imperio romano, nunca se pensó en ellos en términos raciales antes de la aparición de América. “De hecho, raza es una categoría aplicada por primera vez a los `indios`, no a los `negros`. De este modo, raza apareció mucho antes que color en la historia de la clasificación social de la población mundial” (Quijano 2000a: nota 6).

Distinguir, entonces, el sentido de “negritud” como *una de las formas* en que la racialización opera y ha operado situadamente, da cuenta de que la selección de rasgos para marcar diferencias humanas dista mucho de ser una selección basada en la “naturaleza”, en la biología heredada; en todo caso, esa selección de rasgos “diferenciales” varía según tiempos y lugares. “Color”, en este sentido, es un significante que no tiene asidero material concreto, sino lecturas informadas socialmente. Sin embargo, como sostiene Segato (2007, 2010) el color “es signo”, y como tal *da cuenta* (es denotativo) y *efectúa* (es performativo) un trazo histórico diferencial. Es una marca depositada en el cuerpo, que traza una historia, una posición ocupada en la memoria de un pueblo y una huella que revela y comunica un origen familiar indígena o africano (Segato 2010: 19). La lectura racial es justamente la capacidad de leer estas marcas en los cuerpos como eventos ocurridos en un espacio-tiempo, no como determinaciones naturalizadas en nombre de una supuesta biología, sino como una materialidad de los cuerpos que es producto de esta rejilla de inteligibilidad colonial altamente performativa. En ese sentido, es necesario reconocer *la realidad de la raza como signo*, en tanto continua operando como selección cognitiva de rasgos (predominantemente el color de la piel, pero también otros rasgos fenotípicos) que transformados en diacríticos marcan y categorizan grupos poblacionales dentro de la jerarquía social y de las relaciones de producción. Como dice esta autora, éste es un proceso móvil siempre instrumental al poder en el desarrollo de su capacidad expoliadora; por lo tanto se hace necesario “entender cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto del no-poder, en una relación precisa de significante-significado, para mantener la raza abierta a la historia y retirarla de los nativismos fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos” (Segato 2010: 31). Raza es, entonces, un mecanismo mental, histórico político, de lectura clasificatoria, que da cuenta de un trazo genealógico y lo instaura como de especial significancia para ocupar un lugar en la historia presente y pasada de un pueblo, en este sentido la lectura racial es performativa: *informa y produce materialmente la diferencia histórica*.

Sin embargo, como venimos sosteniendo en relación a las identidades, las materialidades subjetivas se configuran en el marco de esta rejilla de inteligibilidad racial, pero

no como moldes definidos sustancialmente, sino como plasticidades móviles que acatan y contestan, internalizan y deforman los sentidos prácticos de lo que es “ser” (y no “ser”) de un determinado “color”: blanco/negro/no-blanco/no-negro son disputas nunca acabadas que rodean nuestros devenires latinoamericanos. Comprender cómo se disputan estos rasgos clasificatorios, cómo se compone la rejilla de inteligibilidad racial en sus variados comentarios y citas podría aportar a desencarnar la raza, y a ubicarla como campo de lucha, como espacio de intervención de las poblaciones subalternizadas. En el contexto de las religiones afrobrasileñas en Argentina esa disputa se lleva adelante con signos materiales bien concretos. Intentaré ahondar en ellos en esta Tesis, situando, al final de este Capítulo, la clasificación racial en el país, para entender cuáles son las matrices de diferenciación que están en juego en el contexto argentino. Luego, en el Capítulo VII, indagaré en la performatividad de las entidades negras en la religión, sobre todo en su capacidad para contener y contestar estas mismas matrices.

Señalemos ahora en mayor profundidad la forma en que se fue constituyendo este paradigma nacional profundamente excluyente de la diversidad.

2. Conformación de un paradigma de nacionalidad excluyente

A. Un entramado local de diferenciación por clase, género/sexo y raza

Vestidos con túnicas blancas, manchados de sangre y con cajas llenas de palomas y gallinas muertas, tres personas intentaron realizar un ritual Umbanda durante la madrugada, en el cementerio La Piedad. Los dos hombres y la mujer, fueron detenidos. (Informe del Canal 5, sobre un caso en la ciudad de Rosario, el 7/11/2013)

En un primer momento, y por elementos hallados en el lugar como velas de colores e imágenes de santos además de los animales decapitados, los pequisas plantearon como hipótesis de lo ocurrido un homicidio en medio de un ritual afro o satánico. Pero luego ganó fuerza la posibilidad de que Darío no estuviera en sus cabales. (Diario in line DERF, sobre un caso en Pueblo Esther, el 27/7/2010)

Desde ese momento se hizo común encontrar en las calles de la ciudad animales sacrificados, en una obvia señal de los ritos satánicos. Las versiones indican que los hechos coinciden con la llegada de un pai, procedente de la provincia de Buenos Aires, al precario asentamiento Los Toldos, que crece en las afueras de la ciudad. (Diario La Capital, sobre un caso en la ciudad de La Paz, el 23/07/2010)⁵⁸

Yo tengo que andar por la vida como la... africanista, o la umbandista que no se puede equivocar, porque si no voy a caer en la que todos los umbandas son iguales, entendés? Te cambia, te cambia mucho, te cambia las conductas, vos no podés estar agarrándote a trompadas en la calle con alguien, o... se te cruzó uno con el auto y... bueno eso ya no porque no te conoce todo el mundo, pero ponele acá en el barrio, yo no puedo salir a cagarme a puteadas con la vecina de al lado, porque claro después: "ha! Esa porque es Umbanda!!" (Griselda, 2014)

Lo que pasa que yo, viste, nunca le di mucha pelota a todo eso entonces... para mí el que nos acepte a nosotros y el que no lo lamento. Hermanos, de los varones, el más chico, que obviamente es más grande que yo, porque yo soy la más chica, me dijo: "Nana, ojo en lo que te metes..." Yo le dije: "yo no soy pelotuda, yo sé lo que tengo que hacer". (Griselda, 2014)

La gente se ocupó de hacer un medio económico de esto y ensuciarlo, a tal punto que eso nos llevó al margen. Mi ideal es poder hacer algo para dejar de estar al margen (...) Aunque yo no lo vea, pero que mis nietos de religión o mis bisnietos puedan decir: "yo soy Umbanda", y le digan: "sí, que bueno". Lamentablemente para la sociedad sos católico o nada. Pero bueno, algún día va a ser distinto. Lo que pasa que ser Umbanda es como ser lesbiana y yo soy las dos cosas (se ríe). Pero, fijate, hoy las lesbianas sí queremos nos podemos casar legalmente. Y yo confío en eso y amo mi país y confío en que algún día va a cambiar todo esto. Porque las lesbianas también hemos sido muy mal vistas, somos degeneradas o enfermas. También somos marginales. (Griselda, 2014)

⁵⁸ Las notas citadas pueden consultarse en: https://www.youtube.com/watch?v=SvAUDG_-2_Y; http://derf.com.ar/despachos.asp?cod_des=355894&ID_Seccion=93; http://www.lacapital.com.ar/contenidos/2010/07/23/noticia_0025.html

No hace falta más que abrir un diario de circulación nacional, en la sección de policiales, para encontrar –seguramente al menos dos o tres veces al año (si no más, cuando algún caso por demás escabroso sirve como excusa para mantener la atención y las especulaciones sobre los vínculos entre distintos tipos de “desviaciones sociales”)– una nota que vincule a los afroumbandistas con situaciones de delincuencia, ilegalidad o inmoralidad. El discurso que los vincula con las drogas, los robos, la prostitución, el abuso sexual o las injurias hacia la Iglesia católica o hacia las buenas costumbres circula por el tejido social como una línea demarcatoria clara: si sos Umbandista, no hay que decirlo, y si lo llevás como bandera, debés saber que vas a sufrir discriminación y actos de violencia hacia vos y hacia tu familia.

La religión está confinada a un lugar marginal dentro del campo religioso argentino, y muchos de sus fieles se encuentran entre las capas sociales más vulnerables y discriminadas por factores que incluyen clasismo, racismo y homofobia, además de los señalamientos por las creencias y prácticas religiosas. A partir del trabajo de campo efectuado en la ciudad de Rosario, pude corroborar que la religión goza de muy poca legitimidad y que la mayoría de los templos no están anotados en el registro de cultos (sólo existen tres registrados) por no tener las condiciones necesarias que dicha entidad demanda; la mayoría de ellos funciona de manera no oficial en las casas de los propios *Pais* y *Mães* de santo. En esta ciudad, las religiones afrobrasileñas están usualmente asociadas a “sectas mágicas” y “afro-satánicas”, y a sus practicantes se los considera personas con “problemas mentales” (“psicóticos”, “locos”, “enfermos”) y “problemas sociales” (“delincuentes”, “asesinos”, “prostitutas”)⁵⁹. Veremos que estas asociaciones tienen una larga trayectoria y están vinculadas a la conformación del Estado nacional argentino sobre la base de una narrativa dominante que impuso el ideal de un país homogéneamente blanco, europeo, racional, católico y heterosexual.

En este apartado quiero detenerme, de forma algo general y rápida, en el predominio de un paradigma de nacionalidad que se construyó sobre la base de la exclusión del “otro”, considerado en sus dimensiones “biologizadas” de raza y sexo, pero también “culturizadas” de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, al deseo y a la ética y la moral⁶⁰. En un entramado

⁵⁹ Se pueden consultar también, entre muchas otras, estas notas periodísticas sobre acontecimientos en los cuales se vincula a practicantes umbandistas con supuesta “práctica de prostitución”, “abuso sexual” y delincuencia: http://www.lacapital.com.ar//contenidos/2009/04/03/noticia_0035.html, <http://www.pagina12.com.ar/1998/98-10/98-10-15/pag17.htm> y <http://edant.clarin.com/diario/2010/05/06/um/m-02192091.htm>). Sobre el lugar de los medios de comunicación en la criminalización de las religiones y devociones populares ver: La Vega y López Fidanza (2014), y específicamente sobre la construcción mediática del “crimen ritual”, La vega (2014 y 2015).

⁶⁰ Entiendo que un análisis pormenorizado de todos estos tipos de exclusiones llevaría otra profundidad, y constituiría una Tesis en sí misma. Mi intención en este apartado es situar las líneas principales que otros autores han señalado sobre este paradigma de nacionalidad excluyente, para situar luego algunas discusiones más detalladas sobre las dimensiones raciales y sexuales que puedan estar siendo reinterpretadas a la luz del culto

de jerarquizaciones sociales particulares se señalará la preeminencia que tuvo el discurso biomédico para legitimar estas exclusiones y otorgar un léxico semántico para nombrar estas prácticas y saberes en sus propios términos; léxico que será utilizado en las principales instituciones de socialización (Estado, Iglesia, Ejército, Familia, Escuela) para nombrar lo anormal y lo patológico como peligro para el bien individual y social. En un segundo apartado retomaré algunos puntos sobre la clasificación propiamente racial vigente en las zonas centrales del país (Capital y litoral) como contexto social en el cual se van a reinsertar las casas religiosas que he estudiado; y luego profundizaré sobre algunas dimensiones de sexo/género que se asocian a estos cultos en su país de origen y que en su pasaje a la Argentina tienen efectos concretos; sobre todo intentaré señalar algunos modos en que su lógica sexo/genérica contesta la matriz heteronormativa vigente en el país.

Diversos autores han trabajado en profundidad el modelo excluyente que caracterizó el período de consolidación del Estado Nacional –entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX– y la forma en que las elites intelectuales y políticas que comandaron el proceso se centraron en un paradigma eugenésico, racista, sexista y altamente homogeneizador (Abraham 1995; Bazán 2010; Briones 2005; Figari 2012; Nouzeilles 2000; Salessi 1995; Sarlo 1992; Shumway 1993; Solomianski 2003; Terán 1987, entre otros). Segato (1991) y Frigerio (1997) han retomado este contexto constrictivo para analizar la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en el país; en esta misma línea quisiera continuar el análisis del desarrollo del culto en la ciudad de Rosario.

A partir de un análisis detallado sobre el fenómeno de las sectas en los `90 y el “pánico moral” desatado en el país, Frigerio analiza la creciente medicalización en las interpretaciones que se tornaron legítimas; sobre todo el supuesto de que la participación en agrupaciones religiosas no tradicionales era un síntoma o inducía una patología mental. Basándose en las teorías del etiquetamiento y de la desviación social, el autor plantea que ciertos fenómenos sociales son caracterizados como “desviación social” a partir de la movilización de ciertos “temas culturales” especialmente conflictivos para las representaciones ideales que los grupos hegemónicos tienen de su sociedad. En Argentina, según su análisis, estos temas serían: 1) la exclusión del Otro (homogeneidad); 2) la imagen del país como moderno y racional (racionalidad) y 3) la idea de que una auténtica religión debe ser desencantada y no incluir creencias o prácticas mágicas (desencantamiento) (1997:5). Es decir, el paradigma excluyente, racionalista y secularizado que imaginó el ser nacional se habría articulado en torno al saber

religioso. Creí imprescindible, al menos, demarcar este paradigma de forma general para situar los ejes principales de la matriz identitaria nacional donde van a insertarse las religiones bajo estudio.

médico como el garante de un conocimiento científico que legitima prácticas y saberes adecuados y normales, frente a otros desviados/desviantes.

Es interesante notar cómo este paradigma se fue elaborando en el cruce de varios fenómenos entrelazados y mutuamente afectados, que vinculan aspectos de orden racial (la eugenesia imbuida de la filosofía del “crisol de razas”); religioso (hegemonía de una “cultura moral” católica, a pesar incluso de su paulatina secularización y del retiro del terreno de incumbencia de la ciencia moderna); sexo/genérico (la heterosexualidad como garante de la pureza racial y de la moral cristiana); de salud/enfermedad (importancia del higienismo y del saber médico como el único legítimo para tratar todas las cuestiones relativas a la vida y la muerte “biológica” de la sociedad); racional (estigmatización de todas aquellas prácticas que no se adecuen al modelo de racionalidad moderna occidental, consideradas como pensamiento “mágico”, “primitivo”, “tradicional” o “pre-moderno”). Todas estas características se aunaron, en esos años, en una filosofía altamente constrictiva para todo aquello que no encajara en sus parámetros, y fue sistemáticamente aplicada, enseñada y repetida en todas las instituciones a cargo del Estado Nacional (escuelas, hospitales, servicio militar, medios de comunicación, actos públicos, espacios recreativos). De esta forma traspasó las fronteras de lo público y lo privado, fomentando la reorganización de los saberes y prácticas cotidianas, familiares y barriales de aquellos migrantes internos o extranjeros que se acomodaban en suelo argentino (Salessi 1995; Sarlo 1992; Segato 1991). Según Segato, este proceso de homogeneización resultó eficaz no sólo para la clase dominante, sino que se capilarizó, penetrando en el tejido social e instaurándose como una vigilancia difusa de todos sobre todos (1991:261)⁶¹.

Esta autora señala específicamente los trazos racistas y etnocentristas del proceso de homogeneización. Va apuntar al discurso del “crisol de razas” característico de la sociedad argentina en el siglo XIX y en buena parte del XX, haciendo notar cómo este discurso hizo coincidir ideológicamente a la clase intelectual con la clase política. Según Segato, fue la

⁶¹ Respecto a esta capilaridad, varios autores señalan la continuidad de una vigilancia enmascarada de discurso científico, llevada a sus máximas consecuencias durante la última dictadura militar en Argentina. Así, Segato manifiesta que “la propia dictadura argentina de los años 70 y 80 se torna más inteligible en este contexto caracterizado por una memoria étnica represada”, fundamentalmente porque “esta ideología de fondo sobrevivió indiferente a los cambios de gobierno y al ascenso y declinación de grupos diversos y aún antagónicos al poder, al punto de poder ser identificada con la propia idea de Nación en el país” (1991: 264, 265). Salessi, en una nota al pie, asevera: “no creo necesario dar evidencia del uso del discurso de la higiene utilizado por distintos gobiernos militares hasta 1982 para justificar la erradicación de “focos” subversivos o la extirpación de “cánceres” o “epidemias” nacionales de todo tipo (1995: 36). Finalmente, y para dar una idea cabal de la presencia de este discurso medicalizante en la sociedad toda, fundamentalmente como forma de disciplinar las creencias y prácticas religiosas, Frigerio señala el hecho de que “de todos los comportamientos desviantes reprimidos durante la última dictadura militar -el más feroz intento de homogeneizar a la cultura y sociedad argentinas de acuerdo con el ser nacional- el derecho de pertenecer a un nuevo movimiento religioso es uno de los pocos que no ha sido defendido por ningún grupo social -excepto por sus miembros” (1997: 14).

generación de 1880 la que epitomizó esta “conciencia o superposición perfecta y peculiar a toda la historia argentina de ese período”, construyendo un discurso “literario-administrativo” que “legisló para la nación moderna mientras elaboraba la mitología que le dio identidad” (1991: 255). Y fue el resultado de una “voluntad política deliberada” que no trató simplemente de “blanquear”, sino de erradicar cualquier rasgo étnico que pudiese indicar la presencia de una minoría, como una discontinuidad interior de la Nación⁶².

Este cruce entre raza/nación/modernidad, también se actualiza en el vínculo entre medicina/delinuencia/homosexualidad analizado por Salessi (1995) a través del auge y el desarrollo del higienismo como modelo racional de ordenación y jerarquización social. Según el autor, en la primera mitad del siglo XIX el país fue imaginado como un cuerpo cuya civilización dependía de la promoción, regulación y control de flujos de gente y mercaderías. Esa mirada organicista esbozó muchos de los principios, metáforas y formas de representación utilizados por los higienistas y por los criminólogos de fines de ese siglo y principios del XX. En este período, el modelo médico reemplazó el binomio civilización/barbarie por el de salubre/insalubre, sirviendo como soporte ideológico-político para la unificación y centralización nacional sobre la idea de un enemigo común (la enfermedad epidémica) frente a divisiones políticas y territoriales⁶³. Según el autor, este modelo logró asociar “intelectuales, ganaderos y burgueses, gauchos e inmigrantes, habitantes del campo y de la ciudad, unidos en una lucha contra un `invisible` enemigo común que amenazaba la integridad de todo el cuerpo nación” (1995:14). En las primeras décadas del siglo XX, con el higienismo consolidado como el paradigma médico hegemónico, el éxito de la criminología venía a agregar un sentido más a la idea de “salubridad”, el de la “higiene nacional” como prevención contra males sociales y

⁶² Quisiera citar algunos párrafos de los intelectuales de la época que reflejan las principales ideas de este paradigma. Sobre el proceso de homogeneización racial, y el supuesto del “crisol de raza”: “La primera generación es, a menudo, deforme y poco bella hasta cierta edad; parece el producto de un molde grosero, los primeros vaciamientos de la fundición de un metal noble, pero todavía lleno de engrosamientos y aristas que el pulimiento posterior va a corregir. Hay un tanto por ciento de narices chatas, orejas grandes y labios gruesos: su morfología no ha sido modificada aún por el cincel de la cultura. En la segunda, ya se ven las correcciones que empieza a imprimir la vida civilizada y más culta” (Ramos Mejía, 1899, en: Segato nota 14). Y, con mayor énfasis eugenésico: “Cuanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico; a lo sumo se les podría proteger para que se extingan agradablemente (...) Es necesario ser piadoso con estas piltrafas de carne humana; conviene tratarlos bien (...) Pero sería absurdo tender a su conservación indefinida, así como favorecer la cruce de negros y blancos. La propia experiencia de los argentinos está revelando cuan nefasta ha sido la influencia del mulataje en la argamasa de nuestra población, actuando como levadura de nuestras más funestas fermentaciones de multitudes, según nos lo enseñan desde Sarmiento, Mitre y Lopez, hasta Ramos Mejía, Bunge y Ayarragaray (Ingenieros 1906, en Figari 2012: 22, 23)

⁶³ Dice Sarmiento en 1871: “Nos cabe hoy el deber de llenar una triste misión: la de descubrir las llagas que sufre nuestro cuerpo. Esas llagas nos desacreditan y nos deshonoran; pero si no se descubren nos matarán... Ha llegado un momento en que no puede haber otra cuestión del día que la salubridad de Buenos Aires. El mejor gobierno, las mejores cámaras, los mejores partidos serán los que la realicen. Los gobernantes, las asambleas, los políticos que nos hablen de ferrocarriles, exposiciones, de educación, no sirven para nada, si no son capaces de curar el cáncer que nos devora...” (en Salessi 1995:19, 20)

morales. De esta forma, se actualizaba el vínculo entre cuerpo/moralidad (materia/espíritu): la desviación social se planteaba no sólo en términos médicos, sino criminológicos, vinculando prácticas y saberes (cuerpos y moralidades) insalubres, a “otros” específicos. Dice Salessi: “la utilización del modelo de análisis higiénico (...) implicó la identificación de la bacteria y el microbio con el inmigrante extranjero primero y [luego] con una población de `delincuentes` que vivía dentro de las fronteras nacionales y debía ser identificada y controlada o reformada” (1995:28). Esta delincuencia también refería a la construcción de una homosexualidad imaginada e inventada como el mal acechando espacios sociales claves como la escuela y el ejército en los que se realizaba la formación e instrucción del nuevo sujeto argentino. Según el autor, sobre todo en lo relativo a la homosexualidad femenina, en las representaciones de la época se hace evidente “una ansiedad cultural producida, promovida y utilizada para controlar y estigmatizar poblaciones consideradas peligrosas por la cultura patriarcal y burguesa hegemónica” (1995:180). Vimos claramente, en el epígrafe del comienzo, cómo esa ansiedad sigue vigente, y cómo, para los mismos practicantes, la religión afrobrasileña y la homosexualidad, en este caso el lesbianismo, siguen estando asociados en lo que respecta a su marginalidad. Veremos la presencia de esta cultura patriarcal cuando analicemos el caso de las reacciones que suscita el travestismo al interior del culto; especialmente, cómo discurso y práctica se contradicen en este punto. De este modo, como dice Figari (2012), la epistemología positivista se ensambló con el evolucionismo como utopía para constituir la operación ideológica que fundaría el orden social contractual, combatiendo la idea de “caos” propio del mundo de las montoneras caudillescas del período posterior a las guerras de independencia. Esta operación era tributaria del discurso positivista europeo que se “erigía como metarrelato secular del universo burgués en la construcción de los Estado liberales” (2012:20); impulsando lo que Segato denominó la paradoja conjunción de un liberalismo social con un autoritarismo cultural característico de la historia argentina (1991: 252). En este marco del discurso científico, el campo médico fue el que contribuyó mayormente a delinear los aparatos ideológicos; tal vez por eso, la sexualidad, que estaba bajo su dominio semántico, se articuló con los discursos criminológicos, morales y religiosos como un campo de saber y de control en términos patológicos (articulando los sentidos de pecado/delito/perversión).

Figari plantea que la idea de “orden y progreso” incluía una ética ciudadana como dispositivo de disciplinamiento e integración social de los libertos y de las masas migratorias; éstas debían ser “ordenadas”, convertidas en trabajadoras y ciudadanas, susceptibles de ejercer derechos y usufructuar la libertad, dentro del margen del contrato social de la utopía moderna. La ciudadanía tenía que asegurar el derecho de propiedad, libertad de vender y comprar, sobre todo, la fuerza de trabajo (Figari 2012: 21). La paradoja conjunción planteada

por Segato, de liberalismo social y autoritarismo cultural, se dio porque, para las elites literario-administrativas, el Estado liberal y moderno sólo podía ser creado con población europea, ya que la población nativa (sobre todo los pueblos originarios, africanos y mestizos) no poseería el grado de civilidad necesario para la ciudadanía, no entraban dentro del contrato social.

Por otro lado, Figari plantea que lo sexual apareció, en ese contexto, como un campo de la corporalidad y del deseo que debía obedecer a las máximas de orden y progreso. Si la república burguesa en Argentina se constituyó por contraste con el mundo de excesos y desorden de las montoneras federales y la barbarie, el contrato sexual debía contener elementos moralizantes que distinguieran a una nueva clase iluminada e ilustrada de ese pasado “atrasado” y “bárbaro”. En este sentido, la idea de salud era el equilibrio del deseo pautado en la moderación y el control de las pasiones (Figari 2012: 25). Como afirma este autor, “la vigilancia del cuerpo –y de una despreciada y confusa noción de alma– era ahora tarea, más que de la religión, de la medicina, nueva aliada del poder estatal para la estructuración de subjetividades y cuerpos” (Figari 2012: 39). A partir del binomio civilización y barbarie quedaron apresados y reificados “otros sujetos” como metáfora de la abyección, “justificando así el exterminio indígena, de los afrodescendientes y el disciplinamiento de las amenazantes masas inmigratorias que, con sus malas costumbres políticas y sexuales, corrompen el orden social y moral de la nación” (Figari 2012: 39).

Varios criterios fueron importantes a la hora de definir a los homosexuales, uno de ellos era su pertenencia a determinada clase o estrato social; el otro, cuestiones raciales o étnicas. Dice Figari: “Lugones clasificaba a los pederastas en dos clases: los pobres que de tal práctica hacen su oficio, y aquellos que se dedican a eso por placer y pertenecen a las clases elevadas; según el médico ambas categorías no se mezclarían (...). La relación entre pobreza, homosexualidad y prostitución es prácticamente autoevidente para los médicos”. Y señala que para Lugones la sodomía en el país parecía ser un fenómeno del Litoral, un atributo de las montoneras caudillescas y bárbaras del interior, y la inversión más común en la raza blanca aunque antes pensaba que era un “problema de negros y mulatos debido al abultamiento de las regiones encefálicas posteriores” (Lugones 1879, en Figari 2012: 33, 34). Salessi comenta que Batiz, un subcomisario de la Policía Federal, escribió un informe sobre la prostitución en el Buenos Aires de 1880 en el cual la pederastía era un modelo representado como un “tráfico” entre Italia y la Argentina (en asociación con la antigua creencia de la sodomía como el “vicio italiano”), en otra versión de las amenazas de “invasiones de sirenas, mujeres del tercer sexo o judíos revolucionarios invertidos”. Era notable, además, una adjudicación de roles en la

identificación de una pederastía italiana `activa` que seducía a una juventud argentina de `pederastas pasivos` (Salessi en Figari 2012: 34).

De esta manera vemos cómo la nación, llamada oficialmente a la reorganización de la sociedad y la cultura desde 1860, entrelazó el orden urbano, psíquico, moral y corporal. Situaremos este especial entramado cuando contextualicemos a la ciudad de Rosario, en la cual se cruzan espacio urbano, prostitución, uso ilegal de la medicina y brujería. Como vimos en los epígrafes del comienzo de este apartado, estas asociaciones siguen vigentes y están muy presentes en el imaginario de los mismos sujetos que se acercan al culto. Por este motivo es que creo que, en los primeros acercamientos, los argentinos deben realizar un proceso de validación de sus experiencias al interior de la religión para sí mismos, buscando nuevos sentidos que desmarquen tales asociaciones, fundamentalmente las relacionadas con la "locura" y con la "delincuencia". Ya situamos la manera en que este imaginario entró a jugar en mi conversación particular con Griselda, y veremos en el capítulo VII cómo se pone a jugar en su propio proceso de conversión.

A este cruce entre aspectos de raza-sexo-Nación, es necesario sumarle el proceso de secularización planteado por Frigerio. Si, como dice Figari, la medicina y el médico, y no un mecanismo homeostático del propio cuerpo o súplicas sobrenaturales, son los que otorgan el bienestar y alejan las enfermedades (2012: 25), es porque ese campo del saber/hacer fue cedido por la Institución de la Iglesia en su negociación con el Estado. Como dice Frigerio:

Para que la Argentina pudiera ser un país moderno, civilizado, un país europeo en el Cono Sur, era preciso también eliminar a otro "Otro" sobre el cual, significativamente, ningún estudio se ha detenido: el mago, el adivino, el curandero; aquel cuyas creencias y prácticas no estaban regidas por la racionalidad -según ésta era concebida por los sectores dominantes. El avance del progreso y la civilización precisa también de la erradicación de la magia -así como de cierto tipo de religión (1997: 7).

De esta manera vemos cómo quedan entrelazadas dimensiones de raza, sexo/género y creencia y práctica religiosa en la construcción del Estado Nacional. Según Frigerio, desde las primeras décadas del siglo XX los principales videntes y curanderos fueron perseguidos y hasta procesados por ejercicio ilegal de la medicina, evidenciando la fuerte medicalización de la religión y la magia en el país⁶⁴. Esta erradicación de la magia corre paralelo al proceso de desencantamiento propio de la modernidad, en el cual la religión aceptada es aquella

⁶⁴ Además, agrega que bajo la misma prohibición también se persiguió a los primeros *pais de santo* de Umbanda y los primeros pastores que realizaron reuniones públicas multitudinarias. Y comenta que en 1967, el pastor evangelista americano Morris Cerrullo fue expulsado de la ciudad de Rosario ante un reclamo formulado por el Colegio Médico (Horvath en Frigerio 1997: 12).

“secularizada, desacralizada, mundanizada que no discuta la supremacía de la ciencia en la interpretación y modificación de este mundo” (1997: 10)⁶⁵. La vigencia de esa demarcación de los límites entre ciencia, religión y magia es posible de observar todavía en 1993 – mostrando la insuficiencia de la regulación estatal en estos dominios – cuando la nueva ley de cultos (denominada "Ley de libertad de conciencia") señala que ciertas actividades no gozarán de los privilegios otorgados a las "iglesias, comunidades o confesiones religiosas" reconocidas por el Estado; y expresa: “no se considerarán amparadas por la presente ley las actividades y entidades relacionadas con el estudio o la experimentación de fenómenos astrofísicos, psíquicos o parapsicológicos, la adivinación, la astrología... ni los ritos satánicos” (en Frigerio 1997: 10).

La cita de algunos artículos de la prensa de la época aclara la manera en que la desviación social era concebida y condenada en términos que igualaban conductas sexuales, religiosas, patológicas y delictivas. Se dice, en un artículo titulado “La campaña contra las adivinas”, en el reconocido semanario Caras y caretas de 1901:

Una infame comparsa de malas mujeres que generalmente alternan con otros oficios bajos ‘la profesión’..... la mayoría entiende de curas maravillosas y no maravillosas, maestras en el arte de escamotear recién nacidos, de provocar abortos, de servir de intermediarias en negocios turbios, de arrancar dinero a costa de la honra, la tranquilidad y de la paz de las familias, husmear secretos, urdiendo chantages y maquinando cuanta bribonada y cuento puede hacerse" (en Frigerio 1997: 7).

El diario Crítica, en 1923, edita una serie de artículos en los cuales publica direcciones y nombres de practicantes, "interpelando directamente a la policía y acusándola de una sospechosa inmovilidad frente a un campo delictivo en el que convergen también espiritistas, videntes, manosantas, prostitutas y proxenetas" (Sarlo en Frigerio 1997: 8). Estas asociaciones continuaron vigentes a través de las décadas. En 1973, un diputado nacional presentó un proyecto de reformas al Código Penal, que obtuvo el dictamen favorable, en el cual señalaba las consecuencias nocivas para la salud mental de la población de las prácticas adivinatorias. Y, en una revista semanal del año 1974, reclamó colocar el fenómeno bajo el control de los médicos, diciendo:

⁶⁵ Como plantea el autor, la Iglesia católica adquirió en Argentina, a partir de los años 30, una creciente importancia como factor de poder, logrando identificar cultura nacional con cultura católica. Sin embargo, este poder fue negociado, apuntalándose en las cuestiones morales, y delegando su visión encantada frente a la desacralización científica. De esta manera, dice Frigerio, en ninguna área se nota más esta retirada que en el de la restauración de la salud (física y síquica) que quedó netamente a cargo de la medicina y de la psicología. Dice Frigerio: “la existencia de sacerdotes que curaban por imposición de manos o mediante oraciones fue siempre ocultada o perseguida por la jerarquía eclesial, trascendiendo a los medios y la opinión pública recién en el último lustro” (Frigerio 1997: 11).

Yo no quiero quemar brujas, pero los que practican estas cosas con fines de lucro, sin someterse a un control científico apropiado, merecen castigo. (...) Todas las universidades del mundo probaron que los fenómenos parasicológicos son independientes de la voluntad de quien los produce y de duración limitada. Eso indica que quienes poseen esos poderes deben ser controlados por médicos (Horvath en Frigerio 1997: 8).

En 1992, un concejal pide al Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires que la policía investigue a todos aquellos que publiciten sus servicios mágicos en los diarios para ver si no incurren en alguno de los delitos tipificados por el Código Penal, diciendo que estas prácticas mágicas: "no sólo constituyen una grave defraudación a la fé pública y un agravio a la razón y a la ciencia, sino que transgreden las más elementales normas ético-morales y afrontan el sentimiento de una colectividad religiosa" (en Frigerio 1997: 9). Finalmente, hay que señalar que Argentina es el único país de América Latina que cuenta con una institución legal que lucha contra las medicinas alternativas, las diversas formas de adivinación del futuro y toda forma de influenciar la realidad por formas paranormales: el Centro Argentino de Investigación y Refutación de las Pseudociencias, apoyado por sociólogos, filósofos y epistemólogos. Frigerio comenta que durante el pánico moral desatado por el fenómeno de las sectas en 1992 y 1993 en el país, este grupo fue uno de los principales protagonistas en el debate, ya que sus integrantes "consideraban que la lucha contra las sectas constituía una instancia más de su disputa contra la magia y las pseudociencias" (Frigerio 1997: 9).

Podríamos citar extensamente opiniones y políticas públicas que dan cuenta de que en Argentina este imaginario racista, heterosexista, modernocéntrico y catolicocéntrico continua vigente; sobre todo demarcando cuerpos y saberes desviantes. En este sentido es que Segato ha planteado, según entiendo, la presencia de las religiones afrobrasileñas en el país como espacios para la alteridad. En una sociedad altamente asfixiante, ella propone que la introducción de la tradición africana, desde el Brasil, busca:

(...) simbolizar la posibilidad de existencia de un ser-diferente, en un país donde la matriz nacional condicionó la participación en la ciudadanía a la construcción de una persona neutra, abstracta, despojada de todo distintivo étnico, sea este africano, indígena, gallego o napolitano.

(...) crear una brecha en el 'ser nacional', en el ciudadano argentino clonado, cuidadosamente arquitectado al final del siglo XIX.

(...) En este panorama gris de la Argentina, donde el acceso a la ciudadanía fue históricamente condicionado a un rígido patrón de conducta y donde la igualdad ante la ley llegó a significar, literalmente, igualdad de maneras, vestuario, lenguaje y aún acento, las voces de mis entrevistados parecían decir: `estamos reintroduciendo una raíz perdida, estamos mirando hacia afuera, hacia el Brasil, y desde el Brasil y África, para reafirmar un derecho a la diferencia cultural y comportamental, para escapar a la homogeneidad totalitaria`. El deseo de ser `negro` significaba el deseo de ser `otro`, de crear un espacio

para la diferencia. La cualidad `negro` aparecía, en estos testimonios, metonímicamente extendida para nombrar otras formas de alteridad y extrañamiento dentro del terreno uniforme de la nación” (Segato 1996: 275, 276)

Cito en extenso este párrafo porque de alguna manera inaugura la línea argumentativa que estoy proponiendo. Si bien Segato está poniendo el acento en la cuestión étnica y racial, yo creo que ese lugar para la diferencia es otorgado por el contexto religioso a partir de propuestas que no sólo incluyen un sentido para lo “negro”, sino, sobre todo, una *práctica* para experiencias que divergen de la matriz hegemónica en aspectos que van más allá de lo racial, e incluyen cuestiones de clase, de género, de sexo, y de experiencia con lo sagrado. Porque, como dice Frigerio:

Aceptar que un número considerable de argentinos opta voluntariamente por: a) formas religiosas que preconizan la magia y la intervención divina para solucionar problemas cotidianos; b) que permiten el trance (glosolálico como en el caso de los pentecostales, o de posesión como en el caso de la Umbanda) como forma de contacto con la divinidad o de resolución de problemas; o c) que están disatisfechos con las formas de curación o de explicación de los fenómenos que brinda la ciencia es ir, irrevocablemente, a contrapelo de la imagen de país moderno, racional y culturalmente homogéneo que desde hace más de un siglo fuimos forjando los argentinos (Frigerio 1997: 14)

Modernización, racionalización y secularización, fueron paradigmas de una época en la cual el saber médico funcionó como modo legitimador de prácticas y saberes que ordenaron a la población en sujetos legítimos e ilegítimos. De las demarcaciones posibles que surgen y se consolidan a partir de este paradigma de nacionalidad, retomé, hasta ahora, algunas discusiones sobre la presencia de experiencias con lo sagrado que son características de los sectores que han sido marginados durante la reorganización estatal. A partir de ahora quisiera detenerme en demarcaciones de orden racial y sexo/genéricas, porque son las dimensiones que he encontrado más presentes dentro del universo simbólico y práctico de las religiones afrobrasileñas, y que de diversas maneras contestan las jerarquías presentes en Argentina. Intentaré analizar brevemente el significante negro en el contexto nacional y en la religión; y finalmente la importancia de una lógica sexo/genérica particular del culto. Todas estas dimensiones serán retrabajadas en el Tercer Giro de esta Tesis, a partir del análisis de la experiencia concreta de conversión religiosa de *Griselda de Obatala Efunbunmi Aworeni*.

B. Culturas negras en el Río de la Plata: prácticas al margen ayer y hoy

El trabajo realizado por Frigerio sobre el sistema de clasificación racial que opera en Buenos Aires, me sirve de base para entender el caso de Rosario. A pesar de sus diferencias, ambas ciudades pertenecen a un desarrollo histórico, social y geográfico semejante, que se distancia de otras zonas del país en donde el proceso de colonización y de construcción de nación produjo configuraciones sociales y étnicas distintas. A partir del análisis de los distintos sentidos que la palabra “negro” adquiere en el país, Frigerio (2006) indaga acerca del esquema (o lógica) de clasificación racial local que sustenta el sistema de estratificación social en la sociedad. La recurrente afirmación de que en Argentina “no hay negros” provendría de esta “ceguera cromática” que vimos se instaura durante la conformación del Estado Nacional. Esta invisibilización a nivel de las interacciones micro sociales, se corresponde a nivel macro con la invisibilización de la presencia del negro en la historia y la cultura argentina. Como ejemplifica el autor, desde la época colonial hasta la consolidación del Estado, un número cada vez menor de rasgos fenotípicos pasaron paulatinamente a denotar ascendencia africana, llegando a asociarse sólo dos rasgos: el color oscuro de la piel y el cabello “mota”. La clasificación social en términos raciales fue cambiando – y dando forma a la manera de percibir los diacríticos raciales – paralelo al ocultamiento progresivo de la propia ascendencia africana; como lo demuestra Reid Andrews respecto de la categoría *trigueño*, que denotaba, durante el siglo XIX, a una persona que tenía tez oscura pero no necesariamente ancestros africanos, como sí sucedía con las palabras *mulato* o *pardo* que respondían a esa ascendencia mayormente deslegitimada, estableciendo una escala cromática de jerarquización de la población en donde lo “negro africano” devino el escalón más bajo.

La invisibilización se sostuvo sobre un sistema de clasificación racial que buscó borrar las marcas fenotípicas asociadas a las “razas”, como así también desplazarlas al ámbito de la clase y la cultura. Como sostiene Frigerio, a partir de mediados del siglo XX, con el fuerte incremento de las migraciones internas hacia las grandes ciudades, la presencia de individuos de tez oscura (ahora pertenecientes a las provincias del interior del país) se convierte en la “nueva amenaza a la blanquedad”, y van a ser ubicados, acorde al sistema clasificatorio ya establecido, como “cabecitas negras” (2006:11). Según el autor, la forma en que estos sujetos serán representados da cuenta de *connotaciones raciales* ya afianzadas en la sociedad. Por lo tanto el proceso de blanqueamiento, y su consecuente racismo, se consolidó – y no desapareció, como se tiende a pensar– en el desplazamiento de las características *raciales* a las *sociales* de los “negros” (de negro “mota”, a “cabecita” y “villero”, denotando rasgos raciales, políticos y culturales sucesivamente).

Según el autor, la conexión que permite sostener la continuidad en el sistema de clasificación racial se sostiene en: a) la ascendencia africana e indígena que posee gran parte de la población provinciana criolla mestiza (es decir, en un trazo corporal); y b) en las características culturales y psicológicas adjudicadas a los “negros” (cabecitas) a mediados de los cuarenta y los cincuenta como muy similares a las que se les adjudicaban a los “negros” (porteños) treinta o cuarenta años antes (es decir, en un trazo comportamental biologizado), los cuales ya se habían conformado como *las figuras de la subalternidad* privilegiadas en la construcción de los sectores populares (Frigerio 2006:13). Comparando otras zonas regionales en Argentina – en las cuales los grupos subalternos se componen mayoritariamente de indígenas y sus descendientes–, en las ciudades “del centro” del país, los negros constituyeron significativamente *el otro racial*, ocupando los lugares de subalternidad, asimetría y oposición no sólo entre grupos sociales sino, también, entre “estados diferentes del ser” (2006:14). Esta lógica de clasificación social se encuentra presente, según el autor, en el Buenos Aires de las primeras tres décadas del siglo XX. Por este motivo, Frigerio asegura que, en Argentina, a pesar de que la principal categoría para explicar las desigualdades sociales sea la de *clase*, es *la raza* el factor que ha permanecido ocluido y poco enunciado, aunque profundamente presente y efectivo; afirmando que la pobreza está asociada en el imaginario principalmente con *la negritud*. Es decir, es *el negro* la imagen más fuerte de alteridad porque, para el hombre de Buenos Aires (lugar desde donde además se impartió el discurso homogeneizador de la nación) éste fue quien encarnó, por más de cien años, la otredad más cercana y radical⁶⁶.

Estos *Otros raciales* pasaron a configurarse como *Otros culturales* o *sociales*, en un proceso de invisibilización *categorica*: las categorías para nombrar la otredad fueron cambiando, en un proceso de ocultamiento de la marca corporal. Es esta marca “en el cuerpo” lo que se invisibiliza, es el trazo histórico registrado en la materialidad lo que se persigue minuciosamente en la construcción de la argentinidad. Ese borramiento se produjo en el discurso y en la práctica, y la lectura de los cuerpos se basó en esa ceguera perceptiva: en negar (no ver, oír, oler, sentir o deglutir) la diferencia en los otros, pero fundamentalmente en el sí mismo. Pienso que, tal vez, desanclarla de lo “biológico” y embutirla en lo “cultural” fue un mecanismo de defensa, una construcción ilusoria pero eficaz: se puede ser argentinos, porque sería posible (deseable) borrar la materialidad física en aras de una espiritualidad

⁶⁶ Como dice Briones, hace falta un estudio más detallado que analice la forma en que el mecanismo de racialización en Argentina ha operado diferencialmente para indígenas, afro-descendientes e inmigrantes “indeseables”, como para establecer qué grupo subalterno funciona como parámetro de la subalternidad en el país (2005:29). Sin embargo creo, como sostiene Frigerio, que para estas regiones “negro” es un significante que denota claramente alteridad, y que está mucho más difundido que otros como “indio” o “indígena”. De hecho veremos cómo, dentro del contexto religioso que he analizado, existe un mayor énfasis y una mayor importancia en términos de fundamento religioso y de moralidad del “negro” frente al “indio” o “caboclo”.

nacional común. Todo el esfuerzo subjetivo se basa en sostener esa ilusión, que se materializa en una vigilancia continua sobre las marcas corporales que podrían denotar diferencia. En ese registro se inscriben las religiones afrobrasileñas en el país, en sectores sociales para los cuales las marcas corporales son el trazo definitivo de la desigualdad social. Los devotos con los cuales he trabajado perciben esa desigualdad social, porque son estigmatizados socialmente como “negros” por las clases medias, son aquellos sujetos sobre los cuales hay que marcar una distancia, no sólo por la práctica religiosa, sino porque sus marcas corporales y comportamentales denotan esa diferencia (formas de caminar, hablar, vestirse; los tratamientos aplicados al cabello, la estética; las formas corporales, sobre todo en las mujeres que se distinguen por no ser delgadas y estilizadas, sino de curvas pronunciadas, que se dejan entrever con ropas ajustadas y llamativas; todas estas marcas son leídas para establecer esa diferencia). Sin embargo, ellos no la nombran como color, no se perciben a sí mismos como portando ese trazo de color corporal diferencial; es decir, no se autoadscriben como “negros”. El color negro está siempre asociado a una historia de “otro”: se es un *negro villero*, si el comportamiento del otro es cuestionable o si vive en una zona geográfica delimitada como más marginal que la propia; se es *negro esclavo* o *negro africano* si pertenece a otro tiempo histórico o se presentifica de forma espiritual. Y en ambos casos *negro* no denota color de piel, trazo corporal biologizado, sino formas de “ser” diferentes, ajenas; es el signo de una *alteridad* que incluye: comportamiento, formas de hablar, maneras de expresarse, costumbres, vestimenta, cosméticas y lugar de residencia; tanto en un caso (villero) como en el otro (africano).

Como veremos, uno de los particulares imaginarios sostenidos en la cosmopraxis religiosa en Argentina es el de la negritud, fundamentalmente asociando lo “negro” con “África”. Teniendo en consideración este hecho de que las religiones afrobrasileñas en Argentina son cultuadas principalmente por personas que *se reconocen* como “no-negras”, esta relación con la negritud y con África me pareció interesante para abordar aspectos de la racialización vigente en el país. Me pregunté por qué en los sectores sociales en los cuales estas religiones se afianzan (sectores medios-bajos) el significante “negro” se vincula –a contramano de la legitimidad que tiene en el discurso performativo de la argentinidad “blanca” – a sujetos, prácticas y saberes apreciados y por lo tanto legitimados. En la Parte III de esta Tesis, a partir de un análisis sobre el vínculo que los fieles umbandistas establecen con las entidades espirituales de la *Línea de los Africanos (Pretos Velhos y Africanos/Bahianos)*⁶⁷ voy a

⁶⁷ La Umbanda está compuesta por Líneas, cada Línea está comandada por un *Orixá*, al cual le responden distintas entidades espirituales. Cada Línea es una “línea de trabajo”, que posee falanges de espíritus, es decir grupos de mentores espirituales; la *Línea de Africanos*, también denominada *Línea de las Almas*, está comandada por *Omolu*

profundizar en la manera en que es establecido performáticamente –esto es a través de una multiplicidad de medios comunicativos que convocan palabra y acción, comportamientos kinésicos y sentidos asociados– el sentido de “africanidad” y “negridad”; y en cómo estas acciones performativas (reiterativas y productivas) juegan un papel en la construcción de la identidad religiosa de los fieles argentinos. Ahondaré en el mecanismo particular de “racialización” que se produce en el contexto religioso, fundamentalmente a partir de un aprendizaje litúrgico que está acompañado de imágenes y metáforas, así como gestualidades, posturas corporales y formas de comportamiento asociadas a una experiencia de “lo negro” que se transfieren en la socialización de los fieles argentinos “no-negros”. Me propuse ahondar en el eje racial de un discurso performativo de raigambre colonial y moderno que sigue vigente en la narrativa dominante de la “argentinidad”, para dar viabilidad a uno de los objetivos de esta Tesis: analizar el particular sentido que adquiere “lo negro” en el contexto religioso. La hipótesis que sostengo al respecto es que la manera en que ese discurso performativo nacional puede ser contestado y reinterpretado, es mediante el vínculo profundo con las entidades espirituales negras del culto. De esta forma, y como bien analiza Sansone (2001), es posible analizar la manera en que localmente se efectúa una reinterpretación de África, tanto discursiva como performáticamente.

C. Importancia de una lógica sexo/genérica particular en el culto religioso

En una religión donde “el ser humano no es percibido como algo fijo, sino como un proceso y un diálogo de varias partes que se entrecruzan en un juego dinámico” (Barbara 2002:185), la cuestión de la sexualidad como un atributo *fijado en el cuerpo*, cobró su dimensión analítica. Los aspectos sexo/genéricos particulares presentes en la variedad de estos cultos fueron objeto de investigación desde distintas perspectivas. Se podría diferenciar, en principio, entre aquellas investigaciones sobre los *Orixás*, en las cuales se hace especial hincapié en una lógica sexo/genérica diferente a la impuesta como hegemónica a partir de la modernidad occidental; y los estudios que se focalizan en las entidades de Quimbanda: *Exu* y *Pombagira*; sobre todo en la forma como intervienen estas entidades marginales y transgresoras en la vida de los fieles. Si bien estas dos líneas de estudios se interceptan, y en definitiva se proponen como resultado de una lógica sexo/genérica que está en la base de la religión, creo que para abordar su presencia en Argentina es necesario diferenciarlas.

(u *Obaluaiye*, *Orixá* asociado con la enfermedad, la salud y las hierbas) y a ella pertenecen las entidades espirituales de los *Pretos Velos* y los *Africanos* y *Bahianos*. Todas estas entidades son africanas, o afroamericanas, esclavizados y son los conocedores de todo lo referente a los *Orixás*; porque han sido los encargados de traer esta religión desde África a América.

Principalmente por la difusión que han tenido las versiones de la Umbanda y la Quimbanda, a diferencia de las dificultades que encuentran los cultos africanistas.

En Brasil, ya en 1940, Ruth Landes señalaba la presencia de relaciones de género transgresoras en los cultos de posesión afrobrasileños de Bahía. Su afirmación de que los grupos domésticos religiosos eran “matriarcados” y de que gran parte de las casas de culto daba abrigo a “homosexuales masculinos”, revolucionó el campo de estudios de estas religiones en Brasil. Sin embargo, encontramos al menos dos opiniones diferentes sobre la incidencia de esta autora en los futuros estudios (Matory 2008 y Birman 2005). Mientras para Matory la opinión de Landes de que en los *terreiros* existía el principio fundamental de que sólo la femineidad podía alimentar a los dioses, por lo cual la participación masculina en el sacerdocio se tornaba destructiva, es ante todo falsa y construida con el fin de dar sustento a la “comunidad imaginada feminista internacional” (Matory 2008: 110). Este hecho, para el autor, desvirtuó el significado real que tiene en la lógica de las religiones de tradición yoruba la presencia de sacerdotes homosexuales pasivos. En otro sentido, Birman (2005) rescata que los estudios de Landes se enfocaron en prácticas de posesión y poder que no se guiaban por la ortodoxia religiosa y moral reconocida entonces por los estudiosos, lo que provocó reacciones en los circuitos eruditos que defendían como genuinos aquellos cultos que más se aproximaban a sus propios valores: imagen positiva de una cultura negra, de origen africana, moralmente próxima al cristianismo. Este trabajo de clasificación y purificación al cual se dedicó una generación de estudiosos, y que produjo un modelo de ortodoxia valorizado en muchas casas de culto – el cual separa verdaderos de falsos candomblés –, para Matory fue propulsado por las mismas interpretaciones de Landes, que en su reivindicación feminista acentuó los rasgos homofóbicos predominantes en la cultura y en la academia brasilera. Sin embargo, para Birman, sus estudios encontraron un fuerte rechazo justamente porque ponían en evidencia que el modelo normativo convivía con prácticas más o menos transgresoras, incluso en las casas más reconocidas. Sean unas u otras las consecuencias de sus estudios, lo cierto es que Landes abrió una problemática que infirió en todo el campo académico y religioso, y que sería profundizada.

A partir de la década de 1970, ciertas tendencias homofóbicas en las investigaciones académicas se irían modificando, en parte por la influencia de los movimientos del 68’, en el cual se revalorizaron las cuestiones de género y sexo “desviantes”. Sucintamente: en 1969, Ribeiro señalaba que los homosexuales masculinos de clase baja encontraban en los cultos una oportunidad para socializarse e identificarse con las mujeres. En una misma línea, Leacock y Leacock, en 1975, atribuían la presencia de homosexuales al nicho social originado por la religión, que otorgaba status y prestigio como *pais de santo* a sujetos despreciados

normalmente por la sociedad mayor. De igual manera, Peter Fry, en 1986, argumentaba que el estatus fronterizo que poseían los homosexuales en la sociedad y en la imaginación popular brasilera los adecuaba para profesiones relacionadas con los “poderes mágicos” (Matory 1988: 217, 218). En otro sentido, Leão Teixeira, en 1987, observaba que ciertas divinidades del Candomblé mostraban una ambigüedad de género que proporcionaba un modelo ejemplar para los devotos que sentían tener esa misma ambigüedad (Matory 2008: 109). Y, desde un punto de vista feminista, Silverstein, en 1979, retomaba la idea del matriarcado como organización social predominante en los *terreiros* (Birman 2005: 407). A partir de los 80’, esta temática crece de forma paulatina y, en la década del 90’, afirma Birman, el trabajo de Jim Wafer (1991) marca el comienzo de investigaciones que hacen hincapié en la agencia de las entidades y su influencia en las relaciones de poder y de género en las cuales intervienen. Según Birman, éste cambio de énfasis da cuenta de que la posesión ‘fabrica’ mediadores con la esfera de lo sobrenatural, lo cual tiene “efectos sobre la naturaleza de la persona en términos de género, ‘feminizándola’ cuando se trata de hombres y ‘empoderándolas’ cuando se trata de mujeres, lo que provocaría, en consecuencia, un permanente diálogo conflictivo de estas personas con la norma social y sus posibilidades de transgresión” (Birman 2005: 409).

Diferenciando los estudios sobre la importancia de la dimensión sexo/genérica en el culto a los *Orixás*, y a los *Exus*, retomamos los aportes de Segato y Matory para el primer caso y los de Augrás, Birman y Hayes, para el segundo. Sin extenderme demasiado, quisiera exponer alguna información que explicita la capacidad disruptiva que tienen estas religiones sobre la sexualidad y el género normativo en nuestra sociedad, sobre todo para luego poder comprender de qué manera esta lógica ha sido apropiada y resignificada en el contexto argentino. A partir de sus estudios sobre el Xangó de Recife, Segato (2003) encuentra que esta religión realiza un esfuerzo sistemático por liberar las categorías de parentesco, personalidad, género y sexualidad de las determinaciones biológicas con las cuales están ligadas en la cosmovisión dominante. Esta "indeterminación biogenética" se ilustra, según la autora, en la vida social y en la mitología del grupo: en la combinación de aspectos masculinos y femeninos entre el fiel y sus entidades; y en la reconfiguración de la concepción de familia y matrimonio a partir de los nuevos lazos conformados por la familia religiosa, que relega al parentesco biológico. Ella interpreta que el esquema cognitivo de género no desaparecería pero sí se liberaría de las asociaciones obligatorias entre datos de la naturaleza, roles sociales, personalidad y sexualidad impuesta por la matriz heterosexual hegemónica y el sistema patriarcal, favoreciendo que la identidad personal posea una cierta "movilidad o transitividad de género"(Segato, 2003: 217). Este proceso se habría dado exclusivamente en América, debido a la especial situación de dispersión sufrida por los esclavizados africanos, que

desvinculó el culto a los *Orixá* de los lazos sociales y territoriales propios de sus lugares de origen, para centrarse en una configuración más personalista. Esta reconfiguración de la matriz de sexo/género habría sido fundamental en la expansión de esta religión, tanto en Brasil, como en los países del cono sur; en el caso argentino, debido a que estos cultos aportaron una “abertura para espacios de subjetividad sin expresión en el contexto nacional” (Segato, 2007: 305). Según su interpretación, esta apertura es propiciada por aspectos que son intrínsecos a la tradición afrobrasileña: “su peculiar régimen de construcción de los géneros, su ontología impregnada de androginia, su foco en la ambigüedad y en las situaciones de tránsito, su característica suspensión de la fixidad (sic) de las identidades resultante de la experiencia de la posesión, y su permanente subversión de los esencialismos” (Segato, 2007: 306).

Por su parte, Matory (1988), a partir de un análisis comparativo entre religiones semejantes dentro del complejo “atlántico-yoruba”, analiza patrones simbólicos parecidos que explicarían el fenómeno de la presencia mayoritaria de mujeres y homosexuales en los roles de sacerdotes. Según este autor, el lugar de los homosexuales estaría favorecido por una “articulación de conceptos peculiarmente brasileros con una semiótica de la posesión evidentemente yoruba, [por lo cual] un cierto tipo de homosexualidad se torna ventajoso en el servicio a los dioses” (1988: 216). El concepto de “desvío social” le resulta muy vago para explicar el fenómeno, y en cambio propone tomar en consideración la normalidad del travestismo masculino en los cultos de *Orixás* de África Occidental, entendiendo que allí algunos aspectos de la homosexualidad no serían considerados desviantes. Esto se observa en el verbo *gun*, que describe no sólo la entrada de la divinidad en la cabeza del iniciado, sino también el acto de montar un caballo o un compañero sexual; y también en la relación de “esposas” que los sacerdotes (sean mujeres o hombres) tienen con sus *Orixás*. La relación de género así establecida, debe ser entendida como una estructura de relaciones jerárquica que incluye roles y lugares sociales, más que diferencias anatómicas. Por ello, la presencia mayoritaria de *bichas* (término utilizado en Brasil para los hombres que se comportan de manera pasiva en la relación sexual) en el papel de *pais de santo*, se explica por la disposición a ser penetrados o montados, que caracteriza en África a las personas asociadas a la incorporación de los *Orixás*. El hecho de que en Brasil, por mucho tiempo, la tradición dividió el comportamiento sexual en categorías jerárquicamente relacionadas con la actividad efectuada durante el coito (activa o pasiva), reafirma la idea de que lo que ocurrió fue una superposición de conceptos que se sintetizaron ritualmente en el simbolismo nupcial de la iniciación y la posesión. Esto habría hecho que los homosexuales fueran “normales” en tanto que sacerdotes, y no sacerdotes en tanto que “desviantes” sociales. Así es posible comprender

por qué tanto las *bichas*, como las mujeres son depositarias preferenciales de poder divino, y “más aptas” para la mediunidad.

En relación al comportamiento de los *Exus* encontramos otro tipo de análisis vinculados a la dimensión sexo/genérica. Una de las pioneras en trabajar sobre estas entidades y su relación con los aspectos sexuales fue Monique Augrás, en 1987. A partir de un análisis simbólico de los personajes femeninos presentes en las religiones afrobrasileñas, ella afirma que habría ocurrido un proceso de “pasteurización” de las imágenes míticas traídas por los esclavizados que refieren explícitamente al poder genital femenino, al difundirse en la sociedad más amplia. Augrás sostiene que si las figuras de las Grandes *Mães* (*Iyá mi*, en yoruba), se mantuvieron presentes en los *terreiros* más tradicionales de Candomblé, en la Umbanda, en cambio, fueron vaciadas de su contenido sexual (tal el caso de *Yemanjá*). Esto como consecuencia del “blanqueamiento” propulsado por los umbandistas de clase media emergente en los años 30, como vimos. Por este motivo, los aspectos “reprimidos” habrían dado surgimiento a una nueva entidad, puramente brasileña, que reúne una síntesis de aspectos escandalosos que representarían la libre expresión de la sexualidad femenina dentro de la sociedad patriarcal; ella sería *Pombagira* (2000: 17,18). Esta entidad habría ido apareciendo en el seno mismo de la Umbanda, pero situada en un polo separado, asociado con lo negativo, la izquierda, la magia negra y el infierno: la Quimbanda. De esta manera, todos los aspectos concretamente sexuados del poder femenino vuelven en esa figura salvaje de “Reina de las Encrucijadas” (2000: 39). Sin embargo, concluye la autora, esta entidad puede ser controlada por las normas sociales de buena conducta: a través de ofrendas rituales se la puede apaciguar y recuperar para favorecer el orden vigente. En este sentido, si bien *Pombagira* afirma la realidad de la sexualidad femenina, al mismo tiempo la devuelve al imperio de la marginalidad.

Esta tesis sobre la influencia de *Pombagira*, fundamentalmente en las mujeres, será retomada en trabajos posteriores de otros autores. Birman (2005) realiza un recuento de los últimos trabajos efectuados sobre esta entidad. Por un lado, señala el trabajo de Capone, de 1999, en el cual sitúa cómo *Pombagira* se convierte en el pivote de una reorganización profunda de las relaciones de pareja, otorgando protección y poder a su “cavalo” (mujer) frente a un hombre que no dispone de las mismas mediaciones sobrenaturales; esta situación empoderaría a las mujeres. Como contraparte, Birman señala la propuesta de Hayes, quien, en 2004, propone hablar de una negociación más compleja de esa relación triangular. Esta relación otorgaría ciertos beneficios para la mujer, pero también produciría tensiones y conflictos con los cuales ellas deberán lidiar para sostener sus relaciones familiares y afectivas,

ahora intervenidas por la presencia de una entidad sobrenatural. En esta tensión entre empoderamiento y relaciones conflictivas es donde Birman encuentra la falencia de no dar importancia en la investigación a la agencia propia de las entidades espirituales. Mientras para Capone la entidad se identifica con su *cavalo* de forma casi absoluta, teniendo los mismos intereses, en el caso de Hayes es posible observar que la voluntad de las entidades muchas veces no concuerda con la de sus médiums, obligándolos a negociar también esta relación, en pos de mantener algún equilibrio en su vida cotidiana. Para Birman, en Capone se observa una interpretación funcional, que “desrealiza” la realidad tal como es concebida por los religiosos; en el caso de Hayes, en cambio, encuentra consideraciones de una relativa autonomía en la agencia de la entidad incorporada. Según Hayes, el hacer de las entidades está condicionado por los atributos que las singularizan; algo que el medium debe tener en cuenta y que, por lo tanto, precisa ser objeto de cuidados específicos. Gestionar el espacio doméstico implica tener en cuenta voluntades contradictorias de las cuales las espirituales son una más entre varias otras, más o menos tradicionales y transgresoras en relación a los valores familiares. Por ello, concluye Birman, el resultado de estas dinámicas conflictivas es imposible de ser previsto y se manifiesta como incierto tanto para quienes lo viven, como para quienes lo investigan. Sólo considerando estas dinámicas es posible comprender, dice la autora, la realidad compleja en la que viven los fieles de esta religión marginal y periférica; sólo colocando en relevancia identidades sexuales y de género que “transitan entre la adhesión a la norma sexual y de género dominante y su transgresión, afirmando, a pesar de todos los conflictos, las vacilaciones y las dificultades de que ‘otros mundos’ son posibles” (Birman, 2005: 412).

Todos los aspectos aquí reseñados influyen en la adopción de estas religiones por los fieles argentinos. El rol que cumplen las entidades espirituales en la vida cotidiana y en el entorno familiar es decisivo en las reorganizaciones que se producen a medida que los fieles ingresan en la cosmopraxis religiosa. Como veremos en profundidad, su injerencia en todos los asuntos, desde los más ordinarios a los más sublimes, da cuenta de esta importancia; he presenciado el lugar que ocupan en las casas religiosas, en las conversaciones y en las decisiones a tomar. La presencia de homosexuales, travestis y prostitutas en los templos que conocí me hicieron detenerme en este aspecto particular del culto. El recuento que presenté de la manera en que han sido trabajados los aspectos ligados a la sexualidad sitúa las particularidades a las cuales se enfrentan aquellos argentinos que deciden acercarse a las religiones afrobrasileñas. Matrices de diferenciación que si bien contradicen ciertas normativas sociales hegemónicas respecto a las prácticas corporales y sexuales legítimas, no dejan de redefinirse, disputarse y adecuarse junto a otras matrices vigentes en el país que rigen las relaciones intersubjetivas cotidianas.

El objetivo de situar esta genealogía fue sentar las bases de aquellas operaciones cognitivas y prácticas, políticas y administrativas, que tomaron forma en el proceso de construcción nacional argentino. Especialmente para argumentar nuestra hipótesis de la existencia de una matriz hegemónica que se construye en el entramado de distintos tipos de discriminación que conjugan cuerpos, saberes y praxis deslegitimados. La presencia de las religiones afrobrasileñas en Argentina se sitúa en este entramado normativo, y sobre estas matrices, aportando otros saberes y prácticas que –con su reiteración en el tiempo y la voluntad y esfuerzo de un colectivo de personas que se identifican entre sí– logran dar legitimidad y efectuar identificaciones que se expresan por fuera de las lógicas hegemónicas (como son las identificaciones con la magia, la brujería, la homosexualidad y la negridad en Argentina).

En el próximo Capítulo desarrollaré las particularidades que adquirió este paradigma excluyente en Rosario, al señalar la conformación social y espacial de la ciudad con sus propios procesos de exclusión. Reflexionaré sobre la visibilización diferencial que se da en las apropiaciones de las prácticas y creencias de raíz “afro” en los sectores populares y en los de clase media intelectual y artista de la ciudad. Finalmente, presentaré el entramado de practicantes y casas religiosas con mayor trayectoria en la ciudad, con el objetivo de situar las tensiones que fue sufriendo el proceso de consolidación del *Ilé Ase Oniwa Funfun* que comanda Griselda.

CAPÍTULO IV: El contexto local y la organización de una casa religiosa en Rosario



⁶⁸ Devotos rosarinos despachando para Yemanyá, en La Florida, río Paraná, Rosario, febrero 2014. Foto: Manuela Rodríguez.

2 de febrero de 2011; 7:15 hs. Fiesta de Yemanyá. Llego a La Florida⁶⁹ y ya no hay nadie, pero la costa del río está bañada de flores, velas y sandías. Son los rastros de una religión que está, que existe en esta ciudad. Más allá de lo bien o lo mal que se practique, hay detrás de estos rastros gente que ayer, y durante esta noche, trabajó, invirtió energía en esta creencia. Con o sin el fundamento exacto, todo rito genera acción, carga con valores, produce vida. La vida de aquellos que sostienen esta religión en la ciudad y sus alrededores.

Tengo la sensación de que la religión se me sigue escapando; como estos rastros, aparece en los rincones, como una huella. Está ahí, pero no alcanzo a verla en plenitud, se me escapa; todavía no condice con mi vida, va a contrapelo. Sin embargo siento que estoy más cerca, estos rastros hablan de que al menos, esta vez, llegué sobre el final.

(Registro de campo, 2011)

2 de febrero de 2015, 19:30 hs. Estoy, otra vez, como todos estos años, en La Florida, esperando para ver qué acontece para la celebración de Yemanyá en esta parte del Río y de la ciudad. A diferencia del registro que está en el epígrafe de este apartado, hace cuatro años que llego al río bien entrada la tarde y no a la mañana temprano; he corroborado, en estos años, que ese 2 de febrero del 2011 no había llegado tarde, sino temprano, y que mis pisadas estaban delante y no detrás de las huellas de una religión que todavía no llegaba a comprender cabalmente. Luego de estos años de acercamiento y estudio, puedo sincronizar, más seguido, sus tiempos con los míos. Para esta celebración, las ofrendas y sus despachos se organizan mayormente por la noche del día del festejo, y no al comienzo. Esto se debe, principalmente, a que terminan con los preparativos muy sobre el final de hora, ultimando detalles. En esta última ocasión pude observar, en el lapso de una hora (entre las 20:30 hs y las 21:30 hs) 6 barcas distintas, de grupos de fieles de entre 10 y 15 personas; es decir un total aproximado de más de 100 personas en un período muy breve de tiempo, en un solo lugar de la ciudad. Esto podría dar una idea de la cantidad de gente que sigue a estas religiones en la ciudad, considerando que la fiesta a Yemanyá es la más visible y la más legítima de todas las ceremonias umbandistas.

También debo decir que llegué a esta hora porque sabía que estarían festejando, además de los fieles religiosos, un grupo de personas que practica en la ciudad distintas artes afroamericanas y africanas; un grupo al cual, de alguna manera, pertenezco y he pertenecido. No hace más de 5 años que se encuentran, para esta ceremonia, estos dos sectores; grupos sociales muy diversos, que se cruzan pero no se mezclan. Sus prácticas rituales pueden ser similares en forma y hasta en contenido, sin embargo, la eficacia de las mismas cobra ribetes

⁶⁹ Balneario de la zona norte de la ciudad, habilitado desde 1933 para uso público de las costas del Río Paraná.

muy diferentes según el contexto social al cual pertenecen. En Rosario existe legítimamente desde principios de los años `90 un templo afroumbandista inscripto en el Registro Nacional de Cultos; el mismo es bien conocido por los practicantes religiosos, pero es inexistente para los sectores medios que practican las manifestaciones de raíz afro. La visibilidad y el cruce de estas manifestaciones es producto de tendencias recientes, propias de un nuevo contexto sociocultural que ha revalorizado estas prácticas de forma altamente diferencial. Para comprender esta diferencia situó en este capítulo un primer apartado sobre cuestiones relativas a la conformación histórica de la ciudad de Rosario, prestando especial atención al “orden espacial”, como un indicador de segregación y diferenciación social. Elegí esta problemática porque creo necesario dar cuenta del lugar en donde mayormente están emplazados los templos: la periferia; de esta forma, detallo brevemente la conformación social y espacial de la ciudad con sus propios procesos de exclusión como señaláramos de forma más amplia para el contexto nacional en el capítulo anterior.

Luego me detengo en algunas discusiones respecto de las políticas multiculturalistas, de fomento de la “diversidad cultural” –sobre todo de una cultura afroargentina –, y de la amplia difusión de la ideología de la Nueva Era, como fondo sobre el cual leer la visibilidad e invisibilidad relativa a cada una de las apropiaciones de las prácticas y creencias de matriz “afro” en los sectores populares y en los de clase media intelectual y artista de la ciudad. No es mi intención detenerme en la apropiación de los sectores medios, sino situar el contexto actual de la ciudad para la difusión de estas prácticas y ver qué repercusión puede o no tener para el ámbito de desarrollo propio de las religiones afrobrasileñas. Finalmente, y a partir del recuento del camino religioso de otra *mae de santo* que frecuenté, introduzco el entramado de practicantes y casas religiosas templos con mayor trayectoria en la ciudad, como modo de ingresar al apartado final, en el cual describiré las tensiones que fue sufriendo el proceso de consolidación del *Ilé Ase Oniwa Funfun*, emplazado también en la periferia de la ciudad. Así, busco desarrollar en profundidad la manera en que Griselda y su familia (biológica y de santo) fueron conquistando espacios materiales y simbólicos que acompañaron el proceso de conversión religiosa. Analizo el acercamiento conflictivo con distintas casas y líneas religiosas en las ciudades de Rosario, Buenos Aires y Corrientes, hasta encontrar y afianzarse, en la actualidad, en la doctrina del Africanismo Tradicional.

1. Rosario: breve historia de una segregación social en términos espaciales

Este carácter anfictónico es lo que explica el sempiterno Rosario democrático donde no fueron ni son posibles el conservadurismo en política y el fanatismo en religión, el que le hace tan amable con los extranjeros (Hernández 1939: 11-12)⁷⁰

Diseñada míticamente como *la hija de su propio esfuerzo*, Rosario, la segunda ciudad más poblada de Argentina – con aproximadamente 1 millón de habitantes – es reconocida por sus intelectuales “fundadores” como una ciudad que todo lo ha logrado gracias al trabajo y la voluntad de sus propios habitantes: huérfana y sin el apoyo nacional ni provincial. Este mito, construido entre fines del siglo XIX y principios del XX (Glück 2010), esconde en sus entrañas el profundo orden civilizatorio, estigmatizante y segregacionista que fue tramado en torno a la construcción de la nación Argentina, en cada uno de sus rincones. En ese mito de origen han quedado absolutamente invisibilizados los afrodescendientes y los indígenas: Rosario es, y fue, una ciudad que descende de sus inmigrantes, fundamentalmente de los de ultramar. Sin embargo, los registros históricos muestran que esta ciudad, como muchas otras de la región central del país, se conformó en un primer momento de españoles y criollos en convivencia con sus respectivos esclavizados y subyugados (negros y/o indígenas), y en lucha constante con los pueblos originarios de la zona. En un segundo momento, luego de las luchas de independencia y acorde al avance militar sobre el territorio, estos mismos españoles y criollos –y otros recién llegados– fueron adquiriendo y repartiendo tierras entre terratenientes y militares que se asentaron con sus familias y sus “criados”; posteriormente y como resultado de las políticas migratorias, fueron llegando a la zona miles de inmigrantes europeos, y también, miles de inmigrantes provinciales, muchos de ellos mestizos. Es decir, el mosaico étnico/racial de la población de Rosario dista mucho de haber sido homogéneo, y menos aún armonioso (Castagna, *et. al.* 2014; Roldán 2009; Nemcovsky 2008; Megías 2010; Koldorf 2008).

Por estar ubicado en un espacio privilegiado para el intercambio –en el cruce de rutas entre Buenos Aires y la región noroeste, sobre la costa de un río navegable y frente a una alta barranca – rápidamente se convirtió en una zona favorable para el desarrollo y avance del capitalismo; y su incipiente elite local fomentó estos recursos sobre la base de una fuerte ideología liberal y republicana, acompañada de un profundo laicismo y anticlericalismo, disidente, en este sentido, de la jefatura capitalina provincial en la ciudad de Santa Fe. En 1852 fue declarada “ciudad” y su puerto de “tránsito obligado” hacia diez provincias del interior, convirtiéndose en una pieza clave de la política económica nacional y escenario de contiendas

⁷⁰ En: Glück 2010: 173

políticas y militares. A partir de allí, sus principales intelectuales se esforzaron por dar una imagen de Rosario como paradigma del cambio y del crecimiento económico. Como plantea Megías, luego del “boom demográfico” de principios del 1900, Rosario fue residencia de un heterogéneo conjunto de actores sociales y políticos que defendieron con energía los intereses de la ciudad enfatizando el “cosmopolitismo” y la necesidad de la modernización como forma de fomentar el comercio y la industria (2010: 14, 15)⁷¹. Se fue convirtiendo en una ciudad colmada de comerciantes, muchos de ellos recién llegados, que buscaron en el mercado y la sociedad locales posibilidades de ascenso social y éxito económico. En ese contexto de “confianza” y relativa prosperidad, “los postulados positivistas –orden y progreso- tuvieron rotundo éxito en la ciudad” (Megías 2010:48).

Rosario, en este sentido, no fue una excepción al intenso proceso de organización de un naciente estado conformado por nacionalidades diversas y por profundas jerarquizaciones sociales heredadas de la época colonial. Si bien la elite local se encargó de enfatizar las bondades de una ciudad “cosmopolita y libre”, en los hechos, las reformas higienistas y los intentos por “civilizar” la barbarie fueron tan intensos como en la mayoría de las regiones de un territorio en vías de “argentinizarse”. Este proceso de control y disciplinamiento (en los términos foucaultianos que vimos en la primera parte de la Tesis) se plasmó desde el comienzo en la planificación urbana: lugares en los cuales vivía y se paseaba la elite local, alejado de las zonas destinadas a “la invisibilización de todo aquello considerado dis-funcional, que pusiera en cuestión la armónica e imperturbable marcha hacia el `crecimiento`” (Nemcovsky 2008: 7).

Para dar un ejemplo, en 1876 se instala el Nuevo Matadero Municipal en la zona sur de la ciudad, como forma de “centralizar la matanza de animales por cuestiones higiénicas con el propósito de someter esta tarea a un mayor control” (Álvarez, 1943, en Nemcovsky 2008: 7). En esa misma zona se instaló el Vaciadero de basura y varios asilos para “mendigos y dementes”⁷². De esta manera, los límites materiales (geográficos) y simbólicos (con sentidos altamente ideológicos) confluyeron: los enfermos y pobres, desposeídos de todo capital, fueron ubicados en una misma zona urbana. En este mismo lugar se instalaron muchos de los recién llegados buscando vincularse a los emprendimientos comerciales relacionados con el matadero y el “procesamiento” de la basura: saladeros, curtiembres, triperías, paterías, depósitos de huesos, y clasificación de hojalaterías, apilado de papel, vidrios y metales. Los

⁷¹ Entre 1851 y 1895 la población se multiplicó más de 30 veces: de 3.000 a 90.000 habitantes. Entre 1895 y 1914 se duplicó superando los 222.000 habitantes y a mediados de la década del 1920, volvió a duplicarse, llegando a los 400.000 habitantes. Para la época del centenario el 47% de los habitantes eran extranjeros y otro 11% eran argentinos nacidos en otras provincias. Los santafesinos nativos eran minoría. A partir de 1914, se interrumpe el flujo y empieza una paulatina “argentinización”. (Megías 2010: 15).

⁷² En 1873 se sanciona una ordenanza que establece los límites en que pueden establecerse las industrias insalubres. Así, se instalaron entre 1889 y 1899, el Asilo de Mendigos y Dementes, Asilo “El Buen Pastor” y Asilo “San Vicente de Paul” (Nemcovsky 2008: 7).

grupos familiares de migrantes que llegaban fueron construyendo sus viviendas de cartón, madera y chapa, conformando el cinturón de pobreza urbana a lo largo de la barranca (Nemcovsky 2008: 8). Este escenario se irá acentuando con la instalación de fábricas y luego con el proceso de sustitución de importaciones que hará crecer a la ciudad en torno de un importante cordón industrial. Los asentamientos denominados “irregulares” crecerán de 3 en 1944 a 87 en 2002 (Castagna, *et. al.* 2014: 6). Según Diego Roldán, las zonas reconocidas como “Barrios Obreros”, desde fines del siglo XIX, por la asociación de sus pobladores con las fuentes de trabajo, comenzaron a reconocerse como “Barrios populares” a partir de la crisis del ‘30. Lo que demuestra la gran heterogeneidad de sus habitantes y la paulatina desvinculación de los mismos de los ámbitos laborales, producto de la desocupación que trajo la caída de las actividades productivas (en Nemcovsky 2008: 8,9).

A partir de una investigación doctoral sobre el trabajo y la escuela en las décadas de 1930 y 1940 en Rosario, Nemcovsky sostiene que la institución escolar será uno de los espacios sociales encargados de lograr cierta homogeneización a esa pluralidad de nacionalidades y trayectorias familiares disímiles. Según la autora, en los ‘30, se consolida el escalón demográfico de la ciudad con la mayoría de su población como hija y nieta de inmigrantes. En ese contexto, los grupos familiares toman la educación escolar, sobre todo la lecto-escritura en español, como un pilar para el ascenso social, y deciden, en función de sus posibilidades, a cuáles de sus hijos (mujeres o varones) y por cuándo tiempo enviarlos a estudiar. A pesar de realizarse en escuelas muchas veces improvisadas, sin estructuras edilicias y pocos maestros “idóneos”, la educación alcanza para sentar las bases de una población “amansada”: “Se enuncia la predilección de los empresarios por trabajadores alfabetizados no tanto por los saberes específicos de ella derivados, sino porque `como corolario del proceso escolar estos trabajadores son más puntuales, más precisos y más prolijos” (Graff en Nemcovsky 2008: 23). En los recuerdos de los ancianos de la ciudad, nos comenta Nemcovsky (2008), se señalan como importantes: la pulcritud, “lo sencillo” e incluso “lo roto pero limpio” de la indumentaria escolar, la preocupación porque los niños cuenten con los útiles mínimos, los saludos a la bandera, las canciones patrias y los actos escolares, evocados como experiencias afectivas. En un momento de extrema búsqueda de integración, la escuela pasó a ser el pilar de la organización social; y así como homogeneizó conductas y saberes, estableció diferencias y jerarquías: quienes frecuentaban los comedores escolares y quienes no, quiénes participaban de las actividades establecidas para varones o para mujeres, por citar los ejemplos más obvios.

El otro motor implacable en la “normalización” de los ciudadanos fue el cuerpo médico, asociado a la escuela, en principio a partir de la difusión de nociones de salud/enfermedad y del control médico de todos los alumnos. Un indicio de la importancia de

estos procesos lo ofrece la preocupación del Ministerio de Educación de la Nación de la época que, a través de inspectores escolares, confeccionó una Ficha Sanitaria Individual a ser llenada por todos los alumnos; a la vez que se exigía sucesivas visitas a las escuelas del Departamento Nacional de Higiene (Nemcovsky 2008: 21,22)⁷³. Como vimos, la importancia de las políticas higienistas fue crucial como forma de controlar y “normalizar” a la población heterogénea argentina; en Rosario, es posible ver con precisión cómo confluyó organización espacial, escolarización y medicalización de la población.

Otra problemática que da cuenta de estas preocupaciones en los comienzos de organización de la ciudad fue la administración de la prostitución legal. María Luisa Múgica (2010) analiza la legislación sobre este tema en Rosario, una ciudad que a principios del 1900 se conocía en todo el territorio por poseer uno de los barrios prostibularios más importantes del país: el Barrio Pichincha, en las cercanías del Puerto. Entre 1914 y hasta 1932, comenta esta autora, Pichincha fue uno de los dos espacios permitidos a través de las ordenanzas municipales rosarinas para instalar los prostíbulos reglamentados; de esta manera, la elite local intentaba fijar y controlar la sexualidad. En calidad de ciudad portuaria, por estos años se registró una tasa de masculinidad superior al 51%, “situación que de acuerdo con los modelos de sexualidad imperantes, los visualizaba como verdaderos focos de libido contenida la que debía encauzarse a fin de evitar la difusión de las enfermedades venéreas en el cuerpo social. Con este objetivo se crearon los burdeles patentados” (Múgica 2010: 87)⁷⁴. Esta suerte de “geografía del placer permitido” duró hasta 1932, año en que se votó la ordenanza abolicionista, derogándose todas las normativas. A partir de allí se clausuraron todas las casas de tolerancia existentes impidiéndose el establecimiento de otras en el futuro.

El registro de esta problemática en las publicaciones de la época da cuenta de las asociaciones presentes en el “sentido común” entre sexualidad, legalidad, enfermedad y espacialidad. Como documenta Múgica, este barrio era una zona en la cual “se mezclaba la venta y consumo de cocaína y morfina con ácido bórico junto con la obtención de cartas de ciudadanía y las libretas de chófer”; los significantes con los cuales se nombraban los espacios fluctuaban entre “hoguera”, “paraíso”, “infierno”, “placer”, “comodidad”; el barrio estaba

⁷³ Se confeccionó una Ficha Sanitaria Individual conteniendo los siguientes datos: Nº de ficha; nombre y apellido; edad; sexo; nacionalidad; antecedentes individuales; enfermedades anteriores; estatura; peso; perímetro torácico; examen de pulmón y corazón; alteraciones de los órganos de los sentidos; otras” (1909, *Libro para anotaciones de los Inspectores Nacionales de acuerdo con Instrucciones dadas por la Inspección General de la Nación-Escuela Normal de Maestras*. En Nemcovsky 2008:22)

⁷⁴ El esquema reglamentarista consistía, sucintamente, en: las mujeres debían contar con 18 años; inscribirse en el registro de la Asistencia Pública, y a partir de 1917, también en la Policía, en la División Investigaciones, sección Leyes Especiales (que a fines de los años `20 pasó a llamarse Moralidad Pública); efectuar controles sanitarios semanales, tener libreta sanitaria; ejercer la prostitución en espacios permitido para ello; no podían exhibirse en puertas y balcones, llamar a los transeúntes, hacer escándalos durante la visita sanitaria, dejar el burdel sin dar previo aviso a la Asistencia Pública, o a la Policía (Múgica 2010: 91)

asociado a sonidos especiales como “las voces de ese mundillo” o las “palabras subidas de tono”; lo representaba un color determinado, era “un punto negro en nuestra ciudad”; y podía ser nombrado como un animal casi contagioso, “el pulpo` de la prostitución reglamentada con tentáculos de longeva existencia que se metían, penetraban por los lugares más recónditos, hasta en determinadas dependencias públicas” (2010: 116, 117). Es interesante señalar este tipo de asociaciones porque van a perdurar en el imaginario social de la ciudad, sobre todo en lo relativo a la diferenciación de los espacios urbanos, las zonas marginales, vinculadas también a un color, a un sonido, a la animalidad, la ilegalidad y la sexualidad desmedida; espacio donde van a insertarse las religiones afrobrasileñas que abonan a este imaginario con sus fiestas nocturnas, “subidas de tono” y su especial relación con la sangre animal.

Para terminar quisiera exponer brevemente cómo esta situación “inicial” de organización espacial, que acompañó la demarcación de límites materiales y simbólicos precisos en la ciudad, con el tiempo y las nuevas medidas socio-económicas se fue profundizando y estableció diferencias y jerarquías cada vez más marcadas, espacializadas y profundizadas en los vínculos cotidianos de los ciudadanos rosarinos. En el informe que presentan Castagna, Raposo y Woelflin (2014) sobre el desarrollo urbano y los asentamientos irregulares en Rosario, se describe cómo, desde la década del `30 en adelante, se fueron incrementando los asentamientos irregulares sin una planificación política y pública adecuada. Como dijimos, ese crecimiento de 3 a 87 asentamientos conformados en la última mitad del siglo XX demuestra que las políticas de organización territorial favorecieron a unos pocos⁷⁵. La década del `50 es señalada como la etapa de máxima afluencia de migrantes regionales hacia la ciudad. Durante la etapa de sustitución de importaciones se consolidó el cordón industrial a lo largo del Río Paraná con la apertura de numerosas industrias y la creación de miles de puestos de trabajo; esto atrajo a un importante número de pobladores de las zonas rurales, del interior del país y de los países limítrofes. La ciudad brindaba posibilidades de trabajo, salud y educación. Sin embargo, “el medio urbano no siempre estuvo a la altura de poder ofrecer condiciones básicas para la radicación de estos nuevos pobladores, los que en muchos casos sólo pudieron acceder a la ocupación informal de tierras” (Castagna, *et. al.* 2014: 5). Los lugares de residencia de la población pobre, de procedencia extranjera, fueron aquellos “descartados” por la trama urbana planificada, para el usufructo de los pobladores “locales”, la mayoría de ellos en posiciones económicas más favorables. Finalmente, en los años siguientes

⁷⁵ Nos dice el informe que en 1996 había 94 asentamientos, 22.782 familias y 114.233 personas (aproximado) ocupando una superficie de alrededor de 2.944.152 m². Una década después (2005), la superficie ocupada se había incrementado en un 20%, las viviendas en un 33% y la población en igual porcentaje. Esta situación continúa a pesar del crecimiento económico de la última década y, así, en el año 2012 se identifican 114 asentamientos, algunos con intervención programada, y un total de más de 26.000 viviendas precarias (Castagna, *et. al.* 2014: 7).

a la crisis de la industrialización sustitutiva (fines de los años `70), a las nuevas oleadas de inmigrantes se suma también el empobrecimiento de una clase media que había alcanzado cierto nivel socioeconómico: lo que se llamó los “nuevos pobres” (Koldorf 2008).

El modelo de ajuste y las políticas neoliberales vigentes hasta inicios del siglo XXI llevan al cierre de numerosas unidades productivas, lo que aumenta la desocupación y marginación de una parte importante de la población local⁷⁶. Se multiplicaron así las ahora denominadas “villas miserias” y las antiguas incrementaron su densidad. Según el estudio de Castagna, *et. al.*, a nivel organizacional, el Municipio ha logrado establecer al menos una escuela de nivel inicial en cada uno de estos asentamientos, en la cual se brinda la copa de leche. Luego del 2009, a partir de la implementación de la Asignación Universal por Hijo, la asistencia de los niños se encuentra más incentivada. De la misma manera, es posible encontrar en las inmediaciones al menos un centro de salud que presta atención preventiva, vacunas y las primeras acciones de atención sanitaria. Finalmente, el informe establece que uno de los temas más críticos, a nivel salubridad, es la recolección de residuos, debido a la dificultad de llevar a cabo este servicio porque es “uno de los mayores medios de vida de los pobladores de los asentamientos (...) la gran mayoría de las villas presenta microbasurales insertos en su trama, constituyéndose en un serio problema ambiental” (Castagna, *et. al.* 2014: 9). Como vemos, el entramado marginalidad, espacialidad, salubridad y educación siguen estando tan vigentes hoy como en los comienzos de la organización de Rosario como ciudad.

En la actualidad, afirman los autores, puede señalarse que más del 15% de la población rosarina vive en asentamientos precarios y condiciones de hacinamiento, un porcentaje que es superior al estimado en el país. Para dar un ejemplo concreto del problema habitacional, se estima que en la actualidad el déficit de viviendas estaría alrededor de 50.000 unidades, mientras que el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2010 mostró la existencia de más de 67.000 viviendas deshabitadas. Esto da cuenta del cauce que tuvo la política inmobiliaria y de organización territorial, profundizado en las últimas décadas, en las cuales Rosario cambió su carta de presentación, pasando de ser “la Chicago argentina” a ser “la Barcelona argentina” (Martínez Fernández 2014). Consecuencia de las "reformas estructurales" que entronizaron el mercado, la liberalización y la reforma del estado, Rosario, con grandes costos sociales, logró asumir su posición geográfica estratégica en el marco del MERCOSUR, “abriendo la ciudad al Río”. Sobre un nuevo reparto de tierras que privilegió ampliamente a desarrolladores inmobiliarios, exportadores de *commodities* y propietarios de

⁷⁶ Según el Censo de Población y Vivienda de 1991, Rosario ocupaba el tercer lugar, después de La Matanza en el Gran Buenos Aires y Capital Federal, en poseer el mayor número de habitantes con necesidades básicas insatisfechas. Uno de cada cinco rosarinos, eran “pobres-pobres” (Koldorf 2008: 75)

tierras como actores clave en las inversiones en la costa, en el radio céntrico y macro céntrico de la ciudad, estas políticas dirigidas a sectores altos y medios de la población dejaron en evidencia la “fragmentación territorial y una exclusión que también caracterizan a la ciudad” (Martínez Fernández 2014: 1).

Antes de finalizar este apartado, quisiera brevemente plantear una cuestión hasta este momento no considerada en relación al orden espacial/segregacional: la cuestión de género. Ya vimos cuestiones relativas al orden espacial/sexual, pero en este caso quiero referirme a la cuestión de clase y género. Como dijimos en el capítulo anterior, la problemática de sexo/género es relevante para este estudio si consideramos la gran predominancia de mujeres y de minorías sexuales en los cultos. Por este motivo, establecer algunos parámetros de diferenciación sexual y de género al interior de los entramados urbanos vinculados a la pobreza me pareció necesario. Como plantea Koldorf (2008), en los contextos de pobreza extrema, según un estudio realizado durante los años '90 en un barrio marginal de Rosario, son las mujeres las que más han padecido los ajustes de corte neoliberal. La autora sostiene que el porcentaje de mujeres pobres es mucho más alto que el de los hombres, debido a muchas razones, entre las más importantes: la constitución de hogares monoparentales, en el cual las mujeres son las jefas de familia; la resignación de las mujeres de sus propias necesidades en pos de sostener las necesidades familiares (privilegiando en sus compras el alimento, ropa o útiles escolares para sus hijos y marido y al final para ellas); el aumento de la “sobreocupación”, que acompañó el incremento de desocupación, en el cual los trabajadores sumaron horas de trabajo informal superando las 48 horas semanales previstas por la legislación, sin contar el “trabajo doméstico” que las mujeres realizan sin remuneración de ningún tipo (2008: 22-24)⁷⁷. Las estadísticas muestran, además, el aumento de las muertes de mujeres por causas relacionadas con la maternidad, el parto, post parto y abortos clandestinos.

Me parece importante señalar esta diferencia de género en términos de pobreza y marginalidad, porque es abrumadora la presencia de mujeres con hijos que viven solas o acompañadas de otras mujeres, sean homosexuales o no, en los templos que he conocido; y la

⁷⁷ Sobre todo afectó a los que se consideran como “nuevos pobres”, aquellas familias que habían alcanzado cierto nivel social. Durante la reestructuración neoliberal, debido a los recortes de servicios y subsidios del Estado (salud pública, menores inversiones en vivienda e infraestructura, alza de los precios de la canasta familiar), muchos costos se transfirieron al sector privado lo que obligó a muchas mujeres que no trabajaban a insertarse en el mercado laboral, ante el desempleo de los jefes de hogar. Las ocupaciones más frecuentes fueron el trabajo doméstico remunerado, modalidades de trabajo a domicilio, por cuenta propia y en microempresas, en algunos casos de carácter clandestino. Estas actividades están consideradas como precarias por: su discontinuidad en el tiempo, la falta de regulación en cuanto a leyes laborales (ausencia de contratos), el no respeto del salario mínimo, horarios amplios y móviles, falta de seguridad e higiene (Koldorf 2008:34-45).

presencia de hombres heterosexuales es significativamente menor, y, en la mayoría de los casos, están en religión acompañados de sus esposas e hijos. Si bien mi intención no es afirmar que sea *exclusivamente* la pobreza la que lleve a ciertos sectores poblacionales a acercarse a las religiones afrobrasileñas, sí creo que es necesario comprender cómo, para los sectores más vulnerables, la familia religiosa juega un papel importante como sostén de situaciones familiares complejas, desarticuladas y carentes de ayuda de todo tipo, sobre todo de tipo estatal. Estas son las situaciones que he encontrado en mi trabajo de campo.

Aquellas inserciones en las fuerzas laborales que los sectores populares habían logrado en las décadas de 1940 y 1950, promovieron la movilidad social de grandes sectores poblacionales de la ciudad hacia estratos medios y lograron que se afianzara un optimismo frente al progreso, así como un fuerte sentimiento de pertenencia nacional. Según Koldorf, la visión proyectiva de que *es posible, sobre la base del trabajo y el esfuerzo personal, mejorar la situación individual y familiar en la sociedad* fue puesta en jaque durante las crisis posteriores. En los años '70 y '80 la asistencia del Estado se replegó, y la confianza en la ayuda estatal disminuyó drásticamente. Así, según la autora, junto a las formas tradicionales de marginación aparecieron otras nuevas, producto de las transformaciones acaecidas en el aparato productivo, la fragmentación de la estructura familiar y la crisis de la cultura del trabajo, de los valores sindicales y políticos y del quiebre de las solidaridades. A esta situación se la denominó en los estudios sociales “nueva cuestión social” sobre la base de: la exclusión, la desestabilización general de la condición salarial y la pauperización de las clases medias. La herencia de esta situación fue la “descalificación” y la “desocialización” (pérdida de identidad y aislamiento social) de un importante sector de la sociedad (Koldorf 2008: 42)⁷⁸, debido a la disminución, informalidad e inestabilidad de la inserción ocupacional, base fundamental de la construcción de vínculos e identidades en el tejido social. Para 1996, la Encuesta Permanente de Hogares, del Instituto Provincial de Estadísticas y Censos, muestra que la población desocupada en el Gran Rosario era del 19,7%, mientras que los subocupados llegaban al 10,7%. De estos, los más afectados por la falta de trabajo fueron los jóvenes entre 20 y 29 años, con el 27,64%. Otro estudio de la Fundación del Banco Municipal de ese año sobre los pobladores de las villas rosarinas, expone que de la población de quince años y más, el 47,58% no trabajaba y el 18,87% lo hacía como changarín, mientras que sólo el 14,06% era asalariado; y que la ocupación más frecuente entre las mujeres mayores de catorce años era la de personal doméstico con el 16,77% y solo el 4,22% tenía trabajo formal. Esta situación

⁷⁸ En la historia argentina del siglo XX, el trabajo se constituyó a partir de la década del '40 como un derecho de ciudadanía, con seguridad en el empleo, con beneficios sociales, con derecho a obtener un salario estable y digno. La importancia del trabajo para la gente no está ligada solamente a la sobrevivencia, es, además, un elemento central en la identidad social y de género (Koldorf 2008:117)

empeoró, llegando hasta la crisis del 2001, momento de máxima expresión de la “cultura laboral del fracaso”, aumentando el horizonte de desigualdad y exclusión (Koldorf 2008: 77, 78).

Me extendí en este recuento histórico de la pobreza en Rosario para poder dar un marco de inteligibilidad a la situación particular de muchos de los practicantes de religiones afrobrasileñas en la ciudad. El caso de Griselda, bien podría ser explicado en función de estas variables históricas.

A. Presentación de Griselda Castillo Cano

Nace en 1965, en una familia de trabajadores descendientes de inmigrantes italianos radicados en el barrio Arroyito, ubicado al norte de la ciudad, entre el Río y las vías del ferrocarril, en una zona escasamente habitada hasta los años 20' por el recurrente desborde del arroyo Ludueña. Su madre queda huérfana de madre de muy niña, por lo que su papá, entendiendo que “no era bien visto que una niña viviera sola con su padre”, la envía de pupila en un colegio de monjas; al salir, queda a cargo de una hermana mayor, bastante severa, que le prohíbe estudiar partería y la manda a “corte y confección”, hasta que se enamora, desatendiendo los consejos de ésta, con el “picaflor del barrio”. Finalmente queda embarazada y se casa con el padre de Griselda. Él era pulidor de pisos de mosaico y su madre trabajó como cocinera y portera de una escuela; tuvieron juntos 5 hijos, de los cuales ella es la menor. La hermana menor fue desaparecida en 1976 durante la última dictadura militar, junto a su pareja que militaba en Montoneros. Su hermano mayor fue preso 2 años y medio en Coronda, sin haber tenido vinculación política alguna, sólo porque encontraron un grabador del novio de su hermana escondido en su habitación. Su hermana mayor fue presa una semana, pero “zafó” porque era “preciosa” y un militar “se enamoró de ella”. Luego del allanamiento de los militares a su casa, en el cual le robaron todas las pertenencias de valor, ella se queda sola, con 11 años, a cargo de su sobrina de 5 –la hija de su hermana mayor que era “preciosa, tenía unos ojos azules hermosos”– durante 2 días y medio; evitando que los vecinos las separen. Ninguno en su familia, excepto la hermana menor, estaba en cuestiones políticas o sabía de la militancia de ella. La dictadura militar destrozó los lazos familiares, a ella la llevaron a vivir con aquella tía que se había hecho cargo de su madre, por miedo a los militares, y de esta forma, quedó, de un golpe, sin sus dos hermanos y viviendo alejada de sus padres por un tiempo.

Luego de estos episodios, a su padre se le agudiza su adicción al alcoholismo. Años antes, ella había entrado en el evangelismo, por sugerencia de unos amigos del barrio, y sin el

visto bueno de su familia; y permaneció en esa religión hasta los 18 años, participando en muchas actividades sociales de la iglesia, que se convirtió en una parte importante de su sostén social. Cuando cumple los 16 años, en 1980, su padre sufre un aneurisma y queda hemipléjico, perdiendo su capacidad laboral, lo que hace que ella abandone los estudios secundarios (estaba en tercer año) y busque empleo para ayudar a su madre que trabajaba de cocinera en un bar hasta altas horas de la noche, y para cuidar de su padre que entra en un estado de senilidad cada vez peor. Sus padres nunca pudieron comprarse una casa, generar un sobrante que les permitiera adquirir una vivienda propia. Por eso, en 1989, a raíz de una solicitud que había pedido a la Municipalidad a través de su jefe que también era evangélico, le entregaron un departamento en un barrio FONAVI (Fondo Nacional de la Vivienda)⁷⁹ del oeste de la ciudad y ella se lo regaló a sus padres.

Luego de tres años viviendo allí, muere el padre y, cuando cumple 29 años – manteniendo una relación muy tensa con su madre, empeorada cuando se entera de su homosexualidad–, se va a vivir sola, porque le gustaba “la joda”, salir de noche, y “hacer su vida”, y ya la convivencia era “insoportable”. Siempre trabajando en empleos irregulares, haciendo “de todo”: empleada en una joyería, remisera, empleada en un ciber, cocinera en un bar. Finalmente vende el departamento y se lleva a vivir a su madre con ella, a la casa donde vivía con su pareja, en la zona sur de Rosario. Su primera pareja estable fue una mujer que tenía tres hijas, que la adoptaron como madre, al punto de irse una de las hijas a vivir con ella cuando se separan.

Con su primera pareja conoció la religión, fue quien la llevo a una sesión de Quimbanda por primera vez. Su segunda pareja fue una mujer que estaba en religión, que hacía sesiones de Quimbanda y que estaba a cargo de los hijos de un amigo que había muerto de cáncer, que ella también adopta por un tiempo. En ese contexto religioso conoce a la que es su actual pareja y compañera de religión, Sabrina, que se muda a la casa donde Griselda vivía con su madre, escapando de una situación familiar conflictiva, con sus dos hijos pequeños, Belén y Leo, quienes son hoy, para Griselda, “sus propios hijos”, y para quienes su madre fue la “verdadera abuela”. Así lo cuenta ella: “cuando se murió mi vieja estuvimos como un mes que no dábamos pie con bola, mi vieja nos organizaba la vida. Nosotras trabajábamos las dos, en esa época yo trabajaba con el auto, el remis y la Sabri trabajaba y no estábamos, y mi vieja se hacía cargo de la comida, se hacía cargo de los pibes, se hacía cargo de todo” (Registro 9, 2014).

⁷⁹ Barrio FONAVI es la forma en que se denomina popularmente a las edificaciones "repetidas" o iguales y que forman parte de un proyecto de viviendas de una municipalidad, una provincia o la nación. Son edificios de varios pisos organizados en conjuntos habitacionales.

Este pantallazo puede dar cuenta de los vínculos que venimos estableciendo desde el capítulo anterior entre espacialidad, pobreza, género, raza y religión: -una familia de clase media-baja, que vive en un barrio periférico, y una madre cruzada por los imperativos sociales relativos a lo que “una mujer” debe ser y hacer; -una referencia constante en su relato a la diferencia que produce “la belleza”, definida por la blancura y los ojos celestes; -una situación familiar que empeora durante la dictadura militar: se empobrece y se destrozan los vínculos familiares. En ese contexto, el núcleo familiar priorizar el trabajo por sobre la educación y se mantiene económicamente mediante trabajos informales. El evangelismo, en su primera infancia y adolescencia pasa a ser un lugar de contención social importante, sostenido por pura voluntad y contra el mandato familiar que era principalmente católico, más de forma denominacional que sostenido en la práctica. Griselda vivió siempre en zonas fronterizas de la ciudad y comenzó a frecuentar la religión en ámbitos marginales, que vinculaban de alguna manera su sexualidad transgresora con la religión afrobrasileña. Las principales figuras de su relato son mujeres, pobres, trabajadoras y a cargo de hijos, propios y ajenos. Excepto sus hermanos (de los cuales el mayor “quedó muy mal, muy resentido” luego de la cárcel, y hoy mantiene una relación pésima) y su padre (que vivió una vida de enfermedad y sufrimiento), no hay en su relato figuras masculinas presentes e importantes. Sólo su hermano menor aparece como el único que conoce su camino religioso y que, si bien desconfía un poco, cuando necesita solucionar algún problema acude a ella porque es “la bruja de la familia”.

No es posible hablar de una determinación causal directa para analizar el acercamiento a las religiones afrobrasileñas por los argentinos; no existe una sola variable que pueda explicar la adhesión de sus fieles. Sin embargo, mi intención es señalar que, aunque no es un determinante absoluto, sí existe un orden urbano que delimita espacios, prácticas y sujetos, derivado de estas matrices performativas de diferenciación social que venimos situando como hegemónicas en el contexto argentino, y que hacen que determinadas prácticas puedan producirse en determinados espacios y por determinada gente. En otras palabras, podríamos afirmar que existe un marco estructural en el cual la agencia de los sujetos se despliega, y que esta no se produce en el vacío. Es necesario retornar, entonces, a las asociaciones que vimos como vigentes en la idea mitificada de la nacionalidad Argentina: blanca, racional, católica, moderna y heterosexual; y a la idea de que esas matrices performativas de diferenciación social se sostuvieron en base a un coercitivo control policial y violento, pero también simbólico, cotidiano y mediático.

Según Frigerio, la ciudad de Buenos Aires, como el centro de producción de esa ideología nacional, funcionó como el resorte desde donde marcar claramente las diferencias entre el orden civilizado y el bárbaro. Para el autor, determinados barrios de Buenos Aires se

conformaron como los centros sinecdóticos desde donde postular la argentinidad ideal, y funcionaron así como “el fuerte, la ciudad blanca resistiendo la barbarie” (en Viotti 2014). Es decir, como esos espacios urbanos que debían preservarse del avance de personas y prácticas “incivilizadas”, marcadas así por su color de piel, pero también por sus prácticas, desde el cirujeo hasta las religiones “mágicas”. Es claro, en el caso de Rosario, cómo ese límite fijó barrios para pobres, para la basura y sus actividades relacionadas, para la prostitución, espacios para la recreación de la clase alta y luego de la “buena clase media”, así como actualmente lugares para la recreación del turismo internacional, que no debe, bajo ninguna circunstancia, tener contacto con la pobreza.

Para finalizar, entiendo que, para el caso rosarino, estas matrices performativas de diferenciación social establecen asociaciones entre adscripciones de clase, de sexo/género, prácticas sexuales y religiosas y espacios geográficos que podrían resumirse de la siguiente manera: de un polo se ubicarían las clases dominantes habilitadas para circular y morar en los centros urbanos, las personas que se autodefinen como blancas, de credo predominantemente católico y laico, fuertemente influenciadas por el racionalismo, y defensoras de la heteronormatividad como el comportamiento moralmente aceptado; del otro polo se ubicarían las clases populares, que viven en las periferias urbanas, con rasgos fenotípicos mestizos, vinculados con una religiosidad popular heterodoxa que posee un fuerte componente “mágico-irracional”, y en el cual proliferan las prácticas sexuales “inmorales”, “perversas”, los homosexuales, los enfermos y los delincuentes.

Está claro que estas diferenciaciones no responden a una situación “real”, sino que forman parte de estas matrices vigentes que establecen posiciones de sujeto prescriptas y naturalizadas, al punto tal de provocar rechazo y asombro cuando esta barreras con cruzadas. Este es el entramado social en el cual considero se sitúan las religiones en el contexto rosarino reproduciendo y también confrontando estas matrices de diferenciación, como veremos.

2. Lo visible y lo invisible: práctica religiosa y cultura “afro” en Rosario



Es interesante observar cómo este orden en base al espacio urbano sigue teniendo vigencia, aún en un contexto de afianzamiento del discurso de la “diversidad cultural”. Este orden espacial/social empieza a desregularizarse, sobre todo luego de la crisis del 2001, permitiendo el surgimiento de otras narrativas nacionales. Sin embargo, como plantea Frigerio (en Viotti 2014), el discurso del multiculturalismo prioriza determinadas alteridades en la conformación de “la diferencia”: las identidades étnicas y culturales tienen un peso mucho mayor que las identidades religiosas, y esto porque las identidades étnicas son vividas como algo “moderno”, incluso “posmoderno” y por ello positivo, mientras que lo religioso es visto como “pre-moderno” y por lo tanto negativo, quedando por fuera de las minorías identitarias contemporáneas valoradas. Según el autor, sólo cuando lo religioso puede ser tomado como parte de un acervo cultural étnico, toma carácter positivo. En este sentido, veremos cómo, en la ciudad de Rosario, las prácticas negras siguen ocupando espacios valorados diferencialmente, según cómo ingresen a disputar el resquebrajado pero aún vigente y hegemónico discurso de la Argentina blanca, católica, racional y heterosexual.

El primer templo “legítimo”⁸¹ de la ciudad es el conocido como “de la calle Génova”⁸². Sitio en la zona noroeste de la ciudad, en el mismo barrio Arroyito donde nació Griselda, es el

⁸⁰ Fotos de arriba: practicantes rosarinos de artes “afro” despachando para Yemanyá. Fotos de abajo: devotos rosarinos despachando para Yemanyá. Fotos: Manuela Rodríguez, La Florida, río Paraná, Rosario, febrero 2014.

templo al cual se refieren los religiosos cuando tienen que dar un nombre a los comienzos de la religión en Rosario. Según Miguel de Oxum, *pai de santo* de 70 años de edad, el templo de calle Génova era de Darío de Oya, padre de Graciela de Oya, quien hoy es la jefa religiosa de esa casa. Darío de Oya era sobrino religioso de Roberto de Oxalá⁸³, de Piedras Blancas, Montevideo, de quién él mismo es *Ogan*. Este templo fue inaugurado en Rosario en los años '90⁸⁴, y, según Miguel, para esa inauguración estuvieron presentes uruguayos como *La Perla* del Cerro de Montevideo, familiares religiosos de Roberto de Oxalá, y él mismo. Hoy la *mae* Graciela pasó a las manos del *pai* Assis de Oxum, de Brasil, cambiando de la línea *jeje nagó* a la línea *jeje ljejá*.

Miguel es el *pai de santo* con más edad que he conocido en la ciudad de Rosario. Vive en la zona sur del municipio y no tiene casa religiosa, porque "acá no hay libertad de culto". Una vez estuvo preso por ejercer la religión, y hace ya varios años que decidió no trabajar más en Rosario; tiene sus hijos y clientes en otras ciudades, como Buenos Aires, Córdoba, Ushuaia y Montevideo. Se dedica especialmente a cuestiones de salud, no a "puteríos", y eso le trajo "muchos problemas" en la ciudad. Según su relato, la primera camada de religiosos en el cono sur viene de la Mae Teta, y la mayoría de los de su generación se iniciaron en Montevideo. Víctor Garrón, que ya murió, trajo la religión a la Argentina, así como Marcos, que todavía vive. Miguel se inició con Víctor cuando vivía en Buenos Aires, luego pasó a las manos de Roberto en Montevideo. Su familia era espiritista, y "del espiritismo a la umbanda hay un paso". Es Babalawo y ejerce la línea *jeje nagó* hace más de 40 años. Según su perspectiva, en Rosario no hay religión, sólo "quiosquitos, para lucrar, pero no hacen religión".

En el Registro Nacional de Cultos, encontramos para la ciudad de Rosario sólo 3 templos inscriptos: *Sociedad religiosa argentina africana loa Oxala cabanha Pretos Velhos du Congo*; que ya mencionamos, y dos filiales (17 y 32) de la *Sociedad religiosa argentino africana*

⁸¹ El encomillado hace referencia a la situación señalada en el capítulo anterior, sobre las dificultades e incluso el desinterés en anotar las casas religiosas de forma oficial, y funcionar mayormente de forma clandestina en las propias casas de los practicantes. En este sentido, no se puede saber con exactitud cuál fue la primera casa religiosa de Rosario.

⁸² Se encuentra anotado en el Registro Nacional de Cultos como *Sociedad religiosa argentina africana loa oxala cabanha pretos velhos du congo*.

⁸³ El *Baba* Roberto de Oxalá Mozo, tiene su templo en Piedras Blancas, Montevideo, desde aproximadamente 1955, llamado "Templo Ogun Sete Ondas, Menino Rei", luego renombrado como Primera Capilla Umbandista del Uruguay. Roberto era *Ogan* de Hipólita Osorio, "Mae TETA", una de las "míticas" *mae de santo* que inició en religión a muchos uruguayos y argentinos entre los años 50' y 60' (Frigerio, Segato 1996). *Mae* Teta fue parte de la Federación Afroumbandista de Rio Grande do Sul.

⁸⁴ Hasta el momento no he podido entrar en contacto con Graciela Blanco de Oya. Las personas que la conocen y que podrían haberme facilitado un encuentro ya han perdido el vínculo con ella y me han dicho que está muy enferma. Su templo fue cerrado varias veces y fue intervenido por la policía por "problemas de drogas"; ella es considerada como una persona "poco fácil". La información sobre este templo la he ordenado en función de lo que otros me han comentado.

*Oia Lade (Santa Rosa de Lima)*⁸⁵. En toda la provincia de Santa Fe encontramos 8 templos, y en todo el país 594⁸⁶, la mayoría se encuentra ubicada en la provincia de Buenos Aires. Esto da un panorama de la práctica religiosa en la ciudad, que fue ampliamente corroborado en el trabajo de campo: no es una religión oficializada, sino, principalmente, un acontecimiento que ocurre dentro de las casas, en ámbitos privados, y que circula a través de lazos afectivos. Según mi perspectiva, la falta de registro de las casas como Templos oficiales, no se debe solamente a la carencia de los requerimientos necesarios para su inscripción, sino fundamentalmente a un desinterés por la “legalidad”. El circuito de trocas, de favores y de relaciones entre fieles y simpatizantes funciona y se extiende sin la presencia del Estado. No sólo en lo relativo a la religión, sino en muchos otros aspectos de su vida cotidiana. Asimismo, todavía no hay en Rosario una necesidad y un interés “común” en conformar asociaciones de ningún tipo, en ese sentido “cada uno tiene su quiosquito”. La energía está más volcada en sostener la religión día a día y, en algunos casos, en avanzar en los fundamentos religiosos o crecer en la jerarquía, que en aliarse con otros pares en la búsqueda de “un bien común” como podría ser una visibilidad y legitimidad social mayor.

Este “desinterés” –que puede ser pensado como una respuesta al rechazo y a la estigmatización, pero también como un genuino “interés” en vivir en los márgenes y fuera del alcance regulador y constrictivo del Estado– se diferencia claramente del “nuevo interés” presentado por algunos grupos, afrodescendientes y practicantes que no se consideran a sí mismos de esta forma, en manifestaciones culturales de raíz afro. Se ha escrito bastante sobre la revalorización actual en el país de estas manifestaciones en el marco del multiculturalismo y la globalización de prácticas culturales (Citro *et. al.* 2008, 2009; Fernandez Bravo 2012, 2013, 2015; Frigerio 1993a, 2008; Frigerio y Lamborghini 2009a, 2010, 2011a; López 2005; Martín 2006, entre otros); y se han analizado específicamente los devenires actuales de alguna de las artes performáticas de estos grupos (Broguet 2015, 2014a,b,c, 2013; Broguet, Picech y Rodríguez 2012, 2013, 2014; Cirio 2003a,b, 2008, 2011; Frigerio 2009a; Frigerio y Lamborghini 2009b, 2012; Reid Andrews 1980). Sin embargo, excepto el trabajo de Frigerio y Lamborghini (2011b), no existen estudios que analicen la visibilidad y los procesos diferenciales de apropiación, transformación y/o recuperación de prácticas consideradas “negras” en Argentina

⁸⁵ La cual tiene 40 filiales, la mayoría en la provincia de Buenos Aires, otras en la Capital, una en Mendoza, una en Chubut y dos en Rosario. Su casa principal se encuentra en Capital Federal.

⁸⁶ La búsqueda de los templos en el Registro se efectuó a través de su página web. <http://www.mrecic.gov.ar/es/registro-nacional-de-cultos>, en febrero de 2015, a partir de palabras relacionadas con la religión, por descarte, ellas fueron: afr/umb/Oxum/Oxun/Osun/Xango/yemana/leman/oxala/ogun/ogum/oya/oia/lansa/nana/bara/pomba/preto/Ile/axe/ase/

en sus diferentes contextos, sobre todo la diferencia en la aceptación de las prácticas “culturales” y las “religiosas” de raigambre afro.

Sobre la experiencia rosarina quisiera señalar algunas cuestiones, que precisan de un estudio comparado de mayor alcance, pero que al menos pueden dar un panorama de los diferentes procesos de desarrollo de las “prácticas afro” en la ciudad⁸⁷. Las prácticas exclusivamente “culturales”⁸⁸ de raigambre afro surgen de un proceso contemporáneo, que ha desligado saberes tradicionales en parcialidades posibles de ser consumidas como “arte” y que, en ese sentido, forman parte de un proceso diferente al ocurrido en el ámbito de las religiones afro, que devienen de una historia de mayor alcance temporal y vinculado a las prácticas de los propios afrodescendientes, al menos en Brasil. Si bien esta diferencia temporal de desarrollo de los dos fenómenos es crucial para entender ambos procesos, comparten, sin embargo, su característica racializada que las convierte en prácticas estigmatizadas en uno y otro contexto. En este sentido, el “arte afro” está imbuido en el contexto nacional de un halo deslegitimador, que continúa considerándolo en una escala de valores como “primitivo”, “original” o “tradicional”, sin concederle el valor de arte moderno o contemporáneo.

En Rosario, es posible observar, cuando uno analiza el desarrollo actual de las artes escénicas, del movimiento y de la música en la ciudad, cómo las escuelas de enseñanza pública no incluyen dentro de sus programas de estudio técnicas, movimientos y experiencias artísticas de los pueblos marginados en la conformación nacional (principalmente de los pueblos originarios y africanos)⁸⁹. Acorde al proceso de consolidación de la identidad nacional, la cultura también fue destilada de “elementos impuros”. Ni la danza moderna, clásica y contemporánea, ni las danzas folklóricas “autóctonas” tomaron de estas prácticas “populares” para nutrirse. Y más aún, las danzas de “tradición nacional”, aquellas encargadas de simbolizar

⁸⁷ El tema de las “prácticas afro” abre un interrogante interesante, ya que vuelve necesaria la delimitación de qué entraría dentro de esta categoría. La diferenciación entre prácticas “artísticas”, “religiosas”, “sagradas” o “profanas” abre todo un campo de estudios y una problemática que no abordaremos acá, pero que merece ser profundizado ya que tiene consecuencias en la diferente aceptación de las distintas prácticas. El hecho de recortar lo artístico de lo religioso (como esferas separadas y autónomas) fue parte de un proceso civilizatorio moderno que clasificó las actividades humanas como una forma también de disciplinamiento y control. Para el caso de las tradiciones negras, el “permiso” otorgado a los afrodescendientes de manifestarse en el contexto del carnaval, de forma “secular” y “espectacular”, frente a la prohibición de manifestar sus creencias religiosas, fue una forma de disciplinamiento que marcó el estigma que pesa sobre estas prácticas hasta la actualidad.

⁸⁸ También aquí sería posible abrir toda una discusión respecto de cómo “lo cultural” pasa a denotar un sentido esencializante y que de alguna manera reemplaza la idea de etnicidad, e incluso de raza, para nombrar las prácticas de grupos considerados autónomos y sobre todo “no occidentales” o “no modernos”. Ver al respecto: Restrepo (2007).

⁸⁹ En un trabajo todavía inédito que realicé sobre el desarrollo de la danza en Rosario (2014), analicé el nivel de invisibilización y deslegitimación sobre el legado afro e indígena que caracterizó y caracteriza a las danzas “oficiales” –clásica y folclórica – de la ciudad. Para otros análisis sobre las artes escénicas en Rosario ver: Jakas (2012); Broguet (2014a y b); Corvalán (2007, 2013) y Falicoff *et. al* (2012). Y sobre las danzas en el contexto argentino: Tambutti (2009); Hirose (2010); Mora (2010) y Benza *et.al.* (2012).

lo propiamente argentino, tomaron formatos más acordes a las representaciones legítimas del cuerpo y de la danza escénica vigente en la época (la europea), incorporando técnicas que reformularon las coreografías hacia formas más codificadas, en gestos, movimientos y sentidos posibles, perdiendo lugar aspectos como la improvisación y la expresividad propia de estas danzas en sus contextos de surgimiento.

Esta invisibilidad de los grupos que quedaron relegados en la conformación del patrimonio propiamente argentino, está comenzando a cambiar, sobre todo a partir de un giro en las políticas públicas respecto de qué constituye el verdadero *ethnos* nacional (Adamovsky 2012). En la actualidad, presenciamos un auge de políticas multiculturalistas en el país que de una u otra forma ha permitido erosionar este discurso dominante de la Nación argentina que venimos señalando. Esta narrativa multiculturalista se focaliza principalmente en el concepto de “diversidad cultural”, y da paso, lentamente, de la imagen previa del “crisol de razas” a la actual propuesta de “mosaico de etnias y culturas” (Frigerio y Lamborghini 2011). Como señala Adamovsky (2012), desde los años 80’, en Argentina, se viene produciendo una resemantización de la categoría de “negro” que permitió nombrar diferentes aspectos de una subalternidad que hasta ese momento estaba negada en la conformación del ideal argentino. Según el autor, debido a la crisis económica sufrida a partir de los ajustes neoliberales, que terminó en la profunda crisis del 2001, la fuerte cohesión social para mantener la idea de homogeneización cultural y étnica de la nación comenzó a resquebrajarse, permitiendo cuestionamientos y procesos de reetnización. En ese contexto, y favorecido por el marco internacional de auge de las políticas multiculturalistas, diversos grupos comenzaron a reivindicar su afrodescendencia y a generar demandas en nombre de una identidad que les había sido negada. Pero además, la categoría de “negro”, en este contexto, comenzó a aparecer en ciertos discursos (sobre todo de los sectores populares –religiones afro-umbandistas, cumbia villera, rock chabón, cultura futbolera) como una marca identitaria independiente de la pertenencia a algún grupo étnico, e incluso de los rasgos fenotípicos, y exhibido especialmente como “un peculiar modo de referirse a la posición de clase de los más pobres y culturalmente plebeyos” (Adamovsky 2012: 353). Este contexto favoreció y fue favorecido por el viraje ideológico del gobierno de Néstor Kirchner, el cual, a partir del 2003, expresó en las declaratorias y programas de la Secretaría de Cultura “el carácter multicultural del país, el respeto por las identidades de los pueblos originarios e inmigrantes que lo componen” (en Bayardo, 2008). De esta forma, comenzaron a promoverse nuevos imaginarios sobre las identidades nacionales que incluyeron más decididamente y revalorizaron el componente indígena y afro. Es en este contexto que se puede entender el proceso paulatino

de creciente interés –desde fines de la década del 80’ al presente– por la recuperación y el registro del legado cultural de los afroargentinos, por parte de algunos investigadores (Cirio, 2000, 2002, 20010; Frigerio 1992, 2006; Grosso 2008; Reid Andrews 1990; Schavelzon 2003, 2011; Solomianski 2003).

En este contexto, “la diversidad” se tornó en un elemento valorado y utilizado como recurso para demandar bienes y derechos; sin embargo, como lo ha señalado Lacarrieu (2001) este multiculturalismo podría clasificarse como “light” en tanto la cultura es exaltada, exhibida y hasta mercantilizada pero en espacios acotados y de maneras predeterminadas, de forma que “la exhibición de sus derechos culturales no garantiza, así, la efectiva reivindicación de sus derechos ciudadanos” (en: Frigerio y Lamborghini 2011: 23). Para el caso aquí analizado, esta diferencia entre diversidad cultural y derechos ciudadanos se torna llamativamente evidente cuando se focaliza en la diferencia existente entre la difusión y el apoyo estatal hacia prácticas performáticas afro de carácter espectacular y pasibles de ingresar en el mercado del turismo cultural (Fernández Bravo 2015), frente a la estigmatización, cada vez más creciente, de las prácticas religiosas de la misma raigambre.

Ante esta situación, es necesario entender que la narrativa multiculturalista prioriza, diferencia y promueve determinados aspectos vinculados a la cultura negra en detrimento de otros. Mi hipótesis en este sentido, y que deberá ser corroborada con un estudio de mayor profundidad en el futuro, es que en este marco nacional de políticas multiculturalistas que fomentan la “diversidad”, los legados “negros”, en cada región, logran visibilidades diferenciales; en general, mayor legitimidad en la retradicionalización de prácticas que permiten conformar grupos reivindicando una ascendencia afroargentina directa, frente a una mayor invisibilidad y hostilidad hacia las religiones afro-umbandista, aun cuando éstas utilicen el recurso de una reivindicación de la herencia cultural negra local. A su vez, que esta diferencia se debe a la manera en que, a través de los procesos performativos de racialización que estas prácticas ponen en juego (las imágenes, sentidos y experiencias que proponen como vínculo con África y con la negridad local), se tensionan, o no, las adscripciones hegemónicas nacionales basadas fundamentalmente en el vínculo entre raza, creencia religiosa y nación supuesto en la idea de una Argentina “blanca-racional-secular”.

Como resultado de este contexto favorable a la “diversidad cultural”, en 2005, se realizó en el país la Prueba Piloto de Afrodescendientes en los barrios de Montserrat (Buenos Aires) y Santa Rosa de Lima (Santa Fe) (con el apoyo del INDEC, asesoramiento de organizaciones afrodescendientes y financiación del Banco Mundial), la cual fue la antesala del

censo oficial de 2010, que por primera vez incluyó la pregunta por población afrodescendiente. Asimismo, en el INADI se creó el programa *Afrodescendientes* y en 2012, se celebró la Primera Asamblea Nacional de Afrodescendientes. En el plano regional, el antecedente más inmediato para la zona del litoral es la creación de la Casa de la Cultura Indoafroamericana, en la ciudad de Sanfa Fe, que se fundó en 1988, siendo la primera entidad que promueve el reconocimiento del legado afroargentino. Además, encontramos el desarrollo de experiencias de recuperación del acervo cultural étnico de grupos afroargentinos en Santiago del Estero (Grosso 2008; Fernández Bravo 2012), Córdoba (Carrizo 2012), Santa Fe (Maffia y Zubrzycki 2011; Molina y Lopez 2001; Lopez 2011), Corrientes (los trabajos de Cirio ya citados; Kussrow 1980; Salas 1985, 1990; Zaninovich 2015; Salas y Piñeyro 2013) y Entre Ríos (Suarez 2012ayb; los trabajos de Broguet ya citados). Por su parte, en la ciudad de Rosario, no existen grupos de afrodescendientes que se hayan organizado en torno a la demanda de sus derechos ciudadanos.

Sí podemos encontrar el desarrollo de prácticas artísticas de raíz afro en la ciudad a partir de los años 80` y fundamentalmente hacia fines de los 90` y principios del 2000 como producto también de la trasnacionalización de cultura “desde arriba” y “desde abajo” (Frigerio 2002) que ya vimos para el caso de las religiones. El hip hop podría enmarcarse dentro de las prácticas difundidas en la región más tempranamente, en los '80, impulsado por la industria musical y apropiado por los organismos municipales, con lo cual logró una masividad que ninguna de las otras prácticas ha obtenido hasta la actualidad, arraigando especialmente en sectores sociales medios-bajos (Picech 2012). Esto marca dos diferencias con el resto de las prácticas desarrolladas en Rosario. En principio, que la difusión de las otras se dio “desde abajo”, es decir, con la llegada de migrantes brasileños, uruguayos o senegaleses –socializados desde temprana edad en estas tradiciones – y que utilizaron sus saberes performáticos como alternativa para insertarse al mercado nacional como “trabajadores culturales”. En segundo lugar, estas otras prácticas performáticas afro han sido apropiadas principalmente por sectores de clases medias y medias altas, y recreadas mayormente en circuitos privados. De esta manera, encontramos en la ciudad un desarrollo cada vez mayor del candombe afrouruguayo, que fue una de las primeras prácticas que se introduce en la ciudad, a fines de los años 90'; difundida a través de migrantes uruguayos radicados en Rosario y de jóvenes rosarinos que viajaron a Montevideo a conocer el arraigo étnico-racial de la práctica en su contexto de origen (Broguet, Picech, Rodríguez, 2012). Un poco más tardíamente, luego del 2000, se desarrollan las danzas de orixás y la capoeira, como prácticas afrobrasileñas que llegan de la mano de inmigrantes afrodescendientes (Broguet, 2013; Corvalán, 2007) y la danza afroperuana, traída,

en principio, por un grupo de teatro dirigido por un afroperuano, y luego desarrollada también por la colectividad peruana de la ciudad. Finalmente, la percusión y danza de África del Oeste como uno de los procesos más recientes, desarrollado en el país por diferentes inmigrantes africanos, y recreado en la ciudad a partir del 2006 en un proceso que recién ahora está siendo analizado (Broguet, Corvalán y Rodríguez 2015).

Abordar las experiencias “afro” en la ciudad de Rosario implica tener en consideración algunas cuestiones. A diferencia de lo que ocurre en la capital argentina, donde se percibe una creciente difusión de la “cultura afro” en este contexto de globalización e intensificación del multiculturalismo⁹⁰ – tendencia que ha sido verificada por el grupo de investigación al cual pertenezco (Citro *et. al.* 2008, 2009, 2011) –, en el interior del país es más incipiente la difusión de la cultura afroamericana (tanto en espacios artísticos como académicos) y los vínculos de ésta con las religiones afro presentes en las ciudades es casi nulo. Es una constante el prejuicio hacia las religiones afrobrasileñas, sobre todo para los sectores de clase media que se acercan a estas prácticas artísticas. Así lo expresa, por ejemplo, una profesora de danzas:

Hemos bailado en la calle y alguna vez nos han asociado a las religiones afroamericanas, como por ejemplo el umbanda. Muchas veces tuvimos que aclarar, en primer lugar, que lo que hacemos es un espectáculo, que es algo artístico y no un ritual, y en segundo lugar despegarnos de los estereotipos asociados a estos tipos de creencia, que suelen ser llamadas “sectas” o “magia”, como algo negativo e inferior (Balmaceda 2006: 322)

Desde mi propia experiencia como bailarina intenté, en otro trabajo (Rodríguez 2012c), analizar las semejanzas y diferencias que podrían encontrarse en la apropiación religiosa y artística de matriz afro en Rosario. Allí señalé que los alumnos de las clases de danzas de *Orixás* (la mayoría mujeres jóvenes, de clase media, artistas o universitarias) van ingresando en las técnicas y en sus sustentos cosmológicos paulatinamente; y, en algunos casos, aparece, incluso, el interés por el mundo religioso. Lo que en un principio es absoluto desconocimiento por estas creencias, o un conocimiento sesgado por el prejuicio social, de a poco puede transformarse en verdadero interés; y, para muy pocos, también en una elección por adherir a estos cultos, mayormente en la forma de una “filosofía de vida”.

⁹⁰ Respecto de esta visibilidad, es interesante señalar que cuando el INADI decidió lanzar el Programa “Afrodescendientes contra la discriminación, la xenofobia y el racismo” en el 2011, Año Internacional de los Afrodescendientes, lo hizo con una ofrenda para Yemanjá en Costa Salguero, Buenos Aires. Si bien este vínculo afrodescendientes / religión de origen africana es débil en el país, la iniciativa da cuenta, al menos en el contexto de Buenos Aires, de una lenta pero oficial apertura y visibilización de la religión afroumbandista. En Rosario no es viable todavía un apoyo estatal de este tipo.

Esto significa que el interés genuino por el aspecto religioso de esta cosmovisión, en la mayoría de los casos (al menos en la ciudad de Rosario), no conlleva a que los bailarines se conviertan en fieles – que concurren asiduamente a las ceremonias ni que pasen por los procesos de iniciación que la doctrina exige –, porque a pesar de las transformaciones que puedan ocurrir a nivel subjetivo en la práctica de estas tradiciones, muchas otras determinaciones sociales continúan vigentes, principalmente cuestiones de diferenciación de clase, raza y género. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya aspectos de la experiencia que puedan derivarse de búsquedas y encuentros semejantes; en ese artículo propuse que esas búsquedas y esos encuentros podrían pensarse a través de un trasfondo común relacionado con una nacionalidad compartida. Si bien de formas muy distintas, en ambos espacios el lenguaje emocional y cognitivo propio de esta tradición ajena, como lo es la cosmopraxis religiosa afrobrasileña, funciona como código de lectura de experiencias que no encuentran un cause armonioso en los dictámenes del ser nacional.

De todas maneras, es interesante analizar cuáles son, performáticamente, esas diferencias cualitativas que aparecen en la forma de incorporar los símbolos y los mitos de esta religión. En muchos de los casos, lo que sucede en el traspaso del contexto religioso al artístico es una traducción de la lógica propia e interna del culto a un patrón de inteligibilidad conocido dentro de cierto mercado del arte (en este caso de la danza o el teatro). Esto es lo que entiendo que sucede cuando los patrones estilísticos y de usos del cuerpo avalados y legitimados por una sociedad transforman una práctica que le es ajena (porque ha sido estigmatizada e invisibilizada, incluso cuando pertenece al mismo contexto social) en un lenguaje garantizado y estable, que reproduce los patrones estéticos ya disponibles. Por ejemplo, cuando se reduce la riqueza de los arquetipos señalados por los diferentes Orixás, a figuras “estéticamente bellas” para los cánones occidentales, diseñados como figuras con identidades fijas, esencializadas y estereotipadas. Se reduce así la multiplicidad propia de ese paradigma (en realidad intraducible en términos literales) a formas estéticas fácilmente perceptibles e identificables para el espectador.

Un caso interesante para analizar este tipo de transformaciones es el de Yemanyá, por la masividad que ha adquirido fuera del contexto religioso. En Rosario, podría decirse que es el único ícono que logra reunir en un mismo espacio físico – la Florida en el río Paraná – y en un mismo momento – durante la tarde del 2 de Febrero–, a practicantes afroumbandistas, artistas y público en general. Como anuncié en el inicio de este Capítulo, desde hace sólo 5 años se produce esta concurrencia de devotos, admiradores y curiosos. Y si bien, como vimos, al

menos desde los años 90` existe en Rosario un templo oficial, y probablemente muchos otros no oficiales, que ofrecen ese mismo día y en ese mismo río sus ofrendas para la *Orixá*, sólo en los últimos 3 años fue noticia en los diarios de la ciudad esta práctica devocional. Y lo fue porque personas vinculadas a las prácticas performáticas afro de la ciudad cubrieron el hecho como comunicadores sociales, o porque buscaron expresamente la atención de la prensa, que relató “la novedad” sólo desde la mirada “exotizante” y con informaciones algo erróneas sobre la presencia de la religión en Rosario⁹¹. Como plantea Frigerio, esta imagen de Yemanjá se ha popularizado fuera del contexto religioso tanto en Brasil como en Uruguay y Argentina y, en muchos casos, ha sido tomada por sectores no pertenecientes a las religiones afro como una “virgen cool”. En esta reapropiación, el autor señala dos aspectos principales: su asociación con la virgen católica, sobre todo en lo relativo a su vínculo con lo maternal pero depurada de su virginidad; y su capacidad de condensar cosmovisiones modernas y preocupaciones de la cultura contemporánea como la ecología y la idea del mar como origen de la humanidad (Frigerio 2015). Esta imagen simplificada de la *Orixá*, junto a las formas devocionales “independientes” y no institucionalizadas que se distancian de las estructuras religiosas para adorarla “a su manera”, permite desvincularse de los elementos problemáticos y más contradictorios para una clase media deseosa de cosmovisiones “ajenas”: “los asentamientos a la *africana* de los *Orixás*, en vez de imágenes de yeso; el rechazo que causa el *ebó ejé* u ofrenda de animales, y las rígidas jerarquías iniciáticas que van contra las ansias autonomistas de la clase media” (Frigerio 2015).

Es decir, en esta devoción extendida a Yemanjá, su apropiación por sectores de clase media se hace –al menos en los casos más visibles y mediáticos– mediante una traducción que evita poner realmente en jaque la imagen moderna y racional del argentino civilizado. Este es el sentido que deseo darle a la idea de que, para lograr visibilidad, las prácticas afro deben incorporar patrones estilísticos, performáticos y de sentido acordes a la idea hegemónica de una nacionalidad correcta, o “normal”. Cuando las prácticas realmente ponen en tensión esta idea, son rechazadas y estigmatizadas. Insisto en que esta hipótesis debe ser profundizada en el futuro, pero quería dejar planteados algunos aspectos relevantes del caso de Rosario, que pudieran dar mayor inteligibilidad al contexto en el cual están insertas las religiones. Incluso con el auge del multiculturalismo y la visibilidad alcanzada por algunos grupos

⁹¹ Estas son las únicas noticias que encontré sobre el tema, sólo una de ellas, la del 2015, menciona a las religiones como participantes también de este evento: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/18-47884-2015-02-08.html>; las otras son: <http://www.elciudadanoweb.com/rosario-tuvo-su-fieta-de-yemanja/>; <http://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/Rosarinios-le-rindieron-culto-a-la-diosa-Yemanja-en-las-costas-de-La-Florida-20130203-0041.html>;

afrodescendientes y ciertas prácticas afro, el ámbito de las religiones afroumbandistas, en la ciudad, no se ve realmente interpelado por una mayor aceptación social.

3. Intrincados caminos religiosos

...vos sabés que tenés sed de algo y no sabés de qué, vas a los grupos, cantás, jugás, la pasás bárbaro, pero hay un montón de incógnitas que en la religión de tus padres no te la evacúan, entonces empezás a caminar, a charlar con la gente, y por ahí te encontrás con uno, con otro, y decís no! Esto! esto es lo que a mí me tira. Y... y de pronto te ponés, te vas al baile, y te das cuenta que hay un ritmo que te tira más, que el otro, y ese ritmo tiene... raíces africanas, y vos decís, **qué tengo que ver con estos negros? Hasta que te das cuenta de que, estás tan unida, que tal vez tu alma, tu espíritu, perteneció a esa vida, de ese negro esclavizado...**" (Alejandra Rolón de Oxum, *mae de santo*, 48 años)

Alejandra Rolón de Oxum tiene actualmente 52 años, y conoció la religión en el año '94, cuando una amiga la llevó a presenciar una sesión de Quimbanda en "la calle Génova". Hoy es *mae de santo* en Batuque en la línea *jejé nagó*, cacique de Umbanda y jefe de Quimbanda; cuando la conocí, en el 2011, estaba iniciándose en Candomblé bajo la tutela de una *mae de santo* de Buenos Aires. Me gustaría ahondar en su recorrido religioso por la ciudad porque es una forma de dar cuenta del campo local, sobre todo del entramado de vínculos, de distintas casas y jefes religiosos, de las intrigas, los fraudes, los consejos, los alejamientos y reconocimientos que se tejen alrededor de la mayoría de los procesos de conversión, paulatinos e inconstantes, de los fieles afroumbandistas rosarinos. De todas las experiencias que conocí durante mi investigación, su historia es la que mejor ilustra los nombres "conocidos" de la ciudad y el tránsito espacial por distintas zonas urbanas.

En el año 1993, Alejandra, con 30 años de edad, divorciada, viuda de un segundo matrimonio y con cuatro hijos, conoce a Héctor, su actual marido y compañero religioso, también hoy *pai de santo*. Con instrucción terciaria completa y dueña de un lavadero de autos en el macrocentro de la ciudad, ya se dedicaba a la numerología y era tarotista. Se acerca a la religión a través de una prima brasilera de Héctor, que llega a la ciudad junto a otros familiares, cirqueros de toda la vida, trayendo su espectáculo. Ella le enseña sobre angelología, y le cuenta quiénes son los *Orixás*, "sin decirle que es de religión, porque en esa época no se decía", y a tirar los buzios⁹² "como una forma de oráculo, como el tarot". Así, Alejandra comienza a trabajar con estos oráculos y, al tiempo, una conocida la lleva a presenciar una

⁹² Los buzios son los caracoles que se usan para el sistema adivinatorio *Ifá*.

ceremonia en el templo de Génova, de Graciela Blanco de Oya. Su sensación cuando entró al templo fue de “reconocimiento”, como “si lo conociera de toda la vida”. Sin embargo, mirando lo que ella llama “la pista de baile” tuvo una impresión de extrañeza: “mirá todos estos disfrazados, ¡claro! ¡¡Porque es lo primero que te sale!!! Todas estas haciéndose las locas, todas con polleras y riéndose y tomando y fumando, yo sabía que había entes incorporados, pero, de pronto, te causa gracia, viste...”. Concentrada en la ceremonia, escuchando los cantos, el tambor, mirando la danza, en un momento pierde el conocimiento: fue tomada por una entidad espiritual por primera vez. Su amiga le cuenta que cuando se da vuelta (estaban sentadas en los bancos, fuera del *terreiro*⁹³) sus ojos no tenían el color de siempre, su voz era otra, estaba helada, muy pálida, y le decía: “voce está totalmente desquiciada!”, en un *portuñol* desconocido para ella misma.

Este encuentro le “fascinó”, y empezó a frecuentar más asiduamente el templo. Así se inició en batuque en casa de Graciela, pero no con ella, sino con su hermano Lalo de Oxalá. Se bautizó en Nación porque, según sus palabras, esto “le permitía hacer sesión de Caboclo [Umbanda] y de Quimbanda en la casa de Graciela”. Como tuvo que mudarse a las afueras de Rosario, Graciela le permitió atender a sus clientes en su casa y quedarse a dormir allí cuando lo precisara, pero situaciones de ilegalidad en la casa la incomodaron y la hicieron tomar la decisión de alquilar una casa en Rosario y trabajar directamente ahí. Para ella, desde un comienzo, la religión también fue una fuente de trabajo, y lo reivindica con orgullo: “si uno hace bien la religión, uno puede vivir de ella, de ayudar a los demás”. “De la misma manera que un psicólogo”, me decía una vez Héctor.

Luego de ese alejamiento de la calle Génova, pasó por las manos de varios *pais* y *Maes de santo*. Primero estuvo con la *Mae* Ramona, de Pacheco, Buenos Aires; luego con el “*Pai Peca*”, hijo de Atilio, un uruguayo radicado en Bs As, ya fallecido. Con el *Pai Peca* se bautizó en Caboclo, pero lo hizo en Buenos Aires, en la casa de Atilio, porque él no tenía *fundamento* en su propia casa. Y terminó teniendo problemas, porque el *Exu* del *Pai Peca* “no estaba comido”, es decir no estaba *asentado*, entonces no podía dar de comer a sus entidades: “no podés dar un *axé* que no tenés”, pero eso él nunca se lo había dicho. Después pasó a las manos de Enrique, de calle Moreno, en la zona sur de Rosario; él sabía muchísimo, pero mezclaba demasiado sus cuestiones personales (sobre todo su sexualidad) con la religión. Luego hay

⁹³ Se denomina genéricamente *terreiro* a las casas religiosas, aunque en verdad es el nombre que se le da al lugar donde son realizadas las ceremonias y donde son atendidas las consultas de los que buscan ayuda de las entidades espirituales.

otros nombres que aparecen en el relato, un poco confuso en términos de cronología lineal⁹⁴: Jorge de Yemanyá, que no alcanzó a bautizarla, y Beti de Bará Xeló, de Buenos Aires. Con Beti tuvo problemas porque ella no quería *liberarle la faca* de la *Mae Cigana*, con ella le había dado de comer el primer “cuatro pies” a su *Pombagira*, le había dado el *Otá*, el *asentamiento*, que en realidad se da en el séptimo cuatro pies, pero en su caso se lo había dado antes porque su *Cigana* ya tenía hijos y un montón de gente que la seguía, “como tenía pueblo, tenía que darle una firmeza, un cuatro pies”. Pero el conflicto se desató cuando no quiso *liberarla*, es decir, permitirle que ella pueda iniciar y hacer sacrificios de animales para otros iniciados. “Entonces... me tuve que ir porque... era una mina que se dejaba llevar mucho por lo que le decían y había gente de acá de Rosario que a mí me tenía una bronca bárbara, una envidia bárbara”.

Volvió entonces a las manos de Fabián Petrucci de Oxalá Moxe, que, según Alejandra, es otro de los pioneros de la religión en la ciudad. Fabián no hacía la línea de Nación, a pesar de que era *Pai de santo*; él era hijo del *Pai* Marcos de Oxalá, de Uruguay, pero no hacía santo porque todas sus cosas habían quedado en la casa de su jefe y no pudo recuperarlas. Como traer a su casa sus entidades costaba mucho dinero, una vez intentó robarlas, lo que le valió una denuncia policial y una expulsión de Uruguay. Finalmente, Alejandra se fue de sus manos por problemas con su pareja, una mujer que le daba órdenes “como si fuera su jefa religiosa”, cuando en realidad tenía incluso menor jerarquía que ella en religión; además, porque en sus ceremonias las cosas “se desvirtuaban un poco, llegaban a orgías”. De todos modos, en casa de Fabián conoció al jefe religioso de su mujer, el *Pai* Juan de Oxossi, hijo del uruguayo Armando de Oxalá, un conocido *Pai de santo*. Juan era uruguayo, pero siendo muy pobre se había venido a vivir a la Argentina. Él pertenecía a la Federación Afroumbandista de Uruguay, y era un hombre muy respetado, parte del consejo de ancianos de esta entidad. El *Pai* Juan le *jogó* los *buzios* y le dijo que él la iniciaría en *Orixá* de nuevo, y le haría las cosas “como correspondían”. Según sus palabras, con Juan conoció la “verdadera” religión, y esto “le cambió la vida”. Se pasó a sus manos, viajó a Buenos Aires, y allí él la hizo *cacica* de Umbanda y le *asentó* todos los *Orixás*, la hizo *Mae de santo*: “yo conocía todos los *Orixás*, yo sabía cómo se los ofrendaba, cómo se los atendía, pero no es lo mismo saber, conocer, que tenerlos y hacer por ellos lo que se debe”.

⁹⁴ Otros jefes religiosos que me nombró de esta zona: de Ricardone, Adrián de Xangó, hijo del *Pai* Assis de Buenos Aires. Gustavo Lozaso de Oxum en calle Regimiento, en zona sur de Rosario. La *Mae* Mónica de Oxalá de la calle Centeno, cerca de la terminal de ómnibus, hija del *Pai* Julio de Oia de Buenos Aires. El *Pai* Enrique Betsiarelo de Oxalá, de calle Moreno, en zona sur. Tres hijas de la *Mae* Ramona, de Buenos Aires, las tres son travestis: *Mae* Romina, y *Mae* Tita en Baigorria y *Mae* Andrea en Roldán. Según sus palabras, en Rosario, “sobre todo los grandes *Pais* de santo, hacen *jejé nagó*, muy pocos *jejé ljejá* y ninguno Candomblé”, ella sería la primera.

La decisión de hacerla *Mae de santo* saltando las etapas necesarias fue debido a su trayectoria. Según sus palabras, él le dijo que ya había perdido mucho tiempo, que ya tenía mucha experiencia en religión y atendía a muchos hijos, por lo cual ya era hora de tener el *erumalé*⁹⁵ completo y poder también registrar *buzios*. Ella comenta que todos sus jefes religiosos anteriores habían sido muy mezquinos, porque como ella tenía un “don para atender a la gente”, al no darle los *axés* necesarios para hacer ella misma los trabajos a sus clientes, dependía del *axé* de sus jefes, y no podía nunca independizarse; de esa forma, ellos se quedaban con la ganancia. En cambio el *Pai* Juan lo hizo, y rápido, porque, en sus palabras: “era un tipo muy ubicado”. Además, a él también “le servía que yo fuera *pronta*, porque él sabía que yo no le iba a fallar jamás”. De esta forma, en el año 2007, Alejandra se convirtió en *Mae de santo*. Lamentablemente a los 5 años Juan murió, lo que volvió a dejarla sumamente afligida y “huérfana”. Cuando yo la conocí estaba empezando un vínculo con la *Mae* María Lisa Astrada de Oya, para iniciarse en *candomblé*, sobre todo por una cuestión personal, de obtener mayor conocimiento, porque “el *candomblé* es puro, es lo más puro que hay”.

Alejandra actualmente es una activa religiosa en la ciudad, hace varios años que realiza grandes despachos para Oxum y para Yemanjá en la Florida, con grandes barcas y muchas gente; es la procesión más vistosa de la ciudad. Un año, escribió una carta al intendente para pedir permiso, y logró que la Guardia Urbana Municipal y la prefectura naval la acompañaran durante la procesión y el despacho en el río. Es miembro del Comité Asesor sobre Ética Religiosa Afro-Umbandista de la República Argentina Ad-Honorem No Vinculante, organizado en Buenos Aires en el 2008; desde este espacio han discutido la posibilidad de una jubilación para todos los jefes religiosos, por los servicios prestados a la comunidad, así como la organización de una escuela religiosa.

En este breve relato intenté, de forma sintética y con una narración algo confusa –que mezcla mi voz con la de Alejandra y terminología religiosa que iremos profundizando– dar un pantallazo general de cómo puede ser un proceso de conversión religiosa en Rosario. El detalle de este proceso, con las explicaciones pormenorizadas de algunos rituales y de la terminología empleada, será expuesto en el Tercer Giro de esta Tesis. El objetivo de este apartado fue dar algunos nombres relevantes del campo religioso rosarino, y señalar ciertos conflictos “típicos” que se dan en los vínculos entre jefes y fieles religiosos: envidia, autoritarismo, disputas de poder, relaciones conflictivas que se disuelven y luego se vuelen a armar, el salto de ciertos rituales para crecer más rápidamente en jerarquía religiosa, los nuevos bautismos para

⁹⁵ *Erumalé* es el conjunto de todos los Orixás ya asentados: de Bará a Oxalá Orumiláia.

cambiar de mano, el pase por diferentes variantes religiosas, etcétera. Veremos que el caso de Griselda vuelve a situar estos mismos conflictos, con la diferencia de que, en su relato, cobran una dimensión importante en el desarrollo y la resolución de estos conflictos las entidades espirituales. Probablemente, en el relato de Alejandra esto se haya omitido porque nuestra relación fue más breve y superficial que la que tuve con Griselda. Este hecho vuelve a remarcar la importancia que tiene el tipo de trabajo etnográfico que fue necesario efectuar para este estudio, en el cual se buscó ingresar en la experiencia más personal y fenomenológica del proceso de conversión. En el próximo apartado trabajaremos el lugar ocupado por *Exu* en este intrincado tránsito religioso.

4. Construcción del *Ilé Ase Oniwa Funfun*: un mandato espiritual

Ellos son los dueños de la casa, de hecho **nosotros compramos esta casa porque el *Exu* lo dijo**. Nosotros alquilábamos. Y estábamos buscando casa porque se nos terminaba el contrato, y llegó un día el *Exu* y dijo: “no, dígame a mi hija que no busque más casa para... para seguir metiendo *axé*, para alquilar, que no busque más, que busque una casa para... que va a ser la casa de ustedes”. Me dice la Sabri: “el *pai* dijo”; “decíle que se deje de fumar espiral”, le dije yo, “o que cambie de marca, porque le está haciendo mal!”. Y fue así y fue así. Un día nos encontramos con que teníamos plata, cobramos un juicio, y teníamos la guita guardada en el ropero, compramos la casa. Esta casa la compramos nosotros en 37.000 pesos. Y... y él dijo: “**y van a tener una casa donde todos van a tener su lugar y yo voy a tener el mío**”. (Registro 1, 2010)⁹⁶

Veamos ahora cómo se construyó el *Ilé* de Griselda. Este relato tiene el objetivo de registrar, en ese recorrido, las tensiones vinculadas a las relaciones con otros jefes, los espacios urbanos transitados y la agencia fundamental de las entidades espirituales en ese camino religioso. Para narrar este proceso es imprescindible detenernos en *Exu Mangueira Crucero Dos Matos*, que si bien no fue la primera entidad espiritual que llegó y se incorporó en el cuerpo de Griselda, es definitivamente el *Pai* que la comanda. Junto a él, ella aprendió todo lo fundamental de la religión; e incluso fue, como puede leerse en el epígrafe, el que incentivó –y probablemente el que intervino para que sucediera– la compra de una casa propia en la cual funcionaría un *terreiro* religioso.

Es necesario comprender cabalmente lo que significa que la religión afrobrasileña sea, al menos en Rosario, una práctica disgregada en familias biológicas extendidas por los lazos religiosos, muy inestables, que se sostienen fundamentalmente alrededor de un círculo de

⁹⁶ Las citas de la historia de vida realizada a Griselda, cuando no sean epígrafes que inicien capítulos, serán señalizados con el número de ficha al que pertenecen, y el año en que fue tomada la entrevista que contiene ese registro.

entidades espirituales que moran en un espacio físico compartido, generalmente al interior de la casa familiar. Es decir, es una religión principalmente *doméstica*, que se constituye a partir de vínculos entre personas, lugares físicos y entidades espirituales, que conviven de forma a veces armoniosa y a veces conflictiva. Como veremos, la presencia de las entidades espirituales es crucial en el establecimiento de las familias y de los espacios religiosos. Esta idea de la importancia que tiene, para la investigación antropológica, considerar en su realidad más fáctica la presencia y la agencia de las entidades espirituales en los vínculos entre las personas relacionadas a la religión ya ha sido señalada por Birman (2005) y por Rabelo (2014). Para mi propia investigación, seguir estos lineamientos teóricos y epistemológicos ha sido fundamental para comprender cómo se dan en la práctica los procesos de conversión.

A. La primera vez que llegó Mangueira

Quando mi *Exu* llegó no era el *Exu* que es hoy, que todos conocen. Que hoy todos dicen: “es un pibe de barrio”. Y se ponen a charlar y se cagan de risa con él, porque él es piola. Cuando mi *Exu* empezó a llegar era re cerrado, no se le entendía un pedo lo que hablaba. Hablaba muy cerrado, no se le entendía y con muchas muecas para hacerse entender, pero prácticamente no hablaba. (Registro 1, 2010)

Si bien Griselda conoce la religión en 1994, cuando su primer pareja estable, Ofelia, con la cual convivía, la lleva a ver una sesión de Quimbanda en la casa de una pareja de amigos, ella comienza a *cambonear*⁹⁷ recién en el año 2000, en casa de Alicia, su segunda pareja, que hacía religión. Allí ella fue bautizada en Umbanda y recibió una entidad espiritual por primera vez, un caboclo, que luego nunca más llegó y que fue, según entendió tiempo después, quien le abrió el camino de la mediunidad. Sus primeras experiencias fueron de *encostamiento*; así lo narra:

...yo estaba invitada en una sesión, estaba parada así y yo sentía ¿viste los gatos cuando se te pasan y se te refriegan entre las piernas? Y yo sabía que no tenía gato ella, y miraba y me miraba las piernas y decía qué mierda pasa acá? Y ese fue el primer contacto energético que yo tuve con una entidad, de ahí a que yo incorpore habrá pasado un año (Registro 9, 2014)

⁹⁷ Se dice *cambonear* al acto de atender, en una gira, a las entidades cuando están incorporadas. Es la primer acción que realiza un fiel antes de iniciarse, e incluso durante un buen tiempo después de la iniciación, como forma de ir aprendiendo de forma práctica a diferenciar a las entidades, lo que fuman, beben, hablan, los elementos que usan, cuando llegan y cuando se van, etc. Es una actitud de respeto también a sus mayores en la jerarquía religiosa.

Finalmente, en una sesión de Quimbanda, la *Pombagira* de Alicia, en un momento, “bate las palmas” o “le toca el hombro”, y de esta forma hace llegar a Mangueira. La primera vez que llegó, lo sentaron, le dieron whisky y un habano, y ella, asombrada, comenta que nunca en la vida había fumado ni tomado, pero que sin embargo esa noche tomó y no se emborrachó. Cuenta también que cuando estaba sentado, como ella estaba en bermudas, él se las bajaba, porque se sentía incómodo con esa ropa; y se acuerda que veía como medio borroso, que no le dolía el cuerpo, pero que después cuando la entidad se fue le quedaron doliendo mucho las piernas y la parte de arriba de las manos, y que eso le pasaba durante las primeras veces que lo incorporaba. Al principio Mangueira no hablaba, gesticulaba, era muy cerrado. En ese momento ella vivía con Alicia en una zona del macrocentro de Rosario, cerca de lo que se conoce como la zona roja (por la presencia de prostitutas y de travestis que trabajan en las esquinas durante la noche). Por ese entonces conoce a Sabrina, por intermedio de unos amigos, y en alguna de las sesiones en casa de Alicia, Sabrina conoce a Mangueira.

Finalmente en 2002 se separó, dejó un tiempo la religión porque, en sus palabras, las cosas que encontró en ese ambiente no le gustaron, “mucha mezcla, mucha droga, mucho descontrol y orgía”. Luego de más de un año, pasó a manos de Alejandra de Oya, una *Mae* que tenía su templo en la zona sur de la ciudad, en 1º de Mayo y Uriburu, y que hacía sus obligaciones con la *Mae* Graciela de Oya Blanco, de la calle Güemes. Con ella avanzó bastante en el conocimiento de la Umbanda y la Quimbanda, pasó un tiempo largo *camboneando* y sin incorporar, hasta que Mangueira comenzó a manifestarse nuevamente. Sin embargo, en la casa religiosa de la *Mae* Alejandra a él no lo dejaban ni hablar, ni hacer nada, no lo dejaban *desarrollarse*. Según Griselda esto era porque Alejandra no quería que Mangueira la opacara, de hecho no la dejaba llamarlo y en cambio le pedía que llamara a un *Exu* Caveira, “para que fuera compañero de su *Pombagira*”. Por ese entonces Sabrina también frecuentaba la casa de Alejandra, y se había acercado bastante a Griselda, como amiga. Vivía en Pérez, a unos 12 km de Rosario, en una situación muy precaria, con una pareja que ella no quería, y con los chicos muy pequeños. Un día le cuenta a Griselda que su hija, Belén, de 5 años, estaba con purpurina (una enfermedad autoinmune de la sangre) y que quería hablar con Mangueira. Ella le dice que Alejandra le llamaba a un Caveira, que no era Mangueira, y que, además, iba a tener que pagar para hablar con él; de todos modos, ella acepta. Cuando están hablando, cuenta Sabrina, que el supuesto Caveira le da a entender que se estaba haciendo pasar por otro, pero que era realmente quien ella conocía, *Exu* Mangueira Crucero dos Matos. En esa charla le aconsejó que se fuera de Pérez inmediatamente, que no se preocupara por nada, que sus hijos iban a estar bien. Cuando le contó a Griselda lo que él había dicho, un poco asustada, le preguntó a dónde

iba a ir sola con los chicos, a lo que Griselda respondió que se instalara con los niños en su casa. En ese momento ella alquilaba una casa en la zona sur, vivía con su madre, y, según comenta: “andaba de caravana todas las noches”, pero no iba a dejar a Sabrina con sus hijos en la calle. Así fue como, desde ese día, vivieron juntas, y al día de hoy no se separaron. Como hoy lo analizan, para ellas fue Mangueira quien las unió. Así como fue él quien determinó que debían comprarse una casa propia y hacer en ella un espacio para él.

Ya viviendo juntas, ellas lo llamaban cada vez que podían, cuando la abuela y los niños se iban a dormir; y pasaban largas horas charlando con él. De esta forma, los tres se fueron conociendo; en verdad, así fue como Griselda fue conociendo a Mangueira, a través de lo que Sabrina le contaba que él decía o hacía, y los consejos que dejaba.

B. La compra de la casa

Y es verdad, él llegaba, cuando mi vieja se iba a dormir, con su silloncito que él tenía allá en su casa, que es el de siempre, desde el primer día que llegó, en la cocina, sentadito ahí con su copa y su habano. Y él fue el que nos dijo que buscáramos casa para comprar, que yo dije “está loco, está fumando espiral, que cambie la marca porque le hace mal”, le dije a la Sabri y fue así. Y él dijo que la casa que íbamos a tener iba a tener un lugar para cada uno, y que iba a haber un lugar para él, y que iba a tener un gallo, que nosotros decíamos “para qué queremos un gallo?!” y era un gallo porque él iba a ser asentado... claro, **lo que pasa es que uno tiene que aprender a entenderlos, no? pero andalo a entender...**(Registro 9, 2014)

La casa en la que vivían se la alquilaban a una amiga de Griselda, que en un momento les avisa que la tiene que vender y se tienen que mudar. En eso estaban cuando Mangueira les anunció que no alquilen, que busquen una casa para comprar, que la iban a conseguir y que iba a ser una casa grande y con mucho verde; algo que les parecía imposible e insólito. Pero, sin imaginárselo, Griselda cobró por esos días un juicio, que no pensaba cobrar, con lo cual comenzaron a buscar casa por toda la ciudad. Finalmente, encuentran esta esta, casi a la salida de Rosario, a media cuadra de la Circunvalación, en la zona oeste; estaba destruida, abandonada, pero que tenía un patio al fondo con árboles frutales y matorrales altísimos. Ahí se dan cuenta que esa iba a ser la casa para ellos, porque Mangueria era un *Exu* de Mato, necesitaba de la naturaleza, del verde, de los árboles. Así que si bien la casa estaba en muy mal estado y quedaba extremadamente lejos, la compraron.

Así fue como, en 2006, adquieren la casa de Junín al 7200. Poco a poco la fueron restaurando, ampliando, y fueron construyendo los cuartos, primero para *Exu*, luego para los *Caboclos*. Cuenta Griselda:

Mangueria llegaba en mi pieza, y una de las primeras veces que llegó, salió así de la pieza, se paró así acá en la ventana, miró para atrás y le dijo a la Sabri **que se tenía que preparar porque mucha gente iba a llegar por la religión**. Y la Sabri medio como que la shockeó, viste, entonces le dice él: “usted está preparada para eso?”, “y no *pai*”, le dijo, “pero si usted dice que va a ser así”; entonces “prepárese”, le dijo. Y ahí empezaron a pasar las cosas, por eso te digo que todo tiene que ver con él. Más que con una elección mía, yo creo que siempre estuve dispuesta a que las cosas pasaran. Es lo que amo, entonces tuve disposición, me dispuse a que. Siempre con consciencia de que, siempre fueran buenas las cosas, no me vengás con cosas raras (REGISTRO 11, 2014)

Unos años antes ella había conocido, en un foro sobre religión en internet, a Elizabeth de Oxum, de Villa Ballester en Buenos Aires, que se había iniciado hacía poco en el Africanismo Tradicional. A los meses de haberse mudado a la nueva casa, Elizabeth viaja a Rosario y asienta a Mangueria, con esa gallina que él ya había preanunciado. Y así armaron el asentamiento de *Exu* en su propia casa, en un cuarto especial para él, con su propia *aseguranza*. Griselda acompañó a Elizabeth a hacer sus obligaciones en el templo de su jefe religioso en Corrientes capital y finalmente se inició en Orixás (se rapó la cabeza) con ella, en su casa religiosa. Pero el conflicto se desató cuando ella se negó a liberarle el *Exu*, es decir, a hacerle la jefatura en Quimbada, para poder independizarse y tener su propia casa religiosa y sus propios hijos. En el 2009, pasó entonces a las manos de Alejandro de Oya, de Buenos Aires, que era primo religioso de Elizabeth, y que fue quien finalmente le hizo la liberación de *Exu*, la consagró en *Exu* y *Pombagira* otorgándole la jefatura. Yo la conocí en el 2010, a un año de estar con Alejandro. Finalmente se peleó también con él, por un conflicto que se armó entre Alejandro, Mangueria y Sabrina (que será explicado más adelante). Actualmente pasó a las manos de Alejandra de Oya, de la ciudad de Corrientes, hija de Junior de Ogun, quien se inició con el *Arabá* de Ilé Ifé, en Nigeria.

Ya iniciada en el Africanismo Tradicional, decidió ponerle nombre a su casa religiosa. Eligió éste por las razones siguientes:

Tiene que ver con la búsqueda de la verdad. La búsqueda de la evolución, del crecimiento espiritual. Te lo voy a decir exacto (se levanta a buscar un libro, busca las palabras en yoruba). *Ilé* es casa, *axé* se lo traduce como “poder que viene de lo alto”. *Oniwa funfun*, significa “uno que posee, el que, o uno que posee buen carácter es guiado por la luz”. Esa es la traducción. Entonces... redondeá: *Ile Axe*, es como que en esta casa buscamos eso, tener buen carácter siendo guiados por la luz suprema. (Registro 14, 2015)

Luego de este intrincado camino religioso, hoy, Griselda y su familia, biológica y *de santo*, se encuentran establecidos en la casa que denominaron *Ilé Ase Oniwa Funfun*. El *Ilé* no está oficializado, y si uno pasa por la puerta no hay nada que indique que allí funciona un *terreiro*. Al día de hoy, ella asegura que prefiere tener una casa religiosa, a un Templo, porque de esa manera puede “filtrar” la gente que entra. Cuando tenés una Templo: “entra y sale el

que quiera y una casa religiosa puede ser colador, es mi casa y yo en mi casa dejo entrar a quién quiera e invito a quién quiero". Si bien esto no implica que ella pueda negarse a abrirle las puertas de su casa a una persona que lo necesite. Cuando ella se consagró *Ialorixá* (sacerdota), ella hizo un juramento ante Orunmila en el cual juró que todo aquel que fuera a golpear su puerta para pedir ayuda lo iba a recibir; de la misma manera que "un médico hace el juramento hipocrático". Una vez consagrada una casa religiosa, uno tiene el deber de atender y ayudar a los demás; es lo que la diferencia cualitativamente de una casa cualquiera.

C. El barrio

Vos acá preguntás a lo mejor por nosotras, y la gente no ha tenido problemas con nosotros, a excepción del pelotudo este de acá atrás que le molesta el tambor. Pero la gente normalmente no ha tenido problemas con nosotros. Entonces vos preguntás, "ah! Sí, las chicas, allá", te dicen. Desde... ponele, **desde la escuela para acá, saben quiénes somos, y te mandan...**

Y... acá por ejemplo en el barrio, hay uno que les hincha las bolas. Que el Leo por ahí quiere salir a cagarlo a trompadas, "le voy a romper la cabeza!" No! **Ahí es donde vos tenés que mostrar que sos diferente, entonces de alguna manera también le sirve para modificar el carácter de ellos.** Pero... para ellos no es fácil. (Registro 1, 2010)

Los hijos religiosos de Griselda van variando con el tiempo, y nunca son extremadamente numerosos. En estos 5 años que hace que la conozco, han llegado y se han ido hijos todo el tiempo, y nunca hubo un grupo estable de más de 10 o 15 personas, aproximadamente. La mayoría son mujeres con sus hijos, niños y adolescentes, algunas están con sus maridos, la mayoría está divorciada o separada, otras con sus parejas mujeres; conocí, además, un solo hombre que frecuentaba la casa y que estaba divorciado; una travesti muy joven, y un joven gay. En cada sesión de Quimbanda y de Umbanda que realizan en la casa llega gente de otros templos, amigos, curiosos, e invitados especiales. Suelen hacer las Quimbandas los sábados por la noche y Caboclo los domingos por la tardecita. Algunas veces llaman a Mangureira o a alguna entidad en particular para hacer trabajos específicos durante la semana. En el barrio las conocen, son "las chicas" o "las brujas de Junín", como me dijo una vez Belén que le decían en la escuela. Y conviven de forma bastante armoniosa, sin conflictos. Ellas no son de hacer mucho barullo, sólo hacen sesiones hasta tarde los sábados, porque no quieren causar disturbios. Sólo uno de los vecinos se queja del sonido del tambor. Ellas no viven exclusivamente de la religión; desde que las conozco han pasado por varios trabajos. Sabrina trabajaba cuidando una mujer mayor; cuando la conocí, la mujer había muerto, así que había empezado a trabajar como empleada de limpieza en una Obra Social; luego pusieron una

verdulería en su casa, en otro momento habían empezado con la venta de viandas a domicilio, actualmente Sabrina trabaja en una tienda en el centro que vende telas. Leo, el hijo mayor, terminó la secundaria, comenzó la universidad, pero finalmente dejó y ahora trabaja en la fábrica de café La Virginia, durante la madrugada. Belén, tuvo un bebé el año pasado, dejó, por este año, los estudios secundarios, y ahora, que cumplió 18, comenzó a trabajar como empleada de mantenimiento en un Shopping. Griselda desde hace un tiempo realiza consultas con los *buzios*, luego de haber sido iniciada en *Ifá* en el 2012. También cobran los trabajos que hacen los *pais*, y reciben el *axe* que consideran necesario para realizar las obligaciones de los hijos de la casa. Pero es claro que no se sostienen económicamente de lo que ingresa mediante el trabajo religioso. Y Griselda, desde el primer momento que la entrevisté, me expuso, varias veces, que ella no veía a la religión como un medio económico de supervivencia, sino que, para ella, la religión era “otra cosa”.

En este apartado fui exponiendo cómo, paulatinamente, se fueron tramando los vínculos entre la gente de religión y la ciudad, las necesidades afectivas y las económicas, los mandatos sociales y los espirituales. Son múltiples agencias, en distintos planos, las que van conformando el entramado religioso. Veremos ahora detenidamente, en la Parte III, cómo el proceso de conversión, en cada ámbito, y en cada etapa, va reorganizando una sociabilidad y una subjetividad que debe transformar hábitos y sentidos previos para poder ingresar al contexto religioso.

CAPÍTULO VII: Un proceso de conversión en etapas no lineales

En este capítulo desarrollaré y expondré el material de campo utilizando un modo de exposición que se ordena como una cuadrícula, en la cual se puede ver gráficamente el orden sucesivo de los apartados, 1. **Quimbanda**, 2. **Umbanda** y 3. **Africanismo**, pero también el orden interno de cada parte, tal como lo planteáramos en el capítulo III: a. **Trayecto**, b. **Cosmopraxis** y c. **Habitus en tensión**.

	1. La Quimbanda : el encuentro con otra lógica y la amistad de <i>Exú</i>	2. La Umbanda : prestar la materia a <i>Negros</i> y <i>Africanos</i>	3. El Africanismo Tradicional: la familia <i>Aworeni</i> y el regreso a África desde Rosario
a. Trayecto	1.a: 204	2.a: 229	3.a: 258
b. Cosmopraxis	1.b: 205	2.b: 230	3.b: 261
c. <i>Habitus</i> en tensión	1.c: 224	2.c: 248	3.c: 270

El objetivo de esta cuadrícula es mostrar que el orden expositivo cruza distintas temporalidades: es secuencial en el relato de Griselda, de alguna manera cronológico en el tiempo, aunque a veces superpuesto en la narrativa oral, y a la vez da cuenta de un proceso de conversión en el cual los aprendizajes y desaprendizajes van y vienen, se experimentan y se leen a veces proyectivamente, y a veces retrospectivamente. Ordenar el material de esta manera fue un intento de dar cuenta de esta temporalidad y espacialidad múltiple. El ingreso a la religión puede pensarse como etapas sucesivas cronológicamente, tal como se dio en el caso de Griselda: primero conocer la Quimbanda, este acercamiento la llevó a conocer la Umbanda y luego su mayor contacto con religiosos le hizo conocer el Africanismo. Si bien este orden de acercamiento es cronológico, el desarrollo de su inmersión en los rituales de Umbanda y Quimbanda se dio luego en paralelo, adquiriendo conocimientos en uno y otro contexto, que ayudaron a entender ambos espacios. Por otro lado, también podría pensarse el ingreso a la religión desde el desarrollo de su mediunidad, y en este caso, si bien su primer experiencia de incorporación fue de una entidad de la Umbanda, un caboclo, esta experiencia no podría haberse dado, ni experimentado, ni comprendido como fue, si paralelamente ella no hubiera

generado vínculos importantes y continuados con los *Exus* de Quimbanda, y luego con Mangureira. Finalmente, también podría analizarse el ingreso religioso como un proceso de incorporación de *habitus* y tecnologías del ser distintas, nuevas y que entran en contradicción con viejas creencias y prácticas. Este proceso no es posible de captarse en forma lineal, porque, cuando es reflexivo, siempre es retrospectivo: es una lectura actual de lo que fue y de cómo se experimentó el cambio, el desajuste. A la vez, uno puede ir observando contradicciones entre el discurso y la praxis, que muchas veces no son reflexivas en el sujeto, y que son imposibles de situar en una línea cronológica: ¿cuándo fue que Griselda comenzó a diferenciar entre ancestros, muertos y espíritus? ¿Cuándo fue para ella una contradicción que los hombres incorporaran una entidad femenina y cuándo dejó de ser una contradicción para ella, que es mujer, incorporar un hombre como Mangureira? Estos procesos definitivamente no son lineales en el tiempo.

Por estos motivos me pareció más claro seguir expositivamente la línea temporal de acercamiento a los distintos espacios religiosos, pero incluir en el índice la posibilidad de que el lector pueda también hacer una lectura cruzada. Es decir, seguir el eje horizontal 1,2,3 en la línea a. el trayecto personal de acercamiento a cada espacio; b. el ingreso a la cosmopraxis de cada forma religiosa, con sus rituales, sus mitos y sus estructuras de sentido y de acción, focalizando especialmente en las experiencias corporales vividas en relación a cada entidad espiritual y a cada contexto ritual; c. las contradicciones que aparecen en el relato y en la acción en relación a esta cosmopraxis, especialmente las vinculadas a marcaciones raciales y sexo/genéricas que interrogan determinaciones ético/morales y del orden de la salud. Por otro lado, esta forma de organizar la exposición permite también realizar una lectura pormenorizada de algún aspecto parcial, por ejemplo: 3.b: los rituales propios vividos dentro del contexto del Afrcanismo; o 1.c: las contradicciones que comienzan a aparecer vinculadas al contexto de la Quimbanda. Incluso es posible, además, indagar la posibilidad de ver si existen relaciones cruzadas que se puedan establecer entre 1.b y 3.a, por ejemplo, o sea entre los rituales de Quimbanda y el trayecto personal en el Africanismo, etcétera. De esta forma, podemos saltar los tiempos cronológicos y pensar efectos y causas productos de otro tipo de temporalidad.

Una última cuestión respecto de la forma de organizar el material de campo vinculado a la historia de vida de Griselda. Elegí el cuadro como expresión visual porque, de esta forma, es posible tener todo el material ordenado sintéticamente, lo cual permite una cierta elección de por dónde ingresar a la información. Al considerar que la cosmopraxis religiosa afrobrasileña es lo suficientemente ajena al sentido común académico en Argentina, debo decir que necesité para mi propio proceso de ingreso y de conocimiento de sus formas y

sentidos de un desgajamiento de este tipo, en etapas temporales, pero también en espacios religiosos diferenciales. Me tomó largo tiempo comprender algunas diferencias básicas entre la Quimbanda, la Umbanda y el Africanismo (comprensión que en muchos aspectos sigue siendo insuficiente); pero, además, focalizar en los contextos rituales y en las experiencias corporales de cada espacio fue, literalmente, un rompecabezas. ¿Qué experiencias estaban más vinculadas con cuál contexto?, ¿cuáles podían pensarse como más generales?, ¿cómo hacer para no repetir la información mil veces, cada vez que describiera y analizara cada espacio religioso, o cada momento subrayado en el mismo relato de Griselda? Algunas cosas fueron oídas al pasar, o registradas en alguna ceremonia, o en un momento cotidiano en su casa; otras fueron señaladas y narradas muchas veces en distintos relatos. En fin, creo que este orden me permitió seguir el eje temporal como forma paulatina de ingreso a la cosmopraxis (tanto para Griselda, para mí, como para quien lea esta Tesis), a la vez que puntualizar ciertos giros cualitativos producidos en el transcurso de su trayectoria religiosa por los distintos espacios.

De esta manera, subtité cada eje priorizando alguno de los aspectos; en el eje 1: *La Quimbanda: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exú*, busqué enfatizar la experiencia personal establecida con Mangueira, la propia agencia y potencia de esta entidad y la manera en que intervino en sus relaciones afectivas, en su vida cotidiana y en su ingreso religioso (1.b). En el eje 2: *La Umbanda: prestar la materia a negros y africanos*, señalo la importancia que adquiere en este contexto el tema del ritual y del trance mediúnico; a la vez que destaqué los vínculos establecidos con los *Pretos* y los *Africanos* por la importancia que adquieren especialmente estas entidades para ella, y por la cantidad de sentidos que les son atribuidos (2.b). Finalmente en el eje 3: *El Africanismo Tradicional: la familia Aworeni y el regreso a África desde Rosario*, me detengo en las redefiniciones que esta forma del culto instala sobre el sentido previo dado a las otras variantes (3.b), así como en las contradicciones que surgen respecto de determinados sentidos y prácticas nuevas (3.c). Por último, espero así dejar más claro el hecho de que, además del tiempo transcurrido, es preciso focalizar en las cualidades afectivas y efectivas que tienen los distintos espacios religiosos para muchos de los adeptos rosarinos con los cuales trabajé. Las conclusiones a las cuales llego en esta investigación es que estos espacios poseen propiedades distintas y funcionan diferencialmente en el proceso de acercamiento a la religión por parte de los devotos argentinos:

- la Quimbanda como espacio de apertura, más vinculado con la noche, la fiesta, con lo extracotidiano pero reconocido, lo transgresor y lo gozado, lo oculto y lo deseado; los *Exus* como entidades potentes pero a la vez cercanas, posibles de ser abordadas a pesar de no

conocer mucho el tema, el ambiente religioso, o el fundamento; y la importancia del pragmatismo en la solución de problemas concretos.

- La Umbanda como un estadio intermedio, de mayor complejidad conceptual, algo más ajeno, con una estructura cosmopráctica más elaborada en la cual entran a jugar sentidos como la caridad, la sabiduría, y las imágenes de lo negro como algo sufrido y sabio; a la vez entendido como el espacio en el cual se desarrolla más cabalmente la mediunidad junto a los fundamentos religiosos.

- Finalmente el Africanismo, como una última etapa, todavía desconocida y llena de misterios ajenos, que va estableciendo una relectura de todo lo anterior.

Para finalizar, quisiera aclarar que estos compartimentos, así tan delimitados, establecidos en forma de cuadro, no pertenecen al campo, sino a la mirada analítica; es una forma de exposición que prioriza determinados aspectos frutos de una elección que es teórica y metodológica, como precisamos anteriormente. Estos aspectos podrían señalarse como aquellas búsquedas micro y macro que planteáramos en la Introducción: - un nivel que focaliza en la cosmopraxis, constituida por los rituales y los mitos, el sentido y la acción, profundizando en la experiencia corporal en relación al vínculo con las entidades espirituales y los distintos contextos rituales; - y otro nivel más procesual, que busca dar cuenta del ingreso paulatino, contradictorio y no lineal, al contexto religioso que propone *habitus* diferentes a los que se traían con anterioridad. La elección de poner el foco en estos aspectos se fundamenta en la hipótesis señalada –y sustentada por la articulación teórica/etnográfica propuesta como el vínculo entre performatividad y performance– en el primer capítulo de esta Tesis, que, a partir de la descripción etnográfica que aquí realizo, podremos especificar con mayor claridad. Buscaré desplegar, entonces, en este Capítulo *de qué manera las religiones afrobrasileñas, a partir de sus performances rituales (fundamentalmente la práctica de la mediunidad con los vínculos performáticos que de ella se desprenden), fomentan una experiencia de la multiplicidad (que cultiva una subjetividad heterogénea, excedida e inacabada) que pone en tensión matrices de diferenciación social hegemónicas en Argentina (sobre todo aquellas referidas a adscripciones de sexo/género y raza).*

Analicé, en la primer y segunda parte de esta Tesis, cómo las corporalidades se encuentran siempre situadas mediante las adscripciones de sexo, género, raza y clase dominantes en una determinada sociedad. Y sostuve que el ingreso paulatino en la cosmopraxis religiosa va rearticulando ciertas identificaciones que son fundamentales para la nueva conformación subjetiva del afroumbandista. Veremos ahora especialmente cuestiones vinculadas a las adscripciones de sexo/género y de raza reorganizadas en función de nuevas

nociones de cuerpo, espíritu, energía, naturaleza, ancestralidad y muertos que se sostienen a partir de prácticas concretas. En el primer Giro me centré en el detalle fenomenológico de esta reconfiguración subjetiva, a partir del análisis de un ritual y su eficacia performativa. Ahora, y luego de haber realizado el segundo Giro en términos genealógicos, realizaremos el tercer y último Contragiro que nos permitirá releer la historia de vida de Griselda, con el mismo detalle planteado anteriormente, pero para situar su proceso en la tensión de adquirir nuevas técnicas que se vuelen, con el tiempo y la reiteración, *habitus* que contestan experiencias previas. En este último Giro, el análisis de la *performatividad* de estas *performances*, nos llevará por el **Trayecto** de Griselda, a través de la comprensión de la **Cosmopraxis** adquirida, dejándonos entrever aquellos **Habitus en tensión** que se vuelven nudos expresivos de las situaciones complejas que estas religiones sobrellevan en el transcurso de su existencia en el país.

1. La Quimbanda: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exú



⁹⁸ Foto arriba: Familia religiosa en casa de la Mae Griselda, preparados para la fiesta de consagración del Sr. Exu Mangueira, jefe y guía de la casa, 2009. Foto centro: Exu Mangueira en casa de la Mae Griselda. Foto abajo: Pombagira Sete Saias en casa de la Mae Griselda, 2009. Fotos cedidas por Griselda.

a. Trayecto

...yo siempre fui muy sana, muy sana, nunca cosas raras, viste, yo siempre le escapé a todo. Y... me acuerdo que ya era grande, fui con una de las que fue mi pareja, fuimos a la casa de unos amigos de ella. Y estábamos sentados en el comedor (...) y por ahí los dos dueños de casa desaparecieron. Y tenían un... un cuartito (...) los chicos eran pareja también, y era como que la casa el centro de reunión de todos... Y por ahí escucho “jajajaj”, se escucha, “tingitingitin”, yo no sabía qué mierda estaba pasando, no sabía que existía la religión esta. Y... me dicen: “vení, vení que...” como que vení, que había llegado, había venido alguien y que me quería saludar ese alguien. Y entro al sucuchito ese, que estaba prácticamente a oscura, y estaban estos dos personajes, vestidos de blanco y hablándome raro. (silencio) y... (se ríe) me acuerdo ese día, mirá.... Yo dije: “¿qué, qué, están todos locos estos? (Registro 1, 2010)

La primera experiencia de Griselda con la religión fue, como dijimos, con los *Exus*. No fue ni siquiera en una sesión de Quimbanda, fue en casa de unos conocidos, una noche cualquiera, de imprevisto. Y eso que podría haberla espantado, por su desconocimiento, incluso cierto temor o desconfianza de “las cosas raras” –tal vez fruto de su larga socialización en el evangelismo–, en verdad fue lo que la sedujo. Este primer encuentro fue narrado tres veces, con detalles, durante estos años en que la he entrevistado, pero sólo la última vez, y ante mi insistencia de qué fue lo que le dijeron los *Exus* ese día, ella dijo que había sido algo relacionado a su hermana desaparecida. Algo que ellos no podrían nunca haber sabido con antelación. Y que tal vez fue esa extrañeza, ese desconcierto ante un dato tan preciso y tan importante para ella lo que hizo que ella retornara a hablar con ellos, se acercara y empezara a conocerlos. Tenía 29 años, y corría el año 1994.

Después me hice muy amiga de ese *Exu*, un *Tata Caveira*, muy amiga me hice. Era como su vocera, viste, él llegaba y yo hablaba, él me decía: “dígame a mi hijo”. Yo decía: “*Pai* mire su hijo la vida cómo está, un desastre la vida de su hijo, mire cómo tiene la casa”. “¿Qué le pasa? ¿Esto no le gusta?”, “No! *Pai*, mire, parece un rancho esto acá como tiene”. Fa! Le sacaba las cosas, le tiraba todo a la mierda (se ríe). Pero así fue como conocí la religión, ese día estuve, habré estado charlando con ellos un buen rato. (Registro 1, 2010)

Ofelia, su primer pareja, fue quien la llevó, unos años después de este primer encuentro, a la casa de Alicia, que hacía religión y con quien ella luego se pone en pareja. Alicia no hacía Umbanda, hacía sólo Quimbanda, y según Griselda tenía una forma de hacer la religión que a ella no le cuadraba porque vinculaba *Exu* con lo malo y con el diablo⁹⁹. Ya

⁹⁹ Como dijimos, ella fue bautizada en Umbanda en este tiempo, pero en casa de otros jefes religiosos conocidos por Alicia, que eran de un pueblo vecino, La Carolina.

contamos que fue en su casa donde llegó por primera vez Mangueira, y que allí se conocieron también con Sabrina. Esos años fueron, según ella, “de destape”, de bastante descontrol y vida nocturna. En parte, “el ambiente” en el que circulaba yuxtaponía sesiones de Quimbanda, boliches nocturnos y nuevas amistades y amores en pleno desarrollo de una sexualidad que hacía poco se había afianzado como no heteronormativa. De alguna manera, para ella, estos espacios sociales vinculados a geografías urbanas precisas fueron la puerta de ingreso a la lógica religiosa. La mayoría de las personas que entrevisté para esta investigación establecieron primero relaciones con *Exus*, y luego con las otras entidades espirituales de la Umbanda. Y en general, en las conversaciones informales que he tenido con mucho de ellos, si bien tal vez la primera sesión visitada puede haber sido una de Umbanda, o el pedido de ayuda por algo específico puede haber sido a alguna entidad de esta versión, la mayoría afirma haber tenido sus primeras experiencias de incorporación dentro de sesiones de Quimbanda. Esto no puede tomarse como una generalidad, sin un estudio de mayor profundidad, pero creo que responde a la tendencia que Frigerio ha señalado de una mayor difusión de las entidades de la Quimbanda en Argentina, en los últimos años, consecuencia de una popularización de las versiones religiosas desarrolladas en Montevideo antes que en Porto Alegre, sobre todo en los sectores más pobres (Frigerio, 2013: 21-23).

b. Cosmopraxis

- Adoctrinamiento

El ingreso a la práctica religiosa se da por “adoctrinamiento”; “el hijo tiene o no tiene buena doctrina” es una frase que se escucha a menudo, sobre todo para dar cuenta de la mala praxis de las entidades durante las sesiones. Esta es la tecnología más específica que entendiendo se desarrolla en el marco del aprendizaje de la mediunidad. Si una entidad espiritual no se comporta como es debido, se entiende que el responsable es el hijo, el fiel, que no ha incorporado correctamente las formas y los contenidos del culto. A la entidad hay que darle “desarrollo”; es decir, ir poco a poco enseñándole lo que debe hacer y cómo debe comportarse. Ese desarrollo es conjunto, del fiel y de la entidad, porque ambos aprenden juntos. El hijo también va conociendo a su entidad paulatinamente a medida que ella le va contando quién es, cómo vivió, cuándo y por qué murió. Ese proceso de adoctrinamiento mutuo es acompañado por el *Pai* o *Mae de santo*; ya que es necesario vigilar que no sucedan cosas imprevistas, como el caso de Valeria que vimos. Cuando algo sale mal, se entiende que

es falta de aprendizaje o de algún incumplimiento ritual; jamás es responsabilidad de la entidad, porque “los *Pais* ya saben lo que tienen que hacer, no van a hacer algo que el hijo no sepa, nunca”. Además de un mutuo reconocimiento, hay un cuidado conjunto: las entidades necesitan que su hijo esté sano, por eso es preciso cuidarlo, ya que es en su materia donde ellos pueden hacerse presente; de la misma manera, el hijo debe cuidar de su entidad, darle las ofrendas necesarias, alimentarlo y no descuidar su asentamiento. Vimos en el epígrafe del Capítulo 1 cómo Griselda señalaba la manera en que Mangueira la cuidaba cuando ella estaba con problemas de asma, dejando de fumar cigarrillo en las ceremonias.

Todo el protocolo se aprende en las fiestas, sobre todo *camboneando*, que es donde se va diferenciando lo que le gusta y lo que usa cada entidad; también ayudando en las tareas cotidianas de mantenimiento de la casa religiosa, en las conversaciones pasajeras, y en momentos precisos de enseñanza de la doctrina. Este proceso es arduo, en palabras de Griselda: “no te regalan nada”, ni los jefes religiosos, ni las entidades; hay que trabajar duro para seguir el camino religioso y lograr el favor y el cuidado de las entidades. Esto queda en evidencia, dice ella, cuando un hijo viene a reclamarle que sus *Pais* no lo ayudan; ante este reclamo su respuesta es que probablemente sea él quien no esté ayudando a su entidad, o que no lo esté dejando desarrollarse como debe, porque ellos no te dan nada si uno no “labura como un loco”. Ante el comentario de muchos, que le dicen que ella tiene suerte porque lo tiene a Mangueira, ella asegura que no tienen idea de todas las cosas que tuvo que hacer para llegar a ese lugar y a tener esa relación con él. Es decir, el esfuerzo es para ambos: para la entidad que debe aprender a estar en ese cuerpo, a desenvolverse como corresponde, si quiere evolucionar; para el fiel que debe atender y responder a las demandas si desea el favor y el *axé* de esa entidad. Es una relación que implica una agencia conjunta, un esfuerzo y un cuidado mutuo.

Existen las sesiones que se llaman *de desarrollo*; son aquellas destinadas especialmente a *asentar* al *Exu* en el médium. Esto se hace mediante la *gira*, en la cual todos se focalizan en el movimiento de uno para ayudarlo y sostenerlo en el trance, con el fin de que logre pasar del *encostamiento* a la *incorporación*. Estas *giras* pueden durar hasta media hora. Varias veces presencié *giras* de este tipo, alguna de las cuales terminaban en incorporación y otras no. Otra forma de *asentar* es dejar al fiel incorporado mucho tiempo, no darle salida a la entidad, para que esta vaya acostumbrándose a estar en el cuerpo del fiel, a estar encarnado. Fui testigo, una vez, de cómo Mangueira dejó incorporado a un joven de unos 15 años, con su *Exu*, durante toda la ceremonia; un *Exu* que no hablaba, ni se movía demasiado, sólo estaba en un costado del salón balanceándose. Él mismo le dijo a la madre del chico: “viste, lo estoy dejando, para que se asiente el *Exu*”. En otra oportunidad, en casa de la *Mae* Alejandra de

Oxum, presencié una sesión de desarrollo, y escuché cuando la Cigana de Alejandra le decía a una hija que había estado girando más de 15 minutos sin incorporar: “¿qué estás haciendo tu que tu Mae no te quiere? *Filha da puta! Eh? Algo estás haciendo que no quiere llegar, ¿a ti te gusta tu hermosa Pombagira? Entonces faz las cosas bem! Ahora voi llamar a tu Exu, para que te limpie*”, y dirigiéndose a los demás, aseveró: “*vai ver lo que le va a pasar cuando venga su Exu, la va a dejar por el piso.... Ya va a ver*”. Y la hizo girar unos 15 minutos más, pero ella no logró incorporar y quedó bastante mareada y descompuesta. Son muy comunes los comentarios sobre los hijos que no pueden incorporar, refiriéndose a que no hacen las cosas como debieran. Y son los jefes los que refuerzan esta idea y los que demandan y exigen que la incorporación acontezca.

En una oportunidad presencié una *gira* de uno de los hijos de Griselda que duró muchísimo tiempo, en la cual él se doblaba para un lado y para otro, mientras seguía girando sin parar; finalmente acabó con una descompostura. La explicación de ella fue que él no tenía fuerzas para dominar a la entidad porque no estaba comiendo, no se estaba cuidando, hacía tiempo que venía con problemas familiares y muy depresivo. Esta fue la razón por la cual él no pudo sostenerse en pie y dejó que Ogún lo encorvara para todos lados, hasta descomponerlo y hacerlo vomitar. Otra vez, presencié una charla entre la Cigana de Griselda y una hija de religión, en la cual la Cigana le preguntaba por qué no hacía llegar a más entidades. Ella le contestaba que no lo hacía porque no tenía constancia y no podía darles lo que necesitaban. La Cigana la presionaba, diciéndole, en frente de todos: “¿y por qué, no te gustamos nosotros?”, a lo que ella, preocupada, le volvía a decir que no, que no era por eso, que era porque era inconstante, y afirmaba: “si no los atiendo como se merecen, ¿para qué voy a llamar a más? ¿Si no atiendo ni a la que me llegó hoy?”, en referencia a la *Pombagira* que había incorporado esa noche. Finalmente, la Cigana remató: “Claro... te interesan más otras cosas...”.

Esta es la forma como el *adoctrinamiento* se hace posible; en principio, hay una expectativa de que el trance mediúnico acontezca. Para que ello suceda es necesario que el fiel participe de las ceremonias, primero *camboneando*, y luego propiciando el trance. Una vez que la incorporación ocurre, ésta debe desarrollarse, afianzarse, y ambos –fiel y entidad espiritual– deben reconocerse, cuidarse y entenderse. Éste proceso lleva tiempo, y está calificado como “*arduo*”. Es un proceso de aprendizaje que involucra nuevos sentidos, experiencias corporales y códigos de socialización; así como nuevos vínculos con los otros materiales e inmateriales.

- Mitología: Historia de Exu

El relato de Griselda que voy a mostrar ahora hay que entenderlo como una relectura hecha luego de ingresar al Africanismo. Esta relectura sitúa a *Exu* como un *Orixá* africano; sin embargo, bajo este manto de legitimidad, es posible leer aquellos sentidos que necesitan ser esclarecidos ante una lectura “desvirtuada” de *Exu*, pero muy difundida: su asociación con el diablo. De esta forma, es necesario dar otro sentido a la energía negativa que suele estarle asociada, entendiéndola como un polo “necesario” y muy vinculado con las acciones humanas. Voy a transcribir en extenso su narración porque no sólo hace sentido lo que dice, sino cómo lo dice: en sus propios términos. Es posible ver aquí la forma en que va traduciendo la mitología a su lenguaje cotidiano, y dando ejemplos concretos y conocidos para entender el sentido de la energía, de la división sexual, del lugar ocupado por *Exu* como mensajero y como una entidad espiritual muy cercana a lo humano.

Olodumare, que es dios por su propia iluminosidad, no puede llegar a determinados lugares y por eso crea un ser de cuerpo más opaco. Más oscuro, rojizo, que es su mensajero. Es a quién él manda a esos lugares que por su propio resplandor no puede llegar. Entonces manda a esa persona y ésta capta y le trae; por eso *Exu* es mensajero divino, ese es *Exu Orixá*. El que sería *Bará*, el que comúnmente se conoce como *Bará*. Nosotros lo conocemos como *Exu Orixá*. ¿Qué pasa? Llega un momento que era demasiado trabajo para el tipo, entonces *Exu* le dice a *Olodumare*: “no, mirá, pará. ¿Yo sabés que voy a hacer? Me voy a dividir, y voy a crear uno que sea menos que yo, al que yo lo voy a comandar y ese va a hacer el laburo que tengo que hacer yo, yo me quedo acá, esperando que él me traiga los partes, después te paso el parte a vos”. “Listo, hacé lo que quieras, pero sabé que ese que vas a crear no se va a poder regenerar, digamos”. ¿Por qué? Porque *Exu* de Quimbanda en su comienzo era solamente *Exu*, uno. De ahí nacen los 7 reyes de las encrucilladas. *Exu Rey*, *Exu Siete Encrucillada*, *Exu Mangueira*, *Exu Marabó*, etc. Por eso, *Exu* de Quimbanda viene de allá de África, viene de *Exu Orixá*. ¿Qué pasa? Estos tipos laburaban, laburaban, laburaban y estaban perdiendo fuerza, entonces se juntan y van a hablar al que los creó, a *Exu Orixá*. Le dicen: “mirá loco, tenemos que hacer algo para poder ir... eh.... Aumentando, digamos”. Entonces se crea la división de sexo, de ahí queda *Exu* hombre y *Exu* mulher o mujer. *Exu* y *Pombagira*. Ahí nace la mujer; era uno solo, pero se separa al medio y acá queda. Porque hablamos de energías, energía positiva y energía negativa. La manifestación es como hombre o como mujer, pero lo que se quiere manifestar es energía positiva y energía negativa, energía positiva y negativa, no energía buena o energía mala. Dos energías que se necesitan juntas para hacer un equilibrio y formar algo. No es dios y el diablo. Lo que pasa que es más fácil pensar en: el hombre es el hijo de puta que caga a facazo, caga a puñalada, caga a trompada, el que va al frente. Y ella es la que embriaga... no! Son dos energías que se necesitan para circular. Toda energía es circulatoria, no estamos hablando de bueno y malo, lindo y feo.

(...) Entre *Exu* y el ser humano la línea que hay es muy fina. *Exu* es muy parecido al ser humano. Hay un dicho en *Ifá* que dice: “mensajero divino no me confundas”. Hay una historia que cuenta de dos amigos que eran como hermanos que se criaron juntos, no me acuerdo bien, pero la cuestión es que *Exu* se les va atravesando en el camino y a uno se muestra con la cara pintada de rojo, al otro con la cara pintada de blanco, entonces empiezan a pelear, mete la discordia entre ellos, se terminan peleando re mal y ellos que eran re amigos y habían planificado toda su vida juntos, pero por *Exu* terminan

confundidos. Entonces, la moraleja, la enseñanza es: “mensajero divino no me confundas, mostrate bien, mostrate como sos. No me confundás porque me volvés loco (se ríe)”. Eso lo hace muy similar al humano. A parte viste que la conducta de *Exu*, es fiestero, le gusta la joda. (Registro 1, 2010)

Exu es, entonces, aquel que puede llegar a los lugares oscuros, esos a los cuales Dios, que es luminoso, no puede llegar. Es uno, pero a la vez es muchos, y es hombre, pero también mujer. Maneja las dos energías, y esa versatilidad le permite engañar, confundir, generar pleito y conflicto. Es esa polaridad que puede ser armoniosa, si se sabe manejar, sobre todo si se atiende a ambas entidades (*Exu* y *Pombagira*) como se debe; pero también puede causar estragos si se hace abuso del polo negativo. Además, su cercanía con lo humano le da un poder extraordinario para intervenir en sus asuntos de forma eficaz. Es peligroso, pero por eso mismo, maravilloso: puede hacer el mal, pero también puede hacer mucho bien.

Una de las confusiones de *Exu* con el diablo, según Griselda, tiene que ver con una de sus herramientas: el tridente. Este elemento aparece fundamentalmente en su asentamiento, y tiene que ver con su función, es un símbolo del manejo de tres tipos de energía: la telúrica, la eólica y la ígnea. En sus palabras, entender esto borra de un pantallazo el tema de que el tridente es porque *Exu* es diablo, “fue una persona como nosotros que vivió y hoy se manifiesta como una energía que se incorpora para guiarnos espiritualmente”. Esa guía espiritual está allí para ayudarnos a los humanos a evolucionar, sin negar las cosas malas, sino ayudar a equilibrarlas. Este límite impreciso entre el bien y el mal es el que lo humaniza, es un ente espiritual que conoce de excesos y que no tiene pruritos morales porque vivió, durante su encarnación en la tierra, muchas de las experiencias que en la sociedad están catalogadas como inmorales, impuras o transgresoras (fue rufián, ladrón, vagabundo y aficionado a los vicios, y como mujer fue prostituta, altanera y provocadora).

En una charla informal, Héctor, *Pai de santo*, me confesaba que él prefería la Quimbanda, porque tomaban, se divertían y bailaban; en cambio Nación era muy complicado, muy difícil, había que aprenderse muchas cosas: para cada *Orixá*, los cantos en yoruba ¿qué querían decir?, los colores, ofrendas, comidas. Afirmaba que era muy linda la religión bien hecha, pero muy difícil, y que había cosas que no las iban a aprender nunca. Que había en Rosario muy pocos religiosos que realmente supieran Batuque, porque era muy caro, llevaba mucha preparación. En cambio *Exu* era más simple: un par de tambores, no importa si sabían tocar o no, un par de bebidas y ya está, era todo fiesta. Para Nación había que tener un tamborero que supiera, porque era el que llevaba toda la ceremonia, y contratar a alguien de Buenos Aires salía una fortuna, estaban cobrando alrededor de \$1000, más los viáticos, y no

cualquiera podía costearlo. Este era el motivo, según él, por el cual en la ciudad no había mucha gente que hiciera Nación y, en cambio, todos hacían Quimbanda.

- Descripción de *Exu* y *Pombagira*

- Características: Como dijimos, son las entidades espirituales más cercanas al hombre, más terrenales, y han tenido varias encarnaciones en las cuales han cometido errores. Generalmente no tuvieron una muerte apacible y tranquila y por eso siguen reencarnando para liberar su alma y así evolucionar. Una de sus funciones es la de redireccionar las emociones y pasiones humanas por un caudal positivo. Son astutos y conocen mejor que nadie a los humanos. Les gustan las bebidas caras, los regalos suntuosos y trabajar en áreas difíciles y oscuras de las relaciones humanas. Son considerados los mensajeros directos de los *Orixás*, sus intermediarios y aquellos que ponen los límites y abren los caminos. Existen distintos tipos de *Exus* y *Pombagiras*. Los *Exus* más conocidos son: Exú Rey o Mayoral, Marabó, Mangueira, Lucifer, Tranca Rua, Tirirí, Veludo, Dos Ríos, Gira Mundo, Quebra Galho. Cada uno de ellos trabaja en algo específico, tiene su vestuario, sus gustos y sus ofrendas. También hay infinidad de *Pombagiras*, que podríamos especificarlas por los lugares donde moran, como: las *Pombagiras* das Almas, das Praias, das Matas, das Encruzilhadas, dos Cruzeiros, da Calunga, da Mafia, do Lixo, do Espaço, y las Ciganas. Cada lugar tiene varias *Pombagiras* características, lo que resulta en una cantidad enorme de entidades distintas.
- Manifestación: Los *Exus* se manifiestan erguidos, con mucha presencia y desenvoltura, y a veces con un semblante arrogante y algo misterioso. Las *Pombagiras* son seductoras y altaneras. Suelen reírse y hablar fuerte, con cierta ironía o severidad y bailan y se desplazan con soltura.
- Elementos: Capa, bastón y sombrero. El tridente y la calavera. Fuman toscanos los *Exus* y cigarrillos rubios las *Pombagiras*.
- Bebida: Exu, whisky, caña y vinos finos o cualquier bebida fuerte. *Pombagira*, sidra, champagne, anís, o licores y vinos dulces.
- Color: Para Exú es negro arriba, rojo abajo. Para *Pomba Gira* es rojo arriba y negro abajo.
- Vestimenta: de negro o rojo, pantalón, camisa y trajes para los *Exus*, y *saya* (pollera), blusa, vestidos con enaguas, corsé, chales y sombreros para las *Pombagiras*.
- Día: todos los Lunes
- Saludo: *Atotó Baba*, también *Laroyé*.
- Ofrendas: se le ofrecen distintos tipos de carnes, crudas o cocidas en múltiplos de siete. También papas, maíz entero o tostado y pochoclo. Para las *Pombagiras* también pueden ser bombones, o masas dulces. Se utiliza miel de abeja y aceite de dendé para los asentamientos. Flores, sobre todo las rosas rojas y los claveles blancos.
- Lugar de despacho: especialmente en el cementerio y en los cruces de calles y rutas.

- Rituales

Hay tres fechas importantes relacionadas con *Exu*: el día que encarna por primera vez, el momento en que se hace su *asentamiento*, y cuando se lo *libera*. El ritual de *Asentamiento*, consiste en hacer el *Otá* (el nacimiento de *Exu* en la piedra), es decir, un recinto en el cual se fija la energía de *Exu*, que es una energía muy descentrada; de esta forma se constituye su morada, su casa¹⁰⁰. Los asentamientos deben hacerse como forma de dar nacimiento a esa energía que está ligada a la persona. En este sentido, no se asienta el espíritu, sino la energía, para que tenga entidad. El *Exu* del jefe de la casa, cuando asienta los *Exus* de sus hijos, pasa de esta manera a comandarlos, a alinearlos bajo su liderazgo. Por eso, en las ceremonias, cada vez que llega una entidad, va a saludar a la *Esfera*, a *cumplimentar* a los otros *Exus* que están asentados en esa casa, porque están presentes, allí, “bailando al son de los tambores”. El momento de asentar al *Exu* de un hijo lo determina la *Mae* o el *Pai*, y está en relación al tiempo que tiene esa entidad de llegada en el médium. Como la energía de *Exu* es dinámica y muy descentrada, es preciso, pasado un tiempo de su primera encarnación, centrar la energía, y lograr que el fiel tenga un lugar físico en el cual se relacione de forma directa y constante con su entidad.

La primera ceremonia a la que asistí en casa de Griselda, fue el *asentamiento* de los *Exus* de tres hijos de la casa, en marzo de 2010. Lo que hasta ese momento había sido para mí el patio cerrado del fondo de la casa, era ahora el *Ilé*, decorado para la ocasión. Había dos mesas, una con bebidas, copas, y cigarrillos; otra muy decorada que tenía una jarra y copas color dorado y una mantilla negra. Todo en tonos rojo y negro. Había preparadas dos tortas que tenían encima dos muñequitos representando una pareja de casados que simbolizaban el *Exu* y la *Pombagira*. Había frutas, un plato con huevos rellenos, uno con chocolatitos, otro con papas con perejil. Yo estaba con dos chicos, que eran pareja, uno de ellos, hijo de Griselda; nos trajimos unas sillas del comedor y nos sentamos a conversar y a esperar que empezara la ceremonia. También estaban los chicos de la casa, Leo y Belén, una hija de religión de Griselda con sus 3 hijos, otra hija religiosa más joven, de unos 25 años, una mujer de unos 40 que no supe distinguir si era o no de religión, o sólo estaba ahí ayudando. Y estaban los tres hijos que

¹⁰⁰ Para asentar un *Exu* –previo al ritual donde será implantada su “fuerza dinámica” y para que luego pueda ser transmitido su *axé*– se debe preparar el lugar físico que contendrá esta energía. Para ello, es necesario un recipiente de barro dentro del cual se coloca: tierra recogida de distintos lugares, luego diversos materiales minerales (oro, plata, monedas, plomo, mercurio, cobre o bronce), una porción de la comida ritual; luego se cubren todos los rudimentos con el resto de la tierra y se “plantan” sus armas, compuestas por un tridente de hierro, punteras y cadena de metal. En el centro del recipiente se coloca el *Otá* rociándolo con la bebida específica del *Exu* a asentar y dejando la vasija ya preparada en el recinto y a los pies del fundamento principal hasta el día en que el ritual consagratorio sea realizado. El último elemento a utilizar es la sangre animal, que es rociada sobre el fundamento ya preparado dentro de la ceremonia ritual y adornado con algunas de las plumas de las aves inmoladas para tal fin. Al lado de cada asentamiento se colocan sus *axés*: cuartinhas, campanitas, facas, punteras y tridentes; estas son las “armas de *Exu*” y serán utilizadas en diferentes funciones a lo largo del tiempo.

iban a asentar a sus *Exus*. Más tarde cayó otra mujer de unos 30 años. En total éramos unas 18 personas. Alrededor de las 22:30hs comenzó la sesión. Se fueron todos para la *Esfera de Exu* (el cuarto donde está asentado) donde antes habíamos puesto unos papelititos escritos con nuestros pedidos especiales. En la *Esfera* estaban las bandejas con las comidas de cada uno de los *Exus* que iban a ser asentados esa noche. Allí empezaron a cantar; Leo tocaba el *djembé* (tambor unimembráfono) recién comprado y cantaba, junto con Belén que tocaba el *shékere* (también conocido como *axé*, es una calabaza seca con semillas tejidas en una red que la recubre). Estuvieron allí como una hora, mientras escuchábamos los cantos de cada entidad, ellos volvían incorporados al *Ilé* en donde se les daba una copa y un cigarrillo. Desde el *Ilé* escuchábamos las gallinas cacarear y revolotear. Luego realizaron el faenamamiento, necesario para el nacimiento de cada uno de los *Exus* de los hijos en sus respectivas piedras, que quedarán asentadas allí en la casa de su jefe religioso. Por este motivo, deberán, a partir de ahora, volver allí para mantener limpio y cuidar del *Otá*.

Pasada una hora y media, volvieron todas las entidades al *Ilé* y en una mesa apartada en una esquina, desplumaron a las gallinas, las depositaron en una bandeja y se las llevaron adentro. En un momento, una de las hijas que estaba asentando, se cambia de ropa allí mismo, se pone una pollera larga y un corset, un sombrero con una pluma, se maquilla, todo muy preparado y elaborado, con encajes y brillos; empieza a girar y Mangueira le llama a su *Pombagira*. Hicieron un punto cantado para cada una de las entidades presentes, que pasaban al centro, frente al tambor a bailar, mientras los otros en círculo acompañaban. Estuvimos bailando como una hora, hasta que después nos sirvieron las comidas que estaban preparadas en las mesas. Luego de comer, volvimos a bailar una hora más hasta que finalmente se dio la salida a las entidades. La ceremonia culminó cerca de las 2 de la mañana.

La importancia de los *Otás* es fundamental en el vínculo que se establece entre los fieles, sus jefes religiosos y sus entidades. Como ha señalado Rabelo (2014), el *asentamiento* es un lugar que funciona como *mediador*, interviniendo y produciendo las relaciones mismas. En principio éstos quedan en casa de los jefes, y como son, en parte, la entidad misma, deben atenderlos en caso de que el hijo no lo haga. Para Griselda, esto es un compromiso muy grande, porque cuando los hijos no los atienden bien ella sufre por los *Pais* mismos: “ellos no tienen la culpa”, me decía, “de que sus hijos los abandonen”. Un hijo puede llevarlo a su casa, si lo desea, pero debe tener un espacio y tiempo para poder cuidarlo. Si no, es preferible que quede en casa de la *Mae* o *Pai de santo*. Es también un tema complicado cuando un hijo abandona la casa y no se lleva sus *Otás*; en ese caso, Griselda me aseguraba que, luego de un

tiempo y cuando Mangueria así lo disponía, los despachaba. Pero que había tenido en su casa *Otás* abandonados por hijos suyos, más de tres años, atendiéndolos, porque el cariño generado con esas entidades era muy fuerte como para desprenderse fácilmente. Así me lo explicaba:

Por ejemplo el asentamiento de Caín lo tuve tres años yo acá, se lo atendía y todo, los dos, el de la *Pombagira* y el *Exu*. Un día Mangueria dijo: “ya se cumplió el tiempo”, desarmó todo, con todo el dolor que nos implicaba a nosotros porque los hubiésemos tenido eternamente, por él y por sus entidades, nosotros queríamos mucho a sus entidades, sobre todo el *Exu* de él. Pero viste que ellos no tienen los sentimientos que tenemos nosotros, entonces dijo: “esto no sirve”, y lo desarmó, “vayan despache” y todo se devuelve a su lugar, a la naturaleza. (Registro 14, 2015)

Una vez asentado el *Exu*, es necesario hacer las *obligaciones* correspondientes, lo que se llama el *Ebo* (ofrenda) *de Exu*; que significa darle de comer (de *jantar*) para aumentar su fuerza espiritual y su evolución. De esta manera, y junto con los cuidados que antes mencionábamos, se va estableciendo el vínculo cotidiano con la entidad espiritual.

El *Ebo* consiste en la entrega de un presente a la entidad compuesto por diferentes alimentos, bebidas y objetos de su agrado, que se ofrecen como pedido u agradecimiento. Por lo general, el *Ebo*, luego de haber permanecido servido dentro del cuarto *Exu* para que se impregne de su *axé*, es enterrado en un campo alejado de los lugares habitados. También pueden colocarse dichas ofrendas en lugares específicos que esa entidad gobierna, lo que se denomina como “su reino”, que pueden ser calles abiertas, campos, playas, bosques; a estas ofrendas se las denomina *despacho*.

En un *Ebo* que presencié, la ceremonia comenzó cerca de las 10 de la noche, con el toque de dos tambores (*djembés*), un *shékere* y dos *cinetas* sonando permanentemente. En esta oportunidad estaban, además de los de la casa, la *Ia* y el *Baba*¹⁰¹ de Corrientes, y una pareja con su hijo y un amigo que recién estaban pasándose a las manos de Griselda. Cuando comenzó todos ya estaban vestidos con los atuendos de sus entidades: pantalones los que llamaban *Exus*, polleras largas los que llamaban *Pombagiras*, y todos con camisas en esos tonos: blanco, negro o rojo; los pies descalzos y el pelo suelto o recogido. Llegó primero la *Pombagira* de la *Ia*, luego el *Exu* del *Baba*, después Mangueria de Gri. Al llegar, salían caminando hacia atrás, de espaldas a la puerta de salida del *Ilé* y mirando los tambores, hacia la *Esfera*, saludaban allí a los *Pais* de la casa (los *Exus* asentados en este *terreiro*) y luego volvían a entrar para saludar a las entidades que ya estaban presente, y

¹⁰¹ Ialoriya (Ia), y Babalawo (Baba) son cargos jerárquicos religiosos en el Africanismo, serán explicado en el último apartado de este Capítulo.

luego a los demás. Allí les acercaron las prendas: sombreros, capas, bastones, y luego las bebidas y los cigarrillos. Los saludos típicos de los *Exus* y *Pombagiras* son diferentes tipos de reverencias que incluyen: una rodilla al piso y un grito o una risa, sacarse el sombrero, o hacer un cruce de un brazo sobre el hombro opuesto, o –la *Pombagira* de Belén, por ejemplo– levantando la mano y moviéndola tipo un saludo rápido. Sólo giraron para llamar a sus entidades los más jóvenes: Leo, Belén y el hijo de la pareja; los demás incorporaron sin moverse del lugar. En un momento se acercó Mangueira y me dijo que siempre era un gusto que yo estuviera ahí, y en varias oportunidades distintas entidades se me acercaron para darme un trago de sus bebidas, lo que es siempre un muy buen augurio. Una vez todos presentes, Mangueira paró los tambores, le pidió permiso a la *Pombagira* de la *la* para arreglar algunas cosas propias de la casa. Con un tono severo, fuerte y enojado, le habló a la *Pombagira* de la mujer que estaba pasándose a las manos de Griselda, y le dijo que él no iba a permitir que su *filha* (por la mujer) le pisara la cabeza a Belén, porque *sua filha* (por Griselda), la había criado desde que era chiquita; y que por favor le dijera a *sua filha* (la mujer) que la tenía que tratar con más respeto. Por lo que entendí, había habido algún pleito entre ellas antes de la ceremonia y Mangueira tenía que ajustar algunas cuentas.

Luego de este episodio, las entidades bailaron un rato y finalmente fueron hacia la *Esfera de Exu*, para realizar el sacrificio de un chivo y un gallo. Según me explicó posteriormente Griselda, lo que acontece en la *Esfera* es la *Janta* de *Exu*, en la cual se desparrama el *axoró* (sangre animal) donde tiene que ir: a la tierra, a la *bandeja* o *frente* (así se llaman a las fuentes donde se sirve la comida que le gusta a cada entidad), y al *Otá*, con el fin de “energizar los tres lugares y poner en circulación esa energía”. Después se le da el animal que se está cortando al *Exu*, si éste así lo desea lo prueba, si no, no lo hace; finalmente se comparte *axoró* en las manos y en los pies “porque es lo que le da la circulación o el movimiento al cuerpo de la persona”. Al finalizar esta ceremonia, llevaron los animales a la cocina, para limpiarlos y freezarlos para una próxima comida. Volvimos luego al *Ilé* y allí bailamos un rato más. El *Exu* del *Baba* dijo unas palabras, referidas al respeto que todos le debían a Mangueira en esta casa y a la jefa, y que todos iban a estar muy bien cuidados ahí; después se quiso retirar. Una vez que se retiró la entidad, el *Baba* se acercó a Leo, que estaba tocando, y se puso a tocar con él, mostrándole algunos toques. Finalmente, Mangueira preguntó la hora (eran las 2 de la mañana) y dijo que ya hacía bastante que estaban, que no había nada más que hacer, por lo cual aseveró: “más vale nos vamos ahora antes de que tomemos de más”.

Respecto de la *liberación* de los *Exus*, existirían dos formas por las cuales se podría llegar a determinar que esa entidad *de Frente* (que comanda al médium) “ya tiene un camino hecho y puede comandar una casa religiosa”. La primera estaría señalada por los ritos efectuados; es decir, sería necesario que *Exu* haya tenido determinadas obligaciones hechas. El consenso general dice que al menos debe tener 7 “cuatro pies” (animales de cuatro patas). Otra forma estaría indicada por el nivel de evolución alcanzado por esa entidad; evolución que debe demostrar. Si el jefe religioso entiende que ese *Exu* ya tiene la evolución suficiente, porque cumple bien sus funciones y puede desenvolver una gira, reconocer a las entidades que llegan y realizar trabajos con eficacia, entonces puede decidir darle la *liberación*; lo que convertiría a ese médium en jefe de Quimbanda. Esta situación genera muchas ambigüedades y conflictos entre los religiosos, como ya vimos. En parte porque muchas veces se resuelve la liberación de un *Exu* con dinero, pagando los rituales necesarios, antes de que la entidad tenga, verdaderamente, un desarrollo y una evolución suficiente. Lo que genera, para muchos, un mal desenvolvimiento de la religión y de sus fundamentos.

Griselda me comentaba, como ejemplo, que Sabrina había obtenido la jefatura hacía poco, porque Mangueira así lo había decidido, considerando que su Padilla (su *Pombagira*) ya tenía la evolución suficiente. Además, la había nombrado su sucesora; esto quería decir que cuando Griselda ya no estuviera más, ella iba a seguir la jefatura de esa casa religiosa. De esta manera, vemos cómo se conforman los linajes religiosos en una negociación de distintas voluntades.

- Primeras experiencias de trance

Cuando llegó la primera vez [Mangueira], sentí que **me fui**. Pero yo no sentí eso de que te **caes de un pozo**, que a muchos les pasa, y que es probable. Yo sentí como que **me corrí** y veía todo como si fuera... ¿viste las películas que **vos ves allá a lo lejos** la imagen que te pasa todo medio así amarillento? Bueno, así veía yo... Actualmente hay cosas que yo no las recuerdo enseguida después de que están las entidades..., por ejemplo, me dicen: “el Pai dijo tal cosa”, y yo me quedo... termino de escuchar lo que me están diciendo y después ahí me hace el click. **Pero es justamente por el choque de energía, uno entra al otro... se corre... entonces ahí es donde uno se desequilibra. Pero vos no estás muerto, vos ves, escuchás, no estás muerto, te das cuenta en los movimientos, porque a lo mejor vos querés hacer así y ellos no quieren.** Cuando vos empezás a incorporar tenés eso, “a ver vamos a mover la mano”, y querés mover la mano y a lo mejor el tipo está [me hace el gesto] con el pucho, y vos estás [hace gesto de querer luchar para moverte] y te das cuenta que **no tenés dominio**.

M. Pero no te da miedo?

G. No, a mí no me dio miedo, no me dio miedo. Generalmente a lo que le tienen miedo es a la incorporación, a eso del pozo, que todos te dicen que me voy en un pozo. Lo que pasa es que **las energías son pesadas, por ahí viste cuando despegan, cuando se van te hip! [aspira para adentro] te hace... y quedás [aspira, hace el gesto]...**

M: después te acostumbrás

G: Después es una cuestión de que **se amolde la materia a esa energía; que el espíritu se acomode**. Yo cuando empecé a incorporar me dolía, cuando se retiraba Manguera, me dolían las manos y las piernas, y el dolor en la mano me duraba una semana. Manguera después explicó una vez, que él es mucho más grandote que yo y que él tenía que acomodarse al tamaño de mi cuerpo. Entonces se ve que donde más lo sentía yo era en las manos y acá en las piernas. Después es cuestión de tiempo, se ve que **mi cuerpo se acostumbró** y no lo sentí más... por ahí la vieja (por la *Preta*) me deja dolor de cintura (REGISTRO 9, 2014)¹⁰²

Transcribí en extenso este fragmento de una de las entrevistas para poder leer las palabras y las faltas de palabras para contar sus primeras experiencias de trance, y para explicar el sentido de estas experiencias. Resalté las frases que dan cuenta de estas primeras sensaciones de disociación corporal: irse, caer en un pozo, correrse de sí mismo, ver a lo lejos, choque de energías, uno entra y el otro se corre, desequilibrio, seguridad de no estar muerto, no dominio del cuerpo, movimientos involuntarios. Y las explicaciones de las mismas como: diferencia de energía, más pesada la de la entidad; necesidad de amoldar ambas energías y de que el espíritu de acomode; la necesidad del tiempo para que el cuerpo se acostumbre y no le duela esa diferencia de energía que es material, porque puede medirse en términos de “tamaño del cuerpo del espíritu”. Y también es posible ver en este pasaje la duda, como parte del proceso de aprendizaje de la mediunidad, el “probarse”: “a ver vamos a mover la mano” y experimentar qué pasa, si se puede o no se puede. En ese sentido es una experiencia consciente y voluntaria, que investiga la disociación; una vez pasado el primer temor, el tiempo permite esta reflexividad corporizada y atenta, que se convierte también en un autoconocimiento.

Estas primeras experiencias hacen tambalear viejas estructuras de sentido, sobre todo de un saber médico/psicológico muy difundido en nuestra sociedad. Griselda me decía:

Cuando empecé, yo decía... “¿no me estaré poniendo esquizofrénica?” Para colmo hablé con un amigo que era psicólogo, y me dice: “no, esas son manifestaciones de tu personalidad, son tus huecos oscuros”. Viste la psicología cómo maneja las cosas, a veces no es muy sano, a veces no te ayuda. Yo empecé a creer que estaba loca, me estaba empezando a volver loca, que eran cosas que yo no podía, que no me animaba a decir” (REGISTRO 1, 2010)

¹⁰² El uso de negritas en las citas de este capítulo referirán a expresiones que considero importante remarcar para tener presente en el análisis posterior.

No sólo la experiencia corporal de la incorporación se torna en un principio incomprensible, sino también la agencia propia de las entidades: ¿existen realmente?, ¿o son mis “huecos oscuros”, ¿mi propia locura? Según Griselda, lo que la convenció de que Mangueira era realmente otro ser, diferente de ella, fue la clarividencia que él tenía de cosas que era imposible que ella supiera. “Uno puede pensar es una psicosis, pero... ¿y yo cómo puedo saber lo que va a suceder? Yo puedo decirte: `ah! sí, quiero cambiar el auto`, pero no te voy a decir: `voy a cambiar el auto por este de color tal, que va a tener tantos kilómetros`, no, o sea tan certero no puede ser” (REGISTRO1, 2010). Esta capacidad de “ver el futuro” la diferencia claramente de la entidad espiritual; es una capacidad que ella, Griselda, no tiene.

Experiencia de disociación corporal, reflexividad corporizada de esa duplicidad, y confirmación de capacidades diferenciales son las primeras evidencias de que la mediunidad es una relación y una negociación entre dos entidades autónomas, aunque profundamente vinculadas.

- Agencia de las entidades espirituales: su existencia discreta y concreta

Me parece sumamente importante entender que aquello que se señala con la categoría de *espíritu* es aprehendido, fundamentalmente, a partir de esas experiencias corporales que otorgan y a la vez confirman (es decir, posibilitan) un sentido definido. En principio, da muestras de que no es –a diferencia de la creencia judeocristiana– una entidad totalmente inmaterial; tiene su espesor, su presencia material y concreta. Esta *res extensa* es señalada mediante actos concretos y gestos hacia un otro que existe: cuando te vas de tu casa, saludás a las entidades, le pedís protección, es como decir “ponerte el pullover para salir porque hace frío”, o “llevar el paraguas por las dudas”, es sentir que con ellos “estás acompañado, protegido”. Es decir, su presencia es concreta, tiene efectos directos en lo inmediato y en lo cotidiano. En este sentido, y como vimos en el Capítulo IV, el sentido cosmológico está presente como parte de una religiosidad popular que mantiene una relación con lo sagrado que permea la vida cotidiana y traspasa los umbrales reconocidos como profano/sagrado, mundo espiritual/mundo humano. Pero en el caso de las religiones afrobrasileñas, la presencia y la intervención de los espíritus, como *materias vivientes con agencia propia*, en la vida cotidiana de los mediums es, de alguna manera, **una reformulación**, y **una acentuación**, de esta concepción/acción cosmológica sobre y con el mundo. Ahondemos un poco más en estos *agentes* particulares.

Vimos, también, que las entidades espirituales tienen tamaño, y también es posible decir que tienen “vida”. A pesar de ser un muerto, “está vivo”. Esto fue enfáticamente

señalado por Griselda cuando le pedí que me explicara por qué había dicho una vez que ella prefería hablar con un muerto que con una estatua –como hacía el catolicismo–. Ella me dijo:

Porque no le encuentro la vida a la estatua, en cambio a ellos sí. Está bien, uno lo idealiza a Mangueira a través mío, nosotros lo conocemos a él a través mío, él usa mi cuerpo, pero nosotros sabemos que él era un moreno, porque él lo contó, sabemos que él era el marido de la Sete Saias, porque él lo contó, sabemos que él no tuvo hijos con ella, porque él lo contó, entonces es... **como que vos los tenés**, sí a lo mejor vos lo imaginás a Mangueira y es fácil imaginarlo a él imaginándome a mí, pero **ni yo no soy él ni él es yo**, y la que primero lo tiene que tener en claro a eso soy yo. Y eso es importantísimo, **no creértela que vos sos tu entidad**. Es importantísimo, porque si no andás por la vida creyéndote que sos... y no sos, tenés la suerte de tener una entidad que justamente es esa, que te apoya, te cuida, te enseña, te guía, pero no sos, y hay muchos que **se les sube a la cabeza** (REGISTRO 11, 2014)

Es el pasado vital lo que le da un cuerpo al espíritu, un contorno definido en posturas, gestos y ademanes: era moreno, esposo, sin hijos, vivió ciertas cosas, tiene cierta edad. Y sobre todo es una entidad diferente del médium, algo que no sólo hay que aprender a manejar y a aceptar, sino que hay que aprender a sostener esa distancia, a costa de que no “se suba a la cabeza”; en clara referencia a “problemas mentales”, de no disociación. Ya vimos la importancia señalada por Giobellina Brumana de aprender y captar esa diferencia entre el *caballo* y la entidad (como dos entes diferenciales) como un requisito de la posesión espiritual como experiencia de la alteridad más radical.

Mangueira fue, para Griselda, la primer y más importante entidad espiritual que se conformó discreta y concretamente. No sólo porque conoció cosas de su pasado que le dieron un mayor contorno, sino porque conoció lo que puede hacer ahora y acá. En sus palabras, él es “sabio”, “comanda todo un pueblo”, “conoce el límite entre la vida y la muerte”, “atravesó los umbrales”, “tiene una respuesta simple para todo”, y “te hace entender cosas que nadie puede”. Y de hecho ella es lo que es gracias a él, es él quien tiene la cualidad especial y no ella. Varias veces me dijo que ella no era “la super mujer espiritual”, que lo que tenía era una profunda fe en la religión porque le había hecho mucho bien, pero sobre todo porque lo había conocido a su *Pai*, con él había aprendido lo principal, lo fundamental; cuando no tenía nada, lo único que la salvó fue su *Exu*, entonces se aferró a él y escuchó lo que él tenía para decirle.

- Intervención en el circuito familiar

Ya vimos el vínculo que Sabrina estableció con Mangueira desde un principio. Ellas cuentan que él pidió –en casa de Alicia, donde llegó por primera vez – que Sabrina fuera su *combó*, quien lo sirviera y atendiera en las sesiones; aseveran, también, que fue él quien decidió juntarlas. Sin embargo pasaron como dos años antes de que ellas comenzaran una

relación más cercana. Y esto ocurrió una vez que Belén se enfermó y Mangueira le pidió a Sabrina que se vaya de Pérez, del lugar donde vivía. Fue entonces que ella decidió mudarse a casa de Griselda. Y en verdad, afirma Griselda, la relación más intensa con Mangueria comenzó cuando él la curó a Belén de su enfermedad. Ahí fue que el vínculo entre ellos se afianzó y profundizó. Ellas ya estaban viviendo en la casa actual cuando a Belén se le desata por segunda vez la Purpurina, algo que casi nunca sucede. Y ahí, cuenta ella, se enojó muchísimo con su *Exu* y fue hasta la *Esfera* y le dijo “o me la cura o va a parar al medio de la calle”, sintiendo que la cosa no estaba funcionando, que ella hacía todo para él, le obedecía en todo lo que pedía, y él no estaba cumpliendo su deber. Así que esa misma noche ella lo llamó:

Llega a oscuras para que mi vieja no se de cuenta, la llama a la nena, le hace una limpieza, y se quedó, se quedó ahí, la Sabri se fue a darle de comer a los chicos y a mi vieja... y él estaba solito ahí adentro, trabajando, por supuesto, fumaba, tomaba, después creo que se fue y se sentó allá en el fondo. **Y creo que ahí empezó realmente la comunión con él;** más allá de que nosotros sabíamos de que él nos había dicho lo de la casa y que siempre nos guiarnos y seguíamos por lo que él nos decía... yo creo que ahí fue donde tuvimos el cimbronazo, donde realmente entendimos y empezamos a hacer la religión, a vivir la religión (REGISTRO 9, 2014)

Es interesante detenerse en la interpretación que le dan a la enfermedad de Belén. Según Sabrina, ésta era la consecuencia de una “mandinga”, de un trabajo que le había hecho alguien a ella o a su hija. Le exigió a Mangueira que le dijera, pero él se negó y se comprometió a hacerse cargo. Al tiempo, la madre de Sabrina tuvo un accidente con el auto que la dejó en cama por mucho tiempo. Ellas entendieron que éste fue el efecto del trabajo de Mangueira, y que la niña había enfermado por causa de la madre de Sabrina, que se quería llevar a Sabrina a vivir a España, donde vivía, porque no aceptaba la relación que tenía con Griselda. De esta manera, la enfermedad es entendida como la respuesta a un trabajo mágico vehiculizado a causa de un vínculo afectivo negativo, problemático y peligroso. Es decir, salud y enfermedad, como suele suceder en muchas prácticas de religiosidad popular, son producto de interrelaciones entre lo físico, lo espiritual y lo afectivo concebidos de una forma holística y relacional, y no como esferas autónomas.

A partir de ese momento, entonces, el vínculo con él se afianzó. De todos modos, según Griselda, Mangueira era de Sabrina, no era ni si quiera de ella, porque la que lo disfrutaba era Sabrina. Hablaba con él, le pedía consejos, se hicieron muy amigos. Y con un poco de envidia, Griselda cuenta: “yo siempre les digo a ellos, ojalá yo tuviera la posibilidad de poder sentarme frente a él, desde ese lugar, no desde el lugar que yo tengo, desde el otro. Y poder hablar con él y a lo mejor le preguntaría un montón de cosas que a ellos se les escapa”. También para los hijos de Sabrina, Leo y Belén, Mangueira pasó a ser como un padre. Sabrina se separó del

padre de los chicos cuando Belén tenía dos años, y casi no tenían relación actual con él. Ese rol paterno lo pasó a ocupar Mangureira, por intermedio de Sabrina, que le pedía que la ayudara con la crianza de los chicos. Entonces él se sentaba con ellos y les daba consejos, los guiaba.

Un caso interesante para señalar fue el de la novia de Leo. En una ceremonia a la que asistí pude ver la forma en que Mangureira intervino en la vida privada de él, para resolver un conflicto que se estaba volviendo familiar. Leo, que en esa época tenía 16 años, estaba de novio hacía un tiempo con una chica que ninguno en la casa quería demasiado –no conozco muy bien cuál era el motivo de esa apreciación–, y que “lo estaba haciendo sufrir”, en palabras de Griselda. En esa ceremonia, él estuvo tocando toda la noche; en varias oportunidades los *Exus* de Griselda le dieron consejos, del tipo “si usted no sabe lo que busca no va a encontrar, tiene que saber lo que está buscando”; o le cantaban canciones especialmente para él que decían “él estaba enamorado de una chica que no lo quería”, por ejemplo. En un momento de la noche, estando presente la Sete Saias de Griselda, él le preguntó si se podía ir a una fiesta, a lo que ella le respondió: “¿qué quiere hacer usted?”, y él le dijo que quería las dos cosas: irse y quedarse. Ahí la *Pombagira* de una de las hijas de religión intervino y le dijo a la Sete Saias que él se quería ir porque deseaba ver a la chica. Le preguntaron a él, si la chica iba a estar en la fiesta, y él respondió que no sabía, pero que era una posibilidad. A partir de entonces comenzaron a sucederse una serie de acontecimientos encadenados. Le dieron el permiso para que fuera a la fiesta, pero cuando él se fue a cambiar, la *Pombagira* de la hija le propuso a la Sete Saia hacerle una limpieza antes, “porque está muy peligrosa la noche”. Cuando Leo volvió a saludar, antes de irse, Belén le dice algo, al oído, al *Exu* de Griselda. Entonces la *Mai* lo agarró del brazo, empezó a cantar algo y a bailar alrededor, las demás se sumaron, todos en un círculo sobre él, hasta que en un momento ella lo hizo girar, llamándole así a su entidad. Leo respondió enseguida y le dio llegada, incorporando así a su *Exu*. Estuvo incorporado, en un rincón del salón, al menos media hora. Quedaron tocando Belén y se sumó otra chica, cuando Leo empezó a girar de nuevo sin parar durante al menos veinte minutos; iba girando con un brazo que pasaba de adelante hacia atrás sin parar y se iba desplazando por el espacio. En un momento le dijo “*Mai* me siento mal” y salió corriendo al patio a vomitar. Cuando volvió, empezaron las entidades a murmurar y a decidir qué hacer; hasta que decidieron hacerle un trabajo de limpieza. Mientras estaban preparando todo, Leo se sentó con nosotros y comentó algo así como “se ve que no tengo que tener más novia, todas tienen la madre bruja, antes de que me guste alguien le voy a preguntar: ¿tu madre es bruja?”. Allí estuvimos un buen rato, sentados en el *Ilé*, hasta que lo vinieron a buscar y lo llevaron a la *Esfera de Exu* para hacerle la

limpieza. Al rato volvió y se fue a bañar. La ceremonia siguió una media hora más y luego terminó.

Cuando estábamos en la mesa, luego de finalizado todo, comiendo, se comentó el hecho. Leo decía que cuando vomitó había sentido como alcohol, como cuando uno vomita por estar embriagado, y Griselda le dijo: “eso es lo que se llama un pedo de *Exu*, ¿viste que feo que es? Y, se ve que no tenías que ir a esa fiesta, ¿viste cómo te descompusiste?”. Leo insistía en la pregunta: “pero por qué, por qué”, pero ella nunca le dio una respuesta o una explicación. Comentaron que en el trabajo Mangureira había usado pólvora, que se la había frotado en las manos y luego encendido para hacer una llamarada –que recuerdo haber visto desde el *Ilé*–; Griselda se miraba las manos y decía “mirá, mirá cómo me las dejó, está loco ese Mangureira, se ve que estaba enojado, mostró cómo es enojado, nunca había estado así!”. Y afirmó, varias veces, que la madre de esa chica no sabía dónde se había metido, que Mangureira podía manejar energías muy jodidas. Gracias a lo sucedido, entendieron que la que le había hecho “un trabajo” a Leo había sido la madre de la chica. Entonces le pidieron que tirara todo lo que ella le había regalado, a lo que él contestó que no iba a tirar el perfume que le había dado “ni loco”, entonces Belén propuso que lo pusieran en la *Esfera* para que se limpiara. Griselda aceptó y dijo que lo dejara ahí una semana. En ese momento, Belén recordó que el perfume se lo había dado la madre de la chica, que ella lo había visto, con lo cual quedó demostrado que por allí había entrado el problema. Luego discutieron un buen rato el tema de los perfumes y de cómo había que tener mucho cuidado con ellos porque eran muy usados para transmitir malas energías. Finalmente, Griselda le hizo un comentario a Leo que afirmó el valor y la gracia de tener a Mangureira como protector: “qué guacho que sos, te ligaste una limpieza del *Exu*, yo nunca.... porque al final eso es lo malo cuando sos jefa, te la pasás limpiando la mierda ajena, ¡¡pero vos no recibís nunca una limpieza!!”.

Sabrina comentó que ella estaba asustada por Leo y que se lo dijo a Mangureira durante la sesión, pero que él le aseguró que ellos eran sus hijos, y que nunca iba a dejar que les pase nada. Contó que cuando estaba incorporada sentía como que “estaba encerrada y que quería llorar”, como que lloraba pero no le salían las lágrimas y que no podía hacer nada, que fue una “experiencia horrible”. Al final de la cena, cuando Leo ya no estaba, Belén comentó que por suerte la *Mai* le había hecho caso, porque ella le había dicho que no lo dejara ir a Leo porque corría peligro. A lo que Griselda contestó que los *Exus* eran muy sabios, que sabían todo, y que se habían dado cuenta de que Leo estaba “engualichado”, por eso había vomitado y se había descompuesto.

De esta forma, la intervención de los *Exus* dio legitimidad a un deseo familiar, dejando en evidencia que los jóvenes deben responder a los cuidados de los mayores, por su propio

bien. Es, también, una forma de influir en las relaciones que ellos consideran son buenas o no para sus hijos, y las entidades espirituales están allí para su servicio, para contener las angustias y para sostener las decisiones difíciles. Es una forma de normalización, de control adulto, que cuenta con la firmeza y la legitimidad del poder sagrado, que es la autoridad máxima.

- Intervención en las relaciones con los otros religiosos

El alejamiento de su último jefe, Alejandro de Oxum, fue consecuencia de una disputa entre Sabrina, Alejandro y Manguera, por cuestiones de fundamento religioso. La historia es así: Alejandro vino a Rosario y quiso asentar los *Exus* de Sabrina, pero ella quería que fuera Manguera quien se los asentara, para que quedaran bajo su comando. En plena sesión, Sabrina le dijo a Manguera que ella no estaba contenta con cómo iban a ser las cosas, que ella quería que él cortara (realizara los sacrificios) para sus *Exus*; entonces Manguera le respondió que él se iba a encargar de hablar con el Trancarúa de Alejandro. Cuando Manguera lo habló con la entidad, Alejandro se enojó de tal manera que no pudo sostener su *Exu* y le dió salida sin miramientos. Me cuenta Griselda: “despachó su exu porque su ira era más grande, por algo Manguera hizo las cosas como las hizo, porque si hubiese sido entre nosotros nos hubiésemos reputeado, imagínate, hubiese sido un caos”. A los vómitos y con un ataque de histeria, Alejandro agarró sus cosas y se volvió a Buenos Aires. La explicación que me dio la *Mai* es que Alejandro, siguiendo la ley del Batuque, entendía que un jefe no podía cortar para las entidades de su pareja, porque eso volvía al acto incestuoso, ya que, una vez bajo su comandancia ellos pasarían a ser sus hijos de religión. Finalmente Griselda decidió pasarse a las manos de la que es la jefa religiosa de Alejandro, la *Ia* Alejandra de Oya, de Corrientes, hija de Junior de Ogun. Griselda comentó el hecho con Alejandra, para ver cómo resolver la situación, y ella le preguntó si las entidades de Sabrina estaban de acuerdo con la decisión, y que si era así, que Manguera podía cortar tranquilamente para sus *Exus*.

Esta situación revela claramente los planos en los que se mueve el entorno religioso. Como me decía Griselda: “Alejandro mezcla todo, mezcla la vida privada con la religión y no tiene nada que ver”. Ella me aseguró, varias veces, que para Sabrina, Manguera era como un padre, porque con él había podido resolver muchas carencias afectivas que tenía de parte de su propia familia biológica. Sin embargo, este hecho no implicaba ningún tipo de interferencia en la relación que ellas tenían como pareja. De esta forma, podemos ver que la agencia de los *Exus* es concreta y cotidiana, y que refuerza o limita las relaciones afectivas, tanto las familiares como las religiosas.

Podría seguir nombrando muchas situaciones en las cuales Mangureira fue el ejecutor de acciones y de decisiones propias que cambiaron el rumbo de los acontecimientos. Pero sería extender demasiado el relato. Lo último que quisiera señalar en este apartado es cómo las entidades también se mezclan en las cuestiones de orden económico. En las disputas de poder, el factor dinero entra a jugar de forma muchas veces definitiva. Y en muchos casos en los que hay que resolver este tipo de conflictos, son las entidades espirituales las que deciden, consultados por sus *filhos de santo*. Todos los trabajos y los rituales requieren de un pago en dinero, también denominado *axé*; además, los hijos suelen regalar a sus entidades objetos muy valiosos (desde cadenas de oro hasta automóviles usados o nuevos). La suma de dinero que se paga queda a criterio del *Pai* o la *Mae*, y la mayoría de las veces es el principal generador de disputas. Para comprender cómo entra a jugar el dinero allí, hay que saber que, para poder cobrar un trabajo es necesario ser jefe de Quimbanda o cacique de Umbanda; es decir, haber sido *liberado*, y eso lo decide el jefe religioso; mientras esto no ocurra, hay que acudir al jefe mayor para que realice los trabajos. Es decir, mientras Griselda no estuvo *liberada*, sus hijos debían acudir a sus jefes para hacer los trabajos; de esta manera la cadena de mandos y de jerarquía se extiende, para un jefe religioso, también en los hijos de sus hijos, recibiendo así mayor reconocimiento y mayor sustento económico. Esta situación genera infinidad de problemas, contradichos y resquemores entre los religiosos, entre ellos y sus entidades y entre las entidades mismas que se resuelven con la intervención de todos los actores.

- Vínculos cruzados entre entidades y médiums

Es común escuchar que las entidades espirituales de un médium o de distintos médiums que se conocen, han tenido un vínculo cuando vivían. Por ejemplo Mangureira fue pareja, en una de sus vidas, de la Sete Saia de Griselda. Él contó que la comanda a ella ahora, porque en vida ella era la que comandaba. La historia es la siguiente. Un día Sabrina le preguntó si él tenía el pelo largo, porque Griselda tiene el pelo muy largo y atado, pero cuando él llegaba se lo soltaba; entonces, él contó: que se había criado entre gitanos, y que se había enamorado de una Gitana siendo pequeño, pero como él no era gitano no podía tenerla sino sólo a través de una pelea. Ganó esa pelea, y así se quedó con la Sete Saia, pero con la condición de que, como ella era matriarca, la que iba a comandar el campamento iba a ser la mujer. No tuvieron hijos juntos, ella después tuvo dos hijos con otro, pero Mangureira asegura que el varón era muy parecido a él, y que ese fue su castigo, riéndose a carcajadas. Le han preguntado a la *Pombagira*, y ella afirmó el relato.

En otra oportunidad, una chica, Eli, había empezado a ir a casa de Griselda, para pasarse a sus manos. En una conversación informal, Eli le cuenta que su *Africana*, una Bahiana llamada Rosita, fue criada en Brasil por una Arranca Nubes (que es el nombre de una de las *Africanas* de Umbanda), porque su madre había muerto cuando la traían en barco. Cuando Griselda escucha, recuerda que una vez, su *Africana*, que se una Arranca Nubes, le contó que ella no había tenido hijos porque la habían arruinado con tantas violaciones, pero que había criado muchos chicos. En una sesión, en la que se encuentran las dos *Africanas*, se reconocen y comprueban que eran madre e hija adoptiva; Griselda me comentó que fue muy emotivo el reencuentro, y que Rosita lloró mucho cuando la vió a la Arranca Nubes. Por lo general, estos vínculos entre las entidades espirituales suelen tener consecuencias (a veces positivas, a veces negativas) en las relaciones entre los médiums.

c. Habitus en tensión

En este apartado sobre la Quimbanda me detuve en detalle en la importancia que adquiere la agencia de las entidades en la vida de los fieles, tanto en su contexto familiar como religioso. Decidí darle lugar a esto porque creo que es el puntapié inicial para ingresar en la cosmopraxis religiosa, por dos motivos principales: 1- porque es el vínculo con ellas el que lleva al consultante a presenciar más sesiones, a entrar en contacto más asiduamente con la religión y a sentir paulatinamente una mayor necesidad de injerencia de su poder en la vida cotidiana; y 2- porque es a través de este contacto (primero como consultante y observador, luego como médium) que la cosmopraxis religiosa comienza a ser vivida y experimentada “en carne propia”. Decidí desarrollar el tema de la agencia en el apartado de la Quimbanda, porque creo que en la actualidad, los *Exus* son las entidades que más injerencia tienen en la difusión de la religión en el país. Son las entidades más cercanas y con las cuales los fieles tienen un contacto más fluido, e incluso, de confianza. Es el lugar que los *Exus* comienzan a ocupar en su vida lo que lleva al fiel a transitar cada vez más por los otros espacios religiosos: la Umbanda y el Africanismo (en sus distintas versiones).

En este apartado quería situar lo que considero son los primeros *habitus* que entran en tensión cuando los fieles se acercan a la Quimbanda. Pondré especial atención a la cuestión sexo/genérica, que aparece como una problemática muy presente y discutida en las charlas y entrevistas.

- Ser hombre o mujer/ incorporar hombre o mujer: diferencias entre sexo, género y energía

Una de las primeras cuestiones que se me aparecieron como más contradictorias en el discurso y la práctica religiosa de Griselda fue el tema de la incorporación de energías femeninas o masculinas en cuerpos de sexo femenino o masculino. Y, relativo a esto, el conflicto que genera la presencia de travestis en los templos: su “incongruencia” sexo-género y su rol como *Mae/Pai* de santo.

Recién nos habíamos conocido, era la segunda ceremonia religiosa que yo presenciaba en su casa, y antes de que comenzara, Griselda me hizo una observación relacionada a que iba a venir un *Pai* amigo suyo e iba a incorporar una entidad femenina. Estas fueron sus palabras:

En mi casa, hombre llama energía de hombre. **En el hombre es muy chocante, ver al hombre incorporando una mujer... no es agradable ver a un hombre incorporando una *Pombagira*.** Por ahí el hombre tiene bigote, y vos lo vez con unos vestidos, unos atuendos hermoso. Muy, muy, mariconeando y, y, y, unos moncholos así, es re chongo el tipo. Entonces cuando es hombre es mejor que incorpore el *Exu*, eso no quiere decir de que no llegue la *Pombagira* para determinadas cosas, cuando es necesario, cuando se hace *Ebo* para ella. Pero es distinto, **es distinto que la mujer incorpore el hombre. Es distinto, no es tan chocante.** Yo nunca podría dejar de incorporar mi *Exu*, porque fue lo primero que incorporé, y él es el que comanda. Sería imposible dejarlo. (Registro 1, 2010)

Este choque que produce el travestismo fue señalado varias veces, y siempre en estos términos bastante contradictorios. Acá es posible ver cómo la cosmopraxis religiosa va a contrapelo de los *habitus* heteronormativos vigentes. Lo que “choca” es la imagen travestida, y fundamentalmente cuando es un hombre vestido de mujer, “mariconeando”. Este rechazo no es sentido de la misma manera cuando el caso es el de una mujer incorporando un hombre. Creo que en estas diferenciaciones, lo que está en juego es su propia sexualidad, sus aceptaciones y rechazos que intervienen en el fundamento religioso. Jamás he visto en casa de Griselda una *Pombagira* vestida de forma muy pomposa y femenina en el cuerpo de un fiel masculino. Pero sí he visto *Exus* montados en cuerpos femeninos. En otras casas religiosas la presencia de hombres incorporados de *Pombagiras* es muy frecuente, y el uso de trajes suntuosos y joyas brillantes es de uso corriente. Por eso creo que es probable que aquí pese mucho más su homosexualidad femenina y cierto rechazo para con los hombres homosexuales, que el propio fundamento religioso.

De la misma manera es común escuchar de parte de los religiosos que las travestis no pueden llamarse a sí mismas *Mae de santo*, porque “son” hombres. Y de hecho, Griselda no dejaba que Loli, la única travesti que conocí en su templo, se vistiera de forma femenina para venir a las sesiones, y la obligaba a ponerse pantalón y a sacarse el maquillaje. El caso de Loli fue muy claro en esa demarcación entre cuerpo sexuado, género y rol religioso.

Loli era una travesti joven, de unos 22 años, que vivía en el barrio y que los chicos la habían traído un día a la casa porque “estaba en cualquiera”. Se prostituía en las calles y trabajaba también en un cabaret/prostíbulo legal muy conocido de Rosario. No era de religión, pero había empezado a frecuentar la casa de Griselda hacía unos meses. En una sesión de Quimbanda que presencié, ella estaba vestida de blanco, como para ser parte de la ceremonia. Tuve la impresión, esa noche, de que la avasallaron con el tema de su sexualidad y de su comportamiento. Sobre todo Sabrina, pero también Griselda. Cada vez que podían le decían, de muy mala manera, cómo debía comportarse, cómo estaba haciendo mal las cosas y la retaban por todo; a lo que ella respondía riéndose, acatando todas las órdenes y pidiendo disculpas. Sobre todo la hostigaban con el tema de cómo hablaba, le decían todo el tiempo que hablara “bien”; ella respondía que esa era su voz y Griselda le contestaba que no, que ahí debía hablar “con su esencia”, entonces ella respondía con una voz más masculina. Varias veces le dijeron que dejara de mentir, que con la mentira no iba a llegar a ningún lado, que era un monstruo, feo; siempre en tono de broma, entre risas, pero de forma constante. Ella lo recibía y respondía, bien, aceptando lo que yo consideraba como un maltrato constante. Al principio me pareció cruel, pero de a poco fui entendiendo que también era un código, que Loli lo aceptaba, sobre todo por una cuestión de respeto y de autoridad religiosa y hasta maternal. Muchas veces le repitieron que para hacer religión tenía que dejar la mentira, la calle, las drogas, y no desaparecer. Que con su vida privada hiciera lo que quisiera, pero que en el contexto religioso debía comportarse de acuerdo a su “esencia”.

Cuando fue el momento de la gira, Mangueira la hizo girar un buen rato, y no incorporó ninguna entidad, lo que generó miradas e incluso risas entre Belén, Leo y Sabrina. Luego fue comentario en la mesa; le decían cosas como “no te pegó ni el gauchito gil” y ella se reía de sí misma. Sabrina le dijo que esto “no era nada al lado de las cosas que ellas habían tenido que pasar para aprender la religión”, y que “algunos jefes las hacían girar en un metro cuadrado”. Todos se reían, la imitaban cómo giraba, se burlaban de ella y ella se divertía. Le explicaban que las entidades no le llegaban porque “estaba muy drogada”, no se cuidaba y no seguía la religión. En parte comprendí que la forma de adoctrinamiento es así, con rigor, y más aún si hay cuestiones del iniciado que la *Mai* considere que no están bien, que no las está haciendo como corresponde. En esa relación jerárquica hay también una imposición moral y ética.

Una última cuestión respecto de este tema. A pesar de las diferencias presentadas entre la incorporación de un *Exu* o de una *Pombagira* por un médium hombre o mujer, es necesario aceptar que lo femenino y lo masculino, en última instancia, es una cuestión de

energía. Son energías duales y están polarizadas, por lo tanto es necesario equilibrarlas. Así me lo explicaba Griselda:

Tratamos de desarrollar el que tiene que ver con uno, si es mujer, mujer, si es varón, varón. Pero eso no quita que todos incorporan el *Exu* y la *Pombagira*. **Que es el equilibrio, tienen que ser las dos energías.** Por eso en las *jantas*, cuando comen, o cuando se los asienta, van juntos, son las dos energías juntas. No podés darle a uno y al otro no, los dos tienen que ir juntitos. (...) Hay veces que el *Exu jantó*, ya tiene no sé cuántas aves y ya tiene un cuatro pies y la *Pombagira* nada. Y ahí está mal, porque si nosotros tenemos en cuenta que se necesitan las dos energías para hacer un movimiento, para dar una corriente circulatoria, vos estás dándole más a una energía, estás energizando más a uno que al otro. Entonces nunca van a ir juntas las energías esas. En mi casa no, en mi casa se le da a uno y se le da a otro. Se espera, en caso de, ponele que vos no tuvieras para los dos, yo te asiento el *Exu* y no la *Pombagira*. Pero tu *Exu* va a trabajar con mi energía, entendés? Con la energía de mi *Pombagira*, no va a trabajar solo, va a trabajar con la otra energía que necesita, la mía. Por eso mis energías siempre van más arriba de las de mis hijos porque son las que equilibran la energía de ellos. Pero, en el momento que, ponele, ese hijo quiera tener su casa religiosa, tienen que salir sus dos energía, de mi casa. (REGISTRO 1, 2010)

Es decir, acá se puede ver cómo hay una contradicción entre la ideología propia de la religión y la heteronormatividad hegemónica en Argentina. Las energías son dos, y equilibran, por eso deben ser las dos cultuadas y desarrolladas juntas, paralelamente; pero cuando esta idea entra en disonancia con la fijación sexo/género, se vuelve problemática. Acá hay varios planos en tensión: el cuerpo biológico (sexo femenino/masculino), el género (mujer/hombre), el rol religioso (*mae/pai*) y las energías complementarias femenina y masculina. En nuestra sociedad, como vimos, la asociación posible y “normal” es sexo masculino/género hombre/energía masculina/deseo heterosexual y lo mismo para el otro polo: sexo femenino/género mujer/energía femenina/deseo heterosexual. La religión establece que sexo masculino, puede incorporar género femenino, y así equilibrar energía femenina, como también puede incorporar género masculino y así equilibrar energía masculina. Y además, para algunos religiosos (no es el caso de Griselda, pero sí de muchos otros que conocí), como la religión no tiene que tener incumbencia en la vida privada, no tiene importancia tu sexo y/o tu género para ocupar cualquier cargo religioso. Veremos más adelante que esa flexibilidad se modifica en las versiones más africanistas, y es extremadamente inflexible en el Africanismo Tradicional. Pero, en este primer “escalón” que es la Quimbanda, la flexibilidad y la posibilidad de incluir o no categorías yuxtapuestas de sexo/género es más común. Sin embargo, vemos que existe, en algunos grupos religiosos, no en todos, un desaliento respecto de la subversión de estas asociaciones entre cuerpo femenino/masculino y género mujer/hombre, especialmente en la desestimación de construir una imagen corporal femenina (provista por la

incorporación de una *Pombagira*) en un cuerpo biológico masculino. Esto demuestra que no en todos los casos se respeta esta labilidad que sería propia de la cosmopraxis afrobrasileña.

2. La Umbanda: prestar la materia a negros y africanos

a. Trayecto

Ya comentamos que Griselda, luego de esa primera experiencia en el 94' con la Quimbanda, estuvo varios años sólo frecuentando algunas sesiones junto a su compañera, Ofelia, que no era de religión pero que conocía el ambiente. Cerca del año 2000 conoce a Alicia, que practicaba religión y con la cual, luego, se pone en pareja. En su casa comienza a *combonear* en las sesiones y junto a ella y otros religiosos conoce la Umbanda. En ese momento, como ya comentamos, quien la bautiza en Umbanda es una gente de La Carolina, un pueblo vecino. Pero según Griselda, ninguno de ellos hacía la religión de una forma que a ella la convenciera; no tenían fundamento religioso, diferenciaban muy tajantemente la Quimbada como el espacio de la “magia negra, lo negativo e incluso lo diabólico”, y la Umbanda como “lo bueno, lo santo y lo puro”. Finalmente se separó de Alicia y se alejó de la religión un tiempo. Luego pasó a las manos de Alejandra de Oya, una *mae de santo* que tenía su templo en la zona sur de Rosario. Con ella volvió a bautizarse, a *lavarse la cabeza*, para pasar a sus manos; y lo hizo en el río. En casa de Alejandra hacía religión, pero las *obligaciones* debía hacerlas en casa de Graciela de Oya, que era hermana de religión, ya que Alejandra no tenía las jefaturas como para poder hacer las *obligaciones* en su casa. Así que durante un tiempo estuvo frecuentando el templo de Génova.

Allí comenzó su verdadero adoctrinamiento, que fue, según sus palabras, “bastante duro”, sobre todo porque este proceso, a veces, se vive como un estado de sumisión, en el cual los jefes marcan de forma constante la jerarquía, a través, incluso, del maltrato. Pueden vivirse situaciones como: la exigencia de limpiar la casa, servir a los presentes además de a la entidades, pedir las cosas de mala manera, estar señalando las faltas, exigir atención y respeto de forma constante, tener el deber de acompañar y obedecer distintos tipos de órdenes. De todos modos, ese es el momento en el cual se adquiere el mayor conocimiento de la liturgia religiosa: la forma de los ritos, las características performáticas de las entidades, sus gustos, sus elementos, sus comidas, canciones, cantos y todas las características que las definen. Es un estado de constante atención, a veces incluso de temor, a equivocarse, a ofender a las entidades y al enojo de los mayores en jerarquía. Durante este tiempo se desarrolla también la mediunidad, se asientan las entidades, se les da su desarrollo, y se aprende a incorporar varias de ellas, sobre todo en el ámbito de la Umbanda, que, como vimos, incluye una infinidad de entidades espirituales distintas, cada una con su complejidad.

Luego de un tiempo con Alejandra ella comenta que se sintió sofocada, que la presión y el sometimiento “no eran para ella” y que empezó a sentir que en esta religión debía haber algo más, que no podía ser sólo eso que ella estaba conociendo. En principio, no le cerraba el tema de que la religión debiera tomarse como una orden y un deber, en sus palabras:

...había un montón de cosas que no me... aparte eso de que yo te llamo a la hora que yo quiero y tenés que venir: nooo! Yo soy libre (se ríe), yo no presiono a mis hijos... a lo mejor eso es un poco una falla, pero yo creo que **la religión es algo que vos la tenés que vivir con alegría y no con pesadez, para mí, si me resulta una carga no me sirve**, no estoy en el camino correcto; **yo creo que vos tenés que disfrutar lo que hacés y para mí la religión es eso, es un disfrute**. Es que lleguen las entidades y disfrutarlo, es tener ganas... si no tengo ganas de hacer, no hago, para mí es así. (...) Porque hacer las cosas así, ta, ta, ta, sin sentido, no sirven, no sirven, es como... aprenderte un rompecabezas, ya sabes cómo va cada pieza y las pones automáticamente; no, **para mí la religión no es algo que vos haces automáticamente**, no es así. (REGISTRO 9, 2014)

Cerca del año 2003 conoce a Elizabeth de Oxum en un foro de internet, y empieza a conocer los fundamentos del Africanismo Tradicional Yoruba. Poco a poco siente que ese es el camino que quiere seguir y que encuentra allí esto que sentía como una falta en la forma en que, desde la línea *jeje ljejá*, Alejandra practicaba la religión. Así fue cómo, una vez que pasó a las manos de Eli, comenzó lo que ella describe como “su verdadera religión”; y fue con ella que desarrolló más claramente la Umbanda y la Quimbanda, dándole un nuevo significado a lo que venía haciendo. En relación a la Umbanda, si bien la primera entidad que le llegó fue un *Caboclo*, cuando estaba todavía con Alicia –como dijimos, esa fue su primera experiencia de incorporación–, luego de esa primera vez, él nunca más llegó. Por eso quien la comanda en Umbanda es la *Preta* María Conga, que llegó cuando ella ya estaba en las manos de Elizabeth. El *cacicado* lo obtuvo de Eli; ella fue quien la hizo Cacique de Umbanda, que es el puesto más alto. La decisión de hacer todas las obligaciones juntas para obtener ese título fue en respuesta a una grave enfermedad que se le desató. De esa forma logró enfrentar la enfermedad y recuperarse.

b. Cosmopraxis

- Mitología: Historia de la Umbanda

La historia mitológica del surgimiento de la Umbanda está muy difundida entre los religiosos. Con mayor o menor detalle, con algunas transformaciones en el relato, la mayoría sabe que es una religión que toma forma en Río de Janeiro (más específicamente en Niterói) a principios del 1900, por parte de un joven vinculado al espiritismo kardecista. Esta es la

historia narrada por Griselda; insisto en transcribirla en extenso para captar los sentidos y las palabras propias puestas sobre este relato conocido.

La Umbanda... resulta de que, ponele había un matrimonio X que tenía un hijo que era cuádrupléjico, de 17 años, y lo llevaban a cuánto lugar le decían, o se enteraban, para ver si podían hacer algo con el hijo. Se llamaba Zelio, Zelio de Moraes. Llegan a un lugar que era una sesión de espiritismo, de Alan Kardek. Alan Kardek es el creador o el fundador del espiritismo. Bueno, lo llevan ahí, yo creo que, no conozco mucho del espiritismo en sí, pero creo que se llaman espíritus específicos ahí, pero de gente conocida. Este chico tiene una manifestación, se manifiesta un espíritu que dice que es un *Caboclo* de las siete *encrucilhadas*, esto pasó un 15 de noviembre, hace 100 años atrás. Estamos en el 2000, en el 1800 y chirola debe haber sido... *Caboclo* de las siete *encrucilhadas* se manifiesta y dice que él iba a llegar al otro día en otro lugar, que era la casa de él, de Zelio. Lo raro fue que cuando se manifiesta el *Caboclo*, el chico se cura, entendés? Entones obviamente, además de que ese *caboclo* tenía que llegar, porque gracias a ese *Caboclo* nosotros tenemos lo que hoy es la Umbanda, llegó porque el chico ese necesitaba curarse. (...) No entendían quién era!!! No entendían un pomo!! Es como que nosotros estamos acá... llamando a Pancho Sierra, a la Difunta Correa, y aparece una que dice: "yo soy el *Caboclo* de las siete *encrucilhadas*", actúa como un *Caboclo*, como un indio rústico, cerrado, parco, como son los indios. Nada que ver con lo que ellos... los tipos no entendían, obviamente entendían que era una manifestación espírita, pero no conocían el que se manifestaba. Entonces dice que iba a llegar al otro día. Al otro día cuando llega a la casa de Zelio, llega, se manifiesta, charla, cuenta quién es, dice todo y dice esto: se va a llamar Umbanda. Y así se instala, así nace la Umbanda, a través de una entidad. Y de ahí en Zelio se manifestaron las primeras entidades, el *Caboclo*, todo lo que nosotros conocemos, *Ogun*, todo, todo, todo se manifiesta en él por primera vez. Y de ahí empezamos a conocer. (REGISTRO 3, 2011)

Ya explicamos en el Capítulo IV el surgimiento de la Umbanda como un movimiento kardecista que opera con elementos de origen afrobrasileño. Lo interesante de este relato es que señala que, para los devotos, la Umbanda nace por voluntad de un "Indio" que decide crear una nueva religión, caracterizada, fundamentalmente, por la diversidad de entidades espirituales marginales que encarnan con el objetivo de traer salud y de curar. Este es el sentido que caracteriza a esta nueva religión *de y para* los necesitados.

Respecto de la estructura religiosa, resta decir que la Umbanda está compuesta por *Líneas*, para la mayoría de los templos son siete, pero esto no es unánime. Cada Línea está comandada por un *Orixá*, al cual le responden distintas entidades espirituales. Cada Línea es una "línea de trabajo", que posee *falanges* de espíritus, es decir grupos de mentores espirituales. Cuando se hacen sesiones de Umbanda, muchas veces se dice "vamos a hacer Caboclo o Caboco", en clara referencia a la primera entidad espiritual que se manifestó en ella. La información sobre qué entidad es la que se manifiesta se da a través del *punto riscado* (un signo gráfico) que realiza la entidad con una *pemba* (tiza sagrada) al jefe del *terreiro*. Esta señal

sólo se muestra una vez que el fiel ya ha establecido una relación más afianzada con su entidad espiritual, entonces ella puede darse a conocer mejor.

Si bien no hay jerarquía entre las entidades que se manifiestan (que ya vimos son las *Crianzas*, los *Pretos Velhos*, los *Africanos* o *Bahianos*, los *Orixás de Caboclos* y los *Caboclos/Cabocos*, como los principales), yo me centraré, aquí, sólo en la descripción de los *Pretos* y los *Africanos*. Dejaré de lado las otras, no porque sean menos importantes, sino por una decisión analítica de indagar especialmente en la cuestión racial. Además, en el caso de Griselda, y probablemente por su inmersión en el Africanismo Tradicional, ella se explaya constantemente mucho más en estas entidades que en las otras, por lo cual el material etnográfico es mucho más abundante¹⁰³.

La Línea de *Africanos*, también denominada Línea de las *Almas*, está comandada por Omolu (u Obaluaiye, *Orixá* asociado con la enfermedad, la salud y las hierbas) y a ella pertenecen los *Pretos Velhos* y los *Africanos* y *Bahianos*. Son todos africanos, o afroamericanos, ex-esclavizados y son los conocedores de todo lo referente a los *Orixás*. Existe una discusión al interior del campo religioso sobre si las entidades espirituales de los *Africanos* son legítimas almas de luz o si están más cerca de los *Exus*, en cuanto pueden hacer tanto el “bien” como el “mal”. Además, pareciera que los *Africanos* se desarrollaron en la escuela uruguaya como entidades puramente brasileñas, considerando, los jefes religiosos brasileños, que no son entidades originarias de la Umbanda. En un artículo de 1997, enteramente dedicado a trabajar con las entidades *Africanas*, Fernández da pautas para comprender la legitimidad y difusión de estas entidades en Argentina. En una de las justificaciones que la autora cita de un *Pai de santo* sobre por qué trabajar con los *Africanos* si su jefe religioso brasileño no estaba de acuerdo, él le dice: “lo que pasa es que él [refiriéndose al *Pai* Jamir] no entiende que a la gente, acá, en Argentina, le gusta el trabajo que las entidades *Africanas* realizan, les hace bien atenderse con ellas...” (Fernández, 1997). Evidentemente, en el transcurso de estos quince años, las entidades africanas se difundieron ampliamente por el país, ya que ninguno de los religiosos con los que hablé pusieron nunca en cuestión su legitimidad; y en verdad, para la mayoría de ellos estas entidades eran de las más frecuentes. La predilección de los argentinos (y uruguayos) por estas entidades, da cuenta también de un

¹⁰³ Por otro lado, detenerme en cada una de las entidades haría extremadamente larga esta sección, y no aportaría mucho más al análisis específico del ingreso religioso de Griselda a la Umbanda, y de la apropiación que realiza de sus entidades, que es lo que estamos trabajando aquí. Si se quieren conocer más las características de las otras entidades espirituales se puede remitir a información, videos e imágenes que circulan en cantidad por Internet; señalamos, como ejemplo: <http://www.majojuncal.com.ar/Umbanda04.htm>. El trabajo de Barbosa y Bairrão (2008) es también un buen registro de esta diversidad de entidades umbandista.

vínculo especial con la “negridad” en esta zona geográfica; como analizaremos en profundidad en la última sección de este apartado, cuando trabajemos las contradicciones.

- Entidades espirituales



104

Resumiré, entonces, las características principales de las entidades negras a partir de lo que he registrado en mi trabajo de campo.

Pretos Velhos- Pretas Velhas:

- Características: son entidades espirituales de negros/as africanos/as esclavizados/as que llegaron a Brasil en la época colonial. Son ancianos, y

¹⁰⁴ Foto arriba izq: *Preta* en casa de la *Mae* Laura de Yemanjá, Tigre. Foto: Alejandro Frigerio, 2013. Foto arriba der: *Preta* María Conga, en casa de la *Mae* Griselda, 2010. Foto cedida por Griselda. Foto abajo izq: *Africana* Arranca Nubes en casa de la *Mae* Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni*, 2011 y foto abajo der: *Africano* en casa de la *Mae* Alejandra de Oxum, 2011. Fotos: Manuela Rodríguez

están considerados como *avos* (abuelos). Les gustan las golosinas y los niños y detestan la agresión porque “han sufrido en carne propia torturas y castigos de parte de sus amos”. Vuelven a la tierra para curar, traer paz y energía positiva a través de “palabras confortantes”, humo de cigarro y hierbas medicinales con las cuales limpian a los consultantes. Están asociados a la “bondad”, el “amor” y la “sabiduría”, “habiendo sido maltratados por la sociedad ellos igualmente retornan a la vida no para la venganza, sino para traernos amor y compasión”. Son los que lograron “mantener la tradición”, sincretizando el catolicismo con la religión africana y trayéndola hasta nuestros días. Actúan con gran intensidad en el plano mental del consultante para ayudarlo en sus problemas, debido a su elevación espiritual son considerados “psicólogos”, recetan auxilios, remedios, tratamientos caseros para los males del cuerpo y del alma. Trabajan especialmente en los problemas que tienen los niños, y lo hacen a través de elementos blancos: leche, agua de arroz, agua de mazamorra.

- Manifestación: son entidades que llegan encorvadas, caminan y hablan (en “portuñol”) con mucha lentitud, algunas veces tiemblan, otras renguean o se arrastran por el piso. Su forma de saludar es golpeando el suelo con las manos; y cuando se dirigen a sus hijos lo hacen en un tono bajito, tranquilo.
- Elementos: una bolsita donde guardan ruda (planta medicinal); *cachimbo* (pipa), un bastón, un banquito donde se sientan. Fuman tabaco, siendo de especial importancia el humo para apartar a los espíritus negativos, limpiando el ambiente de malas vibraciones; también es utilizado para la videncia de acuerdo a las figuras que se forman en el aire.
- Bebida: agua, miel y ruda, caña, bebidas blancas, puede ser vino tinto.
- Color: blanco y negro
- Vestimenta: de blanco, pantalón y camisa o camiseta para los *Pretos*, las *Pretas* pueden tener *saya* (pollera) y blusa, y delantal y pañuelos coloridos. Usan sombreros de paja.
- Día: 13 de Mayo, día de la libertad de los esclavos en Brasil.
- Saludo: *ATOTÓ* o *ABOBÓ*.
- Ofrendas: Velas blancas, marrones y amarillas; cintas marrones o amarillas; vino tinto, caña blanca; cigarros gruesos; feijoada; golosinas; pastelería dulce; chocolates; licores de fruta; ruda.
- Lugar de despacho: en el monte o en la playa.

Cito un texto escrito por un devoto a su *Preta Velha*, en el cual se señalan las características principales de esta entidad y la relación que mantienen con los fieles:

Vovó Catarina: Mi negra amada, viejita charlatana que buscó y buscó hasta encontrar la forma de contar que vivió 98 años. Mi vieja sin pies que así y todo llegás arrastrándote desde la *Aruanda* [cielo] a ofrendar tu caridad. Que sufriste desarraigo, vejaciones y mutilaciones. Que perdiste a tus hijos y a todos aquellos a quienes amabas. Que quemaste tu piel y lastimaste tus manos bajo el sol abrasador en los campos de algodón. Que así y todo cantabas recordando tu tierra. Que a pesar de todo eso no perdiste tu alegría y tu esencia de MUJER NEGRA. Yo te admiro. Yo quisiera tener una pizca al menos de esa fuerza que tuviste para soportar todo aquello. Y sé que estás siempre conmigo, Vovó, brindándome tu compañía, dejándome consejos o advertencias. Desde este plano hasta el tuyo te envió este

mensaje: Feliz data de *Preto Velho*, mi amada vieja. Si es posible amar una entidad, pues te amo con todo mi corazón.¹⁰⁵

Africanos/ Bahianos – Africanas /Bahianas:

- Características: Son entidades espirituales de esclavos nacidos en África, o en Bahía (Brasil), que han muerto joven por causa de la esclavitud, ya sea tratando de escapar, estableciendo quilombos, o por el maltrato de los amos. Llegan a la tierra para solucionar problemas, son buenos principalmente para *desmachar (deshacer)* trabajos de magia negra o de *Exus*, y tienen el poder para “hacer el mal”; pueden aclarar dudas, intrigas y calumnias, también llegan para “disfrutar, bailar y beber”. Son rebeldes, malhablados, inquietos y seductores; fuman tabaco o cigarrillos mientras están trabajando y toman del pico de la botella. No tienen un espíritu superior que los comande, quienes los adoctrinaron en el astral fueron los *Preto Velhos*, que se encargaron de apaciguarlos porque “ellos estaban enfurecidos con los colonizadores”.
- Manifestación: Cuando estos espíritus se encarnan llegan erguidos, dando una imagen de importancia, de presencia; demuestran agilidad, fuerza y a veces son graciosos, hacen monerías, gesticulan, hablan fuerte y hacen chistes y dicen groserías.
- Elementos: Su herramienta principal son las tijeras, con las que pueden “cortar” trabajos. También usan *punteras*, que consisten en siete pequeñas varillas de hierro de punta filosa, y las *facas* (cuchillos).
- Bebida: vino tinto, blanco o vino dulce, en pocos casos beben caña.
- Color: sus colores son el rojo, el blanco y el negro.
- Vestimenta: visten de blanco y usan sombrero de paja. Las *Africanas* pueden usar pollera y blusa colorida y los *Africanos* camisas coloridas.
- Día: su día es el 24 de junio que es el día de San Juan Bautista, jefe de San Cipriano, que es quien manda a toda la línea africana.
- Saludo: su saludo es *OIA OIA* o *CADEIA*
- Ofrendas: salames, longaniza, lengua a la vinagreta, escabeches diversos, pescados, huevos duros con pimienta, frutas de todo tipo especialmente plátano y mandarina, y todo picante.
- Lugar de despacho: debe tener mucha vegetación, puede ser debajo de un árbol. Depende también de qué *Africano* se trate, puede ser en el cementerio, o a orilla del río, etc.

Cito las palabras de Griselda, cuando me contaba cómo era su *Africana*:

Si, es una tarada (se ríe), y cuando se junta con el *Africano* de mi jefe no te das una idea de las cosas que hacen. Son dinamita, la última vez que él vino hicimos sesión de Umbanda y el *Africano* de él se fue afuera, a la entrada de mi casa y viste que hay plantas y piedras, bueno, él le tiraba a ella por el pasillo piedritas con los dedos de los pies y ella le dijo “ahora vas a ver, esperame”, se volvió al *Ilé*, al salón, y sacó una baldosa y lo corría con la baldosa!! Son dos locos. Se robaban todo, andaban con las

¹⁰⁵ Texto de “*Decime Colo*”; extraído del blog de Alejandro Frigerio, *Afroamericanas*. Visitado el 01 de agosto: <http://alejandrofrigerio.blogspot.com.ar/2013/05/13-de-mayo-dia-de-los-pretos-velhos.html>. Foto: Alejandro Frigerio.

bananas abajo de los brazos en las axilas!!! (...) Pero también es re macumbera, una capa para hacer laburos, a una chica le sacó una unión de pareja de hacía 5 años. Con una vela, no me acuerdo mucho, pero sé que, porque el novio le había hecho hacer eso hacía 5 años y ella no lo quería y no se lo podía sacar de encima... (Registro 13, 2011)

En mi contacto con ellos pude percibir claramente la diferencia entre los dos. Un *Preto Velho* llega, se sienta en su banquito, se le alcanza su cigarro y su sombrero, e inmediatamente una cola larga de gente se dispone para hablar con él. Es un ser querido, esperado, su *axé* es uno de los más requeridos por toda la comunidad de fieles. Hablan poco, generalmente te ven y con la mirada te llaman, para que te acerques, y uno tiene que agacharse para escucharlos, recibir el chocolate o el cigarro que te regalan, mientras ellos con humo de tabaco, palabras y manos te bendicen. La relación podría decirse que es de abuelidad, son padres y abuelos, ese es el vínculo que generan. En cambio los *Africanos* son más prepotentes, me han contado historias muy disparatadas vividas con ellos, como que quieren ir a meterse al Río Paraná, o que comiencen a tirarse con frutas y verduras, como cuenta Griselda. Pueden insultar, hacer gestos de desprecio hacia algún invitado o hacia otra entidad, pero esa energía que desparraman también hace a la eficacia de sus trabajos. Su llegada generalmente es una fiesta, un momento para divertirse. En una ocasión una *Africana* se puso a cocinar, a preparar un guiso, para todos los que estábamos presentes, mientras los hijos de la casa se reían a carcajadas de las disparatadas que decía y hacía. Con energía cortaba las verduras, ante el asombro de todos los que estábamos, porque a pesar de la velocidad y la brusquedad no se rebanaba un dedo. Mientras hacen cosas hablan mucho y siempre traen a colación su vida de esclavos, las situaciones por las que pasaron, y la falta de recursos materiales que vivieron.

Es posible observar aquí esta redundancia de códigos y expresiones que refieren a cada una de las entidades espirituales. Esta es la multiplicidad de la que hablábamos, y marca la relación referencial desplegada en innumerables íconos e índices. Los movimientos, la vestimenta, los sabores y olores de sus comidas características, el tono de voz, las canciones que se refieren a ellos, los toques de percusión, las danzas, todo opera icónica e indexicalmente en los cuerpos de la performance para construir (y significar) al *Preto Velho* o al *Africano*. En este preciso sentido es que entiendo la performatividad del ritual y su capacidad para citar con múltiples medios un referente determinado por la cosmopraxis religiosa. Ese señalamiento de es unidireccional y puede convocar muchos tipos de percepciones, imágenes, emociones y sentidos diversos.

Es muy interesante también ver cómo se van armando las redes de sentido sobre las historias particulares de las entidades. Griselda me contaba, por ejemplo, la de su *Preta*. Ella tiene un ojo “medio mocho” porque la molieron a palos, porque ella “se escapaba a ver a sus hijos, que habían quedado en otra *fazenda*”; y que una vez le contó que “hacían las fiestas en un pozo que cavaban en el suelo, y ahí bailaban a sus dioses”. También me dijo que los *Pretos* “usan bastón, pero los *Africanos* no, a lo sumo usan como una muleta”, porque, y me dio el siguiente ejemplo: “como en la película *Kunta Kinte*, le habían quebrado y sacado un pié entonces la negra le hizo unas muletas”; y esto porque “no van a andar con bastón, encorvados como los viejos, te lo tiran por la cabeza”. En otra oportunidad me afirmaba “que los africanos eran muy sabios, que África era un país (sic) muy pobre”, que siempre había sido muy pobre pero que sin embargo ellos “vivían de la naturaleza, criaban sus animales, se vestían con sus pieles, comían de los árboles, se hacían sus casas con barro y tejían con hojas de la palmera”, en cambio nosotros teníamos que “ir al supermercado”. Y que ellos eran más “sabios” porque “sabían vivir sin nada, de la misma naturaleza”. Vemos cómo se entretajan así distintas líneas de sentido que se corresponden con cierto sentido común difundido en Argentina sobre cómo serían los africanos y cómo vivieron los esclavos. Más adelante, en este apartado, nos detendremos en este imaginario racializado.

Importancia del caboclo Ogun

Ogun es el *Orixá de caboclo* más importante de la Umbanda, él es quien debe abrir cualquier *gira*, es quien comanda la Umbanda. Es imposible hacer una sesión sin llamarlo, o al menos (si no hay nadie presente que pueda incorporarlo) se debe *cumplimentar puyando* (cantando y tocando) para él. Para ser cacique de Umbanda, que es la jefatura máxima, se debe tener asentado un *Caboclo Ogún*, no puede obtenerse el *cacicado* sin él; puede faltar tal vez otra entidad y, si el jefe así lo considera, dar la jefatura, pero nunca podría hacerlo si no tiene a Ogun. Cuando le pregunté a Griselda cuál era la diferencia entre el Ogun de Umbanda y Ogun *Orixá* guerrero, dueño del hierro y de la espada, me respondió: “es una persona que vivió en un momento y después se alineó con ese *Orixá*. Por su labor desempeñada en la tierra, por su creencia, a lo mejor ese indio no sabía lo que era el *Orixá* Ogun, pero a lo mejor dentro de su tienda trabajaba con el hierro y además fue un guerrero. Y espiritualmente él hacía culto al hierro” (Registro 3, 2011). De esta manera se reinterpreta una mitología sobre los indios en función de una mitología sobre los *Orixás*; una forma de vida indígena puede ser analizada como un culto no consciente a dioses africanos, fusionando así el hacer de indios y negros.



106



107



- Rituales

- Bautismo/Obligaciones/Cacicado

¹⁰⁶ Ogunes en casa de la Mae Alejandra de Oxum, 2011. Foto: Manuela Rodriguez.

¹⁰⁷ Foto arriba izq: Ofrendas para los Africanos en su día. Foto arriba der: Vestidos de las Pretas esperando ser colocados en las entidades. Fotos: Manuela Rodriguez, en casa de la Mae Griselda, 2011. Foto abajo izq: Ceremonia de Cacicado, en casa de la Mae Griselda. Foto abajo der: Bautismo en Umbanda, lavado de cabeza, en casa de la Mae Griselda. Fotos cedidas por Griselda.

Los rituales principales de la Umbanda son el *bautismo* o *lavado de cabeza*, las *obligaciones* para ir *ganando* las entidades, y el *Cacicado*. El *bautismo* es un ritual hecho con hierbas, semillas, miel y perfume, que son los principales elementos. Una vez bautizado, se puede empezar a desarrollar la mediunidad en las giras para llamar a las entidades. A medida que van haciéndose presentes, y se van afianzando en la relación con el hijo, es necesario comenzar con las *obligaciones*. En éstas el fiel va *ganando* a su entidad en un ritual que consiste en al menos un día de *suelo* (de estar recostado, en silencio y en estado de reposo). Para esta ceremonia se compran los elementos que cada entidad va *adquiriendo*, con los cuales trabajan: también las velas con sus colores, diferentes recipientes donde se coloca agua y las bebidas de los *Pais*, y también las imágenes que los representan, en estatuillas o impresas. En el caso de los *Orixás de Caboclos*, son las imágenes sincretizadas de los santos católicos: el sagrado corazón de Jesús que es Oxalá; San Marcos de León que es Xangó; San Jorge que es Ogun; la Inmaculada concepción que es Oxum; La Stella Maris que es Yemanjá; Cosme y Damián que son las crianzas. Luego están los distintos *Pretos Velhos*, *Africanos* y *Caboclos*.

Hay una obligación que se llama *Siete horas de Umbanda*, en la cual es necesario pasar siete horas de suelo para abrir los canales de las distintas entidades, y se realiza también con los elementos de cada una. Generalmente esta obligación se hace para dar cauce al desarrollo de la mediunidad. Luego, en cada una de las obligaciones se van *adquiriendo* las distintas entidades, hasta tener el panteón completo, el *gongá* o *congá*; entonces es posible obtener el *Cacicado*. En el *congá* de Griselda se encuentran todas sus entidades, así como las de Sabrina y las de uno de sus hijos, el Chelo, que es el que tiene más tiempo de religión con ella.

Hay días especiales para cada entidad, que se denominan *datas*. Yo presencié, por ejemplo, una *data* de *Pretos Velhos*, en mayo de 2010; fue mi primera experiencia en una ceremonia de Umbanda. Estábamos presentes Griselda, Sabrina, Belén y Leo, una amiga de la casa, tres hijas de religión, una de ellas con dos de sus hijos, y otra embarazada con su marido, un *Pai de santo* amigo y más tarde llegó una *Mae de santo* amiga de la casa; en total éramos unas 15 personas. El *Ilé* estaba decorado con unas guirnaldas blancas y negras, y unas cortinas blancas; ellos estaban vestidos de blanco, con un paño blanco amarrado en la cabeza. Una luz fuerte iluminaba todo el espacio. No había mesas en el salón, pero sí mucha comida en el *gongá* o *congá*, que es el altar (o *peji*) donde se ubican las imágenes de yeso, barro o madera de las distintas entidades espirituales, coronados por la imagen de Jesús, que representa a Oxalá. Los *frentes* o *bandejas* estaban decorados con voladitos de papel crep de los colores de cada una de ellas. Por ejemplo: verde, blanco y rojo para Ogún, dispuesto en una cazuela de barro, dos partes blancas enfrentadas más pequeñas y dos más grandes enfrentadas una roja y

otra verde; una bandeja de tergotol celeste y blanca para Yemanyá; una toda amarilla para Oxum; una toda roja para Xangó; una de vidrio negra y blanca para Oxalá. Las comidas se prepararon especialmente como les gusta a las entidades, ese día habían preparado: para Xangó, una especie de guiso, que tiene que quedar pastoso, realizado con siete verduras de las cuales una debe ser necesariamente remolacha para que tome ese color. Para Ogún una salsa picante con porotos alubia blancos. Para los *Africanos* porotos negros, blancos y rojos. Para Yemanyá maicena; para Oxum una calabaza ahuecada con un puré hecho de la pulpa de la calabaza y miel; para Oyá choclos y para Oxalá arroz con leche.

Antes de comenzar, todos los hijos se habían hecho sus respectivos baños de descarga (para limpiar y purificar el cuerpo) con un preparado de agua macerada con hierbas aromáticas dulces (el *amioró*, también llamado *amaci* para otro tipo de baños), el cual se hecha en el cuerpo, de los hombros hacia abajo, para luego vestir la ropa blanca y atarse el pañuelo en la cabeza; las ropas de sus entidades quedaron acomodadas en el *llé*. *Imantaron* el piso con agua perfumada (pasando un trapo) y comenzaron con la *defumación* con incienso, con el objetivo de limpiar y equilibrar el ambiente de trabajo. Sabrina pasó por delante y por detrás de cada uno de nosotros, con el *defumador* o *sahumador*. Luego, Leo y el *Pai* invitado tocaron para Ogun, y Griselda pasó al centro y comenzó a girar. Instantáneamente incorporó su Ogun; visible por los gestos en su cuerpo: la comisura de los labios hacia atrás, como enojado, el ceño fruncido, uno de los brazos doblados hacia atrás y el torso hacia adelante. Todos respondieron a su llegada poniendo la palma de la mano hacia arriba, de forma que reciba el *axé* de esa entidad presente. A medida que las entidades llegaban, saludaban al *congal*, luego a los tambores, y finalmente a las otras entidades presentes y a nosotros, el público. Luego de la llegada de los Oguns, se llamó a la Oya (*Orixá de caboclos* que es guerrera y representa el viento y la tempestad) de Belén. Ella empezó a girar, haciendo un movimiento con los brazos a la altura de la cabeza, como sacando aire; y giró un tiempo largo, cerca de 10 minutos, mientras los otros formaban una ronda para que no se cayera. Luego se quedó con la *Mae* bailando, una media hora, hasta que el Ogun de Griselda la tomó de la cabeza, la detuvo, con dificultad, y le susurró algo en los oídos; ella parecía agotada, como resistiendo, hasta que la *Mae* le tocó con el dedo la frente y eso la hizo volver en sí. Estaba extenuada, con el rostro acalorado y muy agitada. En ese momento llegó la *Mae de santo* invitada, una mujer de unos 60 años, con el pelo largo, arrugada y muy pequeña de tamaño. Se cambió y en uno de los cortes entró y llamó a su *Pai* sin girar. Finalmente se llamó al Xangó (*Orixá de caboclos* que representa el rayo, los truenos y la justicia) de Sabrina, que giró un buen rato hasta que incorporó, adquiriendo una postura con los brazos doblados a la altura de los hombros hacia arriba y el ceño fruncido. Los saludos de los Oguns eran bruscos, chocando las rodillas contra el

suelo, llevando el brazo hacia atrás para volverlo hacia adelante como cortando con una espada; a su vez, Xangó, para saludar, cruzaba y abría los brazos. Todos con un gesto grave, serio y rudo, como de enojo.

Luego de un rato de bailar, se hizo un toque para despacharlos a todos. Allí dejaron de tocar los tambores, y todos se relajaron un rato y se sentaron a conversar. Hablaron de los *Pais* que habían llegado, Griselda le hizo un comentario al *Pai* invitado sobre la Oyá de Belén, a lo que él le contestó: “apenas vean un caballo hay que cortarle la cola”, en referencia a la herramienta de Oya que es una crin negra de caballo atada en uno de sus extremos, llamada *Iruke*. Al rato comenzaron con la segunda parte de la ceremonia. Griselda dijo que iba a llamar a todos los *Pretos* juntos, porque éste era su día. Así que empezaron a tocar, ella giró, y en el momento de la incorporación tomó el gesto de su *Preta*: dobló la cintura hacia adelante, comenzó un temblor de hombros y luego de cintura, y quedó así, arqueada, hasta que llegaron los *Pretos* de los demás. A medida que iban llegando, Sabrina les alcanzaba a cada uno su bastón. La *Preta* de Griselda se reía, tenía una voz dulce, bonachona y hacía muecas muy graciosas. Los otros *Pretos* adoptaron la misma postura. Se saludaron entre ellos y después se sentaron en sus banquitos; les dieron los cigarrillos y, al rato, dejaron de tocar los tambores y nos pusimos a conversar. El *pai* invitado dijo que iba a llamar a su negra vieja, entonces dejó el tambor y Leo, solo, comenzó a tocar, la *Preta* de Griselda a cantar y el *Pai* a girar para llamar a su entidad. Una vez presente se vistió con un traje a lunares de pollera y pañuelo en la cabeza y un chal. Sirvieron feijoada y nos convidaron. Y luego pasaron a la entrega de regalos; Sabrina y Belén entregaron a los *Pais* chocolates y caramelos. Después sirvieron pastelitos, empanaditas, membrillo, morcilla, pasas de uva, roscas, pororó y caramelos, mientras tomábamos mates. Estuvimos un buen rato, cerca de una hora, charlando, ellos contando historias de cuando vivían, dando consejos, riendo y bromeando. Luego tocaron los tambores para la retirada. Pasaron después los *Africanos* y al final las *Crianzas*; no me voy a detener en ellas para no hacer más extenso el relato y porque la estructura de la ceremonia se repite para cada una de las entidades de forma muy similar. Al final, terminan cantando el himno de la Umbanda que ya transcribí en el Capítulo II.

- Experiencia corporal en la mediunidad

La primera vez [que incorporé] fue así espontáneo y después... eh... yo ya pensaba, **dudaba de que si iba a poder pasar otra vez**. Cuando volvió a pasar otra vez, que obviamente está quién comanda, quién te llama, todo el proceso que ya conocemos, no? eh... vos te probás, **mientras estás incorporado te probás**. Llega la entidad, ¿qué hace? Ta! Vaso de wisky al hombre y el habano, entonces, ¿vos qué hacés? Vos querés mover vos las cosas y te das cuenta de que no lo podés hacer.

(...)[Luego de la primer incorporación] la sensación que tenía era de por qué, del cómo, del... todas las preguntas, ¡no eran sensaciones! Si iba a volver a suceder, porque la primera vez, tan espontáneo, que vos después decís: “¿es o no es? ¿Me está pasando o no me está pasando?” ¿Entendés? Ya después caés en la que... bah! soy una fiaquenta [una mentirosa, de fiasco] bárbara. Soy yo! soy yo! ¡¡Me estoy haciendo la loca...!! No, y te empezás a dar cuenta de que no, **no manejas tu cuerpo**. Porque no te morís, es mentira eso de que “hay! no me acuerdo!” No! Algunas cosas no te acordás, algunas cosas no ves, algunas cosas no escuchás, pero no es que no ves nada... no! No es tan así!

Ya dijimos en el primer Capítulo que para los afroumbandistas, la incorporación es un proceso voluntario, que se aprende y que se espera que suceda. Si bien puede tomar por sorpresa la primera vez, de todas maneras esa primera vez está siempre enmarcada en un contexto de sentido, como dice Giobellina Brumana: “la posesión como condición exigida por un sistema religioso debe preexistir. (...) *No hay posesión porque hay poseídos; hay poseídos porque hay posesión*” (1986: 167, énfasis en el original). Como queda claro en el comentario de Griselda del epígrafe, esa exigencia está pautaada y guiada (“está quien comanda, quien te llama”); sin embargo, lleva un tiempo adquirir confianza en ese manejo involuntario del cuerpo. Las primeras experiencias están cubiertas por un manto de duda: “¿seré yo?, ¿me estoy haciendo la loca?, ¿me está pasando?, ¿no me está pasando?, ¿volverá a pasar?” Solo con el tiempo, la práctica y la actuación en el contexto performático del culto esa confianza en sí misma y en la entidad se va a desarrollar. La primera experiencia corporal que afirma la existencia de la entidad espiritual es el “no manejo” del propio cuerpo; hay allí un desdoblamiento entre conciencia, voluntad y cuerpo: es consciente y se prueba; así confirma que no puede manejar su cuerpo, pero no está muerta, no pierde totalmente la consciencia, sólo no puede controlar los movimientos de su cuerpo; otro tiene ese poder, esa voluntad sobre su materia. Hay un desdoblamiento de materia/espíritu, son entidades diferenciales. Ahora, para que esa dualidad no adquiera el sentido de “locura”, que sería aquel dado por la medicina y la psicología difundida como saber hegemónico sobre el cuerpo y la mente en nuestras sociedades, es necesario dar existencia, otorgando agencia a la entidad espiritual sobre uno mismo. El sistema religioso brinda esos sentidos prácticos que evitan el encasillamiento psicologista que toma a la posesión como un acto individual, producto de una situación personal y “anormal” de crisis subjetiva; y así, confirma que “*hay poseídos porque hay posesión*” y no locura.

Considero que esta preexistencia de la creencia en las entidades espirituales se va formando en el contacto que los fieles ya empiezan a tener con ellas en las sesiones, consultas y charlas, incluso antes de la primera experiencia mediúcnica. Una presencia que se afianza a

partir de la agencia que las entidades comienzan a tener en la vida misma de los devotos, a través de: las historias particulares de las entidades, con los gestos y las posturas que muestran miméticamente esas historias; los vínculos cruzados que vimos comienzan a sucederse; y las resoluciones concretas a problemas que las entidades pudieron solucionar, entre otras situaciones. Además, y fundamentalmente, a partir de la autoridad dada a los jefes respecto del marco cosmopráctico que otorga sentido y plantea expectativas a los hechos ocurridos en el contexto religioso. Tanto la explicación de lo que sucedió, como la proyección de lo que debe suceder –pasado y futuro– enmarcan las acciones presentes, proveyendo inteligibilidad a las mismas experiencias corporales y a sus inscripciones sensorio-emotivas (Citro 2009). Como vimos en el Capítulo II, este proceso es performativo, no viene antes la explicación y luego la experiencia –o, en una división clásica de la antropología: primero el mito y luego el rito–; ni viceversa. Son estados que se dan en simultáneo, experiencia/emoción/sentido/deseo/experiencia/sentido/deseo/emoción y así, un ida y vuelta, circular, que teje relaciones y va sedimentando identidades como identificaciones posibles, avaladas y legitimadas dentro de ese contexto particular. En el próximo capítulo trabajaremos en mayor profundidad esta idea relacionada al tema de la “abdicación de la agencia”, del someterse a la voluntad de otros, como un proceso ético y moral, tal como lo plantea Rabelo (2014).

Ahondemos en la experiencia corporal. ¿Cuáles son las sensaciones que produce la incorporación de estas entidades espirituales? ¿Cómo se siente ser *Africano* o *Preto*, en el cuerpo? Una de las explicaciones que me dio Griselda refería al peso de las entidades; ella me diferenció como más livianas las entidades de Umbanda por ser más “puras” y estar más cerca del *Orun* (el cielo), a diferencia de las de Quimbanda que estaban más cerca de lo humano. Aquí se advierte cierta relación con sentidos cristianos referidos al cielo como la levedad y la tierra como de mayor densidad. Por otro lado, me diferenció entre los *Exus* más pesados, y las *Pombagiras* más livianas; aquí, otra vez, advertimos sentidos dualistas hegemónicos respecto de lo masculino y lo femenino como lo fuerte y lo débil. Podríamos decir que en este caso la experiencia corporal está informada por los sentidos culturales dominantes. Lo mismo puede verse respecto de la diferencia entre los *Pretos* y los *Caboclos*, me decía Griselda:

Los *Caboclos* son, de por sí, **vos hacete esta imagen**: eran indios, indios que estaban algunos más cerca de la civilización y otros más hundidos en la espesura de la selva, entonces como muy rústicos, muy pesados, de cuerpos muy pesados, movimientos muy toscos, que se manejan, se comunican de una manera muy diferente. Los *Pretos* a lo mejor hablan muy mezclado entre el portugués de Brasil, con algunas palabras que te pueden llegar a decir en africano. Porque no nos olvidemos que son viejos que trajeron esclavos, o algunos envejecieron

esclavos, por eso la postura, porque a ellos los encerraban en una jaulita. Los *Caboclos* prácticamente ni hablan.

En esta cita se puede apreciar claramente cómo las imágenes que circulan y se asocian con cada entidad están estereotipadas en función de los sentidos dominantes. Y cómo estos sentidos repercuten en la experiencia de forma clara, concreta. Se *siente* más pesado, más liviano, más ágil, más enjaulado, más hundido en la espesura. La experiencia corporal, en alguna medida, corrobora esos sentidos. Pero también existen otras experiencias sensorio-emotivas que pueden invertir los sentidos dominantes; sobre todo respecto del vínculo complejo entre el placer/dolor, y la profunda sensación de poder.

He registrado en las fiestas a las que asistí el placer y el agotamiento que implica la mediunidad. Los comentarios luego de una sesión refieren a la pesadez del cuerpo, al dolor de cintura luego de la llegada de un *Preto*, el dolor de garganta y el quedar ronco luego de un *Africano*; pero, sobre todo, se señala el placer corporal como una “sensación de paz”, de “liviandad”. La mayoría de las veces se comenta una sensación de nebulosa, de no recordar exactamente qué fue lo que pasó, lo que las entidades hicieron. En relación específica a las entidades negras se manifiestan muchas veces los dolores físicos; si bien depende de la entidad de que se trate y de la historia que haya tenido en vida, la mayoría tiene problemas físicos concretos, consecuencia de la esclavitud, que los hace renguear, arrastrarse, o aparecer mutilados, o sin vista. Esto se comenta luego entre los fieles, sobre todo referido al dolor físico que produce incorporarlos con estas dolencias. Aparece también, con mucha frecuencia, la extrañeza de poseer un saber completamente ajeno, incomprensible; por ejemplo, la utilización de distintos elementos para hacer los trabajos, sobre todo si son elementos peligrosos como la pólvora, el fuego, los cuchillos, etc. Otro aspecto muy remarcado es la confianza en las entidades, pero también en sí mismos; porque son ellos los que permiten que las entidades puedan desenvolverse a voluntad, cuidándolas pero también cuidándose a sí mismos. También aparece el orgullo de saberse un mediador en la cura de otras personas, por colaborar y “poner el cuerpo” para traer y brindar saber, curación, confianza, esperanza; sobre todo en relación a los *Pretos Velhos*.

Todas estas experiencias relatadas por los médiums contrastan con la idea de “posesión” otorgada por la creencia judeocristiana (y reafirmada por el evangelismo). Como vimos en el epígrafe, esta oposición está muy presente, al menos para Griselda –que fue durante diez años evangelista–, aunque también la he oído en conversaciones entre los fieles, como un aspecto que circula en el sentido común. ¿Puede un espíritu tomar posesión de un

cuerpo, de imprevisto y en cualquier momento y lugar? Esta es una fantasía que aparece, sobre todo en los primeros contactos con la religión. Por este motivo, es necesario, en el proceso de conversión, ir definiendo claramente qué es un espíritu para las religiones afrobrasileñas, y cuándo, dónde y cómo se manifiesta. Uno de los relatos más interesantes fue el que me dio Griselda sobre lo que era para un pastor evangelista un espíritu y la diferencia que existía con la concepción afroumbandista.

Manuela: ¿en el evangelismo no se hablaba de las entidades, o de los espíritus, o de los muertos?

Griselda: no! Y no, porque lo que para nosotros es una incorporación, para ellos es... eh... una... posesión.

M: o sea que en todo caso era visto como algo negativo

G: claro! Te exorcizan.

M: y eso ¿no te dio miedo?, la primera vez que estuviste con una entidad...

G: no! y yo soy un poquito... así... como que... si no lo veo no lo creo, viste (va bajando la voz) soy... soy un poquito escéptica. (...) Me acuerdo que una vez un predicador contaba de que fue a exorcizar no sé a quién, y el espíritu que le sacó malo había quedado en un pañuelo, y el pañuelo ese le revolucionaba la casa. Y a mí nunca me cerró lo del espíritu en el pañuelo!!! (se ríe a carcajadas) y yo decía qué lindo que predica el tipo este pero qué chamullero que es (nos reímos las dos a carcajadas). No, **se supone que un espíritu necesita para manifestarse de una materia viva, no un pañuelo!!** Entonces eran todas cosas que me venían haciendo ruido, viste. Y... y ya te digo, mis primeros contactos con las entidades, la única vez que me cagué toda fue la primera vez, cuando lo conocí al tata de Willy, pero porque yo no sabía nada, no conocía nada, y de golpe escucho guaaaa!!! Ahí pensé que estaba el pañuelo!!! (se ríe a carcajadas), me cagué toda!!! Pero... después de esa vez, ya no les tuve miedo, no, no...

Por un lado, hay una deslegitimación del discurso del pastor, algo que ya hacía un tiempo “no le cerraba” de esa doctrina religiosa. Sin embargo, todavía el desconocimiento de lo nuevo y el sentido de lo viejo estaba presente cuando se encontró con los *Exus* de Willy, aquella vez en el 94: “pensé que estaba el pañuelo”; en tono de broma, remarca que las creencias anteriores todavía hacían mella. La idea de que un espíritu necesita una materia viva (animada) para manifestarse marca una clara diferencia; diferencia que hay que aprehender, experimentar y sostener. Porque, en principio, se podría sostener que no hay una distancia muy grande con la creencia de *asentar* un espíritu, tan difundida en la religión africanista; para ello se utilizan elementos inanimados, como podría ser un pañuelo (aunque no sea ese un objeto utilizado en estos cultos). Sin embargo, ya vimos que el *asentamiento* no es para los espíritus, sino sólo para las energías dinámicas que necesitan centrarse, materializarse; fundamentalmente para que pueda establecerse la relación más directa con el médium. Pero además, creo que la diferencia sustancial radica en la idea de *necesidad* de esa manifestación espiritual en la *carne animada*, esta necesidad de *encarnación*: ya que es necesario que un espíritu se manifieste en una materia viva y *humana* para poder evolucionar,

y sólo a través de sus trabajos de caridad y de otorgar *axé* a los vivos es que puede escalar en esa evolución. La incorporación no es, entonces, un acto de posesión espiritual negativo, sino un acto deseado y necesario, para ambos: espíritus de muertos y personas vivas. Porque además, esta incorporación tiene consecuencias positivas también en la parte “espiritual” de los vivos, ya que gracias a ella es posible ser cada vez “mejor persona”, crecer y también evolucionar. De esta manera, “prestar mi cuerpo” trae beneficios para “mi espíritu”; las sensaciones corporales de bienestar y de paz que refieren los médiums tienen correlatos en el propio bienestar espiritual. Aquí hay un entramado de cuerpo/espíritu y vivo/muerto que es necesario ahondar en mayor profundidad; me detendré en esto en el próximo capítulo. Pero, podemos adelantar aquí, que el dualismo cartesiano que diferencia cuerpo y mente, es aquí resignificado proponiendo otras categorías que nombran las experiencias concretas: cuerpo/espíritu/muertos/energías.

De esta forma, esta fantasía de la posesión por un espíritu, de repente y en cualquier lugar, adquiere matices cuando va siendo explicada en función de las categorías religiosas. En principio, al plantear la diferencia entre los distintos tipos de *Eguns* (o *Egungun*). El *Egun* es el espíritu desencarnado de una persona que murió; cada uno de ellos tiene un nivel de evolución. Las entidades de Umbanda son *Eguns* que han alcanzado cierto grado de evolución y por eso saben o aprenden a encarnar para dar *axé* y así seguir evolucionando. Pero hay otros *Eguns*, generalmente aquellos que han desencarnado de forma violenta, o que todavía no han reconocido su situación de desencarnación y están muy atrasados en la escala evolutiva, que se vuelven peligrosos. Éstos pueden hacerse pasar por otros más evolucionados (generalmente un *Exu*) o ser enviados y usados para hacer el mal a otro. Por este motivo, no es aconsejable llamar a una entidad espiritual en cualquier momento o lugar porque puede llegar con ella un *Egun* peligroso y trastornar la vida del médium, o de los presentes, con pesadillas, alucinaciones, malestares, etcétera. Es indispensable que la casa esté preparada para recibir a esas energías. Tiene que tener hecho una *aseguranza* (como por ejemplo, las *guías* o collares de protección); las entidades del médium deben estar *plantadas*, *asentadas* como corresponde; y éste debe ya saber manejarlas para poder despacharlas a voluntad. Y esto sólo es posible si se sigue la jerarquía religiosa “al pie de la letra”, como me decía Griselda: “La religión es jerárquica, ¡responde a una jerarquía! Si bien la entidad, la jerarquía más inmediata que tiene sos vos, porque sos la que le está prestando la materia, responde a una jerarquía en su rango, en su espiritualidad” (Registro 11, 2014); y esa jerarquía debe ser aprendida, tanto por el fiel como por su entidad, para ambos poder evolucionar. En este sentido, es también el aprendizaje de un orden ético, como veremos.

c. *Habitus* en tensión

Podemos apreciar, entonces, cómo van cambiando ciertos sentidos esenciales relativos a lo vivo, lo muerto, el cuerpo y el espíritu, y cómo ese cambio no se produce sin contradicción. En el apartado sobre la Quimbanda trabajamos más en profundidad con la cuestión relativa a las diferencias entre cuerpo biológico (sexo femenino/masculino), el género (mujer/hombre), el rol religioso (*Mae/Pai*) y las energías complementarias femenina y masculina. Agregaré a esto ya desarrollado otro matiz que introduce el contexto de la Umbanda: las energías de la “naturaleza” que también pueden ser clasificadas como femeninas o masculinas en distintas calidades. Luego quisiera señalar algunas cuestiones – éticas y morales – relativas a las nociones del bien y del mal, de lo bueno y lo malo, de lo salubre y lo insalubre; así como la importancia que comienzan a tener las jerarquías y las relaciones de sumisión. Finalmente, me detendré, específicamente, en la cuestión racial. Como señalé las especificidades de las entidades negras de la Umbanda, tenemos información suficiente como para plantear algunas hipótesis relacionadas a la conformación de identidades racializadas en el contexto religioso, las cuales, como veremos, reproducen, enfrentan y subvierten las diferenciaciones racializadas vigentes en el contexto nacional argentino.

- **Naturaleza sexuada**

En la Umbanda, como vimos, también se encarnan los *Orixás de caboclos*, que si bien no son las energías de la naturaleza, sino *Eguns* alineados con estos *Orixás* específicos, mantienen una relación de simetría y se manifiestan con las características de sus *Orixás* homónimos. De esta forma, es posible reconocer a un *Caboclo* por la calidad de su energía: Oxum si se mueve suave, como el agua dulce, de los ríos; a diferencia de una energía más fuerte y turbulenta si es Yemanjá, que representa el océano y las profundidades. Pero además, estas energías están clasificadas en masculinas y femeninas: Xangó, Ogun y Obaluaié con masculinas, Oxum, Yemanjá y Oya son femeninas; a su vez, cada una de ellas tiene calidades diferentes. Así me lo explicaba Griselda:

...es la manifestación de una energía, por eso cuando se manifiesta por ejemplo una de esas energías [de Oxum o Yemanjá] en un varón, no toma forma femenina, vos ves girar y lo que toma es... a lo mejor el movimiento, o la expresión de esa energía, vos ves que la energía de Oxum es más quieta, un poco más tranquila que la de Yemanjá, porque

Yemanjá representa todo lo que es el océano, más turbulenta, con más movimiento. El río es más quieto. Entonces son distintas manifestaciones, son dos *Maes de agua*, pero son distintas manifestaciones. Por eso cuando se manifiesta en una mujer, vos la vez más linda, porque vos decís: “es una *Mae de agua*”; se manifiesta en un varón y no toma forma humana de mujer, no tiene que ver con lo sexual, tiene que ver con la energía. Que es distinto a *Exu* y *Pombagira*, la *Pombagira* puede llegar en un varón y ahí sí toma la (hace un gesto amanerado) de *Pombagira* y vos lo ves y vos decís es un trolazo, y el tipo re machazo, pero porque ahí sí toma, es una entidad, el espíritu de una persona (Registro 3, 2011).

Es decir, la forma de manifestación de esta energía masculina y femenina se diferencia según sea un *Exu* o un *Orixá de caboclo*. Podríamos suponer que esta diferencia se corresponde con el “grado de evolución” de cada una de estas entidades. Los *Exus*, en la escala más baja, manifiestan “burdamente” los estereotipos femenino y masculinos vigentes en la sociedad argentina; los *Orixás*, en cambio, al ser más “evolucionados”, son más sutiles y permiten matices: femeninas más guerreras, más sensuales, más turbulentas, más rápidas, más lentas; lo mismo para las masculinas. Es interesante esta diferencia de calidad y este permiso para una mayor diversificación, relativo a la distancia que tienen los espíritus de sus encarnaciones humanas. Mientras más elevado espiritualmente (es decir, haya podido, mediante sus encarnaciones, otorgar axé y evolucionar en la escala espiritual) tendría más posibilidad de transitar la diferencia sexual de manera menos estereotipada. Probablemente esto tenga que ver con la lógica yoruba de diferenciación sexual de los *Orixás* que comentábamos en el capítulo V como más transitiva y menos fijada en las diferencias anatómicas; y en el caso de los *Exus* entre a jugar una lógica más “latinoamericanizada” en la cual la diferencia heterosexuada se impone como norma para la *expresión* del ser generizado; sobre todo en términos del estereotipo “femenino sensual” y “macho cabrío”. De todas maneras, es posible ver que en la Umbanda entran a jugar otras posibilidades para la expresión de lo femenino y lo masculino, relativizando un poco más la dualidad fija establecida por la normativa heterosexual hegemónica en Argentina. Por otro lado, resuenan también aquí ecos de un pensamiento positivista vinculado al kardecismo, en el cual la evolución espiritual está planteada en términos de menos evolucionado/más cuerpo, más evolucionado/más sutil y energético, tal vez incluso cruzado con algunas concepciones *new age* de mucha circulación en los medios de comunicación nacional. Este cruce de sentidos abona la forma en que entran en tensión matrices de diferenciación sexual y genérica viejas y nuevas.

- Nociones de bien/mal, bueno/malo, salubre/insalubre

Las cuestiones éticas y morales entran en tensión en varios puntos. Señalaré tres que me parecieron de relevancia: 1) cuando se pone en juego el comportamiento sexual del devoto; 2) la apreciación respecto de para qué se usa el *poder* religioso; y 3) en lo relativo a las relaciones de sumisión y obediencia hacia las jefaturas religiosas. En el primer caso, tal vez el ejemplo de la ambigüedad que generan las travestis sea el más claro. Si bien se dice muchas veces que las cuestiones privadas no tienen que ver con las religiosas, es muy común, como vimos, que el tema de presentarse con una apariencia sexual que no correspondería con su sexo biológico genere asperezas; sobre todo si se quiere ocupar un cargo de jerarquía. No sucede lo mismo respecto de la sexualidad en sí, ni de la sexualidad “extra” matrimonial, e incluso de la sexualidad homosexual; nunca escuché que esto fuera un impedimento para hacer religión. Excepto el tema del tabú sexual para ciertos rituales, que es una prescripción que debe respetarse para tener “el cuerpo limpio y dispuesto”. En este sentido, la impureza o la insalubridad se asocian a la prostitución fundamentalmente de la vida travesti, evidenciando un conflicto más vinculado al desfasaje sexo/género que a la práctica sexual en sí. Ellas son continuamente señaladas como “lo negativo” de la religión; están relacionadas a una vida insalubre, desordenada y problemática. Escuché varias veces decir: “donde hay travesti hay puterío”; o “dan una imagen equivocada de la religión a la sociedad, nos dejan mal parados”. Son la contraposición de la persona educada, culta y “de bien”.

El segundo aspecto señalado está vinculado al tipo de trabajo que realizan las entidades y los religiosos. La mayoría de las veces las apreciaciones negativas se refieren al comportamiento del *Pai* o la *Mae* que utiliza la religión para su propio prestigio, poder y crecimiento económico, y que, para hacerlo, pone a circular energía negativa para hacer daño a otros. De la misma forma, los espíritus que trabajan con estas energías negativas son considerados inferiores y peligrosos. Y en esa división, generalmente la Umbanda está asociada a lo bueno, la caridad y el bien, mientras que la Quimbanda está vinculada con la magia negra, el mal y lo negativo. Esta división tajante entre el bien y el mal, da cuenta de la persistencia de una matriz católica arraigada en el contexto nacional que estableció una dualidad, sobre todo con la figura del diablo que ha sido asociada con *Exu*. Vemos que esta matriz sigue operando en el contexto religioso actual para delimitar comportamientos aceptados y rechazados, y como medida para juzgar los actos ajenos. Si bien existe, como vimos, la creencia en la polaridad complementaria entre el bien y el mal –como dos energías que trabajan juntas y que deben ser equilibradas– esta matriz disruptiva, sin embargo, es resistida por el *habitus* católico que vuelve a dicotomizar acciones y sujetos en sus propios términos, al trabajar con energías “densas” y “oscuras” fundamentalmente para dañar a otro o como forma de castigo.. Además, este contacto con lo negativo y lo “malo” es muy valorado,

son aquellos trabajos que “se cobran caro”. la complementariedad bien-mal sería disruptivo para el catolicismo por eso, eso no pasa, el habitus cristiano lo resiste (lo mismo pasa con los indígenas con las cosmovisiones chamánicas)

Finalmente, la tercera propuesta está en relación a los vínculos que se establecen a partir de las jerarquías religiosas. Ya vimos cómo entran a jugar el poder y el dinero en esos vínculos, sobre todo porque la independencia de un hijo sobre su jefe implica también una independencia económica: poder cobrar él mismo los trabajos que realice. Pero quería tratar aquí otra arista de esta relación, y es el vínculo de sumisión que se establece como necesario y que se respeta dentro del contexto religioso. Sobre esto, hubo una frase de Sabrina que me llamó mucho la atención. Ella me estaba contando cómo se habían peleado con Elizabeth de Oxum a raíz de que Eli no había querido respetar su voluntad, que era no consagrarse cacique de Umbanda. Elizabeth había venido a Rosario a consagrarla a las dos, a Griselda y a Sabrina, pero a último momento elle le manifiesta su deseo de esperar, porque no se sentía todavía preparada y porque no entraba en su vida cotidiana todavía ser cacique. Elizabeth se enojó muchísimo, y decidió que ella “iba a hacer lo que había venido a hacer”, así que consagró a las dos y se volvió a Buenos Aires. Cuando Sabrina me relataba los acontecimientos me afirmo: “no supo esperar, y bueno, está bien, querés consagrarme, conságrame. **Pero es lo último que hizo en mí, lo primero y lo último**”.

En este comentario queda claro que cuando uno se pone bajo el mando del otro le está cediendo al otro el poder de realizar acciones sobre sí mismo, de modificarlo y de cambiarlo. Ese tipo de relación es lo que Rabelo (2014) llama de “abdicación de la agencia” y tiene consecuencias subjetivas importantes. No sólo el fiel debe abdicar de su agencia para que la agencia de las entidades espirituales pueda desarrollarse en su materialidad corporal, también debe abdicar de su agencia y ponerse bajo las órdenes de sus superiores. Uno podría suponer que en la negativa de Elizabeth se jugaban cuestiones económicas, pues iba a cobrar sólo una consagración y no dos; pero también se jugaban profundas disputas de poder: tener en Rosario una casa religiosa bajo su mando y a dos caciques que le respondieran. Las cuestiones materiales, puramente económicas, nunca son puramente económicas, sino que se juegan allí vínculos profundos de intersubjetividad. Ya vemos cómo, a pesar del enojo y de la resistencia, el *hacer* produce su efecto indeleble: sin el consentimiento de Sabrina, Elizabeth *hizo* el ritual, la consagró, y eso no tiene vuelta atrás en Sabrina, aunque pueda romperse el vínculo afectivo entre ambas para siempre. Ese estado de entrega tiene claras consecuencias éticas y morales que suelen ponerse en jaque constantemente entre los fieles argentinos. Probablemente porque esta matriz religiosa impone jerarquía y abdicación, es disputada y resistida por los agentes porque contrasta con el *habitus* de la autonomía individual

predominante en la conformación ciudadana nacional. Por otro lado, también es posible decir que esta resistencia a la jerarquía opera más fuertemente en otros sectores sociales, por lo cual es entendible que estas religiones sean apropiadas especialmente por los sectores populares. Vimos anteriormente que estos sectores sostienen ciertas características relacionales y cosmológicas muy difundidas; en cambio, el habitus de clase vinculado a la autonomía y al individualismo está más arraigado en los sectores medios. Esto daría sentido a mis primeras impresiones y valoraciones respecto de lo que entendía como un trato rudo y autoritario por parte de las jerarquías religiosas.

- Cuestiones raciales

Para finalizar, voy a señalar en este apartado las consecuencias que, considero, se desprenden del contacto con las entidades negras del culto. Como planteo en el capítulo II, busco analizar la manera en que es establecido performáticamente (a través de una multiplicidad de medios comunicativos) el sentido de “africanidad” y “negridad”; así como la forma en que estas acciones performativas (reiterativas y productivas) juegan un papel en la construcción de la identidad religiosa de los fieles argentinos, en este caso en términos raciales. En este sentido, es lícito preguntarse cómo esta experiencia corporal de ser incorporado por entidades negras habilita otras asociaciones con lo negro y lo africano, sobre todo para los devotos argentinos. Tomando la experiencia fenomenológica en los términos de Merleau Ponty (1993), ya vimos que el registro perceptivo y sensorial es trascendente en tanto produce nuevas articulaciones y sentidos que antes no existían. Indagaremos cuáles pueden ser esas nuevas significaciones relativas a la negridad y qué contradicciones genera en relación a anteriores configuraciones raciales.

Para los fieles afroumbandistas, en Argentina, los negros africanos esclavizados de la época colonial no son seres extraños, ajenos o desconocidos. Conocen su historia de esclavitud, la vinculan con la historia de su país y de su continente, pero fundamentalmente los vinculan con su presente histórico. Ya vimos que mantienen con sus espíritus relaciones profundas, duraderas, de empatía, afectividad y confianza. Los umbandistas hablan de los negros (los *Pretos*) como “Negros Viejos” y como “Africanos” o “Bahianos”. Reconocen su ascendencia extranjera, y también su descendencia en suelo americano y vinculan sus experiencias traumáticas con cierta sabiduría de la cual pueden ellos, hoy, beneficiarse. Pero sólo pueden vincularse con ellos, y recibir sus bendiciones, ofreciendo sus cuerpos, su materialidad, para que los negros africanos se encarnen, se presentifiquen y en el aquí y ahora transmitan todo su poder, un poder derivado principalmente de su experiencia histórica, como

portadores de un registro que *significa* a partir del color de su piel. Es en esta relación, que incluye sujetos-cuerpos-espíritus-pasado-presente-color-geografía-historia, que vuelco el interrogante sobre la forma en que opera la racialización en Argentina: ¿qué implica para un argentino ser poseído por un negro de ascendencia africana?

Vimos cómo las imágenes, las posturas y los gestos se van transmitiendo en los mismos rituales; las entidades se acercan, te hablan, comparten comida, bebida, dan consejos. Te dicen y hacen cosas que, con asombro, los mismos mediums “no entienden” y deben descifrar con informaciones recogidas en los más diversos medios. Un ejemplo podría ser esta historia que me contó Griselda: “una vez, cuando nació la hija de Ana, se la llevó al *Pai* (un *Africano*) para que la saludara, y el *Pai* la alzó, la llevó afuera, al patio y la alzó a la noche”, mientras todos sorprendidos se preguntaban por qué hacía eso. Unos días después, estaban viendo una película sobre unos esclavos, y vieron que ellos “hacían cosas que habían aprendido en África”, vieron cómo, cuando nació uno de los hijos de un esclavo, el padre lo levantó y se lo ofreció al cielo, comprendiendo así lo que había hecho aquella vez el *Pai* con la niña. Es decir, la información es cifrada, se va armando con el mismo tejido de sentidos religiosos, pero también con el de la sociedad mayor; hoy los medios de comunicación son una fuente importante para esto. Por ello, para comprender los mecanismos de racialización, es necesario tener en cuenta la red de sentidos “racializados” que conforma el sistema de clasificación social en donde la religión se establece.

Ya vimos la invisibilización y negación del legado africano en la conformación nacional; así como la forma en que, en la actualidad del multiculturalismo, se han retomado las prácticas afroamericanas a través de la exotización. Es en este entramado de sentido y experiencia que los fieles argentinos encuentran causas para expresar sus propios intereses y deseos. . Vimos en el capítulo V que el sistema clasificatorio en Argentina se consolidó borrando las marcas de etnicidad de sus habitantes, en un proceso de invisibilización que se basó en desplazar las marcas fenotípicas asociadas a las “razas”, al ámbito de la clase y la cultura (de negro “mota”, a “cabecita” y “villero”, denotando rasgos raciales, políticos y culturales sucesivamente). De esta manera se ha asociado, en el imaginario social, a la pobreza con *la negritud*. Esto significa que el trazo de color no desaparece, sino que comienza a significarse a partir de su asociación ya no con rasgos corporales o físicos, sino “culturales”; y fundamentalmente con las cultura “de otro”. Lo negro sirve para denotar diferencia, y en el contexto argentino, una diferencia negativa, una subalternidad. El otro polo es la exotización: lo negro también puede ser aquello africano extraño, diferente y ajeno que se ve en las películas o se lee por internet.

En el caso de la incorporación de las entidades negras de la Umbanda, entiendo que la negritud puede tramitarse cuando se encarna y se vive como propia una historia de crueldad

que alecciona sobre lo que es posible, si uno tiene la fuerza de soportar las ultranzas, el maltrato, la indiferencia, la carencia y la marginación social. Hubo una frase que me resonó durante mucho tiempo y que creo indica esta toma de conciencia de la propia marginalidad de clase y de género. En una conversación por chat, vía internet, Griselda me dijo: “lo que pasa que ser umbanda es como ser lesbiana, y yo soy las dos cosas (jajajajaja). Pero fíjate, hoy, las lesbianas si queremos nos podemos casar legalmente. Y yo confío en eso, y amo mi país, y confío en que algún día va a cambiar todo esto. Porque las lesbianas tb hemos sido muy mal vistas, somos degeneradas o enfermas, tb somos marginales”. Este es el sentido de alteridad que creo se afirma en la insistencia por recordar la ultranza de la esclavitud. Algo de ese trazo histórico marcado como *negridad* se asocia con lo propio, con la propia alteridad.

“Lo negro” se conforma así, en términos de Segato, en un signo para una alteridad que existe pero que no encuentra registro ni expresión en el discurso dominante de la autoconciencia nacional; así lo plantea en relación a su propio estudio de estas religiones en el país: “por eso hablaban con tanta pasión del negro, de la raíz africana, como signo de una subjetividad que había estado presente, que fue expatriada y de la que sentían la falta” (Segato 1999: 304). En mis propios registros etnográficos –y me animaría a decir que en el ámbito de esta religión en el país cualquiera que se acerque a conocerla escuchará este registro– encontré esta pasión por lo que estamos llamando como “lo negro”, porque no es sólo hacia “el” negro, sino hacia todo lo que podría estar vinculado, imaginariamente, con él: prácticas, saberes, sentimientos, historia. Y eso negro está ubicado, en el contexto religioso, tanto en África como en la América esclava.

A la luz del marco teórico que ya expusimos respecto de la racialización –como una marcación social de los sujetos a partir de rasgos biologizados que establecen desigualdades jerárquicas entre ellos–, lo que encuentro en el vínculo que los umbandistas establecen con las entidades espirituales negras es una marcación de tipo racial que invierte la jerarquía de valores hegemónica en Argentina. La hipótesis que sostengo es que la racialización llevada adelante en los templos, es una inversión de esta idea moderna de “relevancia de lo físico” en la diferenciación escalada de lo “espiritual”: si la racialización moderna colonial hace foco en lo físico para marcar una jerarquía de tipo inmaterial (son las diferencias físicas las que determinan el comportamiento moral y las capacidades cognitivas diferenciales, el tipo de cuerpo determina el nivel de la mente y el espíritu) aquí se pondría especial atención en una inmaterialidad común nombrada como “espiritualidad ancestral africana”, compartida por toda la humanidad porque es, sobre todo, “originaria”; esta inmaterialidad universal logra neutralizar las diferencias materiales. Lo que está en juego aquí es, en verdad, una profunda reestructuración respecto de la dicotomía cuerpo/espíritu, material/inmaterial, ya que cuerpos

no-negros y espíritus negros comparten un mismo fundamento religioso y una misma existencia. Señalando que la cosmopraxis religiosa marca una dualidad cuerpo-espíritu, que es traspasada en la experiencia fenomenológica, la cual remarca el monismo y el vínculo ontológico entre esas dos entidades. Cuerpos (no negros) necesitan ser habitados por espíritus (negros), mientras que los espíritus negros necesitan habitar cuerpos (no negros).

Como dice Segato (1998), la filosofía contenida en esta religión resiste la racialización porque se percibe mayor que la raza y aspira al universalismo, sobre todo a partir de dos pilares fundamentales que crean un sentido de comunidad y solidaridad disponible para todos, independientemente del origen: - es abierta a todos por medio del voto ritualmente sellado, - y sus *Orixás* tienen una validez universal como descriptores de la personalidad de cualquier ser humano. Según su propuesta, esta filosofía contrapone una alternativa real al esencialismo racista blanco, porque incorpora materiales culturales híbridos y maleables, elementos de otras tradiciones religiosas como el catolicismo, creencias indígenas nativas y hasta orientales; y afirma que “su originalidad reside en la proposición militante de una idea de un África universal, la que, si bien siempre cambiante, brasilera y diaspórica, sirve como un reservorio de significados para todos” (Segato 1998: 122).

En la Umbanda, si bien las entidades que se manifiestan no son los *Orixás* africanos, ellos siguen siendo los que comandan las líneas de entidades espirituales. Por ello, considero que la lógica de la religión sigue estando sustentada por la cosmopraxis relacionada a los *Orixás* africanos y a la idea de un África ancestral, originaria y fundamento religioso. A su vez, de todas las entidades espirituales umbandistas, son las entidades negras las que cargan con ese bagaje, con los pilares de esa tradición que da “el sustento” lógico y práctico. Ya vimos cómo el proceso de reafricanización analizado por Frigerio (2002b) daba cuenta, en Argentina, de un proceso de asociación de la negridad con la africanidad como forma de legitimar la cosmopraxis religiosa. Considero que esta asociación entre negridad y africanidad se da primero de un modo más performático que intelectual, y que en ese proceso es fundamental el vínculo que el fiel va tejiendo con las entidades negras del culto. Y, además, que esa legitimidad puesta en la idea de África sirve, primero, para justificarse a sí mismo la propia vivencia subjetiva, y luego para justificarla frente a los demás. Lo que encuentro es que África negra sirve como modo de articular una experiencia práctica que al comienzo se manifiesta como extraña y ajena, igual que las entidades espirituales. Y que sólo en su paulatino acercamiento con esas asociaciones y experiencias de lo negro, adquieren positividad. Como vimos que decía Griselda: “yo pensé que estaba loca, pero no; ellos me enseñan, no soy yo; el *Pai* dice cosas que yo no sé, y de esa forma me da la doctrina”, explicando cómo todo lo que sabía de religión se lo había dicho su *Exu* a través de sus hijos. Esto confirma la existencia de

las entidades espirituales y da sentido, como vimos, a una experiencia que para los términos del discurso médico dominante en Argentina sólo podría entenderse como psicosis o anormalidad. Pero, una vez que se comienza a comprender práctica y experiencialmente que existen otras realidades y formas de vincularse con el mundo, con los otros materiales e inmateriales, esa extrañeza comienza a tener sentido, a legitimarse. Para poder lograr la legitimación de esa alteridad, la explicación debe provenir de una filosofía práctica fundamentalmente ajena: de los negros lejanos en el tiempo y el espacio.

Vemos, entonces, que en la Umbanda, los cuerpos, indiferentemente de su aspecto “biológico”, incorporan distintas entidades espirituales, de las cuales las “negras” dan el fundamento africano, “originario” a la religión, porque fue a través de ellas que esa sabiduría llegó hasta nuestros días. En este sentido, representan la filosofía africanista y su lógica agregadora. Sin embargo, esta lógica anti-moderna o pos-moderna que propongo –que establece una espiritualidad compartida frente a una diversidad biológica y material–, se vale indefectiblemente de nociones racializadas dentro del contexto nacional para ser formulada, ya que la sabiduría puede estar asociada a lo negro/africano sin dejar de registrar que lo negro, en la sociedad en la que viven, es también un significante para lo ilegítimo. Como me comentaba uno de los fieles:

Siempre soñaba con esas ceremonias de batuque... sin haberlas presenciado. Cuando yo las presencié yo dije: “¿qué es?” Empecé a indagar, la curiosidad. Cuando yo era chico yo soñaba que había unos esclavos, que había unos esclavos que danzaban, que había esclavos que hablaban en yoruba y dale, dale... y yo no entendía! qué, cuando yo voy a Brasil un 2 de febrero, yo veo la fiesta de Yemanjá y digo: “¿qué es eso?” pará, que mi vieja histérica (imitando a la madre) “que no...! que la macumba, los esclavos no! esas cosas que hacían ellos, no agarres, no agarres”. Después yo fui preguntando: “ay, pero ¿cómo es mamá?”

Es la mezcla de la fascinación y el rechazo, propio de la exotización racial colonial, pero transformada en fuente de poder.¹⁰⁸ Porque una vez que el fiel argentino transita por esos sentimientos, una vez que su compromiso religioso se va afianzando, y su vínculo con estas entidades va transformando su cosmovisión práctica, lo negro/africano comienza a tener otras connotaciones valoradas dentro del propio sistema de creencias, en el cual el catolicismo popular juega un papel fundamental. La sabiduría asociada al sufrimiento es la más evidente de todas; mientras que la sabiduría asociada a la transgresión de conductas morales aceptadas (en los *Africanos*) o al conocimiento de las plantas medicinales o la visión (en los *Pretos Velhos*) podrían considerarse como las más contrastantes. Encuentro que el significante negro pasa así

¹⁰⁸ Tal como lo planteó tempranamente Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, de 1973, y luego Bhabha en *El lugar de la cultura* (2002).

de denotar una alteridad negativa a una positiva: negro puede desanclarse de su relación con el “peligro del negro argentino” y del “negro villero”, y en su vínculo con “africano” tomar otro lugar, registrar opciones alternativas. Es interesante notar que lo negro aquí cambia su sentido negativo en una especie de giro desde lo corporal a lo espiritual y luego en contragiro desde lo espiritual a lo corporal. Estos africanos están presentes no como trazo de una genealogía familiar, “genética”, o “física”, sino “espiritual”; pero sólo pueden presentarse tomando “cuerpo”: conductas, gestos y movimientos. Esta reapropiación se hace en los términos de esa lógica que antes marcáramos en la cual la herencia física no es lo que importa (ni lo que se registra) sino el vínculo con una espiritualidad compartida, heredada de los “primeros humanos”, los africanos, pero en un vínculo que es exclusivamente carnal.

Así, en este mecanismo de racialización, las referencias a lo negro en términos positivos se hacen exclusivamente para el “negro africano”, ajeno en el tiempo y en el espacio, y nunca para el negro argentino; nunca para el trazo de color inscripto en la piel de la propia argentinidad. En todo caso, el registro de ese trazo de color se da en una especie de metonimia entre el cuerpo y el alma: la experiencia que sustenta una afirmación del tipo “*mi Africana me salvó*”, como le escuché decir una vez a una *filha de santo*, plantea que la *incorporación* de la africanidad/negritud se hace a través de un vínculo afectivo con lo negro como impresión material y espiritual de la violencia social. Es esa apropiación, el “mi”, lo que connota el esfuerzo por adquirir, hacer propia, la experiencia de sufrimiento y marginación que vivieron los negros en el país; y es el “me” la forma de nombrar y vivir la propia diferencia “salvada” por ese registro.

3. El Africanismo Tradicional: la familia Aworeni y el regreso a África desde Rosario



109

a. Trayecto

Yo con Alejandra religiosamente terminé bien, yo le dije: “conocí Ifá y me enamoré de Ifá y voy a seguir eso”, y ella me dijo “vos sos como una paloma”; y efectivamente, yo soy Oxalá de cabeza, se lo representa con una paloma, efectivamente; y yo no puedo estar parada, yo necesito seguir aprendiendo... (Registro 9, 2014)

¹⁰⁹ Foto arriba: *Esentayé*, iniciación en el Africanismo Tradicional, pintura ritualística como Obatala, hijo del rey del paño blanco; nombramiento como Obatalá *Efunbunmi Aworeni*, 2009. Foto abajo der: el *Babalawo Ifagbenlé Aworeni* y la *laonifa Ifaremi Aworeni*, jefes religiosos de Griselda. Foto abajo der: el *Aragba*, bisabuelo de Griselda, la *laonifa Ifaremi Aworeni*, su madre y “Junior” *Ifateju Aworeni*, su abuelo, en su templo de Corrientes. Fotos cedidas por Griselda.

Efunbunmi significa: el blanco nace de mí. En yoruba es mi nombre africano, me dio un *babalawo* verdadero a través de un registro y mi *Orisá* me reconoce con ese nombre. Eso sucede cuando *asentás* tu *Orisá*. (Registro 1, 2010)

Cuando Griselda se bautizó en *Orixá*, en Corrientes –en la casa de la *laonifa* Alejandra de Oya *Ifaremi Aworení*, jefa de Elizabeth de Oxum–, ella obtuvo su nuevo nombre africanista; pasó a llamarse Griselda de Obatalá *Efunbunmi Aworení*. Este acto de nombrar tiene una importancia fundamental porque implica el reconocimiento de parte de Olodumare de que ese ser humano pisó la tierra, y que está vivo física y espiritualmente. Generalmente, me explicaba el *Babalawo Ifagbenlé Aworeni* (hijo biológico de la *laonifa* Alejandra), este ritual de nombramiento se hace al tercer día de nacer, y se llama *esentayé*. Pero en los casos en que la persona ingresa al Africanismo ya adulta, ese ritual de nombramiento se hace junto con el ritual de *Ori* (cabeza), que es en el cual la persona se inicia en el culto y conecta “su interior con el todo”, que sería con Dios, con Olodumare. En este ritual se hace un *asentamiento* “por el hecho de que el ser humano necesita ver para creer”, me explicaba el *Babalawo* (o *Baba*, como se dice cariñosamente), “pero la conexión la llevamos adentro”. Es necesario tener una “conciencia visible de lo que es tu esencia, de lo que es tu yo interno”, ese debe ser el primer paso para ingresar en el Tradicionalismo, como también se nombra al Africanismo Tradicional. Como me decía Griselda, *Ori* es un *Orixá*, pero es distinto a cualquier otro porque representa a “vos mismo”; su diferencia es que no trabaja para otros, sólo para uno. Así me explicaba su importancia:

Ori te responde a vos; es específico de cada persona. Es tu yo, mejor explicado imposible. Porque lo que vos lograrás asentando *Ori*, es tratar de alinearte con tu doble espiritual que está en el *Orun*, porque ese que quedó en el *Orun* es el que saber realmente cuál es tu destino, no este que estamos acá, nosotros al pasar por el canal uterino perdimos la conciencia. Con ese, al asentar ese y rezarle, y atenderlo, lo que uno busca es la alineación con tu doble espiritual para poder lograr cumplir con tu destino. Por eso todos los días uno tiene que agradecerle a *Ori* por las cosas que vive, porque entonces es como que uno está más cerca de cumplir con su destino.

El siguiente ritual es la conexión con el *Orixá* personal – el *alagbatori*–, que es la energía con la cual esa persona está ligada; con este último ritual se conecta física y espiritualmente el *alagbatori* con la persona, reuniendo toda esa energía –a través de los elementos que lo representan– en un contenedor: el *oyubó*, que significa: “yo veo el *ebó*, yo me conecto con eso a través de mis ojos, a través de mi palabra. Eso es como en cierta forma decir: mi teléfono personal” (Registro 12, 2014). De esta manera, el *Baba* intentaba explicarme cuál era la necesidad de acompañar el ritual, profundamente personal, con

elementos concretos que condensaran estos cambios subjetivos. Tal vez reconociendo, también, la importancia que tiene la vista en nuestras sociedades, el sentido del “ver para creer”; señalando, de alguna manera, que esta cosmopraxis africanista debe necesariamente pasar por el filtro de las costumbres, creencias y prácticas de raigambre local.

Para Griselda, este acercamiento a *Ifá*, como se conoce al culto Tradicional Yoruba, implicó una redefinición de mucho de los saberes que tenía respecto de la religión afrobrasileña. Nuevos mitos, nuevos ritos y nuevos sentidos tanto para la Umbanda como para la Quimbanda. Este proceso está en pleno desarrollo actualmente; ella dice encontrarse en un profundo tránsito de aprendizaje “que no termina nunca”. Comenzó con el contacto virtual con Elizabeth, se afianzó con los viajes a Corrientes y su iniciación en *Orixá* (u *Orisá*, como ahora lo nombra, influida por la lengua yoruba que es la permitida dentro del tradicionalismo), y uno de los últimos acontecimientos ocurrió hace unos meses, cuando el *Baba* y la *la* fueron a su casa para *asentar* allí a Exu Ona y a Ogun, como protectores de su *terreiro*; ceremonias que presencié. Ella cuenta que en el primer viaje a Corrientes nació su Yemanyá, su Ogun y realimentó lo que tenía (Ori, Obatala y Oxum), logrando de esa manera pasarse a las manos de la *laonifa* Alejandra de Oya. Más adelante, la *la* vino y le asentó el Exu Ona y Ogun para protección de su casa; y hace unos meses volvió a Corrientes y trajo su *Ode*. En este último viaje iba a hacer también a Xangó y Osain, pero no se consiguieron los animales más que para hacer *Ode*; con lo cual entendió que todavía no era el momento de completar todos sus *Orixás*. De todas maneras ella ya puede hacer nacer los *Orixás* que tiene en sus hijos, no los que le faltan. En ese viaje, fueron también Leo y el Chelo a hacer *obligación* de *Ori*. Por eso ahora en su casa tiene sus *Orixás*, los de Sabrina y también los primeros *Ori* de sus hijos.

Luego de la pelea que tuvo con Alejandro de Oxum, pasó directamente a las manos de la *la* Alejandra, que es hija directa del *Olu Ifateyu Aworeni*, más conocido como “Baba Junior”. Junio es brasilero, pero se radicó en Corrientes, Argentina, en 1995, cuando abrió su templo, el *Ilé Ase Òrúnmìlà Barami Agbonniregun*. En un principio hacía Batuque, pero luego comenzó a estudiar el Africanismo Tradicional, hasta que en 2005 viajó a la ciudad de Ile Ifé en Nigeria, África, donde fue iniciado y posteriormente consagrado en el Culto a *Ifá* como *Oluwo* por el *Araba* Agbaye, máximo sacerdote de la religión yoruba. Todos ellos descienden del linaje *Aworeni*.

b. Cosmopraxis

- Rituales

Ya comentamos los primeros rituales necesarios para iniciarse y consagrarse en *Ifá*: el *Esentayé*, que sería el bautismo, donde se recibe el nombre religioso; el ritual de *Ori*, que es la iniciación; y luego el ritual que efectiviza la relación con el *Orixá* personal. La principal diferencia con el Batuque, según me explicaba el Baba, es que en el Batuque no hay conocimientos de Orunmila, ni de *Ifá*; sólo se cultúan a los *Orixás*. Cuando llegó *Ifá* a la Argentina, lo que se intentó, según sus palabras, fue adaptarlo al Batuque. Estos tres rituales que nombramos serían la forma en que se logró adaptar este culto “propiamente africano” al otro “nacido en América, producto de la mezcla de muchas religiones africanas traídas por esclavos jóvenes que no tenían un verdadero conocimiento de la filosofía africana”. Estos tres pasos son los necesarios para consagrarse en *Orixá*; luego de este proceso viene, verdaderamente, la iniciación al culto a *Ifá*, que te da “potestad sobre otras cosas y el manejo de otro tipo de liturgia y de rituales”.

Orunmila es la deidad dueña de la sabiduría, es aquella que conoce el destino de las otras divinidades, de los hombres y de todo lo creado por Olodumare. Así me lo explicaba el Baba:

Orunmila es aquel que estuvo presente cuando dios hizo la existencia, aquel que está presente cuando nosotros nos inclinamos enfrente de dios para elegir nuestro destino; porque nosotros creemos que escogemos nuestro destino, lo que pasa que cuando tenemos el paso desde el *Orun* – desde el cielo – al *Aiê* – que es la tierra – es como que en ese lapso nos olvidamos todo. Y nuestro deber en la tierra es buscar ese destino, buscar eso que nosotros escogimos y nos olvidamos; ¿y cuándo nosotros lo encontramos? Cuando nosotros decimos “esto me gusta, esto me hace bien, esto es lo que yo quiero”, ahí, cuando pasa eso, nosotros nos alineamos con nuestro destino, nos alineamos con nuestro ser y nos alineamos con dios y la divinidad encargada de revelar de cierta forma parte de nuestro destino, que es Orunmila (Registro 12, 2014)

Ifá es un código, es considerado el vector y el camino por el cual Orunmila canaliza todos los mensajes que Olodumare y los ancestros envían a los seres humanos. *Ifá* podría decirse que es la parte “proyectiva y dinámica” de Orunmila; también se dice que *Ifá* y Orunmila podrían ser dos entidades unidas en una especie de “bipolaridad sagrada donde yace la sabiduría”. Para consagrarse en *Ifá* es necesario que la persona esté “preparada para conocer su destino, porque ahí, lo que hace Orunmila, es revelar lo que es realmente la persona”. Según la creencia africana, el destino personal de cada uno ya ha sido elegido en el *Orun*, pero ha sido olvidado al pasar por el *Odun*, que es un conducto o útero por el cual todos pasamos antes de encarnar. Para conocer entonces ese destino, es necesario registrar, con el sistema adivinatorio de *Ifá*, qué *Odun* habla en ese momento por la persona (cómo *se planta* el

Odun) y leer así su esencia y lo que debe hacer para seguir el destino que ya eligió. En la próxima sección ahondaremos en este sistema adivinatorio.

Los cargos jerárquicos, en las distintas etapas, serían los siguientes: en el culto a *Orixá*, el máximo cargo es el de *Babalorixá* e *Iyalorixá*, para hombre y mujer respectivamente; en el culto a *Ifá* está el cargo de *Awoifa*, para quienes recién se inician, sea hombre o mujer; luego están los *Babalawo* e *laonifa*, para hombre y mujer, cuando se consagran al sacerdocio en *Ifá*. Este es el máximo cargo al que pueden aspirar las mujeres, luego viene el cargo de *Olugo*, que es aquel sacerdote que maneja una cantidad importante de *Babalawos*, y es un cargo exclusivamente masculino. En este sentido, me decía el *Baba*, la religión Tradicionalista es considerada “machista”; pero él me afirmaba que no se trataba de esto, sino de una cuestión de “funciones”: cada uno tiene un rol que desempeñar. Ahondaremos un poco más en esta cuestión, en la última sección de este apartado, relativo a las contradicciones sexo/genéricas.

Uno de los rituales más importantes en las versiones africanistas es el *Bori*, que es la alimentación del *Ori* para lograr el equilibrio necesario “de tu yo, de tu ser”. En casa de Griselda ellos lo realizan una vez al año, y es un momento en el cual los hijos de religión se retiran en un cuarto durante 24hs. Andrea, una de las hijas de la casa, me comentaba que pasó toda la noche allí y que tuvo la experiencia como de ver “toda su vida por delante”, en un estado de somnolencia que le duró varios días. Para la realización del *Borí* se confecciona la *boricera*, que es un recipiente con algodón, buzios y una moneda, en el cual se vierte la sangre del animal sacrificado y donde se hecha también orín. Es necesario mantener la *boricera* limpia y observar el estado de la moneda para saber cómo está la persona. Cuando el hijo descuida este recinto, las consecuencias son generalmente dolor en la mollera y malestar. Es necesario ir a revisarlo y mantenerlo en orden porque este espacio representa literalmente a la persona, su descuido es indicio de un descuido personal y motivo de reprimenda por parte de la *Mae* o *Pai* de santo.

Por último, quisiera describir cómo fue el *asentamiento* de *Exu* y de *Ogun* en la casa de Griselda, para desarrollar aspectos propios de un ritual africanista. Fue en el mes de noviembre y para esa ocasión vinieron el *Baba* y la *Ia*, allí fue cuando los conocí. El día anterior habían realizado el *Ebo de Exu* que ya comenté en el apartado de la Quimbanda. El domingo comenzaron alrededor de las 7 de la tarde. El *Baba* se sentó en el piso del *Congal*, con las piernas estiradas y abiertas, y con la espalda apoyada contra la pared. Entre sus piernas tenía una vasija de barro, que antes había estado acondicionando, tapando el orificio del fondo con cemento. Sabrina había estado juntando y tamizando tierra en un fuentón, sentada en el piso del patio, que luego volcó sobre estos macetones de cerámica. Uno de ellos era el que tenía el

Baba entre las piernas. La *la* le iba pasando distintos elementos: sal, yuyos, le dio unas semillitas que él se puso en la boca, agua, miel y una bebida blanca. Primero hicieron el *asentamiento* de *Exu*, que llevaba además de estos elementos, una piedra muy grande apoyada encima de todo, a la cual le echaron aceite de dendé y más tierra. Luego, la de *Ogun* fue similar, pero encima colocaron una estructura hecha con varas de hierro y unas lanzas. Cuando terminó de llenarlas, recitó unas palabras en yoruba, donde reconocí sólo la mención a *Exu* y a *Ogun*, mientras abrazaba la vasija y miraba hacia adentro. Después las sacaron afuera y nos llamaron a todos para que saliéramos al patio. Hasta ese momento habíamos estado todos al costado de la puerta del *congal*, encimados unos con otros para ver el acontecimiento.

En el patio, al aire libre, habían organizado un rincón, detrás de una pileta de lona, en el cual había un banquito y una reja que delimitaba un espacio cuadrado de unos 2m. x 1,30cm. Nos colocamos alrededor de ese espacio, y Griselda pasó al centro y se sentó en el banco, de espaldas a nosotros. Sabrina me hizo pasar a delante para que pudiera observar toda la escena. Delante de ella colocaron las dos vasijas, a la izquierda estaba el *Baba*, detrás del *Otá* de *Exu* y a la derecha la *la*, al costado de *Ogun*, contra la pared, mirando hacia nosotros. Sabrina tomó la *cineta* y tocó durante toda la ceremonia. En varias oportunidades nos paramos y nos agachamos para reverenciar a las dos entidades. El *Baba* y la *la* cantaban. Él hacía unos ademanes que eran como unos golpes con el puño cerrado sobre la otra mano como para impulsarla y echar así una energía que iba de la vasija a Griselda, mientras recitaba unas palabras en yoruba, que la *la* contestaba desde el otro rincón en forma de contrapunto, de coro; finalmente escupió cachaza arriba de los *Otás*. En un momento hicieron circular un pedazo de raíz muy amarga que teníamos que cortar con los dientes y masticar. Luego hizo pasar a los animales y le pidió a los chicos que tuvieran a las dos gallinas y al chivo por las patas. Hizo pasar primero al chivo, y mientras lo sujetaban firmemente, con la faca la *la* le cortó el cuello, sin que el animal emitiera ningún sonido. Volcaron la sangre arriba de la piedra de *Exu*, después le cortaron la cabeza, y sacaron con el dedo un poco de sangre y le pasaron a Gri por la cabeza, el cuello y la nuca, como marcando la raya de la mollera, desde la frente hasta la nuca. Finalmente le pusieron un poco de sangre en la lengua.

La cabeza del chivo fue colocada sobre la piedra de *Exu*, mirando hacia nosotros. Las gallinas fueron faenadas sobre el asentamiento de *Ogun*, e hicieron lo mismo que con el Chivo sobre Griselda. Luego se llevaron los animales y el *Baba* les pidió que rápidamente le sacaran las patas, las alas, los testículos y algunas plumas. Él fue acomodando estas partes sobre las dos vasijas: puso las patas y los testículos del chivo y dos patitas de las gallinas sobre *Exu*; y sobre *Ogun* colocó las alas, las otras patitas y muchas plumas. Los hijos de la casa tenían dificultad para cortar las patas, se los veía nerviosos, toscos en los movimientos, como

realizando actividades a las cuales no estaban muy acostumbrados; se pasaban el cuchillo uno a otro mientras el Baba, en un gesto entre impaciente y condescendiente, los miraba amedrentándolos un poco.

Finalmente nos hicieron pasar de a uno a *batir* cabeza (saludar apoyando la cabeza sobre el suelo) para *Exu*, *Ogun*, Griselda, la *Ia* y luego saludar al *Baba*. Todos estábamos muy atentos a lo que teníamos que hacer, y muy emocionados. Luego la *Ia* comenzó unos rezos en español que decían : señor (a *Exu*) te pido que le abras los caminos, que la cuides a Griselda, a su casa, que cuide su salud, a ella y sus hijos. Y a *Ogun* también le pidió que ponga su pecho para cuidarla, que esté siempre ahí para defenderla, que pueda salir en defensa de ella, de su casa y de sus hijos. Legitimando de esta manera el lugar de Griselda en la casa, su jerarquía. En segundo lugar, habló el *Baba*, más enfáticamente, pidiendo la protección de Griselda y su familia. Al finalizar, regresamos todos al *Ilé* dando por concluida la ceremonia.

Fue una ceremonia muy emotiva; sobre todo para mí porque sabía que era un ritual que no me estaba permitido presenciar, y que había podido hacerlo gracias a la insistencia de Griselda a su *Mae* de santo. Fue íntimo y muy sentido para ellos porque fue la confirmación de su ingreso como casa religiosa en el Africanismo, con la legitimidad que otorgaba el hecho de que los jefes de Corrientes hubieran venido especialmente a habilitar este espacio sagrado. Luego de la ceremonia el *Baba* me concedió una entrevista, y allí me explicó lo que había venido a hacer; estas fueron sus palabras:

De cierta forma asentamos estas dos energías, plantamos estas dos energías como guardianes de la casa. Uno que representa *Exu*, la transformación y la dinámica, y el poder sobre las cosas, por decírtelo así. Entonces lo que nosotros hacemos es plantar esa energía para que la casa tenga dinámica, para que la casa tenga crecimiento, para que la casa transforme todas las cosas negativas en positivo. Y después tenemos a *Ogun* que representa la victoria, la fuerza de voluntad, la fuerza física. Entonces colocar esas dos energías para que actúen de una forma comunitaria sobre todos los que están en esta casa y los ayude.

Griselda, ella es *Ialorixá*, ella está consagrada en el culto a *Orixá* como sacerdotisa de *Obatala*, es madre de *Orixá*, me entiendes? Eso es lo que es Griselda. Esto lo que hace, lo que le asentamos hoy, es un complemento para que realmente esta casa sea, como decirte, una casa religiosa, este asentamiento hace parte para que sea una casa religiosa, un templo religioso. (Registro 12, 2014)

- Reinterpretaciones

A partir del acercamiento a la filosofía Tradicionalista, muchas cosas comenzaron a ser explicadas de manera distinta. Aquí quisiera situar dos reinterpretaciones importantes, respecto de creencias y prácticas anteriores: quién es *Exu* y qué función cumple la Quimbanda; y cuál es la diferencia entre las entidades de Umbanda y de Quimbanda, y cuál sería el rol del giro y de la danza en estas versiones.

Respecto del primer punto, lo que Griselda me aseveró es que la Quimbanda nace en África, en el momento en que “muere la primer persona”, porque al haber un espíritu aparece la posibilidad de incorporarlo. El *Babalawo*, a su vez, me diferenció una Quimbanda netamente africana de otra más americana, más ligada al kardecismo. En la africana, de origen Bantú, se manifiesta un *Exu* que tiene otra calidad de energía, más “profunda”, compuesta por “energías telúricas” conformadas por tres elementos: tierra, aire y fuego; es decir, no son cualquier tipo de espíritus. En cambio en la Quimbanda que está “mezclada con la Umbanda” llegan espíritus un poco más humanizados, que se llaman “compadres” y que están más cerca de lo humano. Además, para el Tradicionalismo, en la Quimbanda se cultúa el lado “místico”, que sería la parte negativa del ser humano. La parte positiva vendría a ser *Orixás*, que está ligado a la persona, y la parte negativa sería esta energía telúrica, que es “de doble filo” y que es necesario apaciguar, tranquilizar y aplacar para acercar lo negativo a lo positivo; ese sería el fin de la Quimbanda. Por eso una Quimbanda bien hecha depende mucho de la conciencia que tenga la persona que maneja la casa religiosa, porque se mueven energías muy densas.

Sobre la Umbanda, lo que aparece, en principio, es una redefinición del origen de las entidades. La importancia de los *Pretos y Africanos* como aquellos que trajeron la religión a América, y la creencia de que el culto a la naturaleza que hacían aquí los “indios”, en realidad viene de más lejos, de su “común origen en África, porque todo había comenzado ahí, así lo dice *Ifá*”, como me señalaba Griselda. Pero además, me explicaba el *Baba*, se profundiza en la diferencia que existe entre los espíritus de Umbanda y los *Exus* y *Orixás* como entidades que más que espirituales son energéticas. En este sentido, sólo se *asientan* las entidades de Quimbanda y Africanismo, ya que dar asentamiento es “hacer nacer esa energía que ya está en la persona”, que “es” de la persona. En la Umbanda, la ligazón entre el fiel y el espíritu es la mediunidad, y es un vínculo mediado por las hierbas y los minerales, y no por la sangre animal que es la que se necesita para alimentar las energías *asentadas* en los *Otás*. Los espíritus no precisan asentamiento, sólo encarnación.

Finalmente, me daba una explicación del giro y de la danza en la Umbanda y la Quimbanda, que son las versiones en las cuales se produce la incorporación:

Cuando una entidad llega y gira, lo que nosotros creemos es que la propia entidad como que expande su vibración, expande sus energías, me entendés? en el lugar, y de cierta forma, cuando uno gira como que por ahí pierde la conciencia de lo que hay alrededor y se concentra en la entidad, para tener una mejor conexión. Lo mismo cuando se danza, cuando una entidad danza lo que hacen las entidades, digamos, es expandir esa energía, expandirse y nosotros tenemos una visión de que vos ves que hay un ser humano que está danzando, incorporado, pero en el mundo astral la energía está vibrando, constantemente,

está haciendo digamos otro tipo de movimiento, me entendés? Es por eso la danza, tanto en Umbanda como Quimbanda.

Es decir, el giro permite mayor concentración del médium en el vínculo con la entidad, a la vez que logra desparramar el *axé* espiritual; por otro lado, la danza repliega en el ser humano un movimiento que se da en otro plano, el astral, aquí en la tierra, también para desplegar esa vibración. El objetivo, así, del movimiento humano es hacer de intermediario para que los dos planos se conecten, y pueda la energía de uno desparramarse por el otro. Esta intermediación ya no sería necesaria en el caso de los *Orixás*, ya que los *Orixás* no son energías exteriores al ser humano, sino partes constituyentes de su ser, como veremos a continuación¹¹⁰.

- Experiencia corporal en la mediunidad

En esta sección me quiero detener en dos aspectos que considero podrían tomarse como las principales diferencias de la cosmopraxis tradicionalista para aquellos que vienen de un tránsito por el Batuque: la importancia de *Ifá* y la idea de que *Orixá* no se incorpora. Veamos las dos.

- *Ifá*: un medio de comunicación más conceptual

Así me explicaba Griselda lo que significaba *Ifá*:

Ifá realmente es la manifestación de dios, de que dios existe, es real... *Ifá* es su código, su forma de manifestarse, de hablar, lo codifica a *Orummila*. Después el profeta es *Obatalá*. *Oduduwa* es el que crea, es el político, es como si fuera el presidente, el rey político. Dios es el esperma y *Odu* es el óvulo y, de ahí crea todos los *Odus*, que los *Odus* son los mismos *Orixás*. Esa es la concepción de creación en cuanto a *Ifá*. *Orummila* se tomó el tiempo de buscar una codificación para manifestar lo que dios quería manifestar y lo hace a través de *Ifá*, a través de *Ifá* es que nos cuenta lo que dios quiere y lo que dios hace. *Orummila* quiere decir el testigo, el que presencié todo, el que lo sabe todo. Como él es el que lo sabe todo, codifica para manifestar lo que el creador hizo, que *Olodumare* quiere decir señor de los *Odus*, que es el que creó los *Odus*. Y en los *Odus*, en cada uno hay un *Orixá*, que son los 16 caracolitos que vos viste, si uno registra. Entonces uno cuando registra está hablando con *Orummila* que es el que lo sabe todo, a través de los *Orixás*. Él te va mostrando en las caídas. (Registro 9, 2014)

Ifá es la confirmación de que Dios existe. Porque permite entablar con él una comunicación directa, a través de un sistema de símbolos descifrable como un lenguaje. Es una comunicación “real”, él te está hablando por allí, como si fuera “un teléfono personal”, nos

¹¹⁰ Toda esta explicación no deja de ser contradictoria. Por un lado, si bien las entidades de Quimbanda son energías y se *asientan*, también precisan de encarnación; a diferencia de los *Orixás*. Y el fundamento de que los *Orixás* no se incorporan porque no son energías exteriores, sino interiores, no se cumple en los *Exus*, que también pueden pensarse como energías interiores que deben fijarse en *asentamientos*, pero a la vez sí se incorporan. Aquí pareciera que lo que se pone en cuestión es el límite entre lo interno y lo externo, que tiene una fuerza importante en los *habitus* de los fieles antes de ingresar al culto.

decía el Baba. De todo el sistema litúrgico de las religiones afro, éste es el vínculo con lo sagrado más mediado por el sistema conceptual; y, en este sentido, realmente son pocos los que adquieren este saber, luego de un tiempo largo de aprendizaje. Para los fieles que he conocido, *Ifá* es considerado uno de los saberes más sutiles y más complejos; en Rosario suelen usarse como sistema adivinatorio principalmente los naipes, sólo algunos jefes utilizan los *buzios*, pero muchos afirman que lo hacen sin un conocimiento real. Griselda es la única persona que conozco que está ingresando en ese saber desde la visión del Africanismo Tradicional, y lo toma como algo que le lleva tiempo, concentración y estudio.

Es fascinante, yo me pongo a escuchar, tengo 10 charlas que me las pasaron cuando fui a Corrientes, y me pongo a escucharlas y es como que... no puedo dejar de escucharlas porque siempre te va enganchando más y lo que vienen después es tan interesante como lo que ya escuchaste. (...) Cada charla son dos horas y media, y yo las voy transcribiendo y voy analizando, haciendo mis cuadros. (Registro 9, 2014)

Según Griselda, no a todos les está destinado este tipo de conocimiento, más “sutil” y “complejo”. En su caso, ella sabe que tiene marcado un camino de *Ifá*, y un sacerdocio, porque salió en el registro de *buzios*. Ella tiene marcado por *Odu* que a partir de ella se conoce el Africanismo Tradicional en Rosario, por eso el nombre africano que le designaron, *Efunbunmi*: el blanco nace de mí; es decir, desde ella nace el conocimiento de *Orixás* como es “realmente en África” para su ciudad. Y si ella no sigue ese camino, su vida se va a dificultar.

Este contacto directo con Dios o, como también lo dice, con los “ancestros”, a través de los *buzios*, se vuelve crucial para su confirmación de que esta religión es verificable y “real”. Es “palpar las respuestas”, es corroborar que lo que te dicen se cumple y es tal cual ellos lo comunican. Entusiasmada me explica: “Yo tengo alguna situación x, que hace que yo vaya a los ancestros a pedirles sus consejos, a través de los *buzios*, y ellos me dicen que si vos hacés esto, para determinada energía, o para determinado *Orixá*, vas a encontrar la respuesta que vos querés. Y vos hacés eso que te están diciendo para ese *Orixá*, y encontrás la respuesta que querés” (REGISTRO 11, 2014).

Es interesante ver cómo pasamos acá de un contacto “presencial” con la entidad, en la forma de un diálogo entre dos seres –“yo prefiero hablar con un muerto a con una estatua”–, a una “lectura” de un código que hay que descifrar para saber lo que la entidad espiritual te quiere decir. Este salto, del diálogo a la lectura, de la palabra a la escritura en signo, dice de un nivel de abstracción y de simbolización mayor. De todas maneras, es importante aclarar que la lectura de *buzios* no deja de ser una lectura “de la situación”, en la cual el entendimiento siempre es perceptivo en un nivel que nunca es absolutamente intelectual, si con esto

queremos decir “descarnado”. La lectura de cualquier sistema de signos siempre encuentra sentido en el marco de un contexto, que otorga distintos significantes en relación. Hay que saber “leer” los caracoles, pero también la persona que consulta, el momento y el lugar en que lo hace, etc...

Sin embargo, lo que quiero señalar es que lo que se *mediatiza* es el vínculo directo con la entidad, que en la forma del diálogo todavía mantiene la temporalidad del acontecimiento, es “en acto” que se escucha y se descifra aquello que la entidad está diciendo, y se lee su respuesta en sus palabras pero también en sus acciones. En este sentido, creo que la Quimbanda y la Umbanda mantienen con el plano espiritual un contacto más exclusivamente performático, y situado en la corporalidad, que el Tradicionalismo. Por lo tanto requiere de otro tipo de aprendizaje del código corporal, gestual y témporo-espacial invertido en el sistema ritual de la posesión.

- El vínculo con los *Orixás*

Una de las primeras cuestiones que me remarcó Griselda cuando nos conocimos fue que el 2 de febrero no era el día del *Orixá Yemanyá*, sino de la *Yemanyá cabocla*, de la Umbanda. Los *Orixás* no pueden tener días especiales, -que, además, responden al sincretismo con un santo católico- porque son *energías de la naturaleza*. Esto, ella lo había aprendido con el Africanismo Tradicional, teniendo que revisar los saberes que había adquirido anteriormente. Porque en el Batuque “estaba todo mezclado” y se festejaban los días de los *Orixás*, como se los tomaba en la Umbanda. Por eso también era posible la personificación, porque se tomaba al *Orixá* como una persona que había vivido, y que, entonces, poseía determinadas características. Pero eso estaba errado, porque las energías no tienen características humanas, y por lo tanto no pueden “hacerse presente”, es decir incorporarse, ni ocuparse, como se decía en el Batuque. Estas fueron sus palabras:

Orixá no se incorpora, y dentro de nuestra ley vos sentís la manifestación del *Orixá*, ¿de qué manera? No necesariamente teniendo como una especie de incorporación, a lo mejor vos estás danzando y sentís un algo, un cambio, y, no necesariamente tiene que ser una manifestación física, que vos veas que cambia de actitud, que vos veas que danza diferente. Es una percepción solamente de uno, porque justamente es momento de uno mismo con el *Orixá*. (REGISTRO 1, 2010)

Es así como la relación con el *Orixá* no se establece mediante el contacto mediúnic, sino mediante los asentamientos, las ofrendas, y los *buzios*. Es un vínculo que se alimenta de acciones cotidianas:

Vos te levantás todos los días, saludás a los *Orixás*, saludás a la estera, que la estera marca la división de lo terrenal con lo espiritual y hablás con Olordumare. Preguntás a los *Orixás* qué es lo que ellos tienen para vos en ese día. Le preguntás a través de los *buzios*, qué es lo que vos tenés que hacer, si tenés que, antes de empezar a andar el día, hacer algún ritual, algún rezo en especial, si alguno de los *Orixás* que vos tenés quiere algo en especial, para el cuidado de tu día.” (REGISTRO 11, 2014)

Es que una vez que uno tiene asentado su *Orixá*, debe responderle con cuidados y obedeciendo sus mandatos; y esa relación está mediada por el sistema de signos de *Ifá*. A su vez, esta *comuni3n* con el *Orixá*, me decía Griselda, se va estableciendo en la medida en que uno “va creciendo como persona”, “mejorando y demostrando que tenés la capacidad de cambiar las cosas que te hacen mal”. Siempre a través de la supervisi3n y la guiá de los jefes religiosos, que median esa relaci3n entre la persona y su *Orixá*. La experiencia entonces está expresada principalmente en el v3nculo religioso entre el fiel y su superior, que comanda, lee y enseña c3mo debe ser esa relaci3n. Porque, además del *Orixá* principal, están los otros *Orixás* que tambi3n responden por la persona; “todos tenemos un poco de cada *Orixá*” aunque en cada uno de nosotros esté más marcada una energ3a que otra. Es por eso que a veces en un *Odu* no responde el *Orixá* principal, sino otro, y eso sucede porque en ese momento este otro *Orixá* “abrazo” y “responde por la persona”, tal vez porque en ese momento se necesita de esa energ3a en particular, por estar atravesando un momento dif3cil o negativo. Esto hay que saber leerlo en los *buzios*.

Encontramos, así, la importancia de comprender que existen múltiples energ3as: “la fuerza de la lluvia”, “el viento”, “el fuego como una energ3a que sirve”, “el aire”, “el agua”. Estas calidades aparecen tambi3n narradas en las rezas: “que el *Pai Oxalá* nos de clareza, que nos cubra siempre con su manto de blancura para que nuestra vida sea iluminada”; “que las *Mae* de agua con sus aguas refresquen nuestros pensamientos”; “que nunca nos falte la alegr3a y la pureza de las crianzas”; “que los pretos siempre nos den la capacidad de su paciencia y su sabidur3a”. De esta forma vemos c3mo el fundamento de las energ3as de la naturaleza, presente en cada una de las entidades espirituales (de todas las variantes, Quimbanda, Umbanda y *Orixás*), va dando marco a una concepci3n de persona constituida por la diversidad. El *Babalawo* me explicaba que todos somos hijos de Olodumare, y por eso mismo, no se dice, dentro del Tradicionalismo, somos “hijos de tal *Orixá*”, porque en verdad s3lo somos hijos de él; se dice, en cambio, “tenemos una ligaz3n con esa energ3a”, cuando se quiere especificar al *Orixá de cabeza*. Además, todos los *Orixás*, que son las energ3as ancestrales, ayudaron a Olodumare con la tarea de crear la existencia. Entonces todos tenemos cierta ligaz3n con todas esas energ3as diversas. Por ejemplo, tenemos: algo de Oxun que es la esencia de la dulzura, la esencia del agua dulce, pero tambi3n algo de Ogun, que es

valiente y firme como el hierro, o algo de Xangó, que es justo y a veces cruel, etc. Es decir, tenemos una partícula de cada uno de ellos, sólo que, además, tenemos una ligazón más directa con cierto *Orixá* que nos marca más profundamente; éste es llamado, como vimos, *alagbatori*, que significa “energía ancestral ligada a mi ori”. Esta es una noción plural de la personalidad que tiene consecuencias importantes para la subjetividad de los fieles locales, como vimos en el capítulo I.

Por último, en el desarrollo religioso, es necesario ir creciendo, y esto implica ir asentando a cada uno de los *Orixás*; ir obteniendo sus favores y estableciendo relaciones precisas con cada uno de ellos. Una vez que un hijo tiene todos los *axes* (asentamientos) de los *Orixás*, y además es Cacique en Umbanda y Jefe en Quimbanda puede, entonces, *hacer nacer* los *Orixás* de sus hijos; es decir, *asentar* en su *terreiro* a los *Orixás* de sus hijos. Es interesante esta expresión “hacer nacer” a lo *Orixás* de un hijo de santo, porque da cuenta de la relación única que existe entre ese *Orixá* y el hijo, ese acto puede pensarse como un nacimiento de ambos, es la creación de algo nuevo. Porque si bien hay muchas Oya y muchos Xangó, el *Orixá* de cada persona es único, existe sólo en virtud de la relación que establece con ese *filho*. Nace en vinculación con él; en este sentido, es parte de la persona, por eso cada *Orixá* forma parte de esa persona plural.

c. *Habitus* en tensión

En esta última sección volveré sobre los dos aspectos más detallados en los apartados anteriores de la Quimbanda y de la Umbanda para agregar algún otro matiz a la cuestión sexo/genérica y racial. Además, me detendré en otra línea de continuidad en la cual se enlaza el significante *naturaleza* y *energía*, esta vez en relación a la *salud*; y, finalmente, profundizaré en los sentidos contradictorios establecidos entre las ideas de *ancestro*, *espíritu* y *muerto*. De esta forma, y concluyendo así el capítulo, espero haber podido trazar los principales sentidos que entran en contradicción alrededor de la cosmopraxis religiosa, en cada una de sus variantes y también de manera general. Para poder, luego, trabajar sobre las transformaciones subjetivas que encontré como más relevantes en el proceso de conversión de Griselda, retomando, especialmente, las contradicciones señaladas en cada apartado.

- Heteronormatividad en el Tradicionalismo

Señalamos, más arriba, la imposibilidad que existe dentro del Africanismo Tradicional de que la mujer pueda ocupar el cargo jerárquico de mayor importancia, el de *Olugo*. Es

interesante notar que esta preeminencia de lo masculino en el culto africano difiere de la “transitividad de género” propuesta por Segato –apuntada anteriormente– como una consecuencia de las transformaciones que habría sufrido el culto en su llegada a América, fundamentalmente por la dispersión de los esclavos y la ruptura que ellos sufrieron respecto de sus vínculos sociales y territoriales. En este sentido, esta “vuelta a África”, también resulta en una “vuelta” al esencialismo que determina: sexo biológico/género/rol religioso; en una cadena acorde a las normativas vigentes en las sociedades americanas y por consiguiente más legitimada. Este factor podría apuntarse junto con aquellos otros ya señalados por Frigerio que hacen de la Religión Tradicional Yoruba una versión de las religiones afrobrasileñas más adecuadas al contexto nacional: el énfasis en su carácter monoteísta y de religión universal.

Como vimos en el apartado sobre la Quimbanda, las contradicciones vinculadas a la cuestión sexo/genérica que produce la práctica de esta versión, e incluso de la Umbanda (sintetizadas en la problemática travesti), decantan en una normativa organizacional sexual en términos heterosexuales complementarios legitimada por los fundamentos religiosos africanos. Esto sirve para fundamentar, al menos de la forma en que lo encontré en casa de Griselda, la discriminación a las travestis y a la homosexualidad principalmente masculina, en el contexto religioso. Veamos estos comentarios:

En *Ifá*, por lo que a mí me han dicho, acepta todo menos el cambio de cuerpo. El cambio de sexualidad, todo, sí, está bien, pero el cambio de cuerpo no. (...) Se respeta la esencia. No he visto travestis en nuestra familia, no sé si habrá alguno perdido por ahí, puede haber alguno, **de hecho hay muchos travestis que son profesionales y pueden algunos que son profesionales tener cabeza como para querer hacer Ifá**, o sea no todos los travestis son faloperos y pueden querer buscar otra cosa; yo no los conozco, no quiere decir de que no haya. Pero lo que sí sé es que el cambio de cuerpo... no es muy bien visto. Yo no estoy en contra, pero a mí me parece que la sexualidad no pasa por un cambio de cuerpo, o sea vos adentro de tu pieza podés vestirte de Robin Hood y a Iván lo podés vestir de Doña Florinda si te cabe la onda, pero no necesariamente lo tenés que trasladar al afuera, **porque para el afuera puede ser agresivo**. Vos viste, vos nunca nos vas a ver a nosotras... (hace gesto de mimoseo) no, porque nosotras entendemos, tenemos esa postura, ¿por qué agredir al otro si no es necesario? (...) Yo, siendo gay no me gusta verlo. Tenía hijas de religión, vos la conociste a la Gisela y a la Carlita que eran pareja, y yo las he cagado a pedo más de una vez. Estábamos todos después de una ceremonia y estaban chuponeándose; no, pará un poco!, por más que sepas lo que son, no es necesario.

Es posible leer el fuerte control social que pesa sobre la sexualidad, el género y el cuerpo sexuado. Incluso para quien ha podido cruzar cierto umbral y definir su sexualidad como no heteronormativa, hacer visible esa diferencia es “violento”. El cambio de sexo rompe esa barrera con el afuera, se muestra violando esa ley, por eso se torna más agresivo aún. “Dentro de tu pieza” podés hacer lo que quieras, pero “no hay que trasladarlo al afuera”. Pasar

ese límite, es, además de violento y agresivo, algo que sólo puede hacer un “inculto”; sólo podría lograr cierta legitimidad una travesti, si fuera profesional. Es el estudio, y el saber, lo que logra romper la barrera de la marginalidad; y en esa escalada, el culto a Ifá es la meta más alta. “Pueden algunos que son profesionales tener cabeza como para querer hacer *Ifá*”; *Ifá* es sólo para gente que “tiene cabeza”, priorizando, así, el saber y el intelecto por sobre una imagen corporal y un comportamiento disonante. *Ifá* es sinónimo de civilidad, y la civilidad, en Argentina, es sinónimo de heteronormatividad. Ir en contra de esta norma social, incluso siendo parte de una religión que puede enfatizar cierta transividad, no deja de poner en riesgo ciertas bases subjetivas muy arraigadas.

- La idea de África ancestral

Como ya vimos que señalaba Frigerio, aquellos religiosos que se acercan al Africanismo Tradicional Yoruba consideran que esta es una religión milenaria (incluso originaria) y universal. El fundamento de esta creencia está sustentado por el conocimiento “científico”: el primer hombre surgió en África, por lo tanto, todo comenzó allí. El *Babalawo* me confirmó esta creencia con las siguientes palabras:

Es una religión milenaria que nace en África, está comprobado histórica y científicamente que todo partió de África, tenemos nuestra propia teoría, creencia y tenemos prueba de que todo inició ahí. Y después, en realidad, la religión tradicional yoruba se empieza a conocer en este continente desde hace mucho tiempo, lo que pasa es que el tema de la trata de esclavos trajo mucha gente joven a este continente y que eran de distintas religiones de África, distintas naciones, entonces ¿qué hacían ellos? Se juntaron, todo lo que conocían ellos, y armaron lo que se conoce como Candomblé, lo que se conoce como Batuque, lo que se conoce como distintas Naciones. ¿Qué hicieron los africanos? Ellos mandaban a sus personas jóvenes, no se iban los sacerdotes o los *Babalawo*, como nosotros conocemos, y entonces esas personas jóvenes que tenían cierto conocimiento de lo que era la religión tradicional, iban acoplándose todos juntos y armaban esa religión que se conoce ahora como afrobrasileña, sin embargo, lo que yo te hablo de *Ifá*, religión tradicional, viene directamente de ahí, de África, netamente.

Este sentido de África ancestral, y de religión original, está muy difundido entre quienes pertenecen a este reciente proceso de reafricanización. Sin embargo, esto no deja de causar sospecha, e incluso rechazo, por parte de otros religiosos. Encontré varias personas de religión que manifestaron cierta incompatibilidad en querer practicar una versión “africana” estando en Argentina, o incluso en América, sobre todo por el hecho de que los elementos necesarios para ese tipo de culto eran aquí inexistentes e imposibles de conseguir. Por lo cual, la práctica se hacía insostenible. Para los que siguen esta línea, esto no es un impedimento; van consiguiendo la información y algunos elementos imprescindibles de aquellos que pueden viajar y traerlos. Lo que priorizan de esta versión, y así me lo manifestó Griselda muchas veces, es la “autenticidad” de esta forma de realizar el

culto africanista, esta idea de “pureza”, de “incontaminación” con otras formas religiosas. Creo entender, en este énfasis, la búsqueda por alejarse de un imaginario asociado, al menos muy fuertemente en la sociedad argentina, a la práctica “mal hecha”, a lo disonante que sigue siendo para el imaginario argentino la práctica de la religión afrobrasileña, sobre todo porque es practicada por “no negros”, y por ende deja de tener la legitimidad de religión “étnica” –como ya argumentó Frigerio (2002b). Cuando Griselda me decía –comparando sus primeros acercamientos y el momento actual–: “en esa época yo no decía. Como estaba **en el común** de lo que se hace acá, yo no decía. A no ser que me preguntaran. Pero ahora a mí me preguntás y yo soy africanista. O sea, para mí es un estandarte, es mi bandera. Pero porque realmente encontré **la otra parte**. Entonces ya no es necesario esconderlo” (REGISTRO 1, 2010), creo escuchar esta legitimidad otorgada por “la otra parte”; otra parte distinta de “lo común”, algo mucho más sofisticado.

Así, África, se vuelve el lugar desde donde nace la sabiduría, el conocimiento; sobre todo un conocimiento ajeno, como ya vimos. Es interesante esta vuelta realizada sobre el saber africano, sobre todo porque –como hemos notado en las investigaciones que llevamos adelante sobre las prácticas performáticas de tradiciones ajenas en esta época de auge del multiculturalismo en Argentina (Citró *et al.* 2008)– los saberes “no occidentales” mayormente legitimados se vinculan más hacia un Oriente imaginario, quedando lo africano siempre más ligado con prácticas “primitivas”, menos sofisticadas, e incluso, menos evolucionadas a nivel “intelectual” –producto del trazo indeleble de la exotización colonial hacia el cuerpo y el saber africano–. Vimos esta deslegitimación cuando analizamos el caso de las danzas afro en la ciudad de Rosario, en el capítulo VI. Este énfasis contrario encontrado en los seguidores del Africanismo Tradicional, corroboraría también la hipótesis que propusimos en el apartado anterior respecto de la inversión que se produce sobre los sentidos asociados en Argentina a lo negro/africano. Esto no deja de manifestar sus contradicciones, como señalamos. Para este caso particular del imaginario sobre África, encontramos varias veces incongruencias respecto de qué es realmente este continente; y una profunda fantasía que vuelve a colocar a lo africano como el lugar de “la naturaleza”, la vida “simple”, “armónica”, “espiritual”, “comunitaria”, “tribal”, “sabia” y “sufrida”; abonando, así, a esta tradición exotizante. Y, además, otra operación racial se impone al dar sentido legítimo a lo “puro” y “original” africano, frente a lo “mestizo” e “impuro” de lo afrobrasileño, reproduciendo una vez más las jerarquías conocidas en suelo nacional.

- Naturaleza, salud y energía

Los campos energéticos deben estar en armonía. Antes se acostumbraba que el día de la sesión, por ejemplo, no se comía carne, no se tomaban bebidas artificiales, sólo jugos de fruta y verduras; eso quería decir que estabas purificando... (Registro 13, 2011)

Asociado a la noción de *Orixás*, se encuentra todo un universo de energías vinculadas a la naturaleza, así como al “equilibrio” que deviene en salud. Veamos más detenidamente, para el ámbito de las religiones afrobrasileñas, qué se significa con estar equilibrado y saludable. Ya vimos algo de esto relacionado al equilibrio necesario entre la energía femenina y masculina, asociado al polo positivo y negativo en la Quimbanda. En el caso del culto a los *Orixás* aparece también el sentido de que es necesario ir asentándolos a todos para realmente completar el camino religioso; es preciso ir equilibrando las distintas energías que cada uno de esos *Orixás* representa, porque todos tenemos un poco de cada uno. Aquí la dualidad se vuelve multiplicidad, como ya apuntamos. Pero además hay otro aspecto que comienza a ser recalcado –que ya está presente para las otras variantes, pero que en el caso del vínculo con estas entidades más “sublimes” se hace casi una obligación–, el hecho de estar “sano”. Y sano aquí equivale a salud física (cuidar el cuerpo, alimentarse bien, descansar) como a salud espiritual (evolucionar, ser mejor persona, crecer, y expandir la conciencia). A medida que uno escala en el conocimiento y en la jerarquía religiosa, pareciera que estos preceptos se vuelven más imperiosos; además, porque aparece el deber de “dar el ejemplo”. De todas maneras, en contraposición a esta pauta, he escuchado en más de una oportunidad la queja de *maes de santo* respecto de cómo se deterioró su cuerpo y su salud a causa de la práctica religiosa. Y no sólo en relación al cuerpo, sino también a las “maneras”, en frases como “a mí la religión me embruteció mucho, yo antes era más educada, tenía otros vocablos; yo tenía otra presencia, a mí esta religión me desgastó mucho”, tal como me decía Alejandra de Oxum. El exceso de tabaco, alcohol, comida y vida nocturna deja marcas física muy notorias entre los religiosos. Evidentemente el paso de la Quimbanda, a la Umbanda y al culto a *Orixás* intenta ir transformando estas prácticas; pero, en Argentina, son muy pocos los templos que, aún cultuando *Orixás*, dejan de lado las otras versiones. Por lo cual, ese desgaste señalado es importante y notorio. De esta forma, la idea de “salud”, de “equilibrio”, de “energía” y de “naturaleza” se torna bastante contradictoria con la práctica concreta de la religión.

Otro punto interesante para señalar es el asombro que produce el aprendizaje de la “medicina natural”, el uso de las hierbas para realizar curaciones. Griselda me lo señalaba de esta manera:

Tengo una charla sobre todas las hierbas que se utilizan, es algo que te va enganchando, te va enganchando, te va enganchando, y que vos decís: “¡la puta madre! Con esta hojita yo le puedo ayudar a esta persona a hacer un cambio energético para que se mejore tal cosa”. Porque los yoruba tienen su propia medicina, es increíble, es increíble. A lo mejor vos decís, bueno a ver, tengo tal problema, eh... me pide, por decirte una pelotudez, un huevo, 7 granos de maíz y un cosito de miel. ¿Y con esto se me va a solucionar este problema? ¡Y con eso se te soluciona el problema!! Es... es así. Es así. (REGISTRO 9, 2014)

Claramente se está ingresando en otra lógica, y esto causa asombro. El poder otorgado a la biomedicina en los sectores populares es abrumador; ir en contra de ese saber, o proponer alternativas a la medicina convencional, para los devotos con los que he tenido contacto, no deja de ser algo extraño, y que produce cierta perplejidad. Sobre todo cuando ese saber no biomédico está sostenido por un cuerpo doctrinal que tiene fundamento religioso de larga data. De todas maneras, este saber, ingresa lentamente y, al menos en los casos que he conocido, todavía no logra disputar la hegemonía del saber biomédico dominante. En cuestiones de “salud física”, todavía el médico convencional tiene la última palabra, y esto lo he notado especialmente para las cuestiones relativas al parto, el nacimiento y el cuidado de los niños.

- ¿Muertos, espíritus o ancestros?

Varias veces indagué en la especificación de las categorías de muerto, espíritu y ancestro. Este es otro de los puntos en el cual encuentro definiciones lábiles que se contraponen a la tendencia de una clasificación coherente y excluyente como se daría en las matrices hegemónicas de diferenciación nacional. Las respuestas entremezclaron categorías religiosas, mitología y experiencias propias; veamos algunas citas:

En el caso de la **ancestralidad**, yo que fui tan pegada a mi mamá, yo sigo sintiendo que mi mamá está conmigo, estoy segura de eso, porque yo no sé si te conté a vos lo que pasó cuando me enfermé del corazón. ¿Qué pasó? Miro ese cuadro y digo “ay vieja, vos que sabes tanto, que las pasaste tanto, tuviste tantos achaques, como me gustaría que estuvieras acá...”. Llovía, esas tormentas de truenos y relámpagos y viento... y vengo de la pieza, veo el cuadro y me pongo a hablar con mi mamá y me voy para allá y me siento allá, en uno de estos sillones que eran de mi mamá; yo se los había regalado a ella. Me siento a ver la tormenta y siento... [silencio, pone la mano sobre su hombro]. Y vos decís “la puta madre...!” [con asombro] ¡y era su mano! (...) Yo sé que era mi mamá, porque estaba sola, los chicos dormían, la Sabri no estaba. **Vos decís, vos no conoces la religión nuestra... y decís... “psicológico...”, en cambio conociendo la religión sabés que es posible...** (REGISTRO 11, 2014)

Yo hace poco tuve que hacer un registro por un problemita que estamos teniendo, quería saber cómo resolver eso, entonces hice un registro, necesitaba la ayuda de... Entonces me sale que tengo la protección de los **ancestros**, me sale un *Odu* que me dice que *Egungun* me da el ok, ponéle... Entonces yo digo

Egunun, **espíritu de los antepasados**, eso quiere decir que puede ser o un familiar o bien, **un familiar religioso o un religioso que se ha muerto antes** y él es el que me está dando su protección, su apoyo, o bien **algún familiar, alguno que tenga que ver conmigo**. Y yo podría haber preguntado y no lo pregunte... a lo mejor un poco por cagazo... (se ríe) mejor ahí sin saber... Yo podría haber preguntado si era un ancestro religioso o si era un ancestro familiar y ahí me iba a decir... si era un ancestro religioso ya está, te corta la otra posibilidad y si es un ancestro familiar hay muy pocas posibilidades: mi mamá, mi papá, mi hermana mayor la que desapareció en la época del proceso, que para mí está muerta, obviamente, si no hubiese aparecido después de tantos años... (REGISTRO 11, 2014)

Griselda: Son **energías**, no te olvidés. Si bien son **espíritus de muertos**, porque en realidad es eso, **por el solo hecho de ser un espíritu ya tiene cierta elevación que nosotros no tenemos**

Manuela: ¿Pero cuál es la diferencia entre un *Exu*, que es un espíritu de muerto y el espíritu de un muerto, no sé, tu mamá, cuando se fue, que vos sentías su presencia?

G: (silencio) Bueno, estas entidades, de alguna manera, **conocieron la religión**, sobre todo los de Umbanda. Estos otros han tenido algún conocimiento y **han muerto trágicamente**, es como que quedan ahí, medio es *stand by* y... de alguna manera, **buscan evolución**. O han sido... muchos que te dicen, por ejemplo, que... a ver, Omolú, el *Exu* Omolú, que es el que comanda la *cabinda* [cementerio], a lo mejor, en esa época, comandó, o era el jefe del cementerio, ponele... eh... se murió por x motivo, ponele alguna peste, y se murió y es como que, **ese espíritu que quedó ahí medio en *stand by* labura con este *Exu*, entendés, con la energía...** o sea, en realidad, Omolú, Omolú es imposible de incorporar (Registro 9, 2014)

Tenemos, entonces, que *ancestros* son los espíritus de muertos, los *Eguns*, que pueden ser de varios tipos: aquellos vinculados familiarmente con la persona, aquellos que fueron religiosos antes de morir, y aquellos que murieron trágicamente y que conocían la religión. En principio, existe una diferencia importante entre cualquier muerto, incluso un familiar directo, y el espíritu de un muerto que ha tenido “algún vínculo” con la religión, pues son sólo estos los que vuelven a encarnar para lograr evolución. Según la creencia, no es posible incorporar el espíritu de cualquier muerto; ya vimos que en los casos en que un *Egun* no evolucionado quiere tomar el cuerpo de una persona viva, lo que sucede es una posesión espiritual, no una incorporación propiamente dicha. La diferencia, como planteamos en el apartado anterior, es que los *Eguns* que vuelven para dar *axé* y evolucionar son los que ya han alcanzado cierto crecimiento espiritual, y esto es debido a un contacto previo con la religión. Ese contacto está dado por un algún tipo de *actividad* que vincula a esa persona con la energía de un *Orixá*; y en la mayoría de los casos es una actividad vinculada al trabajo, a la subsistencia: o era cazador, o trabajaba con el hierro, o era el jefe del cementerio, etc. Lo interesante es que lo que establece el vínculo con la energía en particular es el *trabajo*: el hacer o la acción que define la personalidad, aquella actividad relacionada con la reproducción de la vida, y por ende, con la subjetividad, y con la identidad. Y es esa actividad subjetivante la que se vuelve “un culto”, una

forma de rendir homenaje a esa energía de la naturaleza. Lo vimos en el ejemplo que me dio Griselda del indio que no sabía lo que era Ogun, pero como trabajaba con el hierro y era guerrero, estaba rindiéndole culto.

Es una persona que vivió en un momento y después se alineó con ese *Orixá* por su labor desempeñada en la tierra, por su creencia. A lo mejor ese indio no sabía lo que era el *Orixá* Ogun, pero a lo mejor ese indio, dentro de su tienda trabajaba con el hierro, además fue un guerrero. Y espiritualmente él hacía culto al hierro, a lo mejor, trabajaba con eso, le hacía culto (Registro 3, 2011).

Aquí hay una línea de continuidad entre labor-trabajo/culto/ y espiritualidad muy importante; pareciera que lo que establece el contacto con “la religión” es esta forma de concebir el trabajo codificada en los términos del culto a una energía, a un elemento de la naturaleza y a un arquetipo que representa esta idea (el *Orixá*). Es este código de lectura que vincula el *hacer* con el *ser*, el trabajo con la identidad, lo que convierte cualquier muerto en una *entidad espiritual* más evolucionada. Es decir, se evoluciona en virtud de aquello que se hizo en vida; y ese hacer debe estar necesariamente ligado a un hacer subjetivante, que otorga una identificación con la actividad (codificada: calidad de energía, tipo de actividad, elemento de la naturaleza, carácter, preferencias).

Sin embargo, esta diferenciación, que se establece dentro de la categoría de *muertos*, entre quienes pueden ser incorporados y quienes no, no está contemplada en la categoría de *ancestralidad*. En primer lugar porque ancestros pueden ser los muertos, pero también los *Orixás*, que no han sido personas que vivieron, sino energías de la naturaleza. Además, *ancestro* puede ser también el espíritu de un muerto vinculado familiarmente que no tuvo contacto con la religión (o con este tipo de actividades subjetivantes). Pareciera entonces que *ancestro* se define en virtud del vínculo personal que pueda tener con el sujeto que lo nombra. Es un *ancestro* para sí mismo, porque está, de alguna manera, vinculado con su persona (una familiaridad que puede ser en términos biológicos o religiosos, pero, en ambos casos, relacionado con su historia particular).

De esta forma, tenemos una red de sentidos compleja: *ancestros* como seres vinculados a la persona, a su pasado, a sus familiares y a sus energías particulares; *muertos* (*Eguns*) que son seres desencarnados de los cuales algunos pueden ser incorporados y otros no, depende del trabajo que hayan hecho en vida y de si ese trabajo los vinculó o no con el culto a la naturaleza (*Orixás*); y *entidades espirituales*, que son seres vinculados con la religión, con los *Orixás*, y que buscan evolucionar, por eso encarnan en los médiums. En esta red de sentidos, el binomio vida/muerte estalla de múltiples maneras. Ahondaremos en esto en el próximo capítulo.



111

1. Nuevos *habitus*: experiencia corporal en la mediunidad

A lo mejor me enamoré un poco de las entidades, que es lo primero que te pasa, te enamoras de las entidades. Claro, viste es como que... iguau! Es fantástico, ¿entendés?! “Y... ¡¡mirá este lo que me dice!!”, “cómo puede ser esta mina que no se mueve ni un pelo, ¡¡mirá cómo danza!!”, “¡¡pá, mirá cómo chupan, fuman!! ¿Entendés? Son todas cosas que te cautivan y que aparte te atrapan, es atrapante. ¿Cómo una persona puede recibir el espíritu de una criatura? El comportamiento... Por ejemplo, en cuanto a los *Pretos*, vos decís, si vos conocés la historia, porque lo primero que te pasa es que vos conocés a una entidad y querés saber la historia.

...y yo me fui involucrando por el tema de que... uno a veces se involucra y no sabe bien por qué lo hace, pero yo creo que uno lo hace desde la vivencia de las entidades, y desde el amor que empieza a sentir por las entidades, entonces eso hace que vos quieras a lo mejor saber más, y entender. Manuela, yo creo que todo, todo pasa por elegir desde dónde la religión, ¿entendés? Porque yo te puedo decir eso, y a lo mejor otro no, lo vio como un medio económico y lo eligió por eso, no fue así para mí.

(Mae Griselda, Rosario, 2014)

¿Qué implica ser *afroumbandista* hoy, en Rosario, en Argentina, en el siglo XXI? ¿Cómo y por qué un rosarino decide involucrarse y sostener la religión más estigmatizada del país?

¹¹¹ Griselda y Sabrina frente al *congá* (altar), 2009. Foto cedida por Griselda.

Estas fueron las preguntas que quise contestar en esta Tesis. Pretendo retomar en este último Capítulo las hipótesis generales de esta investigación para volver a situar las coordenadas de mi particular lectura del proceso de conversión religiosa de *Griselda de Obatala Efunbunmi Aworeni*. Esto significa reordenar las piezas hasta ahora expuestas para dar sentido a aquellas hipótesis formuladas en las primeras páginas. Dentro del marco histórico situado, la experiencia particular de Griselda nos permite una lectura de la forma en que, para ciertos sectores, es posible llevar adelante la religión en este país. Así como nos da pistas de cuáles son las principales reformulaciones que los devotos deben hacer para legitimar –primero para sí mismos, y luego para el resto de su entorno familiar y social– las experiencias que la práctica de la religión propone, posibilita y ordena.

Las hipótesis planteadas sostenían

1) Para los devotos religiosos con los que había trabajado, pertenecientes a los sectores económicos medios/bajos de la ciudad de Rosario, las particulares experiencias corporales propiciadas por las performances rituales afrobrasileñas operaban como prácticas de subjetivación que confrontaban los habitus y las matrices de diferenciación social hegemónicas en Argentina que establecieron un ideal de sujeto racional, católico, blanco y heterosexual, razón por lo cual estas religiones habían sido históricamente estigmatizadas.

2) No obstante, estos devotos se apropiaban de esta religión estigmatizada, por dos motivos principales: a) Porque institucionalizaba y daba fundamento a ciertos saberes y prácticas populares que circulaban y circulan por fuera de los espacios sociales de la elite blanca hegemónica, como era el vínculo personal y cotidiano con lo sagrado, la importancia de las jerarquías y de las relaciones de reciprocidad, y el pragmatismo derivado de la búsqueda de soluciones concretas a problemas de la vida cotidiana; y b) porque habilitaba experiencias de la multiplicidad y heterogeneidad subjetiva, que propiciaban nuevas identificaciones no sólo religiosas, sino también raciales, así como brindaba una nueva inteligibilidad y legitimidad a adscripciones sexo/genéricas no heteronormativas y da continuidad a experiencias de clase.

La forma de abordar y sustentar estas hipótesis se expresó en un análisis, por un lado, micro, centrado en la experiencia fenomenológica y en la forma en que, las nuevas tecnologías propuestas por la cosmopraxis religiosa, hacían mella en los sujetos; y, por el otro, macro, focalizando en el proceso de conversión (a través de la historia de vida cruzada por una mirada

atenta a las performances desarrolladas en los rituales) como un modo de ir desplegando la forma en que estos nuevos *habitus* van consolidando una identidad afroumbandista, al poner en tensión adscripciones previas. El recurso metodológico de la historia de vida me permitió articular estas dos dimensiones: una más en tiempo presente, derivada de la experiencia práctica, y otra más procesual que buceaba en las matrices ya establecidas y en la forma como éstas entraban a disputarse en el entorno religioso. En este Capítulo final retomaré el hilo conductor de la historia particular de Griselda para confrontar pasado y presente, lo heredado y las reformulaciones actuales propiciadas por una nueva socialización. De esta manera, propongo que no hay forma de “comprobar” una hipótesis sobre cómo las tecnologías del ser pueden efectivamente ser disruptivas de *habitus*, si no es a través de una mirada atenta a la biografía, a la manera en que un sujeto se presenta a sí mismo y narra cómo fue su propio proceso de transformación. Esto puede hacerse si se presta especial atención a las tensiones que en ese relato dejan entrever los cruces de matrices, con sus respectivas identificaciones; así como aquellas contradicciones entre lo dicho y lo hecho, enfocando el análisis en las performances rituales del nuevo contexto.

Para ello, desarrollé, primero, una descripción detallada de una ceremonia de Umbanda como forma de acercarnos a la eficacia performativa de los rituales religiosos. Así, pudimos observar cómo el ritual opera performativamente, mediante una referencialidad icónica e indexical de la cosmopraxis religiosa, que convoca emoción, percepción y cognición para efectuar las identificaciones propuestas por las nuevas matrices de diferenciación social que se sustentan en el entorno religioso. También pudimos analizar cómo el ritual se va adaptando al contexto propio de ejecución que impone situaciones nuevas y reacciones inesperadas que deben ser abordadas y reencausadas para mantener la adhesión de los miembros y el desarrollo actualizado de la religión. De esta manera, los devotos van reconociendo entidades, relaciones y situaciones nuevas, adquiriendo el vocabulario para nombrarlas, así como los comportamientos que deben esperarse y los que deben descartarse. En este proceso paulatino de conversión, señalé que es la experiencia corporal en la mediunidad, abordada como una tecnología del ser específica, la que más incidencia tiene en la reformulación de las identidades de los devotos argentinos. Porque allí se condensan prácticas de subjetivación que, mediante su *desarrollo* y el *adoctrinamiento*, van instalándose como nuevos *habitus*, sustentados por nuevas matrices. Son los vínculos allí desplegados los que fomentan experiencias de la multiplicidad del ser y del mundo que no se condicen con la idea de un sujeto definido por una identidad fija, predominante en el ideal del sujeto cívico argentino. Es por eso que, al habilitar

estas experiencias, los sujetos encuentran también allí causas de sentido para identificaciones previas no compatibles con esas categorías excluyentes.

Luego, propuse una descripción también detallada de la historia de vida de Griselda, focalizando en su proceso particular de conversión a las religiones afrobrasileñas en Rosario. Y lo hice a partir de tres ejes: a. Su **trayecto** religioso particular, presentado en etapas consecutivas –como ella lo ordenó para mí–, con el objetivo de situar las idas y venidas entre las distintas variantes religiosas, las lealtades y los desencuentros, los cruces que comenzaron a producirse entre la vida cotidiana y la vida religiosa y la red de vínculos que se tejieron, en el espacio geográfico de la ciudad, en torno a un grupo de casas de religión y de devotos. De esta forma, intenté situar el campo religioso en Rosario, con el ejemplo de cómo puede ser el tránsito de alguien que decide, de forma paulatina, involucrarse en esta práctica. b. La **cosmopraxis** religiosa, para describir, desde las propias praxis y palabras de mis interlocutores –es decir, desde lo que me contaron y desde lo que viví con ellos– los principales ritos, narrativas, sentidos, mitologías e historias considerados por ellos como fundamentales de la religión. Aquí, el objetivo de la exposición no fue dar cuenta del fundamento religioso “en sí”, en la forma de una doctrina –que, además, no tiene una sistematización elaborada y conocida por todos los religiosos–, sino poner en evidencia los saberes y las prácticas que comienzan a ser importantes y que circulan con mayor asiduidad entre los que se acercan al culto. Esta decisión se tomó en función de encontrar allí las primeras matrices de diferenciación que devienen nuevas e intervienen en los imaginarios y los *habitus* previos. En este apartado focalicé especialmente en la **experiencia corporal en la mediunidad**, porque, como dijimos, constituye un estado reflexivo nuevo para los devotos, en los cuales las sensaciones, emociones y percepciones cobran un lugar destacado. Finalmente, c. En los **habitus en tensión** que aparecían –como titubeos, dudas y resignificaciones– a partir de involucrarse de forma cada vez mayor en el ámbito religioso y de aprender las nuevas prácticas, sentidos, vínculos y afectividades disponibles.

Estos ejes me permitieron ordenar la información y exponerla; ahora es necesario sintetizar y dar sustento a la propuesta de transformación y cambio subjetivo que considero se produce en el proceso de conversión. Para ello, hago foco en las profundas implicancias de la vivencia de la mediunidad en contextos altamente performativos porque encontré allí la práctica principal de conformación del sujeto afroumbandista. Y no sólo por lo que genera en el propio médium, sino porque se establece como el fundamento religioso, incluso para aquellos que no son médiums pero que participan dentro de otras funciones en la organización de la religión. Considero que es la presencia de las entidades espirituales (desde los Orixás,

hasta las entidades de Umbanda y los *Exus*) y su capacidad de dar *axé* lo que ejerce el polo de diferenciación, atracción y difusión principal de esta religión en el país.

La importancia de esta práctica –la mediunidad performativa como posibilitadora del vínculo concreto con las entidades espirituales– es la que señala, a mi entender, lo *propio* de esta religión. En este sentido es que enfocar en la *praxis* puede dar cuenta del lugar que ocupa la religión para los devotos y de por qué se ha difundido de tal manera en los estratos medio/bajos de la población. Gracias a esta experiencia religiosa, el mundo pasa a estar plagado de entes diversos que actúan, intervienen y son agentes de la propia historia. Así me lo dejó en claro Griselda la primera vez que la entrevisté, en 2010:

[para] nosotros ya, es como que [las entidades espirituales] **son parte de nuestra vida**, ¿entendés? Nosotros, ponele, vamos al super: “ah! Mirá, esto para la *Crianza*, mirá esto para la *Preta*”. O le vamos a comprar el whisky al *Pai*, o “nos estamos quedando sin estroveri para la *Mai*”. O sea son, **son nuestra familia**. Son nuestra familia, un regalo para *Crianza*, un juguete para la *Crianza*, una barra de chocolate para la *Preta*. Que después la *Preta* lo regala, o se lo terminamos afanado nosotros. El otro día llegó la *Preta* y decía que todos le roban, “estas dos me robaron”, decía... Este... ya son... **los pibes del fondo**, como les digo yo. Ellos son **los que viven acá atrás** [nos reimos]. Ellos **ya son parte de nosotros**. Y los chicos, mis hijos, llegan y ¿qué pasa? Y van saludan, todo, y después recién me saludan a mí, y saludan al resto. Pero primero los saludan a ellos. **Ellos son los dueños de la casa** (REGISTRO 1, 2010).

Esta es la experiencia de la multiplicidad de la que nos habla Rabelo y lo que hace, a mi entender, la diferencia dentro de ese “mundo popular” cosmológico, holista y relacional que nos proponía Semán.

Para Rabelo (2014), esta experiencia de la multiplicidad viene acompañada de un componente ético y moral que hace al orden de las relaciones y los valores que se tejen al interior de los cultos, fundamentalmente a partir de las prácticas que establece, más que de un cuerpo de normas escrito, sustancial y fijo. Para esta autora, la multiplicidad en estos cultos es valorizada, no sólo estéticamente (en la minuciosidad con que son representadas las diferencias entre entidades espirituales en las fiestas públicas), sino a través de toda una serie de rituales, incluso profundamente privados e internos a la casa religiosa. Ese cultivo de la diferencia, dice Rabelo, es posible de observar en el *adoctrinamiento*, que busca activar y desdoblar las potencialidades del fiel y de la entidad, en un proceso que se desenvuelve en diferentes niveles interligados. Y en este sentido, la multiplicidad es menos un hecho que una realización continuada, pues depende de la atención, el trabajo y la sensibilidad de mucha gente, así como del reclutamiento y movilización de una serie de mediadores materiales, de prácticas de mistura, incorporación, participación, y también de separación, cerramiento y protección (2014: 280, 281). Un *terreiro* es un espacio ricamente diferenciado, convoca y

reúne seres de tipos diversos: sus integrantes humanos tienen allí una experiencia bien concreta de la multiplicidad. Sin embargo, esta pluralidad se presenta como un exceso o latencia que no se puede aprender enteramente ni controlar, sino apenas administrar en cada nueva ocasión; porque, además, es una multiplicidad nunca plenamente revelada, el secreto es un bien bastantepreciado al interior de las religiones afrobrasileñas. En este sentido, para Rabelo, es posible hablar de una *estética de la exhibición* (que incluye la habilidad de mostrar ciertas cosas apenas sugiriendo su presencia) como una *ética del cuidado*, en tanto muestra el camino para la realización de las acciones futuras, a la vez que lo encubre, guarda y/o protege, dejando abierta siempre la posibilidad de nuevos cuidados.

Frente a esta estética y ética del cuidado, la autora se pregunta ¿qué tipo de sensibilidad ayuda a formar esa multiplicidad siempre excesiva? Y responde que frente a la idea de una multiplicidad latente, ni plenamente accesible, ni plenamente posible de ser controlada (irreductible a un principio único, o superior) se delinea una experiencia bien concreta:

Esa experiencia fomenta el reconocimiento de límites y, por lo tanto, de la necesidad continua de hacer y cultivar alianzas. Contribuye para la aceptación de la imprevisibilidad de los resultados de nuestras inversiones. Incita la imaginación en la búsqueda de conexiones todavía no activadas, de socios u oponentes todavía no notados, convidando a la exploración creativa de un mundo siempre todavía por hacerse y mostrarse plenamente. Tal vez, todavía más importante, nos enseña que esta exploración creativa es parte de la manera como el mundo se hace –nos engancha, envuelve y compromete en los procesos de *feitura* (y cuidado) de nosotros mismos, de los otros y del mundo (2014: 285).

En este sentido es una experiencia carnal de la diversidad, y de la *posibilidad*, abierta a la contradicción y al cambio. Una experiencia constituida por toda clase de rituales y por sentidos claves relativos a la vida, la muerte, el cuerpo, el espíritu, la energía, el pasado y el presente. Vimos lo que implica la diferenciación entre entidades espirituales y energías que necesitan estar asentadas en elementos materiales concretos (los *Otás*); la importancia de mantener el vínculo con estos seres no sólo mediante el trance, sino mediante ofrendas, cuidados y pedidos concretos. Señalamos la centralidad de la idea de evolución y de encarnación como medio para ese crecimiento, a partir de concebir a la entidad espiritual como una materia viva; y afirmamos que, de esta manera, la incorporación espiritual pasa a ser un acto deseado y necesario, tanto para los espíritus de muertos, como para las personas vivas, porque ambos evolucionan juntos en esa relación. Todos estos sentidos y estas prácticas comienzan a ser vivenciados en los primeros contactos que una persona tiene en las fiestas y las consultas en busca de ayuda, y se van afianzando a medida que ingresan en el contexto religioso.

Para argumentar sobre la importancia clave de esta práctica de mediunidad performativa y las implicancias que pudiera tener para los devotos argentinos pasar por estas experiencias, vuelvo sobre la propuesta de pensarla como una experiencia de la multiplicidad, de lo cosmológico, lo holístico y lo relacional que pudiera existir en ella. Como vimos en el capítulo I, varios autores plantean la conformación de una persona plural y el fomento de la diversidad de experiencias al interior del culto. Nos detuvimos en lo que implica el adoctrinamiento para los que ingresan a las religiones afrobrasileñas como una tecnología del ser que se basa en un proceso arduo de aprendizaje, sumisión y compromiso, y dijimos que era un proceso que involucraba nuevos sentidos, experiencias corporales y códigos de socialización; así como nuevos vínculos con los otros humanos y ancestros. Observamos cómo se busca activar y desdoblar las potencialidades del fiel y de sus entidades de forma conjunta y a partir de varios procesos rituales. Para ello están, como primera instancia, las sesiones de desarrollo que comentamos, que ayudan a asentar la entidad en el cuerpo del médium, al focalizar en el movimiento, la gira y el estado de incorporación; luego las demandas de cuidado de los asentamientos, los *Otás*, que afianzan la relación particular de cada entidad con el devoto; finalmente las fiestas en las cuales se despliega una cantidad considerable de entidades que trabajan y se manifiestan de formas distintas. A la vez, observamos cómo esta diversidad es potencial e incontrolable produciendo un estado de alerta ante los imprevistos (como pudimos analizar en el caso de la sesión de Umbanda) y una habilidad para combinar nuevos y viejos saberes interpretando actos, sucesos y relaciones concretas. Las personas, a medida que ingresan en la religión, van aprendiendo a leer los sucesos, a vincularse con todas las entidades de la casa, a aceptar los lugares que deben ocupar dentro de la jerarquía religiosa, a respetar los secretos y a mantener la fidelidad hacia sus jefes espirituales y humanos.

En muchos de estos aspectos están vigentes características que podrían encontrarse en otras religiosidades populares, como la importancia de lo relacional que señalaba Semán, como aquellos lazos que unen a los hombres con otros hombres y con lo sagrado en su diferencia y su jerarquía. Encuentro en las experiencias que relevé la importancia que adquiere la “diferenciación de papeles”, las “complementariedades”, la “conciencia de pertenecer a un entramado de dones y contradones”, así como la “existencia de una estructura que asigna posibilidades, derechos y obligaciones” en la relación con lo sagrado (Semán 2006: 44, 45). Sería en ese entramado de derechos y deberes ya presente en los sectores populares donde se van a insertar las religiones afrobrasileñas otorgando un componente ético y estético basado en la multiplicidad. Una subjetividad atenta a la diversidad, dependiente de las voluntades ajenas, dispuesta a abdicar de su agencia en pos de la manifestación de las entidades

espirituales, pero también consciente del lugar que ocupa para que esta energía sanadora sea posible, de la necesidad que otros tienen de ese lugar y del poder que esta renuncia implica.

El formar parte de una cadena de voluntades, someterse a las directivas de otros y ocupar un lugar también poderoso en esa cadena, son los vectores que se proyectan al interior de la práctica religiosa en Rosario. Asimismo, señalamos que las relaciones de reciprocidad organizan toda la actividad social e incluso el cuidado del “sí mismo” en torno al deber: lo que se puede o no se puede hacer en el marco de ese intercambio. Por eso planteamos que el sentido cosmológico estaba permeando la vida cotidiana de las casas de religión, pero que, además, para el caso de las religiones afrobrasileñas, la presencia y la intervención de los espíritus como *materias vivientes con agencia propia* en la vida cotidiana era una *reformulación* y una *acentuación* de esta concepción/acción cosmológica sobre y con el mundo que marcaba de forma indeleble la subjetividad afroumbandista.

De esta manera, llego a la conclusión de que, en la ciudad de Rosario y para los sujetos afroumbandistas con los que trabajé, es por medio de la mediunidad como se aprende con mayor eficacia este sistema, fundamentalmente porque allí se conjugan las experiencias más radicales de alteridad en relación a prácticas y saberes previos que no estaban delimitados por esa estética/ética. Estas serían las *“las particulares experiencias corporales propiciadas por las performances rituales afrobrasileñas que operaban como prácticas de subjetivación que confrontaban los habitus y las matrices de diferenciación social hegemónicas en Argentina”*, señaladas en la hipótesis propuesta. Son estas vivencias profundamente performáticas y sensibles las que dan causa a una multiplicidad que puede leerse, sobre todo, a partir de las contradicciones que fuimos señalando, indicadas especialmente para el caso de la sexualidad y de la raza. Esto se debe a que, para los argentinos, el proceso de aprendizaje, en la mayoría de los casos, no se da como una transmisión generacional o familiar, sino ya en la vida adulta o en la juventud; por ello las inscripciones sensorio-emotivas, los imaginarios y los sentidos asociados suelen darse –y narrarse–, de forma contradictoria, dejando entrever sentidos y prácticas previas, así como una profunda y conflictiva sensación de extrañeza. Señalamos las cuestiones de orden racial y sexo/genérica, pero también prescripciones éticas y morales vinculadas al poder, la jerarquía religiosa, la salubridad, el bien y el mal que remarcarían una continuidad en términos de pertenencia de clase.

Podemos pensar las experiencias propuestas por el entorno religioso como de una alteridad radical si las contrastamos con la experiencia de control de la alteridad en Argentina, como situamos en los capítulos IV, V y VI. Eso explica los esfuerzos de Griselda por narrarme esas experiencias como de un gran extrañamiento, como intenté dejar en claro en el capítulo III, en el cual expongo la manera en que se conformó nuestro vínculo y que, de alguna manera,

delineo los argumentos principales de su discurso. En estos esfuerzos predominó su necesidad de manifestar, sobre todo a una intelectual atea como yo, lo profundo que puede ser el saber biomédico y psicológico a la hora de interpretar las experiencias de mediunidad fuera del contexto religioso. Este tipo de señalamientos respecto de si lo que le empezaba a ocurrir en sus primeras experiencias de incorporación eran o no estados de locura, fue muy recurrente en varios entrevistados. Por eso creo que lo primero que debe legitimarse, para un argentino socializado en la ciudad que comienza a vincularse con la religión afrobrasileña, es la propia experiencia de mediunidad para sí mismo, y luego para el resto de la sociedad. Dejando entrever cuán profunda es la socialización urbana bajo la idea de un sujeto único e indivisible que *posee un cuerpo bajo el mando* de una única alma (o mente, o inconsciente).

Por otro lado, y como plantea Wright (2008), considero que no puede pensarse lo popular en los términos de un corte radical con una supuesta homogénea experiencia moderna; porque, como vimos, la modernidad es un *proyecto* llevado adelante por las instituciones del Estado que no logran completamente *hegemonizar* la experiencia de los ciudadanos. Vimos esto en particular respecto de la experiencia de la carne, como el vínculo holista y cosmológico del sujeto con el mundo, en los términos de una filosofía fenomenológica que se oponía al racionalismo moderno. Y, además, vimos cómo esa experiencia moderna se instituyó a partir de prácticas estatales específicas que han calado de formas diferentes según los lugares ocupados en la sociedad, en relación a las denominaciones, las prácticas y los saberes disponibles y habilitados para ser expresados. De esta manera se crearon formas de diferenciación, segregación y negación de prácticas y saberes ubicados en la esfera de lo ilegítimo como experiencias in-civilizadas y anti o pre-modernas. Así, situamos especialmente los cruces producidos entre comportamientos sexuales considerados “desviantes”, prácticas y creencias religiosas rechazadas por “irracionales y mágicas”, y pertenencias étnicas y raciales señaladas como “no-argentinos”, o “no-blancos”.

Sin embargo, estas experiencias subalternizadas se mantuvieron vigentes de múltiples maneras, y, considero, conformarían lo que Míguez y Semán (2006) señalaron como “semblanzas de familia”: una serie de rasgos prototípicos que identifican una serie de representaciones y prácticas como pertenecientes a las culturas populares urbanas. Ese es el piso sobre el cual las religiones afrobrasileñas se difundieron y se difunden en Argentina, y por lo cual logran, como afirmaron Carozzi y Frigerio (1992) sintetizar e institucionalizar creencias y prácticas que tienen largo arraigo en la población local. Es en este sentido que podría pensarse a estas religiones como parte de un acervo cultural mayor y de más largo alcance temporal; además de ser, también, nuevos movimientos religiosos transnacionales. Aquello que logran

sintetizar e institucionalizar, y que les da su marca distintiva (es decir: su capacidad de, a través de nuevos *habitus*, reinterpretar y canalizar viejas adscripciones deslegitimadas) se logra a partir de la conformación de una red de prácticas y saberes que legitiman la pluralidad desde la existencia concreta de entidades espirituales como agentes con voluntad y poder para decidir también sobre la vida de los devotos.

Y, además, la forma en que esas relaciones se producen y se mantienen es a través de experiencias altamente performáticas, teatrales, expresivas y estéticas que, antes que definir con claridad *una única forma del ser*, lo hacen estallar en múltiples referencialidades y representaciones, calando hondamente en la subjetividad y permitiendo la descentración y la vivencia de la alteridad. Esta apertura a lo múltiple da cause y enmarca la incertidumbre de la vida –en mayor medida para los sectores populares acostumbrados a la inestabilidad y a la improvisación– al habilitar acciones concretas de control, alianzas y cuidados mutuos. Finalmente sostengo que es por eso –por lo disruptivo de su práctica principal– que, de las religiones estigmatizadas, las afrobrasileñas son las que llevan más tiempos siendo perseguida y controlada por la sociedad argentina.

Y, tal vez, por esto mismo, sea la práctica de la incorporación espiritual la que más ha resistido el traspaso de “clase”. Esto explicaría la presencia de ciertos sentidos y movimientos adoptados por las clases medias que se acercan a las religiones para aprender sus danzas y sus mitologías, dejando de lado la práctica misma de la mediunidad muy por afuera de sus intereses. Probablemente, aquello que dice Semán respecto del holismo presente en la *New Age* –como un momento pos-moderno de crítica a la dualidad racionalista–, pueda entenderse en estos términos, como un desandar de algunos presupuestos que tienen su límite de subversión: explorar la descentración subjetiva, dar cabida a la existencia concreta de entidades espirituales y mantener con ellas una relación performativa y cotidiana exige abdicar de la propia agencia en pos de la voluntad y el poder de lo sagrado; algo impensable para la autonomía individual que define, también, la condición de clase. Esto demandaría ir mucho más allá, o mucho más acá, de lo moderno. Como sostuvimos estas experiencias populares no han sido caladas de la misma manera por el proyecto de modernidad. Esa es *su diferencia*.

Asimismo, el mosaico urbano, que es el espacio social que estamos pensando, está cruzado de diferenciaciones y discursos varios que se mezclan y se solapan, unos con otros; así como está plagado de identificaciones legítimas e ilegítimas que se producen, se solidifican, pero también entran en crisis y se transforman. El ámbito de la religión afrobrasileña otorga experiencias concretas que intervienen en las identificaciones previas, las redefinen y las sitúan en una cadena significativa nueva. Vimos que la experiencia de posesión avala sentidos y sensibilidades nuevas respecto de lo que es un cuerpo y un espíritu, vinculado a lo que es la

vida y la muerte, y desdibuja la frontera saldada fuertemente en las instituciones de formación nacional entre un yo sustantivo, delimitado, y “lo otro”. Correlativamente pone en jaque la delimitación de un adentro y un afuera, circunscribiendo la posibilidad de subvertir esa unidad cerrada en sí misma en pos de permitir el acontecer de una relación fundamental con el plano de lo sobrenatural. Dar el propio cuerpo para que esa conexión se haga posible, presente y activa implica admitir que la relación cuerpo/alma no es indivisible, y que un cuerpo es capaz de contener almas distintas (incluso, ajenas). Por otro lado, implica una puesta en jaque del binomio vida/muerte al diferenciar las almas ajenas según la relación que mantengan con uno mismo (ancestros), con las prácticas que hayan llevado adelante en sus vidas (*Eguns*), o con el vínculo que hayan tenido con la religión (entidades espirituales). El vínculo con el pasado y con la muerte está cruzado fuertemente por una idea de agencia en vida que determina fuertes nociones éticas respecto de lo que se hizo o no se hizo, se evolucionó o se involucionó. Y la presencia en el propio cuerpo de esos diferentes entes vinculados con el pasado y la muerte genera estados positivos o negativos para la propia vida.

A su vez, dar cabida (literalmente) a lo otro que hay en mí, como a lo otro que está fuera de mí, desdibuja el sentido de un adentro/afuera claro y estable. Y esto es posible de observar en la insistencia que los devotos ponen en demostrar que la relación que tienen con sus entidades espirituales no es la de dos extraños que no tienen nada en común, sino la de dos entidades que se crean mutuamente y que tienen un vínculo ontológico, inseparable y único. Como dice Goldman, la persona pasa a ser concebida como una “síntesis compleja” presente en cada uno de forma virtual y que deber ser conquistada mediante la práctica religiosa. Esa unidad parte de principios múltiples que se singularizan en cada persona, de forma que el entramado de fuerzas (Orixás, entidades, relaciones) que la componen es único y debe ser elaborado cuidadosamente en el ámbito de la religión. Dijimos que esta es la manera en que se instituye la relación con las entidades, y que permite decir que los rituales tanto *hacen nacer* un devoto como una entidad espiritual. Todas estas son experiencias que se manifiestan, fundamentalmente, a partir de una situación concreta de disociación corporal que permite una reflexividad corporizada de la duplicidad (por ejemplo en las pruebas de querer mover un mano y no poder), como evidencia de que la mediunidad es una relación y una negociación entre dos entidades autónomas, aunque profundamente vinculadas.

2. Reformulaciones subjetivas: nuevas suturas para viejas heridas

Griselda: Y ahora que conocí el africanismo, es tan pero tan inmenso el aprendizaje que hay, que es una cosa que no parás. **Reconocer que uno siempre tiene algo más para aprender porque siempre vas a estar en evolución constante.** Pero bueno, esa es mi vivencia, podría haber quedado todo en esa tarde que yo fui a tomar mates a la casa de Willy y escuché y conocí a estos dos cosos que estaban ahí adentro disfrazados haciéndose los no sé qué...

Manuela: ¿Qué fue lo que te gustó, lo que te hizo volver?

G: Y, a lo mejor la curiosidad. Yo creo que a lo mejor yo soy muy... **no sé si transgresora**, pero yo soy muy de... de no quedarme con la duda. Yo creo que el probar, el ver si realmente eso era cierto o si se estaban haciendo los pelotudos, yo creo que eso fue. (...) el desafío de no sé qué es esto y quiero saber si me están agarrando para la joda o si es verdad. Y cuando tuve las primeras sensaciones de incorporar dije “¿qué está pasando acá?” (Mae Griselda, 2014)

Ahora bien, ¿de qué manera esta experiencia religiosa logró sedimentar nuevas identificaciones en Griselda, y cuáles son las principales tensiones que encontré de ese proceso? Para responder a esta pregunta, volveré a situar los vectores en los cuales decidí enfatizar: la cuestión de clase, de sexo/género y de raza. Presentaré las adscripciones que encontré en el discurso de Griselda como previas a su ingreso a la religión, para luego ver cómo podrían ponerse a jugar en el nuevo entorno religioso, sobre todo en la forma de contradicciones y resignificaciones de prácticas, saberes e imaginarios previos.

Las primeras identificaciones fuertes que encontré en su discurso previo al contacto con la religión fueron sus adscripciones como mujer, hija de padres trabajadores y evangelista. En el contexto hostil de la dictadura militar, con un padre con problemas con el alcohol y una madre que trabajaba fuera de casa, ella se presentó como una mujer fuerte, autónoma en sus decisiones y decidida desde pequeña. Como describí previamente, su situación de inestabilidad familiar y laboral debe entenderse en el marco de lo que fueron las políticas de ajuste y los retrocesos en materia social que vivió el país a partir de la mitad del siglo XX. El caso de Griselda podría pensarse como el de aquellos sectores populares que habían logrado, en las décadas de 1940 y 1950, cierta movilidad social, estabilidad laboral y pertenencia nacional que luego de las crisis políticas y económicas pasaron a engrosar lo que se llamó “nuevos pobres”. Y, además, hay que situar también su particular vivencia como mujer en ese entorno social. En el marco de la “herencia de descalificación y desocialización”, como señalara Koldorf (2008), producto de la disminución, informalidad e inestabilidad de la inserción ocupacional y de la ruptura de los lazos de solidaridad, el género fue un factor que incidió aún

más en la vulnerabilización de los sectores populares, sobre todo en la forma de una violencia de género muchas veces no registrada (como sostiene Koldorf, en los contextos de pobreza extrema son las mujeres las que más padecen los ajustes de corte neoliberal). Ser mujer y joven, en una ciudad que no otorgaba ayuda social ni apoyo estatal de ningún tipo, empeoraba aún más la situación de inestabilidad. En ese contexto es cuando ella conoce el mundo religioso, primero con el evangelismo y luego con las religiones afrobrasileñas. Por los datos que pude recabar, el final del siglo XX y el comienzo del XXI es el momento de mayor expansión de la religión en Rosario, coincidiendo con estas situaciones de crisis social abrumadora en la ciudad. En este entorno desfavorable, ella se describe a sí misma como mujer valiente, y deja entrever que todo lo hizo con mucha fuerza de voluntad y decisión.

Así narra su ingreso al evangelismo, desde el lugar de la tozudez y de una elección propia por cuestiones “espirituales” que no compartía con su familia. Allí podríamos encontrar ya algunas cualidades que serán luego repensadas al interior de la práctica religiosa: la fuerza de voluntad de seguir las propias elecciones, la capacidad de adaptarse a la adversidad (en las desgracias familiares, como en la inconstancia laboral), el lugar de la mujer como proveedora y activa y no como sumisa o dependiente, y la “pasta” de líder. Es interesante la descripción que ella hace de su largo paso por el evangelismo. Desde muy joven comparte actividades sociales en ese entorno religioso y remarca, como lo más importante, el lugar social que ella ocupaba en las actividades de la iglesia, en algunos casos como líder juvenil. Su alejamiento se deriva puntualmente de una decisión por seguir un camino de mayor libertad en la adolescencia, y por negarse a las prohibiciones de la Iglesia, al entrar en contradicción la cuestión sexual y la moral evangelista. Así lo cuenta:

...Porque yo conocí el catolicismo, conocí el evangelismo, en la iglesia evangélica estuve 10 años. Yo a lo mejor tomo muy literal las cosas y las analizo demasiado, porque por ejemplo, cuando estaba en la Iglesia evangélica, qué me pasaba, te decían, bueno, la típica era que te hacían aprender textos bíblicos de memoria, viste. Te taladraban el cerebro. Y por ejemplo uno de los textos bíblicos que me acuerdo que nos habían hecho aprender era el que decía que “Dios todo lo hizo hermoso en su tiempo para que el hombre disfrute de ello”. **Yo veía que había cosas que a mí me gustaban que yo no las podía disfrutar porque la religión no me lo permitía.** Entonces, decía: van borrando con el codo lo que escriben con la mano (Registro 3, 2011).

Manuela: ¿Qué encontraste ahí [en la iglesia evangélica]? ¿Por qué te quedaste?

Griselda: Me gustaba, primero que tenía mis amigos, un buen grupo de amigos; a medida que fui creciendo no fui creciendo solamente en años sino también dentro de la iglesia: yo estaba en el coro de jóvenes, dirigía el coro de niños, tenía el grupo de “horitas felices”, se llamaba, porque era todos los sábados una hora con chiquitos y estábamos nosotras las camarillas. Tenía mucha actividad dentro de la iglesia; me iba de campamento con ellos, hacía un montón de cosas, muchas cosas. Lo que pasa es que, cumplo los 18 y ¿qué pasa? No tengo mejor idea que ponerme de novio con un loco de la iglesia, claro, y dentro de la iglesia evangelista vos te pones de novio es como que te marcás, te tenés que poner de novio y casarte con ese, y yo no... yo... A ver, yo tenía que llegar a la parte de los bifos con

los locos y... rajaba, ¿me entendés? No, no. Encima me peleó con el pibe, él no era de acá era de afuera, y toda una historia y ahí ya viste como que... y yo me empecé a sentir incómoda en la iglesia, y ya cuando me vinieron con que no podía salir, que no podía salir con mis amigas de la secundaria, que no podía salir con mis amigas que no fueran de la iglesia y no! (Registro 9, 2014).

... yo tuve ese amor también por el evangelismo, porque yo estuve 10 años en la iglesia evangelista, pero... a mí no, a lo mejor yo soy... muy libre. Y no me sirven los límites que te puede poner una religión en cuanto a, por ejemplo, yo creo que todo lo que uno haga si lo hace con conciencia y sabiendo qué es lo que está haciendo, no podés ser malo (Registro 11, 2014).

Este deseo de libertad va a volver a plantearse en el entorno de las religiones afrobrasileñas. Por un lado, encuentra en ellas un espacio de mayores posibilidades de expresión: menos coercitivo y más permisivo de la diversidad. Nombra este nuevo espacio como el “ambiente”, donde se cruzan la religión y la sexualidad: se encuentra con la religión gracias a su primera pareja mujer, y luego comienza una relación amorosa con una jefa de Quimbanda. Por otro lado, esta diversidad transgresora es señalada como “extraña” y “ajena” a su vida previa: de alguna manera ese ambiente era “distinto” al que ella estaba acostumbrada a frecuentar. Si bien provenía de una familia de trabajadores de clase media/baja, el ambiente religioso estaba “lleno de malandros”, “orgías” y “cosas raras”, y muchos tomaban la religión para “hacer cualquier cosa” y para “lucrar”. Con esta idea comencé el apartado de su trayecto en la Quimbanda:

...yo siempre fui muy sana, muy sana, nunca cosas raras, viste, yo siempre le escapé a todo. Y... me acuerdo que ya era grande, fui con una de las que fue mi pareja, fuimos a la casa de unos amigos de ella. Y estábamos sentados en el comedor (...) y por ahí los dos dueños de casa desaparecieron (Registro 1, 2010).

También afirma esa diferencia cuando me explica que gracias a la religión conoció cosas impensables para ella:

...y yo, que venía de una familia, a pesar de lo de mi hermano, absolutamente normal, no existen esas cosas. Yo te digo que a través de mis hijos de religión conocí cosas que nunca había conocido (Registro 9, 2014).

Este registro de la diversidad de experiencias, de vidas y de posibilidades de ser contrastaba ampliamente con sus experiencias previas en el entorno familiar y en el evangelismo. Respecto de esto podríamos señalar su propia experiencia de diversidad sexual, cuando ella se da cuenta de su homosexualidad. Las palabras con las que cuenta este hecho son muy sugerentes:

Manuela: ¿A qué edad vos te diste cuenta que los tipos no te gustaban? ¿O ya lo sabías?

Griselda: No, no, no. Yo me daba cuenta de que por ahí me llamaba la atención una mujer bien arreglada, pero a la vez yo era muy femenina, muy femenina, entonces no entendía; o sea no, no, solamente me llamaba la atención, ni siquiera reparaba en eso. Me di cuenta después de eso... Cuando yo me voy a vivir al FONAVI, hay una reunión de consorcio en el jardín, y escucho detrás mío una que me dice “¿me convidas un pucho?” [Imita con voz de fumadora, ronca]. Yo me di vuelta a ver qué era **ese bicho raro** que estaba hablando, porque era un bicho, me doy vuelta y era un camionero mal. Nos hicimos íntimas amigas, solamente, nunca tuve nada con ella, pero **ahí me empiezo a dar cuenta de lo que me había pasado**. Ella era una amiga, vivía con su pareja, todo, y yo las volvía loca a las dos: la tapaba a ella, ¡no sabes en los quilombos que me metía! Pero grande ya, tenía como 25 años, por ahí... Claro, ¿sabés qué pasa? **Que en mi mundo no existía eso, yo me críe en una familia donde no había ninguno, después estuve mucho tiempo en la iglesia evangelista que no hay ninguno ni por casualidad, porque sos condenado al infierno. Y nunca había tenido contacto con alguien semejante y me encuentro con este personaje** que, actualmente nos seguimos viendo, nos hicimos muy amigas, se llama Griselda también, y ahí me doy cuenta de esto que pasaba. Obviamente la primer relación que yo tuve no era nada, era un poco más que amistad, digamos, después la segunda relación ya fue algo más... Pero ahí **conozco lo que es el ambiente**, que conocí el ambiente porque **me gustaba la caravana... yo quería joda**. (Registro 9, 2014)

Señalé en cursiva las expresiones que marcan la ajenidad y la cosificación que ella sentía ante esa identidad homosexual que hasta ese momento no podía asumir para sí misma. “Bicho raro”, “no había ninguno”, “alguien semejante”, “ese personaje” marcan una diversidad considerada como algo ajeno, distinto a ella. Y, además, establece el lugar para esa diversidad como un “ambiente” para la joda, para la diversión; como formas de nombrar la transgresión. Ese ambiente de la joda se vincula con el ambiente religioso. Allí, su identificación como mujer decidida, aguerrida y valiente, se conjuga con la mujer transgresora (por vincularse con lo nuevo, lo extraño y lo ajeno): homosexual y afroumbandista. Luego, la práctica religiosa se convertirá en un norte para su propia vida, y pasará a ocupar el lugar de “su destino”. Esa voluntad de poder, ese “yo siempre hice lo que quise”, y aquellas prácticas sospechadas por la sociedad (mujer decidida, autónoma y homosexual) pasarán a estar avaladas y legitimadas. Allí pondrá a jugar su capacidad de líder, su interés por “todo lo relacionado con lo espiritual”: será una *mae de santo* que se sacrifica para el bienestar ajeno, que soporta arduos adoctrinamientos, que presta su cuerpo para que Manguera exista y, de esa forma, “evoluciona” ya no sólo como mujer, sino como una persona íntegra.

Es interesante detenerse por un momento en el lugar ocupado por Manguera en esta profunda transformación. Manguera es un hombre, de hecho es “el hombre de la casa”, “un padre para Sabrina”, “un padre para los chicos”. La importancia de esta figura masculina contrasta claramente con todos los hombres que ella nombró previamente en su relato (su padre, sus hermanos, la pareja amiga que la hizo conocer la religión, el padre biológico y ausente de Belén y Leo). Acá el lugar de lo masculino retorna en la forma de fuerza espiritual, sabiduría ancestral, poder para provocar desgracias a otros, para destrabar problemas.

Mangueira es todo eso y más, es quien la guió en su búsqueda espiritual, quien le abrió las puertas y los caminos (como hace todo *Exu*), quien cambió su vida. El lugar ocupado por la masculinidad en su historia –para una mujer autónoma, homosexual e independiente de cualquier hombre en su forma carnal– señala la fuerte presencia de la sociedad patriarcal en su más pura expresión: lo sublime, para ella, sigue siendo el poder y la fuerza de lo masculino. Tal vez esto explique su profundo rechazo hacia la transexualidad y el travestismo.

Así, vemos cómo, todo este proceso de conversión que la sumerge en un mundo nuevo y redefine su identidad, no deja por eso de expresarse en sentidos y comportamientos que dejan entrever como ese mundo nuevo convive con sentidos y prácticas del mundo previo hegemónico. Analizamos con detenimiento cómo los sentidos sobre la complementariedad femenina y masculina (como energías que deben ser trabajadas juntas), pueden tornarse problemáticos cuando entran en disonancia con la fijación sexo/género. Dijimos que aquí se ponían en tensión varios planos: el cuerpo biológico (sexo femenino/masculino), el género (mujer/hombre), el rol religioso (*mae/pai*) y las energías complementarias femenina y masculina. Esto significa que, si bien su adscripción como mujer homosexual encuentra legitimidad en el contexto religioso, no por eso deja de manifestarse la naturalización de los binomios heteronormativos que establecen una adecuación única entre cuerpo y género. El ejemplo que dimos de la forma en que entra en disputa la experiencia travesti, permite entrever estas complejidades. De la misma manera, vimos cómo entran a jugar los estereotipos de hombre y mujer dominantes en la Quimbanda, frente a una mayor pluralidad y matiz en las energías de los *Orixás* femeninos y masculinos, como una posible lógica enfrentada a la diferencia heterosexual como la única forma posible para la *expresión* del ser generizado. Propuse que en la escalada Quimbanda, Umbanda y Africanismo estos sentidos cobran cada vez mayor complejidad, ya que pareciera que mientras más elevada espiritualmente es una entidad, más posibilidades tiene de transitar la diferencia sexual de forma no estereotipada y diversificada. Como vemos, la lógica religiosa encuentra adecuaciones, conflictos y resignificaciones en el contexto nacional.

Respecto de cuestiones raciales, puedo señalar que varias veces en su discurso ella se diferenció de los “negros villeros”. Sobre todo lo he escuchado en su casa, en reuniones familiares, y respecto de comentarios y bromas hacia Leo y las chicas que elegía para novias o para marcarle formas de comportamiento negativas, del tipo: “no seas negro villero!”. Especialmente, lo observé en la forma de bromas hacia el hijo de su cuñada en referencia al color de su tez marcadamente oscura, en frases como “andá, si vos sos un negro catunga”. Pero, además, la referencia a su propia familia biológica siempre se hizo con apreciaciones del

tipo: “mi hermana era hermosa”, “tenía los ojos azules”, “mirá lo bonita que es, rubia, de ojos claros”. En parte, la distancia señalada respecto de su historia particular, el lugar de donde ella provenía, y lo que encontró en el ambiente religioso, se marcó en términos raciales. Incluso, para diferenciar la manera en que ella tomaba la religión –que no era para “lucrar”, sino para conocer los “verdaderos fundamentos”– señalaba a los otros como “otra clase de gente” que la usaban para hacer el mal, negociar, estafar, incitar al robo o a la prostitución.

También en su insistencia por remarcar que sólo la gente “de bien” y “culta” podía entender y aprender *lfá*: gente como ella. Muchas veces me señaló que tuviera cuidado donde me metía, que esa gente que iba a encontrar no era como “la gente que estaba en su casa”, que iba a ver “otras cosas”, muy distintas. Una vez, contándome la historia de Sabrina, me dejó entrever que ella provenía de otro “estrato social”, que su familia venía “de otro lado” y que había vivido cosas terribles, inimaginables para una persona como ella (como que la madre estaba acusada de haber matado al padre, y de que el barrio en el que había nacido era mucho peor que el que estaban ahora).

Todos estos señalamientos nos permiten entender que la cuestión racial se juega en varios planos, una vez que se ingresa al mundo de las religiones afrobrasileñas. Si bien, como vimos, la negridad comienza a tener un valor positivo –fundamentalmente a partir del vínculo que el fiel va tejiendo con las entidades negras del culto y del sentido que hace de África y de los africanos esclavizados una fuente de saber y poder– siempre es para el trazo de color que marca ajenidad, en el tiempo (la colonia) y en el espacio (África). Esta revalorización no alcanza a calar de la misma manera respecto de las propias discriminaciones raciales vividas en el contexto del país. Aunque, en el último tiempo, escuché a Griselda preguntarse por la presencia africana actual en el país y la vi buscando información sobre los afroargentinos, este interés todavía no pasó de ser una mera curiosidad y probablemente tenga que ver más con el contexto actual de visibilización mediática de este tema, que con una reflexión derivada de la misma práctica religiosa. Esto indica que las matrices de diferenciación racial en Argentina operan de forma profunda y silenciosa clasificando a las personas por color/actividad/espacio geográfico/saber/poder y que, incluso, en un espacio en el cual comienzan a circular otras cadenas significantes (como podría ser negro-sabiduría-pobreza-sufrimiento-poder) se siguen reproduciendo estigmatizaciones bajo las categorías de color y aspecto corporal.

Sin embargo, habría que incluir matices respecto de las diferentes formas de discriminación, porque también es cierto que jamás escuché ni vi que se discriminara al interior de la casa religiosa a una persona por su aspecto o color de piel; como sí lo vi para el caso de la travesti. En este sentido, creo que el peso que adquiere el significante “negro” dentro del contexto del culto hace su mella en sentidos previos, más fuertemente que la forma

en que la polaridad masculino/femenino puede ser subvertida en su aspecto esencialmente binario. En todo caso, lo que sí vuelve dentro del contexto religioso es una valorización de la marginalidad, de la vida en sufrimiento y discriminación, que en el caso de Griselda se nombró como “ser Umbanda es como ser lesbiana”. Creo que lo que cobra aquí capital importancia es el concepto de “caridad”, y de “hacer el bien” a otros, sin importar quién sea el destinatario de esos favores y sin juzgar los comportamientos ajenos como algo condicionante de esa posibilidad de recibir ayuda y bendición, es decir, *axé*.

Por último, su ingreso en el Africanismo Tradicional Yoruba permitió otro tipo de identificaciones que también produjeron desplazamientos subjetivos. En primera medida considero que la profunda resemantización respecto de África y el saber africano se da a partir de su involucramiento con esta versión. Es en este contexto en el cual lo negro comienza a cobrar otro valor. Sin embargo, como planteé, también creo que lo que se produce a partir de su ingreso en el tradicionalismo es una reflexividad intelectual respecto de prácticas que ya venían sosteniéndose en las otras versiones y que habían producido su reflexividad en un plano más performático y experiencial. Su percepción de que “había algo más”, de que “la religión no era sólo eso que veía en las casas” marca una tendencia hacia la explicación racional de la religión, y hacia un entendimiento más claro de fundamentos y principios religiosos que ella encontró de la mano de Elizabeth de Oxum. Asimismo, también manifiesta que su compromiso religioso comenzó antes y por otro motivo, como dice el epígrafe: “desde la vivencia de las entidades, y desde el amor que empieza a sentir por las entidades, entonces eso hace que vos quieras a lo mejor saber más, y entender”. Y, en especial, a partir de su relación con Mangueira, de la comunión con él luego de curar a Belén y de todo lo que le enseñó su entidad sobre la vida, la muerte, el poder y el deber. Esas vivencias pioneras, desestructurantes, se redefinieron luego a partir de su inmersión con la familia Aworení.

En el contexto del Africanismo Tradicional, sobre todo a partir de la importancia que adquiere *Ifá* y *Orunmila*, la forma de comunicación con lo sagrado se vuelve más mediatizada por un código de lectura de un oráculo que por la presencia misma de la entidad encarnada. Esto implica un cambio substancial con las prácticas de incorporación de las otras versiones, la Quimbanda y la Umbanda. Además, los Orixás, como vimos, ya no se incorporan. Este proceso de intelectualización evidentemente da un marco de legitimidad mayor a la religión, a los ojos también de Griselda. Y en esta carrera religiosa, ella encuentra por destino el sacerdocio: debe aprender *Ifá*, y transmitirlo en su ciudad; *Efunbunmi* significa: “el blanco nace de mí”. Lo cual redefine su posición marginal hacia una posición central: de ella depende que en Rosario se conozca la verdadera religión. Y es, también, desde este nuevo lugar crucial desde donde me

narra su trayecto y su experiencia de vida, donde cobra importancia el registro que yo pueda hacer de su historia.

En este giro hacia sí misma como un *sujeto que importa*, retornan también algunos sentidos normativos que encauzan la experiencia y la hacen pivotear entre la transgresión y la legitimidad. Como dijimos, las contradicciones vinculadas a la cuestión sexo/genérica que produce la práctica de la Quimbanda y de la Umbanda decantan en una normativa organización sexual en términos heterosexuales complementarios, legitimada por los fundamentos religiosos del tradicionalismo africano. De la misma manera que la idea de “salud”, de “equilibrio”, de “energía” y de “naturaleza” va tomando formas y sentidos nuevos –según los contextos, los interlocutores y las situaciones que haya que resolver en el devenir de los días–, muchas creencias y confirmaciones previas van siendo revisadas. Estos giros oscilantes se mantienen en tensión en el transcurso de la práctica religiosa en la ciudad, y por eso es posible encontrar contradicciones entre lo que debería ser y lo que realmente se puede llevar a cabo en el contexto nacional y regional.

3. Contragiro final

Una Tesis doctoral sobre la importancia que tiene para algunas personas prestar su cuerpo, su materialidad, de forma performática, teatral, profundamente estética y creativa, para que entes espirituales se hagan presentes en la tierra y transmitan su poder a otro, indica una profunda necesidad de comprender formas de experimentar la vida distintas a las que estamos “acostumbrados” en Argentina. La costumbre es un indicador de hegemonías; no conocemos, o no se visibilizan, esas otras formas de vivir, no porque sean numéricamente “escasas”, sino porque hacerlas visibles implicaría desestabilizar la manera en que hemos aprendido, y nos han inculcado, cómo se puede ser un *sujeto que importa* en Argentina. Ese fue el umbral que tuve que traspasar para evitar la exotización y comprender cabalmente que mis profundas creencias sobre lo que es un cuerpo, un espíritu, la vida y la muerte eran sólo eso: creencias, naturalizadas como verdades. Y que había muchos, muchos otros, que tenían otras creencias y otras prácticas que, aunque negadas y rechazadas por la sociedad, eran sostenidas con esfuerzo y convicción.

¿Cuál es el contexto social que permite y avala estas “otras” experiencias? ¿Y en qué sentido se podría sostener que las prácticas y las sociabilidades que allí se tramitan son

políticas¹¹²? Quisiera, antes de concluir, reflexionar un momento sobre ese contexto y sobre cuáles son las posibilidades que habilita. Considero que allí se encuentra una profunda apuesta política: la del cuerpo múltiple, que sólo es viable en el marco de un entorno que habilite la percepción inabordable, paradójica y estallada del cuerpo reflexivo, mutable, permeable al mundo que habita. ¿Qué entorno es ese? Es uno altamente performático que pone de relieve la experiencia corporal y sensitiva de formas extraordinarias. Es la fiesta, la conjunción de entes diversos, el exceso de sentido, las fronteras borrosas de lo posible y lo imposible, la certeza de la incerteza y la abertura hacia la experiencia de lo nuevo. Esto no implica que sea un entorno “libre”, sino justamente lo contrario, todo lo que allí es posible está pautado de antemano, existen profundas matrices de diferenciación social que se despliegan en tecnologías “rudas”, en adoctrinamientos “arduos”, no es el libre albedrío. Justamente, porque es un contexto normativo “otro”, sostenido con convicción por un grupo de personas que se basan en fundamentos claros, aunque nuevos, es que es posible pensarlo en términos políticos.

No son experiencias aisladas, individuales, de ruptura o subversión de normas vigentes, es un entorno cultural colectivo que fomenta nuevos procesos de subjetivación que, como parte de su cosmopraxis, instaura la posibilidad de hacer estallar la fijeza cuerpo/espíritu inculcada en la socialización nacional, instalando otras formas de vincular estas dos entidades. Un entorno cultural que genera un ambiente propicio y organizado para que “otros” puedan hacerse presente y contar su versión de la historia; otros de aquí, de allí y del más allá. Como toda apuesta política debe sostenerse con esfuerzo, fuerza de voluntad y profunda convicción de que esa es la mejor forma de vida posible; fundamentalmente cuando es una política que orienta las costumbres y las creencias hacia un lugar no legitimado y, en varios aspectos, enfrentado al sentido común. ¿Cómo se lleva adelante esa apuesta?

Algunos jefes religiosos vienen sosteniendo hace mucho tiempo una lucha directa en el plano político, conformando Federaciones, Colectivos y Asociaciones de distinto tipo que disputan y se organizan en función del reclamo por derechos civiles concretos. Pero también hay otra forma de praxis política: la que implica sostener diariamente prácticas, convicciones, creencias y afectividades que enfrentan el sentido común argentino.

¹¹² Aquí estoy haciendo referencia a la consigna “lo personal es político”, alzada como bandera por lo que se llamó “la tercer ola del feminismo” o el “feminismo radical”; especialmente a partir de la obra *Política Sexual* de Kate Millet, publicada en 1970.

Para ello, vuelvo al principio, en un nuevo Contragiro de retorno, citando al *Giro como praxis*: como una técnica corporal posibilitadora de ese descentramiento subjetivo que hace mella en los cuerpos que moviliza.

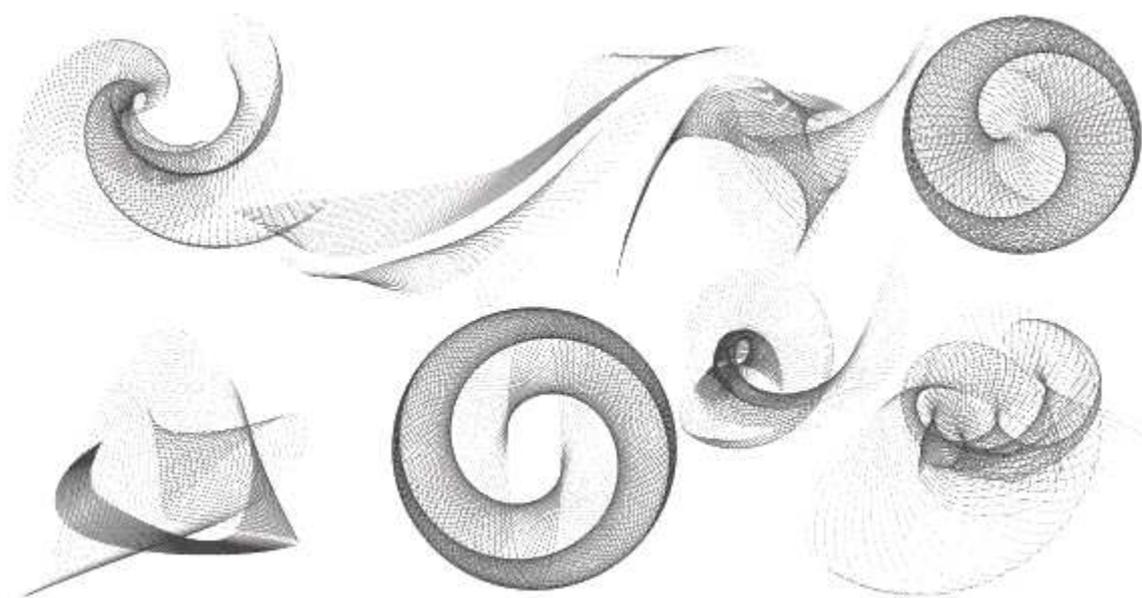
Cuando una entidad llega y gira,
lo que nosotros creemos
es que la propia entidad
expande su vibración,
expande sus energías,
en el lugar,
y de cierta forma, cuando uno gira
como que por ahí pierde la conciencia
de lo que hay alrededor
y se concentra en la entidad,
para tener una mejor conexión.
Lo mismo cuando se danza.
Cuando una entidad danza,
lo que hacen es expandir esa energía,
expandirse
y nosotros tenemos una visión:
vos ves que hay un ser humano
que está danzando,
incorporado,
pero en el mundo astral
la energía está vibrando,
constantemente,
está haciendo otro tipo de movimiento
Es por eso la danza,
tanto en Umbanda
como en Quimbanda.



La apuesta por una política del cuerpo múltiple se basa en esta conversación establecida con la religión: los devotos, sus fiestas, ceremonias, confesiones. Creo fervientemente que no se puede seguir sosteniendo una política del cuerpo único, del sujeto autónomo y de la materia solidificada, reificada. Toda práctica que fomente la diversidad puede incorporar en su hacer, en su devenir, lo incierto, lo nuevo, lo nunca experimentado, y alojarlo en su lógica, en su matriz de sentido. Soy consciente de que en sí misma una práctica no puede ser emancipadora, y que para que lo sea debe existir una voluntad de reflexión sobre las propias exclusiones habilitadoras. Y también soy consciente de que las religiones afrobrasileñas excluyen en sus propios términos. No las estoy ubicando como la panacea, sólo intenté aprender sus técnicas, sus saberes y sus propuestas de vida y de socialización, y ahora

intento que otros las conozcan. A su vez, la inmersión en su cosmopraxis religiosa, el aprendizaje efectuado con ellos, me permitió reformular teorías provenientes de la antropología y la filosofía enriqueciendo mi bagaje, no sólo teórico, sino profundamente experiencial.

Les resta a ellos mismos ver cómo solucionan sus propios conflictos y sus incisivos procesos de segregación interna, sostenidos sobre la envidia, la competencia y el desprestigio mutuo. Rescato su praxis como una política del y para los cuerpos múltiples, contradictorios, excedidos, y como una ética del cuidado y de la consciencia de pertenecer a una red de reciprocidades que debe respetarse, cuidarse y defenderse: una ética de lo colectivo. Y rescato el hacer *haciendo*, performativamente: repitiendo e innovando, avanzando y retrocediendo, de forma compleja y, a veces, contradictoria. Este fue mi aporte a la antropología del cuerpo, a la disciplina antropológica y la sociedad en la que vivo. Hacer el intento por comprender las otras vidas posibles que existen en Argentina, analizando sus prácticas concretas, sus saberes y sus apuestas.



GLOSARIO

Adoctrinamiento (sesiones de): tienen como objetivo preparar al iniciado en la carrera sacerdotal, en ellas se prepara al médium de incorporación para recibir a las entidades espirituales; está compuesta de varias tecnologías corporales y enseñanzas del fundamento religioso.

Africanismo (o Nación): genérico para nombrar a las distintas versiones que cultúan a los *Orixás*

Africanos/as (también llamados **Bahianos/as**): son las entidades espirituales de los esclavos africanos o hijos de africanos ya nacidos en estas tierras y que murieron jóvenes, generalmente a causa de su rebeldía y sus desafíos a los esclavistas, lo que los hace más enérgicos y desafiantes, y con mucho poder para resolver conflictos de aquellos que los visitan.

Aiê: tierra, mundo.

Alagbatori: *Orixá* personal en el Africanismo Tradicional, representa la energía con la cual esa persona está ligada.

Amioró (o Amaci): preparado de agua macerada con hierbas aromáticas dulces para los baños de descarga que sirven para limpiar y purificar el cuerpo en la Umbanda.

Aruanda: cielo

Asentamiento: espacio físico donde se asientan las energías dinámicas de los *Exus* y los *Orixás*.

Awoifa: es el cargo jerárquico para quien se inicia en el culto a *Ifá*, sea hombre o mujer.

Axé: es la energía dinámica y fuerza sagrada que transmiten las entidades espirituales con su presencia; se puede dar y recibir.

Axoro: sangre que se derrama por las inmolaciones de animales en los sacrificios, se utiliza como vehículo de unión entre el ser humano y el astral en donde se encuentran las energías espirituales (*Exus* y *Orixás*).

Ayubó: contenedor que reúne todos los elementos que manifiestan la conexión entre la persona y el *Alagbatori*, en el Africanismo Tradicional.

Babalawo: es el cargo máximo masculino para el sacerdocio en *Ifá*.

Babalorixá: es el cargo máximo masculino en el culto a los *Orixá*.

Batir cabeza: Llevar la cabeza al suelo en reconocimiento al poder de las entidades espirituales, los jefes religiosos y los tambores, como gesto de humildad y agradecimiento.

Bautismo (o confirmación): Ritual de iniciación a la Umbanda hecho con hierbas, semillas, miel y perfume, se utiliza un punto cantado y se derrama agua sobre la cabeza, con el fin de purificarla, luego se ata una tela blanca y nueva sobre la cabeza en nombre de la entidad protectora.

Bori: ritual en Africanismo en el cual la persona se inicia en el culto y conecta su interior con “el todo”, es la alimentación del *Ori* para lograr el equilibrio necesario.

Boricera: en el ritual de *Bori*, es un recipiente donde se colocan algodón, buzios y una moneda, en el cual se vierte el *axoro* y también orín; precisa de cuidados especiales.

Buzios: son los caracoles que se usan para el sistema adivinatorio *Ifá*.

Caboclos/as: son entidades espirituales de indígenas o mestizos de estas tierras; pueden haber sido agricultores, guerreros o chamanes, y sus poderes dependen de aquello que hicieron en vida.

Cacique: es el cargo más alto en Umbanda.

Cambonear: acto de atender, en una *gira*, a las entidades cuando están incorporadas.

Cineta: campana pequeña que tiene un sonido agudo.

Congal (o gongá): altar donde se ubican las imágenes de yeso, barro o madera de las distintas entidades espirituales.

Consagración: ceremonia en la cual se otorga la jerarquía máxima, tanto en Umbanda como en Quimbanda.

Crianzas: son entidades espirituales de niños, suelen presentarse de forma muy extrovertida, juguetona, hacer bromas, y son consideradas almas inocentes, puras y simples, muy buenos para trabajar con los problemas de los niños.

Cumplimentar: saludar

Datas: fiestas conmemorativas con una fecha especial para cada entidad.

Defumación: quema de hierbas y resina con el fin de limpiar y equilibrar el ambiente de trabajo.

Desarrollo (Sesión de): son aquellas destinadas especialmente a *asentar* al *Exu* en el médium, a través de la *gira*.

Desmachar: deshacer trabajos de magia negra.

Djembé: tambor unimembráfono.

Ebo: ofrenda para las entidades espirituales.

Egun: espíritu desencarnado de una persona que murió.

Encostamiento: llegada y salida fugaz de entidades, sin afianzarse completamente.

Erumalé: es el conjunto de todos los Orixás ya asentados.

Esentayé: ritual de nombramiento en el Africanismo Tradicional, que se hace al tercer día de nacer.

Esfera: lugar donde está asentado *Exu*.

Exus: son las entidades espirituales más cercanas al hombre, más terrenales, y han tenido varias encarnaciones en las cuales han cometido errores. Generalmente no tuvieron una muerte apacible y tranquila y por eso siguen reencarnando para liberar su alma y así evolucionar. Una de sus funciones es la de redireccionar las emociones y pasiones humanas por un caudal positivo. Son astutos y conocen mejor que nadie a los humanos. Son considerados los mensajeros directos de los Orixás, sus intermediarios y aquellos que ponen los límites y abren los caminos; al *Exu* femenino se lo conoce como *Pombagira*.

Frente (de): se llama *Entidad de Frente* a las entidades que comandan a un médium.

Frente: bandeja o fuente donde se sirve la comida para las entidades espirituales

Gira: así se denomina al momento en el cual los médiums comienzan a girar para propiciar la incorporación espiritual.

Giro: técnica kinésica para propiciar la incorporación espiritual, es un giro sobre sí mismo que varía en intensidad y duración.

Guías: collar hecho de mostacillas, cuentas o semillas, con los colores representativos de los *Orixás*, es la representación misma del *Orixá* y su propia presencia sirve como protección y *aseguranza*, para ello precisan ciertos cuidados rituales; cada cual los confecciona en función de los *Orixás* que lo rigen.

Iaonifa: es el cargo máximo femenino para el sacerdocio en *Ifá*.

Ifá: es un código de adivinación, considerado el vector y el camino por el cual Orunmila canaliza todos los mensajes que Olodumare y los ancestros envían a los seres humanos.

Ilé: casa religiosa

Imantación: lavado del piso del terreiro con agua perfumada para limpiar y equilibrar la energía del lugar.

Incorporación: encarnación de una entidad espiritual en un médium.

Irradiación: sensación corporal de cosquilleo que anuncia la presencia cercana de una entidad espiritual.

Iyalorixá: es el cargo máximo femenino en el culto a los *Orixá*.

Jantar: comer

Lavado de cabeza: ritual en el cual se moja la cabeza del neófito con un macerado de hierbas especiales para limpiarlo; se utiliza tanto en el bautismo (*confirmación*) como para cambiar de jefe religioso (*cambiar de mano, o sacada de mano*).

Liberación de Exu: es la autorización para que el *Exu* pueda alimentarse por sí mismo y cortar (hacer sacrificios de animales) para otros *Exus*, significa que tiene la evolución suficiente como para trabajar sin ayuda de su jefe religioso.

Mãe de santo: es el nombre genérico para designar a la jefatura religiosa femenina en los distintos africanismos.

Nación (o Africanismo): genérico para nombrar a las distintas versiones que cultúan a los *Orixás*.

Obligación: ritual que tiene el fin de aumentar y ligar la comunión de las entidades con el médium.

Odu: forma parte del sistema adivinatorio Ifá, y es el canal por donde habla el *Orixá*. Existen 16 Odus, correspondientes a los 16 *Orixás*, y están representados por cada uno de los caracoles que se utilizan.

Odun: es un conducto o útero por el cual todos pasamos antes de encarnar, y por el cual olvidamos el destino que ya elegimos. También se denomina así a la formación de los caracoles al momento de caer, en el cual se puede leer el mensaje enviado por las entidades espirituales.

Olugo: es el cargo máximo en el Africanismo Tradicional, y sólo puede ser ocupado por un hombre; es aquel sacerdote que maneja una cantidad importante de *Babalawos*.

Ori: cabeza. Es también la entidad espiritual que responde directamente por la persona en el Africanismo Tradicional, definido como “tu yo”, porque te alinea con tu doble espiritual que está en el *Orun*. También es el ritual de iniciación en el Africanismo Tradicional que conecta física y espiritualmente el *alagbatori* con la persona.

Orixás de caboclos (o de Umbanda): son entidades espirituales relacionadas a las fuerzas de la naturaleza que representa su *Orixá* homónimo.

Orixás: son las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes de las religiones afrobrasileñas; son los dioses pertenecientes al panteón yoruba, cada uno de ellos tiene dominio sobre un aspecto de la naturaleza, y a su vez posee características humanas arquetípicas que son descritas en la mitología.

Orun: cielo.

Otá: piedra donde se asientan las entidades.

Pai de santo: es el nombre genérico para designar a la jefatura religiosa masculina en los distintos africanismos.

Peji: Altar.

Pombagira: *Exu* femenino.

Portuñol: lunfardo que resulta de la mezcla entre el portugués y el español, característica de las zonas fronterizas entre Argentina y Uruguay, con Brasil.

Pretos/as Velhos/as: Negro/a viejo/a, son aquellas entidades espirituales de africanos traídos a América con la trata esclavista y que murieron de viejos en este continente, luego de mucho sufrimiento; la vejez y el dolor experimentado les da una sabiduría muy particular y estimada entre los devotos.

Punto cantado: canciones especiales referidas a las entidades espirituales.

Punto riscado: Conjunto de símbolos que se marcan con una tiza (o *pemba*) para mostrar la identidad del espíritu que encarnó, también es un sello del compromiso que ésta tiene de aceptar su misión en la tierra.

Puxar: cantar.

Sacada de mano (o lavado de cabeza): es para aquellos religiosos, que, habiendo recibido obligaciones, tanto en Umbanda y/o en Quimbanda, dejan por diferentes motivos su casa de origen, y desean romper todo vínculo con la misma.

Shékere (también se le dice **axé**): Calabaza seca con semillas tejidas en una red que la recubre.

Terreiro: Se denomina genéricamente *terreiro* a las casas religiosas, y al lugar donde son realizadas las ceremonias y atendidas las consultas de los que buscan ayuda de las entidades espirituales.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, T. (1995) *Historias de la Argentina deseada*, Buenos Aires, Sudamericana.
- ADAMOVSKY, E. (2012) "El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 49: 343-364.
- AMÍCOLA, J. (2007) *Autobiografía como autofiguración. Estrategias discursivas del yo y cuestiones de género*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora
- ARFUCH, L. (2002) *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ASCHIERI, P. (2013) "Subjetividad en Movimiento: Reapropiaciones de la danza butoh en Argentina", *Tesis de Doctorado*, Universidad de Buenos Aires.
- (2006) "Trabajo de campo y metamorfosis: Los cuerpos del etnógrafo", *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Salta.
- AUGRAS, M. (2000[1987]) "De Iyá Mi a Pomba-Gira: Transformacoes e Símbolos da Libido", en C. S. Marcondes de Moura (Org.), *Candomblé: Religiao do Corpo e da Alma*, Rio de Janeiro, Pallas.
- AUSTIN, J. (1988) *Como hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- AYÚS REYES, R. y E. SOLANA.(2007) "El cuerpo y las ciencias sociales", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Nº 004.
- BALANDIER, G. (1973) *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*, Buenos Aires, Ed. Tiempo contemporáneo.
- BARBA, E. y N. Savarese (comp.) (1988) *Anatomía del Actor*. Gaceta/ International School of Theatre Anthropology, Mexico
- BARBARA, R. (2002) *A Dança das Aiabas. Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*, Tese de Doutoramento, Usp.
- BAUMAN, R. (1977) *Verbal Art as Performance*. Rowley, Mass, Newbury. House Publishers
- BAUMAN, R. y C.L. BRIGGS (1990) "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social. Life", en *Annual Review of Anthropology* V. 19.
- BAZÁN, O. (2010) *Historia De La Homosexualidad En La Argentina, DE LA CONQUISTA DE AMERICA AL SIGLO XXI*, Buenos Aires, MAREA.
- BECERRA, D. (2005) "Ungüentos, transformaciones y vuelos. Brujería y psicoactivos de la Antigüedad como antecedente de la brujería de la Edad Media". *Bolskan 21*: 121-128.
- BENVENISTE, E. (1978) *Problemas de lingüística general. Tomo I*, México D.C, Siglo XXI Editores.
- BENZA, S.; Y, MANNELLI y A., PODHAJECER (2012) "Cuando las danzas construyen la nación". Los repertorios de danzas folclóricas en Argentina, Bolivia y Perú", en S. Citro y P. Aschieri (comp.) *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp: 169-199.
- BHABA, H. (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Editorial Manantial.
- BIRMAN, P. (2005) "Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo", en: *Revista Estudos Feministas* 13(2): 403-414.
- (1995) *Fazer estilo criando gênero*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- BLAZQUEZ, G. (2000) "Ejercicios de apresentacao: antropologia social, rituais y representacoes", en: C. F. Cardoso y J. Malerba (Orgs.), *Representacoes. Contribucao a um debate transdisciplinar*, Papirus, Campinas, SP.
- BOTERO, C. (1998) "Esclavos sodomitas en cartagena colonial. Hablando del pecado nefando", *Revista Historia Crítica*
- BOURDIEU, P. (2002) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- (1998) *La ilusión biográfica*, La Paz, Cuadernos de Literatura Nro. 9
- (1986) "Notas provisionales para la percepción social del cuerpo", en: AA.VV. *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta, pp. 183-194.
- (1980). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus
- BOURDIEU, P. y L. WACQUANT (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- BRIONES, C. (2007) "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tabula Rasa*. No.6: 55-83

- (2005) "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en: C. Briones (Comp) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridade*, Buenos Aires, Antropofagia, pp: 9-36.
- (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.
- BROGUET, J. (2015) La recuperación de la figura de Artigas en el Litoral argentino: lo afroguaranítico, candombe uruguayo y acciones estatales político-culturales, *IV Jornadas del GEALA*, Buenos Aires.
- (2014a) "¿Cómo crece acá una palmera de dende...?": apropiaciones y resignificaciones de la capoeira en rosario (Argentina), *ACENO*, Vol. 1, N. 2: 59 – 79.
- (2014b) "Estereotipias, ritual y raza. Interrogando posibles articulaciones en los candombes del Litoral argentino". *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario
- (2014c) "Lo negro en algún lado está. Orden espacial-racial y candombe uruguayo en Barrio Refinería", *II Jornadas de Estudios de la Performance*, Córdoba
- (2013) "Tradiciones peregrinas: la capoeira en Rosario", *Terceras Jornadas del GEALA*, Buenos Aires
- (2007) "Influencias new age en la apropiación de la cosmología de orixás: experiencias artísticas de clases medias rosarinas", en: J. M., RENOLD (Compilador) *Apóstatas y religiosos. Estudios antropológicos*, Rosario, Editorial Laborde.
- BROGUET, J.; M.C., Picech y M., Rodriguez (2014) "...Argentina tiene un gran problema de identidad...": Resignificando lo propio y lo ajeno del candombe en el Litoral argentino", en: C., Di Bennardis [et.al.] *Experiencias de la diversidad*, Rosario, UNR Editora. pp: 350-365.
- (2013) "CANDOMBERÍO. Imaginando los candombes del Litoral". *Terceras Jornadas del GEALA*, Buenos Aires
- (2012) "*También somos un poco esclavos*": procesos de retradicionalización del candombe uruguayo en el Litoral argentino". *Actas de las Jornadas de Iniciación en la Investigación Interdisciplinaria en Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Quilmes.
- BUTLER, J. (2007) *El género en disputa*, Buenos Aires, Paidós.
- (2004) "Introducción", En: J, Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 15-78.
- (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- (1998 [1990]) "*Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*", en *Debate Feminista*, vol. 18.
- (1990) "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, pp. 193-211.
- CAPONE, S. (1999). *La quête de l'Afrique dans le candomblé*, Karthala, Paris.
- CAROZZI, M. J. (2002a) "Cuerpo y conversión : explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad." *3er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. NAYa.
- (2002b) "Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión", *Religión e Sociedade*, 22, 1: 77-91
- (1999) "La autonomía como religión: La nueva era". *Alteridades*, vol. 9, núm. 18: 19-38
- (1986) "De los santos porteños", *Sociedad y Religión* N° 3: 58-65
- CAROZZI, M. J. y A. FRIGERIO (1997) "Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires", *Religião e Sociedade* 30: 71-94.
- (1992) "Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires", en: *Afro-Asia* 15: 71-85.
- CARRIZO, M. (2011) *Córdoba Morena (1830 – 1880)*, Córdoba, Colección Rojo y Negro.
- CASTAGNA, A.; I. Raposo y M. L. Woelflin (2014) "Crecimiento económico y desarrollo urbano. La problemática de los asentamientos irregulares en rosario", Ponencia presentada en *III. Red de Investigadores en Globalización y Territorio*, Universidad Federal de Bahía- Brasil
- CASTELLS, M. (2002) *La era de la información vol. 2 El poder de la identidad*, Madrid, Alianza editorial.
- CIRIO, P. (2011) "¿Cómo suena la música afroporteña hoy? Hacia una genealogía del patrimonio musical negro de Buenos Aires". En: <http://www.sibetrans.com/trans/a131/como-suena-la-musicaafroportena-hoy-hacia-una-genealogia-del-patrimoniomusical-negro-de-buenos-aires>
- (2010) "Hacia una definición de la cultura afroargentina", en: *Visible/invisible. Las representaciones de la cultura afro-argentina en los museos*, Buenos Aires.

- (2008) "Ausente con aviso ¿Qué es la música afroargentina?", en: F. Sammartino y H. Rubio (eds.) *Músicas populares. Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la Musicología argentina*, Universidad Nacional de Córdoba, págs. 81-134.
- __ (2003a). "La desaparición del candombe argentino. Los muertos que vos matáis gozan de buena salud". *Música e Investigación* 12-13: 181-202. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".
- (2003b), "Perspectivas de estudio de la música afroargentina: el caso de las prácticas musicales vigentes en el culto a san Baltazar", en *Resonancias*, nº 13, Santiago de Chile, Pontificia
- (2002) "¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a san Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial", en V., RONDÓN (ed.), *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana*, Santa Cruz de la Sierra, APAC, pp. 88-100.
- (2000) "Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: *La Cofradía de San Baltazar y Ánimas* (1772-1856)", en: *Latin American Music Review*, v. 21, nº 2: 190-214.
- CITRO, S. (2013) "Habitús y técnicas corporales en una perspectiva interdisciplinar", en *El cuerpo descifrado. VI congreso internacional de ciencias, artes y humanidades*, México.
- (Comp.) (2011) *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*, Biblos, Colección Culturalia, Buenos Aires
- (2010) "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo: indicios para una genealogía (in)disciplinar", En: S., Citro (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos.
- (2006) "El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales", En: P. Schamber y G. Wilde (comp.), *Simbolismo, ritual y performance*, Editorial S/B, Buenos Aires, 83-119.
- (2003). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.
- (2001) "El cuerpo emotivo: de las performances rituales al teatro", En: E. Matoso (comp.), *Imagen y representación del cuerpo*, Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 19-34.
- (2000) "El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del pogo", en *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, UBA 12, pp. 225-242.
- (1997). *Cuerpos festivo-rituales: un abordaje desde el rock*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires.
- CITRO, S.; P. ASCHIERI y equipo Cuerpo y Multiculturalismo (2009). "De la etno-grafía individual hacia las etno-performances colectivas". *7º Encuentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política*. Bogotá, del 21 al 30 de agosto.
- CITRO, S.; P. ASCHIERI Patricia y Y. MENNELLI (2011) "El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial". *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 25 N.º 42 pp. 102-128.
- CITRO, S.; P. ASCHIERI, Y. MENNELLI y equipos UBACYT F821 y PICT 00273 (2008b) "Límites y dilemas del multiculturalismo. La enseñanza de tradiciones performativas orientales, afro y amerindias en Buenos Aires y Rosario". *Actas del XIX Congreso Argentino de Antropología Social: Fronteras de la Antropología*, Universidad Nacional de Misiones.
- CITRO, S.; L., GRECO; M. RODRIGUEZ (2008) "Cuerpos e identidades en la danza de orixás, entre brasil y argentina". *Claroscuro* 7
- CORVALÁN, M. L. (2013) "O desvendar do vento: manifestações artísticas da dança de Orixás", Tesis de Maestría, Universidade Federal da Bahia
- (2007) "Cuerpo y comunicación en la danza de orixás", Tesina de Licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas de la 'UNR'
- CROSSLEY, N. (2004) "The Circuit Trainer's Habitús: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout", *Body Society*, Vol. 10(1): 37-69.
- (2001). *The Social Body. Habit, Identity and Desire*. London, Sage Publications.
- CSORDAS, T. (1999) "Embodiment and Cultural Phenomenology", en: G. Weiss y H. F. Haber (ed) *Perspectives on Embodiment*. New York, Routledge, pp. 143-162.
- (1993). "Somatic Modes of Attention". *Cultural Anthropology* 8 (2):135-156.
- (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, Vol. 18, No. 1., pp. 5-47.

- CUCCHETTI, H, L. DONATELLO y F. MAILIMACI (2013) "Catolicismo e identidad nacional: una descripción sociohistórica", en: F. Mallimaci (director) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial, Biblos pp: 201-210.
- DAWSEY, J. C.(2006). "Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas", en *Campos* 7(2), USP, 17-25
- DE BEM, D. (2008) "A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no prata", en: *Debates do ner*, año 9, N. 13: 25-46.
- DE MAN, P. (1991) "La autobiografía como desfiguración". *Anthropos. Monografías temáticas 29 La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*, Barcelona, Editorial Anthropos, 113-118.
- DOUGLAS, M. (1988). *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid: Alianza Editorial.
- ESQUIVEL, J. C., D. SETTON y J. VEZZOSI (2013) "Secularización y laicidad", en: F. Mallimaci (director) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial, Biblos: 171 – 180.
- FANON, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Editorial Abraxas.
- FALICOFF, B., G. MONTENEGRO y S. DAHLQUIST (2012) "Los cuerpos, los tiempos y los espacios en la expresión Corporal del Instituto Superior de Danzas de Rosario", *I Encuentro de Investigadores sobre cuerpos y corporalidades en las culturas*, Rosario.
- FERNANDEZ, A. (2002) "Acerca de la eficacia mística de las curaciones en los cultos afrobrasileños", *Sztuka Leczenia* VIII (4): 133-146.
- (2000) "Las Religiones Afrobrasileñas como Cultos de Liberación", en: *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Buenos Aires
- (1997) "Las Entidades Espirituales Umbandistas y su Legitimación en la Historia", en: *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ BRAVO, N. (2015) "El regreso del cabecita negra. Ruralidad, desplazamiento y reemergencia identitaria entre los santiagueños "afro"", *Cartografías Afrolatinoamericanas 2. Perspectivas situadas en Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- (2013) "¿Qué hacemos con los afrodescendientes? Aportes para una crítica de las políticas de la identidad", en: F. Guzman, y L. Geler, *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*, Buenos Aires, Editorial Biblos: 241-260.
- (2012). "¿Qué ha cambiado en el "campo afro" de la Argentina? Temporalidades, paradojas, desafíos". En: M. Annechiarico, y A. Martín. *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*. Buenos Aires: Puentes del Sur: 73-88
- FERRAROTTI, F. (1991) *La historia y lo cotidiano*, Buenos Aires, CEAL.
- FERREIRA, L. (2000) "Música Afro-Uruguaya: Toques, performance e identidad", en *Serie Estudios 4*, Porto Alegre, p. 83-102.
- FIGARI, C. (2012) "La invención de la sexualidad: el homosexual en la medicina argentina" En: Jones (et. al) (coord.) *La producción de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- (2007) *Sexualidad, religión y ciencia: discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- (1991). *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, M. (2001) *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, FCE.
- (1987 [1975]) *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1985 [1976]). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI
- (1983 [1963]) *El Nacimiento de la Clínica*, Madrid, Siglo XXI.
- FRIGERIO, A. (2015) "Iemanjá, la Virgen cool 10 abril", *Blog Diversa*: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=2158>
- (2013a) "A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na argentina" *Debates do NER*, Porto Alegre, año 14, n. 23 p. 15-57
- (2013b) "Lógicas y límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo", en: R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (comp.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. CIESAS, Colegio de Jalisco.
- (2010a) "Tendencias actuales en las religiones de origen afrobrasileño en Buenos Aires", *Ponencia presentada en el Simposio "Religiones Afro en el Multiculturalismo"*, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- (2010b) "Luis D'Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares" *Claroscuro* 8.

- (2008) "De la "desaparición" de los *negros* a la "reaparición" de los *afrodescendientes*: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina", en: G. Lechini (comp) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires, CLACSO.
- (2007) "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina", en: M. J. Carozzi y C. Ceriani (Eds.) *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos/ACSRM: 87-118.
- (2006) "'Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" *Temas de Patrimonio Cultural* 16: 77-98. Número dedicado a *Buenos Aires Negra: Identidad y cultura*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.
- (2004) "Analizando la conversión en/desde América Latina: Cuestiones teóricas, dilemas metodológicos y enfoques desde Brasil y Argentina" *Reunión 2004 de LASA (Latin American Studies Association)* Octubre: 7-9
- (2003) "'Por nuestros derechos, ahora o nunca!': Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina", en: *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 35-68.
- (2002a) "El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas" *XXVI Encontro Anual da ANPOCS*, Outubro.
- (2002b) "La expansión de religiones afro-brasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional". *Archives de Sciences Sociales des Religions* 117: 129-151.
- (2002b) "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion" *Civilisations* N° 51 : 39-60
- (2002) "Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating race and religion in Argentina" *Sociology of religions* 63:3
- (2001) "Cómo los porteños conocieron a los Orixás : La expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires", en: PICOTTI, Dina *El negro en Argentina: Presencia y negación*, Editores de América Latina, Buenos Aires.
- (2000). "*Cultura negra en el cono sur: representaciones en conflictos*". Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires
- (2000b) "Usos de Africa en un país "blanco": Reivindicando la tradición y la identidad negra en Buenos Aires", *XXIV Encontro Anual da ANPOCS*: Petrópolis
- (1999) "Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades*, vol. 9, núm. 18: 5-18.
- (1998) "El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina". En: R.P. Hugarte (ed.) *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, Montevideo: Banda Oriental: 75-98.
- (1998) "Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: Una interpretación desde la oferta", *XXII Encontro Anual da ANPOCS Caxambu*, MG, Outubro.
- (1997) "Modernos, racionales y excluyentes: Medicalización y temas culturales" Ponencia presentada en el *V Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de La Plata
- (1995) "Política y drama en el trance de posesión", en: *Horizontes Antropológicos* 3, 39-56.
- (1993) "De la Umbanda al Africanismo: Identificación Etnica y Nacional en las Religiones Afrobrasileñas en Argentina", en: C. Fonseca (ed.) *Fronteiras da Cultura*, EDUFRGS, Porto Alegre.
- (1993) "La Invasión de las Sectas": El Debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina" *Sociedad y Religión*; Lugar: Buenos Aires: 24 – 51.
- (1993) "El Candombe Argentino: Crónica de una muerte anunciada", *Revista de Investigaciones Folclóricas* 8: 50-60
- (1992) "Artes Negras: Una perspectiva afrocéntrica" en *Estudos Afro-Asiáticos*. Número 23: 175-190.
- (1991) "Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina" *Sociedad y religión*: 69 – 84.
- (1990) "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso", en: *Comunicações do ISEER* 35:52-63.
- (1989a) *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*, Ph. D. dissertation, Anthropology Dept. University of California, Los Angeles.
- (1989b) "Levels of possession awareness in Afro-Brazilian religions", *Association for the Anthropological Study of Consciousness Quarterly* 5(2/3): 5-11.

- FRIGERIO, A. y E. LAMBORGHINI (2012) "Encontrarse, compartir, resistir: Una "nueva construcción" del candombe (afro) uruguayo en Buenos Aires", en: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, volumen 10: 95 - 113.
- (2011b) "Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia "afro". *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 8 n. 16.
- (2011a) "(De)mostrando cultura: estrategias políticas y culturales de visibilización y reivindicación en el movimiento afroargentino". En *Boletín Americanista*, Año lxi. 2, n.º 63: 101-120.
- (2010) "Criando um movimento negro em um país "branco": ativismo político e cultural afro na Argentina". En: *Afro-Asia*, 39: 153–181
- (2009b). "El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad "blanca", en: M. Lacarrieu, M. Carman y M. F. Girola (ed.) *Cuadernos de Antropología Social n°30*, Universidad de Buenos Aires: 77-92.
- FRIGERIO, A. y A. P. ORO (1998) "Sectas satánicas" en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil", *Horizontes antropológicos*: 114 – 150.
- FRIGERIO, A. y H. WYNARCZYK (2008) "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado*, v. 23, n. 2: 227-260.
- FRIGERIO, A. y M. J. CAROZZI (1993) "As religiões afro-brasileiras na Argentina", en: *Cadernos de Antropología* 10: 39-68.
- FRY, P. (1977) "Mediunidade e sexualidade", en: *Religião e Sociedade* n. 1: 105-123.
- FRY, Peter (1982) "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros", en: *Para inglês ver*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- GEERTZ, C. (1987) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona
- GIOBELLINA BRUMANA, F. (1986) "El cuerpo sagrado", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 34: 161-193
- (2003). "Ser otro Leiris y la posesión", *Ilha* v5: 91-129
- GOFFMAN, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GOLDMAN, M. (1984) *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, Dissertação de mestrado, programa de pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro
- GOMES DOS ANJOS, J. (1995) "O corpo nos rituais de iniciação do batuque", en: o. Fachel leal (Org.) *Corpo e significado. Ensaios de Antropología social*, Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre.
- GRIMSON, A. (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GROSSO, J. L. (2008) *Indios muertos, negros invisibles: hegemonía, identidad y añoranza*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- HABER, A. (2010) *Nometodología payanesa (Notas de metodología indisciplinada)*. Mimeo.
- HALL, S. (2003) "¿Quién necesita la identidad?", En: S. Hall y P. Du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- HAYES, K. (2004) *Magic at the Margins: Macumba in Rio de Janeiro. An Ethnographic Analysis of a Religious Life*. Ph.D in History of Religions, University of Chicago.
- HIROSE, M. B. (2010) "El movimiento institucionalizado: danzas folklóricas argentinas, la profesionalización de su enseñanza", *Revista del Museo de Antropología* 3: 187-194
- JACKSON, M. (1996) "Introducción", en: M. Jackson (comp.) *Things As they Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington and Indianápolis, Indiana University Press. pp. 1-50
- (1983). "Knowledge of the body". *Man* 18:327- 345.
- JAKAS, C. (2012) "Danzas tradicionales en cuerpos actuales: apuntes para una teoría práctica del folklore". Informe final de Beca del Interior, Fondo Nacional de las Artes
- JAMES, D. (2004) *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*, Buenos Aires, Manantial.
- KELLERMANN BARBOSA, M. y J. F. M. HENRIQUES BAIRRAO (2008) "Análise do movimento em rituais umbandistas" *Psicologia: Teoria e Pesquisa* vol.24 no.2
- KOLDORF, A. E. (2008) *Familia y nueva pobreza desde una perspectiva de género (Rosario 1994-2002)*, Rosario, Prohistoria Ediciones

- KUSSROW, A. (1980) "La Fiesta de San Baltasar: Presencia de la Cultura Africana en el Plata", Buenos Aires, ECA
- LA VEGA, Darío (2015) "Melina Romero y Chiara Páez: del femicidio adolescente al 'rito satánico'", en Infojus Noticias: <http://www.infojusnoticias.gov.ar/opinion/melina-romero-y-chiara-paez-del-femicidio-adolescente-al-rito-satanico-167.html>
- (2014) "Criminalización y medios de comunicación: De homicidio confesado a 'crimen ritual' en 5 simples pasos", en Blog DIVERSA: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=1430>
- LA VEGA, D. y J. M. LÓPEZ FIDANZA (2014) "El delito y la magia. Criminalización mediática del devoto", en *Diario Norte de Corrientes*: 2-3. <http://www.blogmatico.com.ar/entrevista-a-juan-lopez-fidanza-y-dario-la-vega-en-diario-norte-de-corrientes/>
- LACLAU, E. (1993) "Discurso", en: R. Gooding y P. Pettit (Eds.) *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*, The Australian National University, Philosophy Program
- LAMBEK, M. (2010 [1998]) "Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación", en: S. Citro (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos
- LANDES, R. (1967) *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- LE BRETÓN, D. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LEÃO TEIXEIRA, M. L. (2000) "Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé", en: C. E. Marcondes de Moura (Org.). *Candomblé: religião de corpo e alma*. São Paulo, Pallas.
- LECLERC, G (1973) *Antropología y colonialismo*, Alberto Corazón Editor, Madrid.
- LEIRIS, M. (1958). *La Possession et ses Aspects Theatraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Plon.
- LEJEUNE, P. (1991) "El pacto autobiográfico". *Anthropos. Monografías temáticas 29. La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental* Barcelona: Editorial Anthropos: 47-61.
- LOCK, M. (1993) "Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge". *Annual Review of Anthropology* 22: 133-155.
- LÓPEZ, L. (2005) *¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*. Tesis de Maestría, Porto Alegre.
- LÓPEZ, M. (2011) *Demetrio Acosta "el Negro Arigós" y la Sociedad Coral Carnavalesca Negros Santafesinos*, Cámara de diputados de la provincia de Santa Fe.
- LUDUEÑA, G (2001) "Dos Experiencias Místicas de lo Numinoso", *Numen*. v 4, nº I: 87-118
- MAFFÍA, M. y B. ZUBRZYCKI (2011) "El campo del activismo afroargentino por fuera de Buenos Aires. La Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe". Ponencia presentada en las *XIII Jornadas Interescuelas de Departamentos de Historia. Universidad Nacional de Catamarca*.
- MALLIMACI, F. (Dir.) (2013) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos
- MALLIMACI, F., V. GIMÉNEZ BELIVEAU y J. C. ESQUIVEL (2013) "Creencias, prácticas y actitudes religiosas", en: F. Mallimaci (director) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial, Biblos: 31-51.
- MARTIN, A. (2006) "Presencias ausentes: El legado africano a la cultura argentina", *Temas de Patrimonio Cultural* 16: 205-216
- MARTIN, E. (2007) "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina", en: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.) *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Buenos Aires, Biblos: 61-86.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, M. A. (2014) "Transformaciones de la ciudad de Rosario en el marco de las reformas estructurales, el establecimiento del MERCOSUR y la planificación estratégica del Partido Socialista Popular", *XI Congreso Argentino de Antropología Social, UNR*.
- MATO, D.. (2004) "Una crítica de la idea de "desterritorialización", basada en estudios de casos sobre procesos de globalización", *Seminario: (Des)Territorialidades y (No)Lugares*. Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Atioquia Medellín. Universidad Central de Venezuela.
- MATORY, L. (2008) "Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história", en: *Revista Antropológica*. v.51 n.1.
- (2007) "Free to Be a Slave: Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic Religions" *Journal of Religion in Africa* 37: 398-425.
- (1988) "Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessao nas religioes afro-brasileiras", en: J.J. Reis (org.) *Escravidao e invencao da liberdade*, Editora Brasiliense, Brasilia.
- MAUSS, M. ([1872-1950] 1979). *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos

- MEJÍAS, A. (Comp.) (2010) *Los desafíos de la modernización, Rosario 1890 – 1930*. Rosario: UNR Editora.
- MENÉNDEZ, E. (2010) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Protohistoria Ediciones, Rosario
- MERLEAU-PONTY, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.
- METRAUX, A. (1955). "Dramatic Elements in Ritual Possession". En *Diogenes* 11, 18-36.
- MÍGUEZ, D. Y P. SEMÁN (ed.) (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Editorial Biblos
- MOLINA, L. D. y M. L. LOPEZ (2001) "Afro-argentineans: "forgotten" and "disappeared" – yet still present". En: S. Walker (ed.). *AfricanRoots/American Cultures. Africa in the Creation of the Americas*. Maryland: Roman&LittlefieldPublishers: 332– 347
- MORA, s. (2010) *El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias durante la formación en danzas clásicas, danza contemporánea y expresión corporal*, Tesis Doctoral Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata
- MÚGICA, M. L. (2010) "Sexo y geografía en la ciudad: Pichincha, barrio prostibulario – Rosario 1914 – 1932", en: A. Mejías (Comp). *Los desafíos de la modernización, Rosario 1890 – 1930*. Rosario: UNR Editora.
- NEMCOVSKY, M. (2008). "Los 30' en el sur de Rosario: aprendizajes infantiles y contexto de transición." *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- NOUZEILLES, G. (2000) *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosario: Beatriz Viterbo
- ORO, A. P. (2008). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, *DEBATES DO NER*, ANO 9, N. 13: 9-23
- (1999) *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Vozes, Petrópolis.
- (1995). "A desterritorialização das religiões afro-brasileiras". *Horizontes Antropológicos*, vol. 3, p. 69-79.
- ORTIZ, R. (2005) "Religión y globalización" En: R. Ortiz, *Mundialización: saberes y creencias*. Gedisa, Barcelona.
- (2004) *Otro territorio: Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmas Editorial, Bernal.
- PASSERINI, L. (1987) *Fascism in Popular Memory; The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge: Cambridge University Press
- PEIRANO, M. (comp) (2002). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PEIRCE, C. S. (1987). *Obra Lógico Semiótica*. Madrid: Taurus
- PI HUGARTE, R. (1998) *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- PÓLVORA, J. B. (1995) "O corpo batuqueiro: uma expressao religiosa afro-brasileira", en: FACHEL LEAL, Ondina (Org.) *Corpo e significado. Ensaio de Antropología social*, Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre.
- PORTELLI, A. (1991) *The Death of Luigi Trastulli ant Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University os new York Press
- PORZECANSKI, T. (2007) "Cuerpo y símbolo en los rituales de umbanda en Montevideo" *Mitológicas*, vol. XXII, pp. 9-17
- (1991). *Rituales*. Montevideo: Luis A. Retta Libros Editor.
- PRIETO STAMBAUGH, A. (2009) "Lucha libre! Actuaciones de teatralidad y performance" En: Domingo Adame (ed.) *Actualidad de las artes escénicas. Perspectiva latinoamericana*. México: Universidad Veracruzana, pp. 116-143.
- PUGLISI, R. (2011) *Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*, Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- QUIJANO, A. (2000A) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: E. Lander (comp) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Disponible: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- (2000b) "¡Qué tal Raza!", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 1, Caracas, pp. 37 – 45

- (1993) "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas", En: R. Forgues (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*. Lima: Editora Amauta.
- RABELO, M. (2014) *Enredos, feitura e modos de cuidado*. Salvador: EDUFBA
- (2013) "Os Percursos Da Comida No Candomblé De Salvador". *Papeles de Trabajo*, Año 7, N° 11, pp. 86-108.
- (2011) "Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas". *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28
- (2009) "Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e Orixás" *33º Encontro Anual da ANPOCS*
- (2008a) "Construindo Mediações nos Circuitos Religiosos Afro-Brasileiros" *26ª Reunião Anual da ABA*, Porto Seguro.
- (2008b) "Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(1): 176-205
- (2005) "Rodando com o Santo e Queimando no Espírito: Possessão e a Dinâmica de Lugar no Candomblé e Pentecostalismo" *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Vol. 7, No 7
- REID ANDREWS, G (1990) *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor
- RESTREPO, E. (2011) *Intervenciones en teoría cultural*. Departamento de Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana, Bogotá
- (2007) "Antropología y colonialidad", en: E. Restrepo, *El Giro De Colonial: Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá De Capitalismo Global*, Colombia, Siglo Del Hombre Editores: 289 - 304
- REYNOSO, C. (1991) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona. Presentación:
- RICOEUR, P. (1996) *Sí mismo como otro*. Agustín Neira Calvo, traductor. México DF: Siglo Veintiuno Editores
- (1987) *Tiempo y narración I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- (1999) "Mimesis and Representation". En: VALDES, Mario (Ed.) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto: University of Toronto Press, 1999. 137-55.
- RODOLPHO, A. L. (1995). "O Corpo na Quimbanda. Contrapontos entre Eros e Tanatos", en: FACHEL LEAL, Ondina (Org.) *Corpo e significado. Ensaios de Antropologia social*, Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre.
- RODRIGUEZ, M. (2014) "Panorama sobre a cena contemporânea da dança na Argentina: la danza fuera de escena: movimientos locales para bailar otros cuerpos", pelestra en *V Seminario de Pesquisa do programa de Pos-graduação em dança: O corpo na cena contemporânea da dança – perspectivas do Sul*. UFBA, diciembre.
- (2012) "Danzando lo múltiple. Acerca de cómo espejar la reapropiación religiosa y artística de una tradición de matriz africana" En: Ascheri Patrici y Silvia Citro (comp.) *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*. Editorial Biblos. Colección Culturalia. Buenos Aires, pp. 235-252. ISBN: 978-950-786-985-3
- (2011) "Representando a mi raza: los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe". En: Citro, Silvia (comp) *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia, pp 277-298. ISBN: 9789507868405
- (2009a) "Entre el ritual y el espectáculo, formas de una reflexividad corporizada en la danza del candombe". *Revista Avá nº15*. Universidad Nacional de Misiones
- (2007) *Cuerpos femeninos en la danza del candombe montevideano*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Rosario
- ROLDÁN, D. (2009) "Imágenes, juegos, rituales y espacios. Las Interacciones socioculturales entre elites y sectores populares durante la entreguerras. La incultura en Rosario (Argentina)" *HISTÓRIA, São Paulo*, 28 (2): 683- 714.
- SALAS, A. y E. PIÑEYRO (2013) "Los Cambá de la Paraquaria, la cultura negra del Nordeste 1588-2013". *Subsecretaría de Turismo de la Provincia de Corrientes*.
- SALESSI, J. (1995) *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo
- SARLO, B. (1992) *La imaginación técnica: sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- SCHECHNER, R. (2000) *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.

- (1987) "Victor Turner's last adventure" En: V. Turner, *The anthropology of performance*. PAJ Publications. New York
- SEGATO, R. L. (2010) "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje". *Crítica y emancipación* (3): 14-44.
- (2008) "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad" En publicación: *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Segato.pdf>
- (2007 [1999a]) "El vacío y su frontera: la búsqueda del otro lado en dos textos argentinos" ". En: *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp: 293-308
- (2007 [1999b]). "Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global". En: *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp: 37-70
- (2007 [1998]) "La monocromía del mito, o dónde encontrar África en la Nación" En: *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp: 99-130
- (2007 [1996]) "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 Libros, pp: 273-292
- (2007 [1991a]) "Raza es signo" En: *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp: 131-150.
- (2007 [1991b]) "Una vocación de minoría: la expansión de los cultos afro-brasileños en la Argentina como proceso de re-etnización" En: *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp: 243:272
- (2005) *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- (2003) *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmas. Buenos Aires.
- (1998) "ALTERIDADES HISTÓRICAS/IDENTIDADES POLÍTICAS: UNA CRÍTICA A LAS CERTEZAS DEL PLURALISMO GLOBAL SÉRIE ANTROPOLOGIA" Serie Antropología 234
- SEMÁN, P. (2006) *Bajo Continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla
- SCHEPER-HUGHES, N. y M. LOCK. (1987) "The Mindful Body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1: 1-60.
- SHUMWAY, N. (1993) *La invención de la Argentina: historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé.
- SIBILIA P. (2005). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- SILVERSTEIN, L. (1979) "Mãe de todo mundo", en: *Religião e Sociedade* n. 4: 143-169. WAFER, Jim (1991) *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- SÍVORI, H.. (2005) *Locas, chongos y gays: sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia
- SINGER, M. (1972) *When a great traditions modernizes*. New York : Praeger
- SOLOMIANSKI, A. (2003) *Identidades secretas: La negritud en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Solar
- SUAREZ, P. (2010a) "Presencia afro en Entre Ríos" en *El Corsito* n°38, Buenos Aires, UBA.
- __ (2010b). "Música afro en Paraná, Entre Ríos. Historia y vigencia" en *El Corsito* n°39, Buenos Aires, UBA.
- TAMBIAH, S. (1985) *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAMBUTTI, S. (2009) "Danza en Argentina", en: *Red Sudamericana de Danza*, febrero.
- TAYLOR, D. y M. FUENTES (2011) (comp.) *Estudios avanzados de performance*. México, Fondo de Cultura Económica.
- TERÁN, O. (1987) *Positivismo y Nación en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- TURNER, B. 1989. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, V. (1987) *The anthropology of performance*. PAJ Publications, New York
- (1982) *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Paj Publications, New York
- (1980) *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid
- (1974) "Social dramas and ritual methafors", en *Dramas, Fields, and Methafors*, Cornell University Press, Ithaca

- VIOTTI, N. (2014) "La ciudad salvaje/ sobre religiosidad, raza y ciudad. Entrevista con Alejandro Frigerio". *Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos* NÚMERO 018. <http://www.bifurcaciones.cl/2014/05/la-ciudad-salvaje/>
- WRIGHT, P.(2008) "Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión". *II Congreso Internacional de Ciencias de La Religión*. Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 29-31 de Octubre
- ZANINOVICH, M. B. (2015) *Huellas afro entre muros de elite*. Mimeo.