

**Errancia, blanqueamiento preventivo y espiritualidad en la literatura
afrolatinoamericana reciente**

Jimena Néspolo
CONICET – UBA – UNR

Me interesa especialmente el caso de las “Madres de Santo”¹, y su lucha por lograr un reconocimiento en Brasil, porque permite comprender una dimensión de la espiritualidad, ligada con el movimiento feminista, que escapa de las contiendas de salón para posarse en el territorio, en los problemas y las coyunturas puntuales de las comunidades, y observar el modo en que las mujeres se agencian, desde lo simbólico y cultural, resignificando los modos de concebir la religiosidad. Como se recordará, mientras el feminismo moderno / ilustrado se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir y su afirmación «No se nace mujer. Se llega a serlo», los discursos de género en el feminismo negro parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, el que se hace eco de la pregunta de la esclava Sojourner Truth: «¿Acaso no soy una mujer?». La interrogación, que retoma Bell Hooks, es la expresión de un sentimiento colectivo que responde de forma irónica a las teorías feministas que olvidan el sustrato material y racializado de las construcciones identitarias.

Lo que ofrezco a continuación son algunas reflexiones sobre una serie de ficciones de autoras latinoamericanas que aborden esta problemática, a fin de analizar qué respuestas estéticas (formales y temáticas) ofrecen, se consideren a no a sí mismas dentro de la causa feminista; se trata, en efecto, de una serie de textos que permiten avizorar ciertas características singulares de la religiosidad afro-latinoamericana en el debate ampliado que los feminismos negros vienen dando desde hace décadas.

Mandinga de amor (2016), el primero de estos textos, pertenece a la periodista argentina Luciana De Mello, autoreconocida como “escritora afrosdescendiente”. Apunto este dato, porque –como veremos– redundante en su modo de narrar la culturalidad afro desde lo empático. La novela *La mucama de Omículé* (2015), de Rita Indiana, es otro texto que también aquí intentaré analizar; la autora, además de reconocerse como “pancaribeña”, viene desde hace años denunciando el racismo endémico que vertebra su sociedad (Indiana, 2013, 2014). No obstante, aunque ambas narren la culturalidad afro desde el protagonismo de las mujeres y la empatía, en sus creaciones se vislumbra una paradoja similar a la recientemente observada por Alejandro Frigerio y su grupo de estudio:

Las religiones afrolatinoamericanas y afrocaribeñas se encuentran en una situación paradójica. Por un lado, se expanden nacional e

¹ Ver el trabajo de Zuleica Dantas Pereira Campos “DE MÃE DE SANTO A MULHER: INVENÇÃO E REINVENÇÃO DE PAPÉIS” en: *Mandrágora*, v.17. n. 17, 2011, p. 17-37.

internacionalmente y existe una revalorización académica y estadual de sus saberes, epistemologías y actividades comunitarias, así como de sus estéticas y herencias culturales patrimonializables. Por otro, son víctimas de una fuerte estigmatización por parte de ciertos sectores sociales: en algunos contextos nacionales son criminalizadas en los medios y en otros sus lugares de culto pueden sufrir violentos ataques motivados por odio religioso y probablemente racial. (Frigerio et al., 2022, p. 12)

Interesa, pues, observar el modo en que se trabaja desde los textos sobre esta oscilación paradójica, el modo en que formal y temáticamente intervienen e interpelan a las y los lectores, y tan luego a los Estados, ofreciendo una cierta ideología textual sobre la racialización de las prácticas religiosas en América Latina.

Narrada en primera persona por la joven que protagoniza la historia, *Mandinga de amor* comienza con un viaje que se desencadena a raíz de una llamada de auxilio proferida por su tío Emilio, hermano de su madre y prófugo en algún pueblito de la frontera uruguayo-brasileña. Mientras se encamina en su ayuda, la joven rememora infancia y vivencias, y va desentrañando la relación incestuosa que la une a él, el modo en que fue ocupando el lugar vacante dejado por su padre, que tempranamente las abandona a su suerte y miseria, en una casa ocupada en la periferia de Buenos Aires. El pasado ominoso de la última dictadura cívico militar argentina se deja entrever a partir del retrato a contraluz del padre, un ex servicio de inteligencia que arrastra demasiadas culpas. No tan casualmente, la descripción de su familia irá adicionando la descripción de sus devociones, esa es la manera en que lo cultural ingresa de a poco en el texto. Leemos: “se lo prometí a la Virgen de Pompeya y a la Iemanjá, pero les había fallado” (De Mello, 2016, p. 29); “[ella, su madre] a mi padre le había creído durante años, a San Jorge, a San Damián, a Yansã y al resto de todos los santos. Pero cuando se trataba de mí, solo viendo era que mi madre creía” (p. 168); “A los dioses le debemos la vida entera, nos dijo la mujer. Mi madre le agradeció el consejo, me agarró la mano y me sacó de ahí a las apuradas. No hablamos nada en el camino de regreso pero yo adiviné que mi madre se había quedado con miedo. (...) La religión tenía que servirle a ella y no al revés” (p. 209). Así, la descripción de la madre, primeramente presentada con rasgos de religiosidad plural y sincrética, quedará al fin unida al culto oficial, por su negación o imposibilidad primera de creer en la palabra de la joven ante el relato de la violación sufrida, y por la mansa resignación frente a la violencia, que recuerda el posicionamiento que por años ha adoptado la iglesia católica frente a las denuncias de abusos sexuales presentadas: negación, silencio, ocultamiento. En este sentido, la escena en que la madre inspecciona el cuerpo de la nena para poder creer, y luego la baña, fregando el cuerpo como si tuviera una “mancha” (“Como con la ropa, decía mi madre, si te dejás estar la mancha, nunca más sale, no la sacás con nada”, p. 170), reenvía a toda la imagería cristiana de la “mancha” del pecado original y de la impureza de una manera capital. Ni la madre ni la hagiografía cristiana oficial le ofrecerá a la joven un camino posible desde donde elaborar su experiencia, más bien todo lo contrario: la madre, que confiesa “cuando naciste fue la primera cosa que hice, llevarte hasta la Virgen de Pompeya y entregarte a ellos dos, a San Cosme y San Damián, los patronos de los mártires y de los niños” (p. 173), es quien le

pide que mantenga en secreto el “mandinga de amor” a la vez que ingresa al abusador a la casa.

Según consta en el *Atlas de las creencias religiosas en Argentina* (Mallimaci, 2013), las religiones de origen africano penetraron, en una primera etapa, a través de los esclavos que ingresaron al territorio a través del tráfico, portando prácticas y creencias que tempranamente pujaron por mixturarse con matrices amerindias y católicas. “Luego esta religiosidad fue esfumándose, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, producto de los diversos procesos de descomposición que experimentó la comunidad afro-argentina” (p. 133). No obstante, a partir de la década de 1960, se observa un segundo período en que los cultos afroamericanos se introducen en el país a través de Brasil y Uruguay. En esa nueva etapa, se produce una intensa dinámica de intercambio entre fieles y líderes religiosos argentinos, uruguayos y brasileños, que trazan un circuito de intercambio que reúne zonas de frontera (Santana do Livramento-Rivera, Uruguayana-Paso de los Libres) y centros ciudadanos (Porto Alegre, Buenos Aires, Montevideo). De hecho, la primera casa de religión africanista en obtener su personería jurídica en el Registro Nacional de Cultos no católicos fue Ilé Oxalá e Oxum, fundada en abril de 1966 en la localidad de Villa Adelina, provincia de Buenos Aires, era liderada por la *mãe* argentina Nélide de Oxum, iniciada al culto en el sur de Brasil (pp. 133-134).

En la novela *Mandinga de amor*, la religiosidad umbanda entra de la mano de la mano de la madre y el tío de la protagonista, ambos oriundos de la ciudad de Rivera, y luego emigrados a Buenos Aires. La recuperación de esas prácticas culturales habrá de acompañarse con el registro del viaje en busca de su tío, de sus orígenes y, también, o consecuentemente, de la memoria de la infancia.

Más adelante pasamos el cartel y las luces del micro iluminan el saludo: Bienvenidos a Rivera. Enseguida el cementerio con sus cruces en lo alto y las raíces de sus árboles que parecen a punto de caerse por el paredón que da a la ruta. Este es el lugar donde empezó la historia. Una ciudad sin orillas, una ciudad de frontera. Rivera está al norte de Uruguay y al sur de Brasil. Hay una calle con intención de avenida que oficia de agua divisoria. De un lado de la calle está Rivera, del otro, Santana do Livramento. Ese pueblo brasileiro es el último rincón del Imperio que tuvo el continente. Todo el espacio que rodea a esa calle se llama. Línea de Frontera, pero en Rivera solo la llaman La Línea. (De Mello, 2016, 36-37)

Como apuntábamos, la infancia de la protagonista se desarrolla en la década de 1980, con el retorno de la democracia en Argentina, un período en que las religiones afroamericanas comienzan a tener mayor visibilidad pública y en los medios de comunicación. Según el *Atlas...*, en 1983 se registran cien templos funcionando legalmente y ya en 1985, esta cifra aparece duplicada. En la década de 1990, los grupos afroamericanos se ven involucrados en una violenta polémica sobre “las sectas” en Argentina y su imagen resulta altamente dañada. “A pesar que desde el Estado formalmente se la reconoce como religión, el estigma que la acompaña desde los primeros tiempos continúa hasta nuestros días” (p. 134). Con todo, el presente de la narración se desarrolla en lo que el *Atlas* distingue como un “tercer período” de consolidación de las

religiones afroamericanas en Argentina, que puede situarse desde comienzos del siglo XXI a la actualidad, cuando se dan una serie de intercambios entre líderes religiosos argentinos y africanos, especialmente nigerianos. “Muchos religiosos, ya consagrados como *bàbólórià* o *iyàlòrìsà*, decidieron por diversas circunstancias (sea por el grado de sujeción en el que se encontraban frente a sus pares brasileños o por una búsqueda espiritual de las raíces culturales de la religión) romper sus vínculos con Brasil, o mantenerlos, pero sumando el intercambio con África” (p. 134).

Antes de avanzar en el análisis de la novela, me interesa detenerme un poco en el significado de la palabra “mandinga”. Según la RAE, en Latinoamérica, se utiliza para nombrar al diablo o al ángel caído. No obstante, la escritora y música Rita Indiana –que ha titulado su último disco *Mandinga times* (2020)–, ha explicitado nuevos significados de esta palabra en una entrevista reciente: “Es una palabra que ha adquirido muchos sentidos en toda Latinoamérica. Se usa en distintos países: para llamar a una persona queer, mandinga; a una persona que tiene un pene grande, mandinga. Es una palabra con mucho significado, sobre todo para lastimar a las personas de la periferia, en los cruces, a los que nos encontramos ahí, entre géneros, entre países”².

Esta última reflexión me parece más pertinente para abordar *Mandinga de amor*, porque la novela trabaja en varias capas de sentido, sobre esa zona liminar o de cruce a la que alude Indiana. Por un lado, la mixtura o cruce de lenguas entre el español y el portugués, haciendo ingresar términos referidos a la religiosidad umbanda e incluso fraseos completos: *terreiro* (espacio donde se desarrollan los rituales), *axé* (fuerza vital), *Orixá* (dioses y diosas del panteón afroamericano), *Iemanjá* (diosa del océano y del río Ogum en África, se la considera madre de todos los *orixás*), *Oxalá* (dios creador de la humanidad), *agora fala tú*, etc. De hecho, el único nombre por el que conocemos a la protagonista, lo recibe de parte de Alba, la *mãe* umbanda, antes de iniciarse el ritual: *Pomba*, que más que a la “paloma”, alude a Pomba Gira, ese espíritu femenino afro-brasileño de una belleza exultante, evocado por las y los practicantes del culto, que se asocia a las encrucijadas de caminos, a los hechizos de amor, y que incluso puede llegar a adquirir rasgos queer o transgénero:

Corre y gira Pomba Gira/ salve rainha/ o será mandinga de amor/ Gira, Gira Pomba Gira/ o será será macumba de amor. Alba me había llamado Pomba Gira esa noche en la casa de timba y algo en mí comprendió enseguida que mi cuerpo podría encarnarla.

Corre y gira Pomba Gira/ salve rainha/ o será mandinga de amor/ Gira, Gira Pomba Gira/ o será macumba de amor. Mi madre y yo le cantábamos así mientras los carbones de incienso ardían y se balanceaban al ritmo de la oración dentro de una lata de duraznos en almíbar. Esas tardes de defumación aprendí que las Pombas son las intermediarias en los trabajos que se les piden a los Orixás en el terreiro. Como la Virgen María, hay

² Sánchez Diez, María. Rita Indiana: “Sin la apropiación cultural todavía estaríamos dándole con un palo a una roca”. *El País*. 23/7/2022. Recuperado de <https://smoda.elpais.com/placeres/rita-indiana-sin-la-apropiacion-cultural-todavia-estariamos-dandole-con-un-palo-a-una-roca/>

muchas de estas palomas que giran aunque en el principio era una sola.
(De Mello, 2016, pp. 220-221)

Al desarrollarse en espacio de frontera, una tierra donde cualquier límite se torna una línea difusa presta a ser cruzada, los paisajes se entremezclan, también las leyes y las normas, como si indagar en los límites que fundamentan las relaciones humanas, donde empieza y termina el amor, la crueldad o el incesto, fuera también un predicado necesario de un paisaje que invita al tránsito. Ahí es donde la doble valencia o paradoja inicial sobre la religiosidad afro que apuntábamos inicialmente se manifiesta: porque si bien es a través de su madre y de su tío que la protagonista se sumerge en la religiosidad afro, será a través de una de sus ceremonias que logrará quebrar el círculo ominoso que la condena al lugar pasivo de la víctima, esclavizada en una relación autodestructiva.

Me despierto ahora en la cama de Alba pero ella no está a mi lado. Aunque todo el cuerpo me duela y a pesar del cansancio, siento una fuerza que me recorre desde los dedos de los pies hasta las sienes como en un impulso de corriente eléctrica. Puedo percibir músculos y tendones, sus contracciones involuntarias entre las articulaciones. Nunca había experimentado tanta conciencia de movimiento, esta nueva forma de despertar en el mismo cuerpo. Algunas imágenes de la roda todavía se superponen junto a los cantos y los tambores del comienzo. Sin embargo, los pensamientos llegan con una claridad extraña, como si se hubiesen liberado de los sentimientos que los acompañaban.

Pienso en la vuelta a casa, en que no es necesario morir para dejar de amar a lo único que nos dio algo de afecto. Volver a casa... si a casa não existe, cuál será el destino de mi próxima vuelta.

Como amaneceu, Pomba.

Alba me grita desde el umbral de la puerta interrumpiendo mis pensamientos. Me incorporo en la cama, ella se sienta a mi lado y me agarra de la mano.

La cabeza. No para, le digo.

Alba me dice que tengo que caminar para que todo se acomode, que cuerpo y mente deben volver a encontrarse, que no confíe tan rápido en las primeras sensaciones.

A Pomba não é brincadeira. Precisas de aire da rua, me dice.

Caminamos para el lado de La Línea, estamos pasando por las tiendas que venden los artículos de Umbanda y Kimbanda. La Iemanjá tan bonita y luminosa al lado de esos ataúdes de cartulina. Toda esa magia parece barata pero no lo es, cada una de esas cosas cuestan más de lo que uno puede imaginar. (De Mello, 2016, pp. 228-229 [el subrayado es mío])

En la cita precedente, se expresan de manera contrapuesta dos formas de concebir la religión afro que friccionan entre sí, generando sentidos antagónicos o paradójales, y propician una especie de “blanqueamiento preventivo”, que la vuelve “consumible”:

blanqueamiento preventivo porque la ficción pareciera hacerle un guiño de complicidad a la cultura mainstream. La protagonista confiesa haber transitado por “una nueva forma de despertar en el cuerpo”, por una experiencia otra (“Nunca había experimentado tanta conciencia de movimiento, esta nueva forma de despertar en el mismo cuerpo”), pero acto seguido, le baja el precio a la experiencia, quitándole estatuto religioso: “Toda esa magia parece barata pero no lo es”. ¿Quién emite ese juicio que se cuele como en un entresijo, quebrando el arrobamiento de las anteriores descripciones que ni nombraban el incesto como tal, para no interrumpir el estado de enamoramiento patológico de la protagonista, pero que sin embargo despacha el mote de “magia” para aludir a estas prácticas culturales que –hasta ese momento– parecían serle familiares? Ahí, en esa frase, es en donde se manifiesta la paradoja que explica y justifica la existencia de *Mandinga de amor*: un libro publicado en un sello de la editorial multinacional Planeta.

En algo parecido incurre la novela *La mucama de Omicunlé* (2015). Por razones de espacio, sólo apunto la escena inicial en la que la religión afroantillana se describe en todo su esplendor desde las primeras líneas, a través de la figura de la “vieja santera” Esther Escudero, responsable de haber llevado al poder al presidente de Santo Domingo, para en pocas páginas declinar la representación del origen de esos poderes: ni magia ni misterio, mientras “Esther viaja a una conferencia de religiones africanas en Brasil” (p. 27) su mucama descubre que sus supuestos poderes no son más que trucos baratos, bien dispuestos para agradar al poder y obtener todo tipo de favores.

Emile Durkheim y la tradición positivista del siglo XIX compartió una misma inquietud: ¿cómo un arte tan falaz como la magia pudo ganarse la confianza de las personas durante tanto tiempo? A principios del siglo XX, Max Weber nos advertía que estábamos despojando al mundo de su encanto; Michel Foucault, en su tesis doctoral, allá por la década de 1960, nos explicaba que el desencantamiento del mundo no se debía a la ineficacia de la magia sino a los mecanismos específicos, mecanismos sociales de domesticación, que la envolvieron –desde entonces– en un manto de culpabilidad. Para las sociedades letradas, incluso las mass-mediáticas, creer en la magia pasó a ser un síntoma de insania, ignorancia o inmadurez. Cuando la palabra “magia” o “truco” se filtra en la representación de las prácticas culturales afroamericanas, la empatía mimética con la feligresía se quiebra y en la ideología textual empieza a hablar la cultura occidental y letrada o, incluso, la cultura científica que caracteriza a estos cultos afroamericanos como “movimientos mágico-religiosos” porque, a diferencia de otras religiones, consideran que pueden intervenir a voluntad sobre la realidad manipulando fuerzas cuyo monopolio no depende únicamente de deidades (Dri 2007).

Con todo, como en el caso de las “Madres de Santo” al que aludíamos al comienzo, es de observar que ambas ficciones se caracterizan por dar lugar a un protagonismo femenino en las prácticas culturales, en contextos donde la condición diaspórica de los sujetos define su supervivencia. Como señalan Domínguez et al. existen múltiples estilos y clases de imágenes femeninas en casi todas las religiones, pero “en las religiones más tradicionales, la mujer no tiene lugar, como sacerdotisa, para dirigir por un camino a su comunidad; en el umbandismo el papel de las *mais* es sumamente relevante, y esta innovación o herejía es un paso diferencial muy particular” (2007, p.

104). Otro rasgo a destacar en estas ficciones, y que es central para analizar la religiosidad afro, es el protagonismo que adquiere el cuerpo y el movimiento como un todo imposible de desasir de la emocionalidad. En esa coyuntura, la frase “lo personal es político” se hace cuerpo/a, movimiento y espiritualidad; porque –como bien dice Luiza Bairros–, la frase no significa “la primacía de una dimensión sobre la otra, sino la comprensión de que lo personal puede constituirse en un punto de partida para la conexión entre politización y transformación de la conciencia” (Bairros, 2000, p. 147).

Los cuentos “Click” y “El despojo” de la autora dominicana Aurora Arias ofrecen una reflexión que puede funcionar bien como coda final (interseccional) en este modesto trabajo puesto que ejemplifica claramente las contribuciones que han realizado los feminismos negros³ latinoamericanos al debatir sobre el racismo en la sociedad y al interior mismo del movimiento feminista, realizando aportes fundamentales para la lucha anticolonial, entendiendo que es imposible reflexionar sobre los sistemas de opresión sin hablar de género, raza, clase y religión de una manera interconectada e interseccional. En los cuentos, cuatro amigas, que se piensan militantes de la causa feministas pergeñan un espacio de encuentro llamado el *Club de la Espiritualidad*: se reúnen a polemizar sobre temas acuciantes, rememoran sus vidas, se tiran el tarot. Un día, de paseo por la ciudad, se desvían por un sendero y dan de bruces con una capillita perdida. Una de las amigas, la que “estaba convencida de que su destino era distinguirse como algo más que una simple terapeuta del Tercer Mundo” (2015, p. 214), la que “deseaba convertirse en una moderna chamana reconocida a nivel mundial” (p. 214), se baja del auto y comienza a sacarse selfies en el templo mientras sus amigas la acompañan, divertidas. Cuando una “rumba de miserables” negras y negros, desposeídos de todo y quebrados por el hambre, se abalanzan sobre ellas para pedirles sencillamente “algo”, las amigas huyen desesperadas. La que se creía más religiosa se refugia en una blanca “burbuja impenetrable”, pero “su automático cierre de aura no impedía que aquellas criaturas continuaran brotando de entre las piedras como auto-reproducidas, con su cara de no niños y su desnudez famélica, llenos de mala energía, olorosos a esa pobreza bien pobre que daba náuseas contemplar” (p. 213).

³ Para periodizar los feminismos negros, asumimos dos criterios básicos e interrelacionados. El primero es el geo-histórico que analiza el desarrollo de los feminismos negros delimitando los contextos y su impronta. El segundo descansa en hitos de visibilidad de la teoría y acción política afrofeminista. Se arriba a una periodización de cuatro etapas. Siguiendo la ruta de Mercedes Jabardo, en *Antología de feminismos negros* (2012), es posible reconocer las etapas más difundidas: fundacional, segunda ola y otras narrativas pos/de/descoloniales en el Sur. Pero, se añade una nueva: la irrupción afrolatinocaribeña en los noventa. Asimismo, el surgimiento de los feminismos negros tiende a enmarcarse en Estados Unidos mediante la intervención de Sojourner Truth (1958) con su discurso “Acaso no soy mujer”, texto oral contrahegemónico que deconstruye la categoría mujer. Pero, los antecedentes surgen más tempranamente en la lucha de las esclavizadas, que en América Latina y el Caribe devienen lideresas de la gesta contra la esclavitud y por la liberación nacional. Hay otras precursoras, aún desconocidas. Nuestra periodización reconoce el legado afroamericano, entendiendo la imposibilidad de “destruir la casa del amo, con las herramientas del amo” pero enfatiza en cómo y qué significado tiene la inserción de las afrolatinas y afrocaribeñas en este proceso que, bajo la impronta de la colonialidad, asume el desafío de “ennegrecer el feminismo” (Carneiro, 2001).

Bibliografía mencionada

- Arias, A. (2015). *Emoticons*. Buenos Aires: Corregidor.
- Bairros, L. (2000). Nuestros feminismos revisitados. *Política y Cultura*, 14, pp. 141-149
- Carneiro, Sueli. Ennegrecer el feminismo. Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género, Sudáfrica, 27 y 28 de agosto de 2001.
- De Mello, L. (2016). *Mandinga de amor*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española. (2023). Mandinga. Recuperado de <https://dle.rae.es/>
- Domínguez M.F., Galletti, H. & Miranda, N. (2007). La lucha hermenéutica en las prácticas religiosas umbandistas en la Argentina. En Dri, R. (Coord.) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos.
- Indiana, R. (2015). *La mucama de Omicunlé*. Barcelona: Periférica.
- Indiana, R. (2013). Magia negra. [Entrada de blog]. Recuperado de <https://dominicanosxderecho.wordpress.com/2013/10/14/magia-negra/>
- Indiana, R. (2014). Tu afro no cabe en la foto. [Entrada de blog]. Recuperado de <https://dominicanosxderecho.wordpress.com/2014/07/29/tu-afro-no-cabe-en-la-foto-rita-indiana-habla-de-racismo-e-identidad-en-rd-en-su-columna-de-el-pais/>
- Jabardo, Mercedes (ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficante de sueños.
- Mallimaci, F. (Dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, A., Juárez, H., & Sampaio, D. (2022) Religiones afrolatinoamericanas: reivindicaciones de etnicidad, espiritualidad y género en la tradición orisha. *PerspectivasAfro*, 2/1, pp. 12-17.