

Rodríguez, Manuela: “Re-conocimiento de las religiones afrobrasileñas en Rosario: *racconto* de un proceso de segregación social”; en *REA*, N° XXII, 2016; Escuela de Antropología - FHUMYAR - UNR; pp. 99-127.

## Re-conocimiento de las religiones afrobrasileñas en Rosario: *racconto* de un proceso de segregación social

Manuela Rodríguez (CONICET-UNR)  
manuela.guez@gmail.com

### Resumen:

En este artículo ensayo algunas hipótesis sobre el lugar de marginalidad al que están confinadas las religiones afrobrasileñas en Rosario. Propongo que esta situación es resultado de un entramado de diferentes matrices performativas de diferenciación social que se fueron tejiendo a lo largo de la historia. Éste está vinculado a un paradigma excluyente implementado a nivel nacional como modo de organización socio-cultural, que tuvo en esta ciudad sus ribetes particulares. Para ello, expondré brevemente la trayectoria de vida de una *Mae de santo* con la cual trabajé durante casi 10 años, focalizándome en ciertas adscripciones sociales: religiosas, raciales y sexo-genéricas. Luego retomaré a varios investigadores –historiadores y antropólogos– para situar el contexto rosarino, tomando estas variables de adscripción como aquellos ejes a partir de los cuales se fue organizando una ciudad bajo parámetros de diferenciación y segregación social altamente performativos (productivos de un determinado orden y una determinada forma de ser y habitar ese entramado urbano). Finalmente, señalaré cómo este entramado local se configura como el espacio de socialización en el cual los devotos plasman su agencia y producen su práctica religiosa, debiendo sobrellevar esta trama altamente excluyente.

**Palabras claves:** religiones afrobrasileñas - Rosario - procesos de segregación social

## **Re-knowledge Afro-Brazilian religions in Rosario: *racconto* of a social segregation process**

### **Abstract:**

In this paper I test some hypotheses about the place of marginality to which Afro-Brazilian religions are confined in Rosario. I propose that this situation is a result of a network of different performative matrices of social differentiation that were woven throughout history. This is linked to an excluding paradigm implemented at the national level as a mode of socio-cultural organization, which had in this city its particular form. To do this, I will briefly explain the life trajectory of a *Mae de santo* with which I worked for almost 10 years, focusing on certain social ascriptions: religious, racial and sex-gender. Then I will return to several researchers –historians and anthropologists– to place the context of Rosario, taking these variables of ascription as those axes from which a city was organized under parameters of highly performative social differentiation and segregation (productive of a certain order and a certain way of being and inhabiting that urban network). Finally, I will point out how this local network is configured as the space of socialization in which the devotees express their agency and produce their religious practice, having to cope with this highly excluding plot.

**Key-words:** Afro-Brazilian religions - Rosario - social segregation process

### **Introducción**

Titulé este trabajo como un “re-conocimiento”, siguiendo las ideas de Alejandro Haber, para quien el reconocimiento implica tres situaciones: una exploración y una aproximación, como el reconocimiento de un territorio nuevo que se revela, al proponer relaciones concretas y a concretar; es, también, volver a conocer, como 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. Podría resumirse de la siguiente manera: “aceptamos (reconocemos 3) que aquello con lo que nos re-encontramos (reconocemos 2) cuando creímos explorar lo desconocido (reconocemos 1) es distinto a cómo lo habíamos

relacionado” (Haber, 2011: 18). Este juego de palabras bien se podría aplicar al caso de la investigación doctoral que realicé sobre las religiones afrobrasileñas en mi ciudad natal (Rosario): haciendo un *reconocimiento* del terreno, como un territorio a explorar, fui *re-conociendo* una religión enigmática y supuesta por mí antes de esa exploración, y una vez allí, fui *reconociendo* que existían sentidos, imágenes y prejuicios que estaban asociados a ella. Esa particular exploración por mi ciudad, la reveló como otra, distinta, lo que me llevó a re-conocer la misma trama urbana a partir de nuevas configuraciones, esta vez, vinculadas a una religión estigmatizada y perseguida. También, en este proceso, re-conocí, volví a conocer, a comprender y a experimentar relaciones sociales con aquellos otros cercanos, con-ciudadanos, vecinos. Al reconocer la religión, reconocí a Rosario.

De esta perplejidad nació la necesidad de indagar en el orden social nacional, y, en especial, el rosarino, para comprender los modos por los cuales esta invisibilización y estigmatización seguía prevaleciendo sobre estas prácticas, antes como ahora. En este artículo ensayo algunas articulaciones posibles entre diferenciaciones vinculadas a prácticas, creencias, sexualidades y racialidades en el orden espacial-social urbano de Rosario, con el objetivo de dar inteligibilidad a ciertos aspectos de la narración de vida que me ofreció Griselda *de Obatala Efunbunmi Awo-reni, Mãe de santo*<sup>1</sup> con quien trabajé por casi 10 años.

Algunas consideraciones respecto de estas religiones en el contexto argentino, antes de comenzar. La categoría “religión afrobrasileña”, como plantea Oro (2008), cubre una variedad de cultos organizados en ese país. Podrían, esquemáticamente, diferenciarse en tres variantes principales: Umbanda, Quimbanda y culto a los *Orixás*<sup>2</sup>. A pesar de las diferencias litúrgicas y cosmovisionales que puedan encontrarse entre

1. *Mae de santo* y *pai de santo* son los cargos de mayor jerarquía dentro de las religiones afrobrasileñas.

2. Los *Orixás* son las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes de las religiones afrobrasileñas; son los dioses pertenecientes al panteón yoruba, y han sido traídos al continente por los africanos esclavizados en el período

las distintas versiones, ellas 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).

Las principales versiones que se difundieron en Argentina son Umbanda, Quimbanda, y Batuque<sup>3</sup>. Para un desarrollo y una explicación pormenorizada de su ingreso a la Argentina y de sus características principales, se puede consultar a Frigerio (1990, 2001, 2003), Carozzi y Frigerio (1992, 1997); Oro (1999, 2008), Segato (2007) y Rodríguez (2016). Señalaré aquí solamente que se han expandido y desarrollado fundamentalmente en Buenos Aires desde los años '60 y, en las últimas décadas, también en las capitales urbanas de algunas provincias del país, sobre todo en sectores medios-bajos. Si bien no existen en Argentina – como sí los hay en Brasil y Uruguay – registros históricos que vinculen las prácticas actuales con las prácticas religiosas llevadas adelante por los africanos y sus descendientes en épocas anteriores, sí considero que pueden encontrarse, como veremos, ciertos hilos de sentido que vincu-

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.

3. Según Frigerio (2001) la religión afrobrasileña en Argentina se dividió según la escuela (brasileña o uruguaya) de la que derivaba, y además según la variante regional que practicaran los distintos templos. 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.

lan, en el imaginario social, las prácticas “negras” (africanas) con las actuales prácticas de “los negros” (“cabecitas”, “villeros”)<sup>4</sup>. Sobre esta hipótesis releo la construcción del orden social en la ciudad de Rosario.

### Re-conocimiento<sup>5</sup>



*2 de febrero de 2011; 7:15 hs. Fiesta de Yemanyá. Llego a La Florida<sup>6</sup> 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 con-*

4. Para esta relación “semántica” de construcción de alteridad en base a la raza, son muy interesantes los trabajos de Frigerio (2010, 2006) y de Segato (2007). En un sentido similar lo trabaja Broguet para el caso de Santa Fe (2017)

5. Devotos rosarinos despachando para Yemanyá, en La Florida, río Paraná, Rosario, febrero 2014. Foto de mi autoría.

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

*dice 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. Otra vez, como todos estos años, estaba en La Florida, esperando para ver qué acontecía para la celebración de Yemanjá en esta parte del Río y de la ciudad. A diferencia del registro que está en el epígrafe de este apartado, hacía cuatro años que llegaba al río bien entrada la tarde y no a la mañana temprano; había corroborado, en esos 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 esos años de acercamiento y estudio, logré sincronizar, más seguido, sus tiempos con los míos. Para esta celebración, las ofrendas y sus *despachos*<sup>7</sup> 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 esa ocasión pude observar, en el lapso de una hora (entre las 20:30 hs y las 21:30 hs) 6 barcas distintas destinadas a Yemanjá, 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 esta fiesta es la más visible y la más legítima de todas las ceremonias afroumbandistas<sup>8</sup>.

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. En ese

7. Se denomina *despacho* a las entregas de ofrendas, realizadas en lugares específicos (ríos, calles) para una determinada entidad espiritual.

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

entonces, no hacía más de 5 años que se encontraban, 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 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 expresivas 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 buscaré situar en este trabajo 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 de las religiones afrobrasileñas en la ciudad: la periferia. Hecho que alimenta su estigmatización y que da cuenta de una lógica de diferenciación social que vincula prácticas, saberes y espacios diferenciales, posible de observar, incluso, para tradiciones que podrían pensarse como emergentes de una matriz común: la afroamericana. Según quiénes la practiquen, dónde y cómo, ésta será más o menos visible, legítima. No me dedicaré en este trabajo a profundizar en estas diferentes apropiaciones<sup>9</sup>, sino a vincular la organización de la ciudad a la forma en que se desarrolla *la religión*<sup>10</sup> aquí, intentando rastrear determinadas matrices de diferenciación vinculadas a cuestiones de género, raza, creencia

9. Algo de esta diferencia y de la apropiación por los sectores medios lo trabajé en XXXXX (2012). También Broguet ha trabajado sobre esto (2014a y b, 2007) y juntas lo hemos analizado en Broguet, Picech y Rodríguez (2014).

10. Categoría *emic* con la cual los devotos de las distintas versiones denominan genéricamente a las religiones afrobrasileñas.

RODRÍGUEZ, Manuela - “Re-conocimiento de las religiones afrobrasileñas...”

religiosa y espacialidad urbana que delimitan un campo de acción para estas prácticas.

### **A la sombra y en silencio: religiones afrobrasileñas en Rosario**

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 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*<sup>11</sup>.

11. En el Registro Nacional de Cultos, encontramos para la ciudad de Rosario sólo 3 templos inscriptos: Sociedad religiosa argentina africana Ioa Oxala cabanha Pretos Velhos du Congo, que ya mencionamos, y dos filiales (17 y 32) de la Sociedad religiosa argentino africana Oia Lade (Santa Rosa de Lima), 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. En toda la provincia de Santa Fe encontramos 8 templos, y en todo el país 594, la mayoría se encuentra ubicada en la provincia de Buenos Aires.



El primer templo “legítimo”<sup>12</sup> de la ciudad es el conocido como “de la calle Génova”<sup>13</sup>. Sito en la zona noroeste de la ciudad, en el barrio Arroyito, es el 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 Oxalá<sup>14</sup>, de Piedras Blancas, Montevideo, de quien él mismo es *Ogan*<sup>15</sup>, lo cual da cuenta de la circulación transnacional, aún vigente, de estos cultos. Este templo fue inaugurado en Rosario en los años `90<sup>16</sup>, 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 la variante religiosa de la línea *jeje nagó* a la línea *jeje ljejá*.

12. El encomillado hace referencia a la situación que señalaremos más adelante respecto de las dificultades e incluso el desinterés en anotar las casas religiosas de forma oficial, y la necesidad de 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.

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

14. El *Baba* (como también se denomina a un *pai de santo*) 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 Hipolita 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. *Mae Teta* fue parte de la Federación Afrourbandista de Rio Grande do Sul.

15. *Ogan* es un cargo jerárquico dentro de la religión.

16. 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.

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, según sus palabras: “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. Su familia era espiritista, y asevera que “del espiritismo a la umbanda hay un paso”. Es Babalawo, el cargo más alto de esta variante, y ejerce la línea *jejé nagó* hace más de 40 años. Según su perspectiva, en Rosario no hay religión, sólo “quiosquitos, para lucrar, pero no hacen religión”.

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” puede ser pensado como una respuesta al rechazo y a la estigmatización, aunque, también, como un genuino “interés” en vivir en los márgenes y fuera del alcance regulador

y constrictivo del Estado, el cual –como veremos– reservó para aquellas prácticas que no encajaban en los estándares de “civilidad” el lugar de menor jerarquía y mayor estigmatización. Así, es posible observar cómo dichas prácticas están usualmente asociadas a “sectas mágicas” y “afro-satánicas”, y cómo a sus practicantes se los considera personas con “problemas mentales” (“psicóticos”, “locos”, “enfermos”) y “problemas sociales” (“delinquentes”, “asesinos”, “prostitutas”)<sup>17</sup>. Estas asociaciones tienen una larga trayectoria y están vinculadas a la conformación del Estado nacional argentino sobre la base de una narrativa y una práctica dominante que impuso el ideal de un país homogéneamente blanco, europeo, racional, católico y heterosexual, como veremos. En la Tesis doctoral (XXX 2016) analicé 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 moral. En un entramado de jerarquizaciones sociales particulares se señaló 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 fue, y es, 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. Me detendré más adelante en algunas particularidades de la implementación y apropiación de ese paradigma en la ciudad de Rosario.

17. Se pueden consultar, 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.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 Fianza (2014), y específicamente sobre la construcción mediática del “crimen ritual”, La Vega (2014 y 2015).

### **Articulaciones en la vida de una *Mae* rosarina**

*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 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 también hemos sido muy mal vistas, somos degeneradas o enfermas. También somos marginales. (Griselda, Rosario, 2014)*

Para mi investigación decidí focalizar el trabajo 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 religiosas de los fieles y sus procesos de acercamiento y conversión, ingresando especialmente al carácter práctico de la religión. Presenté su caso como una forma de ahondar en la experiencia fenomenológica, en la manera en que el entramado propio de la práctica religiosa fue reconfigurando su historia, su cotidiano, sus prácticas y el sentido de sí misma. La historia que recorto aquí, para este artículo –trabajada más ampliamente y en mayor profundidad en la Tesis doctoral–, está diseñada intentando respetar las expresiones con las que ella me narró su vida en la larga conversación que mantuvimos entre 2010 y 2015.

Griselda nace en 1965, en una familia de trabajadores descendientes de inmigrantes italianos radicados en el barrio Arroyito (el mismo donde se encuentra el templo “de Génova”), 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 Luedueña. Su madre quedó 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 quedó 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 destruyó 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 agudizó 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 cumplió los 16 años, en 1980, su padre sufrió un aneurisma y quedó hemipléjico, perdiendo su capacidad laboral, lo que hizo que ella abandonara los estudios secundarios (estaba en tercer año) y buscara 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 entró en un estado de senilidad cada vez peor. Sus padres nunca pudieron comprarse una casa, no lograron generar un sobrante que les permitiera adquirir una vivienda propia. En 1989, a raíz de una gestión presentada 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)<sup>18</sup> del oeste de la ciudad y ella se lo regaló a sus padres.

Luego de tres años viviendo allí, el padre falleció y, cuando cumplió 29 años –manteniendo una relación muy tensa con su madre, empeorada cuando se enteró de su homosexualidad–, se fue 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 vendió el departamento y se llevó 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 separaron.

Con ella conoció la religión, fue quien la llevó 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 adoptó por un tiempo. En ese contexto religioso experimentó la mediunidad, y reconoció sus dotes espirituales. Entendió que ese era su mundo y que debía conocerlo más, interiorizarse en los fundamentos religiosos. Así, estuvo bajo la tutela de varios jefes religiosos de Rosario, Buenos Aires y Corrientes, hasta que conoció el Africanismo Tradicional, la variante que hoy practica. En ese entorno, conoció a la que es su actual pareja y compañera de religión, Sabrina, que se mudó 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

18. 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.

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). Con esta familia organizó finalmente su casa religiosa, al borde del municipio, en Junín y Circunvalación; donde actualmente viven junto a sus entidades espirituales.

### **Rosario: *racconto* de una segregación social y espacial**

*Este carácter anfictionico 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)*<sup>19</sup>

Diseñada míticamente como *la hija de su propio esfuerzo*, Rosario, la segunda ciudad más poblada de Argentina –con aproximadamente 1 millón de habitantes para el año 2016– 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

19. En: Glück, 2010: 173.

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 inmigratorias, fueron llegando a la zona miles de migrantes 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 élite 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 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)<sup>20</sup>. En ese contexto de

20. 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).



“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 élite 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) se plasmó desde el comienzo en la planificación urbana: lugares en los cuales vivía y se paseaba la élite 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”<sup>21</sup>. 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 grupos familiares de migrantes que llegaban fueron

21. 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).

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 un momento de extrema búsqueda de integración, la escuela pasó a ser el pilar de la organización y homogeneización social.

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)<sup>22</sup>. Como sostienen varios autores (Segato, 2007; Nouzeilles, 2000; Salessi, 1995; Figari, 2012; Bazán, 2010), la importancia de las políticas higienistas fue crucial como forma de controlar y “normalizar” a la población heterogénea argentina.

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 élite 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:

22. Se confeccionó una Ficha Sanitaria Individual conteniendo los siguientes datos: N° 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).

87)<sup>23</sup>. 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 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.

23. 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).

En los años siguientes 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 como “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 local<sup>24</sup>. Se multiplicaron así las ahora denominadas “villas miserias” y las antiguas incrementaron su densidad. Según el informe que presentan Castagna, Raposo y Woelflin (2014) sobre el desarrollo urbano y los asentamientos irregulares en Rosario, 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). Esto puede dar una idea de cómo el entramado marginalidad, espacialidad, salubridad y educación siguen estando tan vigentes hoy como en los comienzos de la organización de Rosario como ciudad.

Antes de finalizar este apartado, quisiera señalar algunas particularidades vinculadas a la cuestión de clase y género. La problemática de

24. 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).

sexo/género es relevante para este estudio si consideramos la gran predominancia de mujeres y de minorías sexuales en los cultos. Por este motivo, comprender algunos parámetros de diferenciación sexual y de género al interior de los entramados urbanos vinculados a la pobreza me parece sumamente 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 padecen 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; el aumento de la "sobreocupación", que acompañó el incremento de desocupación, sin contar el "trabajo doméstico" que las mujeres realizan sin remuneración de ningún tipo (2008: 22-24). Las estadísticas muestran, además, el aumento de las muertes de mujeres por causas relacionadas con la maternidad, el parto, post parto y abortos clandestinos.

La importancia de señalar esta diferencia de género en términos de pobreza y marginalidad reside en el reconocimiento de la abrumadora presencia de mujeres con hijos que viven solas o acompañadas de otras mujeres, sean homosexuales o no, en los templos que he conocido. A su vez, la 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 afanzara 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), 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 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 socio-históricas.

### **A modo de cierre: algunas articulaciones entre contexto socio-histórico y trayectoria de vida de los fieles afroumbandistas**

Este *racconto* de la configuración social rosarina, a la luz de la historia de Griselda que señalamos, puede dar cuenta de los vínculos que venimos estableciendo 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; la elección de los distintos espacios religioso como redes de contención social en momentos diferentes de la vida. En ese contexto, el núcleo familiar priorizar el trabajo por sobre la educación y se mantiene económicamente mediante trabajos informales. En la primera infancia y adolescencia el evangelismo 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 intenté situar 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 ésta no se produce en el vacío. Para el caso que estoy analizando, sugiero que las asociaciones vigentes en la idea mitificada de la nacionalidad Argentina, han vinculado lo blanco, racional, católico, moderno y heterosexual a partir de profundas matrices performativas de diferenciación social que se sostuvieron en base a un coercitivo control policial y violento, pero también simbólico, cotidiano y mediático. Y que es este orden el que actualmente mantiene a las religiones afrobrasileñas bajo vigilancia, lo cual la confina a existir “en la sombra y en silencio”.

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 concluir, entiendo que, para el caso rosarino, estas matrices performativas de diferenciación social establecen asociaciones entre descripciones 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 estas barreras son cruzadas. Este es el entramado social en el cual considero se sitúan hoy las religiones afrobrasileñas en el contexto rosarino y el entorno que los fieles deben sortear para poder llevar adelante sus prácticas.

## **Bibliografía**

- BAZÁN, O. (2010) *Historia de la homosexualidad en la Argentina. De la conquista de América al siglo XXI*, Buenos Aires, Marea.
- BROGUET, J (en prensa) “‘Mujeres, negras y argentinas’: Categorías identitarias entre mujeres afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe (Argentina)” *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*
- (2014a) “¿Cómo crece acá una palmera de dendé...?”: apropiaciones y resignificaciones de la capoeira en rosario (Argentina), ACENO, Vol. 1, N. 2: 59 – 79.

- (2014b) “Lo negro en algún lado está. Orden espacial-racial y candombe uruguayo en Barrio Refinería”, *II Jornadas de Estudios de la Performance*, Córdoba
- (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., RODRÍGUEZ (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.
- 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 *RII. Red de Investigadores en Globalización y Territorio*, Universidad Federal de Bahía- Brasil
- HABER, A. (2010) *Nometodología payanesa (Notas de metodología indisciplinada)*. Mimeo.
- 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.
- FRIGERIO, A. (2015)
- (1990) “Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso”, en: *Comunicações do ISER* 35:52-63.
- (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.
- (2003) “‘Por nuestros derechos, ahora o nunca!’: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina”, en: *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 35-68.
- (2010b) “Luis D’Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares” *Claroscuro* 8.
- (2006) “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales” *Temas de Patrimonio Cultural* 16: 77-98. Nú-

RODRÍGUEZ, Manuela - “Re-conocimiento de las religiones afrobrasileñas...”

mero dedicado a *Buenos Aires Negra: Identidad y cultura*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

KOLDORF, A. E. (2008) *Familia y nueva pobreza desde una perspectiva de género (Rosario 1994-2002)*, Rosario, Prohistoria Ediciones

LA VEGA, D. (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/>

MEJÍAS, A. (Comp.) (2010) *Los desafíos de la modernización, Rosario 1890 – 1930*. Rosario: UNR Editora.

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

RODRIGUEZ, M. (2016) *Giros de una Mae de Santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

----- (2012) “Danzando lo múltiple. Acerca de cómo espejar la reapro-

piación religiosa y artística de una tradición de matriz africana” En: P. ASCHERI y S. 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

ROLDÁN, D. (2009) “Imágenes, juegos, rituales y espacios. Las Interacciones socioculturales entre elites y sectores populares durante la entre-guerras. La incultura en Rosario (Argentina)” *HISTÓRIA, São Paulo*, 28 (2): 683- 714.

SALESSI, J. (1995) *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo

SEGATO, R. L.(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 [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 [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

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/>

Recibido: 20/12/2016

Evaluado: 22/05/2017

Versión final: 22/05/2017