

***Candomblé* en Argentina: ¿una práctica re-territorializada en los cuerpos?**

Manuela Rodríguez

(UBA-CONICET)

hartomanuela@yahoo.es

Introducción

El siguiente trabajo se desarrolla en el marco de algunas discusiones sostenidas en el Seminario de Doctorado: “Identidad, memoria y territorio. Formas de la Religión en sociedades contemporáneas”; y de los primeros alcances de mi investigación de doctorado sobre el *candomblé* en Argentina. A partir de algunos autores trabajados, me propongo problematizar el concepto de “territorialización”, para abordar aquello que acontece en el traslado de una manifestación religiosa de origen brasileño en el contexto argentino. Tomo en consideración las distintas posturas que varios autores tienen en relación a los procesos de globalización y sus nuevas formas de “territorialidad”, así como el lugar que la religión ocupa en este nuevo contexto, con el objetivo de comprender la especificidad que involucra el traslado de una cosmovisión religiosa que se basa en la corporización, es decir, en el aprendizaje de las técnicas kinésicas involucradas en el ritual religioso: danza, canto, toque de tambor, etc. La pregunta gira alrededor de las formas que toma la re-localización del *candomblé*, principalmente en cómo afecta la corporalidad-subjetividad de los fieles argentinos.

Con este propósito realizaré una breve reseña de las distintas posturas de los autores, luego describiré brevemente algunas particularidades de la llegada de las religiones afrobrasileñas a la Argentina, para, finalmente, proponer algunas ideas en relación a la construcción de los cuerpos en estos “nuevos” fieles, que inmersos en una práctica “transnacional”, sin embargo sostienen su especificidad como argentinos. En este sentido, apunto a la existencia de una gramática discursiva nacional (Segato 2008) que hegemoniza ciertas representaciones y usos del cuerpo entre sus ciudadanos, y que debe ser reinterpretada por los practicantes, haciendo que la religión deba “re-territorializarse” en estos cuerpos que se sumergen en un proceso “formalizador”.

Discusiones en torno al proceso de “territorialización” en el contexto contemporáneo

Las discusiones alrededor de los procesos sociales vinculados a la sociedad red (Castells 2002), modernidad-mundo (Ortiz 2004, 2005) o modernidad tardía (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". Apunto esta referencia teórica para tener una idea del desarrollo que estos términos han tenido en el contexto latinoamericano. Sin embargo, para este ensayo, me limitaré a poner en relación las posturas de dos autores –Renato Ortiz (2004, 2005) y Rita Segato (2008)– sobre las nuevas formas de territorialidad en el contexto de globalización actual. Además, expondré un comentario crítico de Daniel Mato (2004) sobre el abuso en las ciencias sociales del concepto de "desterritorialización". Todos estos autores se han detenido en un fenómeno que a nivel mundial se está trabajando como "nuevas formas de ocupación del espacio físico"; mi interés es pensar en la repercusión que estas nuevas formas tienen en el contexto latinoamericano, en la particularidad de sus manifestaciones sociales. Planteo, así, las posturas de estos autores sobre el fenómeno de la territorialidad en tanto me permite entender algo de lo acontecido en el traslado del *candomblé* como religión culturalmente localizada en el norte de Brasil. Debería incluir en un trabajo posterior muchas otras cuestiones que se sostienen alrededor de los análisis sobre el momento histórico actual, como las discusiones sobre las estéticas o pautas culturales posmodernas, la producción y circulación de bienes culturales en el contexto globalizado, la hibridez de ciertas expresiones culturales y formaciones sociales, la intensificación de las relaciones interculturales, las diásporas y procesos migratorios, la problemática de la alteridad, las posturas multiculturalistas, etc. Me centro en este trabajo en la noción de territorialidad, pero considero que un análisis exhaustivo sobre este fenómeno religioso debe tomar en cuenta estas otras discusiones. Serán abordadas en un próximo trabajo.

Uno de los autores que voy a trabajar es Renato Ortiz. Para este autor, existiría una diferencia entre la globalización económica de la sociedad y la mundialización de la cultura. 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 los hombres a nivel mundial. Según este autor, la característica de la modernidad era la movilidad, el desarraigo es una condición de nuestra época, la expresión de “otro territorio”. En este sentido, la sociedad global sería pensada como una “totalidad” que penetra, atraviesa las diversas formaciones sociales existentes en el planeta. La modernidad-mundo, como el autor llama a esta cultura mundializada, se habría transformado en la base material y espiritual de nuestra vida cotidiana, ya no como algo impuesto desde el exterior, sino como la forma interiorizada de un hábito.

Esta modernidad-mundo es la expresión del proceso de globalización económica de las sociedades, es una “concepción del mundo”, el “universo simbólico” que necesariamente debe convivir con otras formas de comprensión (político-religiosa). Engloba los lugares y las sociedades del planeta, pero “como su materialización supone la presencia de un tipo específico de organización social, su manifestación es desigual. Una cultura mundializada atraviesa las realidades de los diversos países de manera diferenciada” (22). Sin embargo, para Ortiz, moverse en el espacio de la modernidad-mundo, es permanecer en su interior, como realidad es una realidad global que afecta todos los espacios y los traslados, en tanto se construye como único espacio posible a ser habitado. En este nuevo territorio construido a nivel planetario, toda “desterritorialización” debe ser acompañada de una “reterritorialización”, ya que los sujetos deben arraigar la cultura mundializada, hacerla parte de sus hábitos más prosaicos, en un espacio que se construya como cotidiano. La modernidad-mundo sólo se realiza cuando se “localiza” y confiere, así, sentido. Sólo de esta manera los sujetos pasan a ser ciudadanos mundiales. La globalización de la sociedad y la mundialización de la cultura es un proceso “civilizatorio”, se define como transversalidad, no como algo ajeno que penetra, sino como algo constituyente, que atraviesa las distintas realidades específicas. Y así, se alteran las nociones de proximidad y distancia. En este aspecto el papel fundamental lo tienen los medios de comunicación, que alteran la noción de espacio. “El viaje deja entonces de ser un rito de pasaje” (40). La cultura mundial es el denominador común para todas las experiencias de los ciudadanos del mundo, la territorialidad se desarraiga del medio físico y pasa a ser una experiencia de la virtualidad mediática y turística, administrada por agentes culturales. El sustrato económico y tecnológico del capitalismo flexible es la condición necesaria para la consolidación de este

proceso de globalización. La espacialidad de las cosas, los objetos, el medio ambiente y el imaginario colectivo traspasa los límites locales y nacionales.

Para Ortiz, la movilidad en este nuevo contexto adquiere otras características, el “viajero” que antes iniciaba un rito de pasaje porque se encontraba en una situación liminar, de cruce de fronteras, de inmersión en un “otro” mundo, ahora se transforma. Parecería que en la actualidad los sujetos en sus viajes ya no se transforman. Para este autor, se diluyen las fronteras, la distancia deja de ser un obstáculo físico para el desplazamiento, el riesgo es “administrado” por “agencias de viajes”, la modernidad-mundo se vuelve un único espacio transitable. Particularmente, considero que Ortiz está generalizando la realidad de ciertos sectores poblacionales. Que está descuidando las especificidades de inserción de muchos otros sectores “marginales” a esta nueva realidad tecnológica y mediática. Para algunos “viajar”, “desplazarse” sigue siendo un movimiento substancial que conmociona hábitos y creencias. No para todos el turismo o la “industria cultural” es una opción, y no todos los desplazamientos están organizados en una escala sin riesgos. Para algunos viajar sigue siendo un “rito de pasaje”, y pasar de una nacionalidad a otra no deja de ser un salto cualitativo en sus vidas. En este sentido, no sé si puedo pensar una modernidad–mundo como único espacio transitable, ni como proceso civilizador o constructor de subjetividades a escala planetaria. Sin dejar de registrar los cambios ocurridos en esta nueva forma de modernidad, considero que las desiguales formas en que los grupos humanos se insertan en este tiempo, problematiza un poco más el tema de la movilidad y el desarraigo como características del mundo contemporáneo.

Otra autora que ha trabajado el tema de la territorialidad es Rita Segato. Para ella, existe en cada período histórico una gramática general que organiza la sociedad y la política de la época. En esta gramática los sujetos quedan capturados por un orden del discurso que los dispone y agencia de acuerdo a un patrón, que será reconocible si “arañamos”, como investigadores, lo que está “más allá de lo que dicen”. Focaliza su análisis en el discurso religioso para entender cómo las tendencias extra-religiosas del contexto histórico y social afectan a este campo y cómo las adaptaciones internas de éste hacen su impacto reforzando y suplementando estas tendencias históricas. En su análisis, el concepto de “territorialidad” es fundamental para comprender cómo se llevan a cabo los procesos religiosos contemporáneos.

En este período de modernidad tardía, la autora considera que existe un nuevo orden territorial que obedece a una particular economía política del espacio. La territorialidad sería una experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio, que actualmente

toma ciertas características en función de un tiempo en que la política es “política de la identidad”. Éste es el lenguaje en un mundo en proceso de globalización, donde se demarcan horizontes globales de modelos de identificación, transnacionales e instrumentales en la formulación de demandas por derechos y recursos. Estas demandas ya no estarían ancladas en el paisaje de la nación. La contemporaneidad es “neo-feudal”, habría una declinación y un deterioro de los estados nacionales, y el espacio antes totalizado por su presencia hegemónica, ahora sería administrado por grupos corporativos bajo sus normas propias (desde mafias urbanas, condominios inmobiliarios, facciones partidarias, uniones comerciales, iglesias, etc). En este sentido, hay una nueva producción del territorio. Para Segato, el occidente tardío produce sus sujetos por medio de un poder de control pastoral, pero que desacopla a su “pueblo-rebaño” del territorio, así, en este mismo movimiento produce sujetos, territorios y formas de apropiación del espacio. Este control pastoral (lo que Foucault apunta como técnicas pastorales, pp46) introduce la sociedad de control como la forma más acabada de disciplinamiento, porque es una forma de poder individualizante y a la vez totalizadora. Es de una eficiencia extrema en el modelaje de los sujetos porque implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla. Su expresión más acabada es la técnica confesional. En la sociedad de control, este poder lo tenía el estado, en el “colonialismo de red” este poder se desplaza a redes diversificadas que se desacoplan del territorio, lo recortan y crean sus gramáticas propias. El contexto del capitalismo tardío produce una población controlada pero de una consistencia y una sustantividad sin precedentes, porque se origina en su propia cohesión y no en una inserción territorial fija. En este proceso, es la identidad (como identidad guionizada) con sus íconos y diacríticos, la que genera e instaura un territorio móvil y en expansión, que para ser ocupado debe suponer la pertenencia a alguna de estas redes. “Las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno de los signos que demarcan estas jurisdicciones a riesgo de que, en caso de no hacerlo, no puedan expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos” (48). La alineación en alguna corporación se presenta como compulsiva, palanca indispensable en la lucha por recursos, es la protección de los más pobres que crece con el vaciamiento de la república (56).

Es decir, el territorio circula por donde se estampan los íconos de estos grupos y por donde acontecen sus rituales, se desprende de sus anclajes materiales fijos y adquiere movilidad. En este proceso de movilidad, la inscripción performática de la unidad del grupo pasa a ser lo más importante. Las corporaciones pasan a comportarse como “patrias secundarias” en su organización y lealtad, y en especial en su referencia a la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad. Así se expanden creando franjas de identidad

común y apropiación territorial. En una Iglesia, hoy, el territorio son sus fieles. Son lonjas territoriales cuya unidad está dada por señales diacríticas de adhesión. En un tiempo de política de la identidad, dice Segato, religiosidad y etnicidad se convierten en repertorios de emblemas que sirven para esta nueva modalidad de territorialización. Su utilización como discurso identitario es cada vez menos denso en contenido cultural y más enfático en aspectos icónicos y estereotipados. Importa más la exhibición de los diacríticos a la hora de ocupar un espacio que ha quedado sin marcas, que discutir los contenidos de esa identidad. Esta territorialidad móvil se ha vuelto hegemónica y marca la experiencia religiosa contemporánea.

Este tiempo, para la autora, estaría marcado por algún tipo de retorno al medioevo, en el sentido de una tendencia a la feudalización del campo político, ya que sería nuevamente la colonización religiosa de fajas de población lo que permitiría el desplazamiento de civilizaciones y unidades políticas al interior de otras. La diferencia sería que este proceso expansivo de las religiones se haría de una forma “blanda”, es decir, la gente con su capacidad agregadora anexaría territorio, exaltando los signos como marcas de la pertenencia y la extensión de la red, lo que ella llama un “colonialismo de la red” (60). La alegoría “perfecta” de este proceso, para Segato, sería la Guerra Santa de los neo-pentecostales de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD): un ritual semanal llevado a cabo con el fin de expulsar del cuerpo del fiel la presencia de una “entidad” del patrón yoruba, reconocido como lo negativo, lo infernal, lo maldito. La lectura de la autora es que en esta guerra, como la llaman los fieles, el cuerpo es tratado como un territorio que debe ser “liberado” en una acción de “conquista”. La “conversión” es el tránsito de una jurisdicción a otra, a partir de allí el nuevo fiel es “incorporado” a la red.

A partir de una historización de las formas de gobierno, Segato reconoce estas formas de apropiación territorial, como propias de un fenómeno moderno de relación entre la sociedad y la religión: la “forma anglosajona”, la que instaura la “religión civil”, que separa religión de estado y se formaliza en asociaciones voluntarias separadas. Progresivamente se habría ido estableciendo un dominio de la matriz anglosajona de nación, así como de un hacer política por medio de franjas denominacionales.

“La idea de nación de fondo es la de la religión civil norteamericana, asentada en un sagrado cívico donde no sólo cabe una pluralidad de denominaciones religiosas particulares, sino que de hecho se vuelve compulsoria la afiliación secundaria denominacional para poder pertenecer y participar en la sociedad total” (73).

Lo que estaría ocurriendo en el mundo contemporáneo es la globalización del denominacionalismo originariamente anglosajón como modelo de formación de identidades religiosas, étnicas y políticas, en la forma de grupos cohesionados internamente frente a la nación, y que, para esto, necesitan una nación como la norteamericana para poder desarrollarse. Dentro de este panorama, la autora sostiene que hay estilos diferentes de religiosidad, y que algunos son resistentes al nuevo orden global. Las que responden a este modelo serían las denominadas “religiones de superioridad moral”, aquellas ligadas a la “conversión” de sus fieles, son las que pretenden controlar y conquistar la subjetividad; y por otro lado, las “religiones trágicas”, que serían las de “iniciación”, que no impondrían exclusividad ni intentarían intervenir en la moralidad de sus miembros, sino que permitirían la contradicción propia de los sujetos y del mundo. Un ejemplo de estas religiones sería el *candomblé*.

Antes de retomar esta diferenciación –para pensar en el proceso del *candomblé* en la Argentina– y las distintas posturas que los autores tienen en relación al movimiento de territorialización contemporáneo, quisiera rescatar una crítica que realiza Daniel Mato, sobre el concepto de “desterritorialización”, ya que me permite vincular a los dos autores antes trabajados.

Mato critica el uso desconsiderado y generalizado del concepto de desterritorialización en los análisis sobre las manifestaciones sociales contemporáneas. Dice que su uso en forma descontextualizada obstaculiza el análisis de la importancia y significación que los diversos referentes territoriales (para el caso del análisis que voy a realizar, los usos y representaciones “localizados” del cuerpo, que están históricamente contruidos y apropiados) poseen para numerosos procesos transnacionales y globales contemporáneos. Existiría una especie de “fetichización” de la idea de globalización; es decir, reconocer el carácter transnacional o global de ciertos procesos sociales sería equivalente a decir que los mismos son “desterritorializados”, es decir, asumen de manera apriorística que lo que es globalizado es de por sí desterritorializado. Por el contrario, dice el autor, habría que investigar los referentes territoriales de todos y cada uno de los actores participantes en los procesos de globalización específicos y no asumir de primera, que los contextos locales o nacionales son irrelevantes frente a estos procesos. Esta actitud, dice, da cuenta de una representación de los procesos como si fueran juegos de estructuras y flujos algo anónimos, una idea de globalización como si se tratara de una suerte de “fuerza suprahumana” que actuaría con independencia de las prácticas de los actores sociales (9). Para Mato, estos autores no analizan la manera en que los

diversos actores participan en la producción de formas específicas de globalización (10). En este sentido, afirma:

“que un fenómeno o proceso deje de responder exclusivamente a los mismos referentes territoriales inmediatos que venía haciéndolo hasta recientemente, y comience a ser, o sea crecientemente, o incluso determinantemente marcado por actores, fenómenos o procesos relacionados con otros espacios territoriales, incluso muy alejados geográficamente, no hace de ningún modo que tal proceso o fenómeno resulte "des-territorializado". Lo que ocasiona, en todo caso, es que resulte o podamos llamarlo "re-territorializado", "trans-territorializado", o "multi-territorializado" (4).

La relación con esos otros actores sociales, fenómenos o procesos de carácter “foráneo” que resultan significativos, tiene lugar en contextos territoriales más o menos específicos. E incluso, en el caso de los llamados “actores globales”, éstos también tienen formas de interpretar la experiencia social y de intervenir en ella que responden de manera directa a las de los gobiernos de algunos países, en particular, dice Mato, los del Norte. De todas maneras, siempre responden a algunas tendencias sociales específicas de sus naciones, sean estas hegemónicas o contra-hegemónicas, porque están expuestos de manera directa a los conflictos, tensiones y negociaciones de sus propias sociedades.

Desde esta crítica surge la pregunta por sobre el movimiento “trans-territorial” del *candomblé* brasileño. Entiendo el desplazamiento de esta religión como parte de los fenómenos contemporáneos que se vienen sucediendo, ya sea como circulación de prácticas culturales más allá de las fronteras nacionales, o como una forma más de expansión de emblemas incónicos y diacríticos que se extienden sobre franjas territoriales extensas, a partir principalmente de la adhesión de nuevos miembros. Pero, de la misma manera en que no creo conveniente generalizar sobre una supuesta vacuidad en que habrían caído los traslados humanos en el mundo contemporáneo –como si sólo existiera una forma de “viajar” por una única cultura mundializada y esta no tuviera consecuencia alguna en los sujetos–, tampoco considero que el *candomblé* sea un movimiento religioso que se resista totalmente a cierta lógica territorial de adhesión, al menos en su traslado transnacional. Considero que es posible observar una suerte de “colonización” de los cuerpos de los fieles. Tal vez el término “colonización” no sea el más adecuado para nombrar lo que acontece en la incorporación de las técnicas corporales propias de la cosmovisión yoruba, me parece más apropiado tal vez

hablar de la necesidad de re-territorializar esta cosmovisión en los cuerpos de sus practicantes, en el sentido de la necesidad que se impone de hacer del cuerpo del nuevo fiel un “mapa” donde imprimir las huellas de una tradición histórica transportada. La insistencia que se ejerce sobre la formalización de los cuerpos –en los 90 días de reclusión que son necesarios para iniciarse, en el detenimiento que se pone en el aprendizaje de las danzas, los pasos y movimientos precisos, en la búsqueda de referentes religiosos que puedan pasar las técnicas de canto, toque de tambor, baile, etc– hace posible pensar en que, a pesar de ser una religión que no se basa en la “conversión” ni en la imposición de una moralidad entre sus miembros, sin embargo precisa de la corporización de su cosmovisión para poder llevar adelante el culto. Es por esto que creo que en este proceso el cuerpo de los fieles se constituye en un “territorio” a ser incursionado y modelado por el pasaje de técnicas kinésicas y representaciones de la corporalidad que provienen de una religión basada en un caudal histórico y tradicional fuertemente localizado (en Brasil, pero fundamentalmente en África).

Es preciso ahora, para bordar este aspecto, hablar de la llegada de la religión a la Argentina, y explicar de forma sintética de qué se trata esto de las técnicas y representaciones del cuerpo propias del *candomblé*.

Trans-territorialización desde abajo: el caso del *candomblé*

Un autor que ha trabajado extensamente el tema de las religiones afrobrasileñas en Argentina, es Alejandro Frigerio (1998, 2002, 2003). Para él, la expansión de estas religiones en el Cono Sur es un ejemplo de la circulación de bienes culturales entre naciones, y particularmente uno de los pocos casos en que una expresión de la cultura popular de un país es aceptada masivamente por habitantes de otro. Esta transnacionalización de prácticas culturales populares no es sin consecuencias, ni para los individuos ni para las sociedades involucradas. Según el autor (Frigerio 2002), estos procesos se dan “desde abajo”, como 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. A diferencia de ella, la transnacionalización “desde arriba” involucra las actividades de élites poderosas, que controlan corporaciones, medios o finanzas multinacionales. Mientras ésta puede ser elitista y homogeneizadora, la de los transnacionalismos desde abajo suele generar poderes y espacios múltiples y contra- hegemónicos entre individuos que no pertenecen a las elites (128).

En este sentido, el *candomblé* circula por medios subterráneos, no tiene el apoyo de los grupos de poder económico, ni se maneja con los medios técnicos más “avanzados” del capitalismo global. Está lejos de mantener la vinculación entre sus miembros a partir de los medios masivos de comunicación, sólo algunos templos en Bahía, y muchos menos en Buenos Aires, tienen algún tipo de soporte mediático (como ser espacios televisivos, de radio o de internet) e incluso en ese caso no es por esos medios informativos que las personas llegan a los templos, si no más bien en función de la eficacia que sus prácticas ejercen sobre la subjetividad de los fieles. En este sentido, sostengo, como dice Frigerio, que la práctica religiosa del *candomblé* se trans-territorializa “desde abajo” y genera espacios múltiples y contra-hegemónicos. No es posible clasificarla dentro de la “desterritorialización” generalizada a la que hace referencia Ortiz, como una circulación virtual por los medios difundidos de la modernidad-mundo. Se sostiene, por lo menos dentro del contexto argentino, preferentemente en un circuito territorial “resistente” a la hegemonía de las redes grupales que espectacularizan una identidad corporativa. Sin que esto no signifique una constante búsqueda por legitimar sus símbolos en un país que le fue y le es hostil.

Este intento por “mejorar” la imagen de la religión se debe principalmente al rechazo que han sufrido las religiones afrobrasileñas en el contexto argentino de creciente sospecha hacia las “sectas” foráneas (Frigerio 2002: 130). Provenientes principalmente de migrantes brasileños y uruguayos, fueron vistas con recelo durante una buena parte de su trayectoria en el país. Se introducen en Argentina a fines de la década del '60 y principios del '70, difundándose principalmente en sectores medio-bajos. La denominada "escuela afrobrasileña" está subdividida en grupos de acuerdo con la variante regional que practiquen: las que poseen más elementos africanos, conocidas como “Africanismos” son el *Batuque* de Porto Alegre, el *Omolocó* de Río de Janeiro y el *Candomblé* de Bahía (Frigerio, 1998). La otra variante más sincrética, con mayor influencia de creencias espiritistas y prácticas católicas, a su vez la más difundida en el país, es conocida como Umbanda. La Umbanda está visualizada como un escalón espiritual hacia el Africanismo. De estos últimos, el *candomblé* es uno de los menos difundidos en el país. En sus rituales, la danza de los *orixás*¹ “representa un elemento determinante del proceso, porque es por intermedio de ésta que acontece la corporificación de la entidad; el cuerpo, al bailar, intermedia el mundo sagrado con el profano” (Zenícola, 2001: 86). Es destacable que los grupos de *candomblé* en Argentina se hayan difundido no solo en los centros urbanos más importantes sino también en ciudades

¹ *Orixás*: son los dioses pertenecientes al panteón yoruba, cada uno de ellos es una manifestación de la naturaleza, y tienen a su vez características humanas arquetípicas descritas en la mitología.

más pequeñas del interior del país, especialmente en regiones cercanas a Brasil. Según las primeras aproximaciones existen alrededor de 10 templos de *candomblé* en Capital Federal y Gran Buenos Aires, y algunos todavía no registrados exhaustivamente en el interior del país como en Resistencia (provincia de Chaco) donde se encuentra un templo dirigido desde hace aproximadamente 10 años por una mãe formada en Curitiba.

En el proceso de iniciación a estas religiones las personas pasan por distintas etapas que involucran la adopción de las siguientes "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 (Frigerio 2003: 11). Cuando a algún consultante se le diagnostica su condición de médium y pasa a formar parte de la "gente de blanco", este suma la capacidad de recibir y transmitir energía espiritual "incorporando entidades", es decir, entrando en los denominados estados de "trance de posesión" en los cuales "incorpora su *orixá*". En el proceso de iniciación es indispensable el aprendizaje de ciertos comportamientos kinésicos, como la práctica de los movimientos que están asociados a cada *orixá*, además de una compleja distribución de cantos en lengua yoruba, elementos y acciones rituales, animales, comidas y condimentos, ofrendas materiales, colores, características y atributos personales, órganos y partes del cuerpo y fenómenos naturales que caracterizan a cada *Orixá*. Una vez que los hijos de religión han "asentado" a todos los *orixás*, 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.

En el caso de Argentina, en los inicios de este movimiento, los fieles tuvieron la necesidad de convocar a religiosos brasileños y uruguayos que pudieran transmitirles las técnicas propias de la danza y de los rezos (Frigerio 1998: 17-18). Asimismo, pude comprobar que tanto algunos grupos de *candomblé* de Buenos Aires como el citado grupo de Resistencia, han tomado o toman "clases de danza de *orixá*" con profesores que no pertenecen a la religión. Estos hechos indican la importancia que adquiere el conocimiento de las técnicas corporales propias del culto.

La liturgia religiosa, entonces, está basada en música, cantos y danzas, un lenguaje no-verbal fundamentado en la creencia de que el alma y los sentimientos solamente pueden ser alcanzados a través del arte (Barbara, 2002). En su estudio fenomenológico sobre la experiencia corporal de las mujeres en un *candomblé* de Bahía (Brasil), Barbara (2002: 9, 50) sostiene que la danza, en esta religión, no es una simple repetición automática de gestos o

coreografías, sino que es una nueva experiencia del cuerpo vivida en el proceso ritual que abre otras posibilidades de conocimiento y conciencia. Además, diferentes autores (Frigerio, 2000, Zenicola, 2001; Lowel Lewis 1995) han señalado que en las *performances* de origen africano, se mezclan géneros que para una concepción occidental serían diferentes y separados —como lucha, juego, danza, música, canto, ritual, teatro y mímica—, en los cuales la dimensión corporal está puesta de relieve.

Una de las hipótesis que sostengo en mi investigación es que la socialización en este tipo de prácticas —a partir del aprendizaje de nuevas técnicas de movimiento y de la experiencia de posesión de diferentes *orixás*— permitiría en algunos casos deconstruir ciertas inscripciones hegemónicas que se sostienen en: una gramática discursiva (y práctica) nacional (Segato 2008), en el disciplinamiento corporal y la biopolítica instaurados desde la modernidad (Foucault 1995), y en la reiteración performativa de imperativos reguladores propia de este discurso (Butler 2002); produciendo la redefinición o transformación de las corporalidades de los fieles argentinos. Sin embargo, este proceso de deconstrucción es el que más resistencia produce en los fieles, como alguna vez me dijo un estudioso de estas religiones: durante mucho tiempo los fieles “pensaban mas o menos como *candmblezeiros* y se movían como argentinos de Morón”. La cosmovisión muchas veces es incorporada y asimilada junto a otras creencias previas con las cuales los consultantes de ayudas espirituales se acercan a los templos, pero una vez involucrados en la “filosofía” del mismo, deben encarnar con prácticas kinésicas específicas esta visión del mundo, para ello recurren a los referentes experimentados, así como a profesores de danza y percusión.

Como ejemplo de este proceso gradual de incorporación de prácticas y cosmovisiones ligadas a un cuerpo “otro”, voy a describir uno de los trabajos de limpieza que se realizan a los “consultantes”, como uno de los primeros acercamientos que tienen a la religión. Estas experiencias son parte de mi trabajo de campo recién comenzado en un templo de Capital Federal. El “Ebó Blanco”, un ritual de limpieza que se realiza a las mujeres embarazadas, es una variante del “Ebó”, una limpieza que se efectúa con el fin de expulsar las energías negativas ajenas, los “eguns”. El ritual se compone de un baño en aguas perfumadas con hierbas, que tienen un aroma fuerte e impregnante que debe quedar en el cuerpo, es decir no se debe enjuagar antes de salir a la calle. Luego se colocan unas protecciones en los brazos hechas con una fibra vegetal trenzada, llamados “contraegunes”, para que “los eguns no vuelvan al cuerpo” y un polvo, “efun” hecho de una piedra “traída de África”, que se coloca sobre la mollera, también con el mismo fin, “porque por allí se conecta nuestra alma y nuestro cuerpo con el espacio y la energía exterior”. Además se echa perfume en las manos y se

refriega en la cara, para que “al salir de la casa, ella (energía negativa del exterior) no te reconozca y no te pueda volver a agarrar”. Todas estas protecciones se precisan porque lo acontecido allí es “similar a una cirugía, nada más que acá es una cirugía del espíritu, y por lo tanto hay que cuidarse, como en cualquier cirugía, porque uno, el cuerpo, queda debilitado, es como que le hemos sacado un peso de encima”. Entonces por tres días no se puede comer carne roja, beber alcohol ni tener relaciones sexuales. Este cuidado se debe realizar porque en el contacto con el exterior podemos incorporar “eguns”, energía negativa de otras personas, que “tal vez no tienen mala intención, pero la energía que para ellos no es negativa para nosotros puede serlo”. Esto se fundamenta en que todos los seres humanos tenemos energía positiva y negativa, y ambas son necesarias, “como los polos de energía de la lamparita, que sin alguno de los dos, no funciona”, por lo tanto no hay que expulsar la energía negativa que tenemos, sino hacer que ella “no nos tire para atrás”, actúe a nuestro favor. Y eso se realiza con otro ritual, que tiene para cada uno una fecha precisa en el año, llamado “Odún”.

En este ejemplo es posible observar en principio una clasificación etnoanatómica del cuerpo: lugares de entrada y salida de energías, así como un sustrato común que une cuerpo y espíritu en la forma de una sustancia compartida (lo que se hace en uno repercute sobre el otro). La importancia capital que se le da a los “olores” del cuerpo, da cuenta de un registro sensorial diferente; en este sentido, el cuerpo de los fieles ya iniciados se rige fundamentalmente por el oído (a través del ritmo de los tambores) y de una percepción sensorial ampliada que no precisa de la visión para orientarse en el lugar sagrado de las danzas. Estas representaciones corporales, así como más adelante serán las técnicas de movimiento para quienes decidan formar parte del templo de forma más permanente, dan cuenta de la necesidad que tienen los fieles en Argentina de readaptar una tradición ajena a su vida cotidiana, ellos no crecieron ni se socializaron de forma tradicional en esta cosmovisión, la “incorporan” con la práctica. La necesidad de que la religión se “re-territorialice” en el cuerpo y en la experiencia perceptiva y sensorial, es para los sujetos algo apremiante si se quiere pertenecer a esta “filosofía de vida”, como la llaman ellos. En este proceso los cuerpos son el territorio a explorar y el medio para ingresar a una cosmovisión que viene trans-localizándose hace siglos.

(dejar todo lo de sagrado-profano, magia religión, Ortiz, y otros, para la monografía)

Reflexión final

La pregunta sobre las formas de territorialidad contemporáneas emerge de la existencia, como vimos, de vínculos extendidos más allá de las fronteras nacionales, en formas culturales, movimientos sociales, identidades políticas, corporaciones económicas, etc, propias de un mundo que, llámese como se llame, 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. Sus traslados por el espacio físico acarrear reacciones y respuestas de las más diversas, en esas respuestas se encuentran los “nuevos” fenómenos sociales que nos llaman la atención. Los factores que influyen en estas reacomodaciones sociales y subjetivas son de tal variedad que considero, como ya dije, que reducirlos a lo que acontece a una parte de la población que tiene los recursos tecnológicos como para poder hacer del planeta un espacio virtual, es desconsiderar otros muchos “traslados” de personas con escasos medios materiales como para “planificar y administrar” su viaje. La globalización afecta al planeta, el sistema económico del capitalismo transnacional se filtra en todos y cada uno de los países de mundo, estamos insertos en un sistema económico que es global, desigual y perverso en muchos aspectos, pero los hombres que vivimos en este planeta no estamos afectados de la misma manera por el mismo, y no alcanzamos a las “ventajas” ni a las “desventajas” de estos avances y retrocesos con igual capacidad de agencia y de potencia. En este sentido, también considero que una mirada “localizada” sobre el fenómeno –es decir como científicos sociales latinoamericanos, inmersos en una realidad que tiene sus propios matices– puede aportar algunas reflexiones al conjunto de discusiones sobre los “movimientos” sociales que se producen en la contemporaneidad. Dentro de esas realidades latinoamericanas se encuentra la profusión de las religiones afrobrasileñas en todo el Cono Sur; los vínculos establecidos entre los practicantes de *candomblé*, como una trans-territorialización “desde abajo”, señalan que el territorio de origen y el de llegada importan y marcan 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 hábitos, representaciones e intencionalidades que son marcadamente “nacionales”. Aquí, no hay virtualidad que valga, la experiencia es concreta, la comunidad se conforma de los nuestros y los otros, ciudadanos y extranjeros, que deben intercambiar una gramática para llevar adelante un práctica que trasciende fronteras. Este es uno de los ejemplos en que “territorio” sigue siendo una noción a construir como una experiencia particular, histórica y culturalmente definida.

Bibliografía

- BARBARA, Rosamaría (2002) *A Dança das Aiabas. Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. Tese de Doutorado na Usp (São Paulo), 2002 editada em www.teses.usp.br
- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLS, Manuel (2002) *La era de la información vol. 2 El poder de la identidad*. Alianza editorial, Madrid.
- FOUCAULT, Michel 1995 (1976) *Historia de la Sexualidad. I La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI
- FRIGERIO, Alejandro. (2003) "‘Por nuestros derechos, ahora o nunca!’: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina". EN *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 35-68. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- (2002) “La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional”. *Archives de sciences sociales des religions*, 117, pp: 127-150.
- (1998) “El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina”. En *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, editado por R. P. Hugarte. Montevideo: Banda Oriental. 75-98
- LEWIS, LOWEL (1995) “Genre and Embodiment: From Brazilian Capoeira to the Ethnology of Human Movement”. *Cultural Anthropology* 10(2): 221- 243.
- MATO, Daniel. (2004) “Una crítica de la idea de “desterritorialización”, basada en estudios de casos sobre procesos de globalización”. Ponencia para el Seminario: *(Des)Territorialidades y (No)Lugares*. Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Atioquia Medellín. Universidad Central de Venezuela.
- ORTIZ, Renato (2005) “Religión y globalización” En: Ortiz, Renato *Mundialización: saberes y creencias*. Gedisa, Barcelona.
- (2004) *Otro territorio: Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmas Editorial, Bernal.
- SEGATO, Rita Laura (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>
- ZENICOLA, Denise M. (2001) *Dança das iabás no xirê : Ritual e Performance*. Tesis de Pós – Graduação. Universidade Do Rio De Janeiro.