

Artículo de reflexión

La entrevista en profundidad y la historia de vida: de performatividades y afectaciones en el encuentro etnográfico con una *mae de santo* afroumbandista de Argentina

In-depth Interview and Life Story: performativity and affectation in the ethnographic encounter with an Argentinean Afro-Umbandist *mae de santo*

Manuela Rodríguez * 

Para citar este artículo: Rodríguez, M. (2025). La entrevista en profundidad y la historia de vida: de performatividades y afectaciones en el encuentro etnográfico con una *mae de santo* afroumbandista de Argentina. *Jangwa Pana*, 24(2), e5672. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.5672>

Recibido: 30/01/2024 | **Aprobado:** 21/10/2024 | **Disponible en línea:** 01/05/2025

RESUMEN

A partir de una etnografía sobre el proceso de conversión a las religiones afroumbandistas en Argentina, este trabajo se detiene en la historia de vida de una *mãe de santo* como forma de abordar el vínculo intersubjetivo que se establece entre investigadora e investigada. La reflexión se focaliza en la manera «afectada» en la cual ambas materializan performativamente una identificación posible en el marco de su intercambio. Con el objetivo de indagar en metodologías encarnadas, se propone retomar una de las técnicas principales de la etnografía para recuperar viejas discusiones en torno a la *performance* enunciativa, pero incorporando en el análisis una dimensión fenomenológica basada en percepciones y emociones que definen los modos en que la entrevista puede producirse y significarse. La «entrevista en profundidad» es una de las herramientas principales del conocimiento científico producido por la disciplina, y para ello los y las antropólogos/as se disciplinan en la escucha «atenta», en la desgrabación meticulosa, en la no intervención sobre el discurso ajeno y en la «neutralidad». Aquí se propone ir en contra de esta premisa colonialista, que supone la ilusoria capacidad de apropiación del saber y del ser del otro/a por parte del sujeto investigador. Sumándose a las propuestas que buscan elaborar etnografías atentas a las sensibilidades, los afectos y las corporalidades que nos constituyen y desde las cuales nos vinculamos con «lo otro», la autora se propone compartir aquí algunas reflexiones de su propio proceso de investigación doctoral, en el cual la entrevista, junto a la participación observante, fue una pieza clave.

Palabras clave: entrevista en profundidad; historia de vida; etnografía encarnada; performatividad.

ABSTRACT

Based on an ethnography about the conversion to Afro-Umbandist religions in Argentina, this work deals on a *mãe de Santo* life history as a way of addressing the intersubjective link between researcher and researched. These reflections focus on the “affected” way in which both performatively materialize an identification within this exchange. In order to investigate embodied methodologies, it is proposed to return to one of the main techniques of ethnography. The aim is to recover old discussions about enunciative performance but incorporating into the analysis a phenomenological dimension based on perceptions and emotions that define the ways in which the interview can occur and be meaningful. The “in-depth interview” is one of the main tools of scientific knowledge produced by the discipline, and for this anthropologists discipline themselves in “attentive” listening, in meticulous de-recording, in non-intervention in others discourse and in “neutrality”. Here it is proposed to go against this colonialist premise, which supposes the illusory capacity of appropriation of others knowledge and being by the researcher. Joining the search to develop ethnographies attentive to sensibilities, affects and corporalities that constitute us and from which we connect with “the other”, the author seeks to share here some reflections from her own doctoral research process, in which the interview, along with observant participation, was a key piece.

Keywords: in-depth interview; life history; embodied ethnography; performativity.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone revisar una de las técnicas principales de la antropología (extendida a las demás ciencias sociales y humanidades): la «entrevista en profundidad», en el marco de una pregunta mayor sobre la forma en que podemos construir una etnografía «encarnada» y «afectada» (Aschieri, 2013; Favret-Saada, 2013). Los y las antropólogos/as estamos entrenados/as en ese registro constante y minucioso por *la palabra* ajena, nos disciplinamos en la escucha «atenta», en la desgrabación meticulosa, en la no intervención sobre el discurso de otro/a y en la «neutralidad». Sin embargo, contra esta premisa, que considero es parte de una herencia colonial de la disciplina, que supone la ilusoria capacidad de apropiación del saber y del ser de otro/a por parte de un sujeto investigador, en este escrito se proponen algunas reflexiones.

Los planteamientos de este artículo se enfocan en el proceso de *actuación performativa* que implica toda entrevista, como sitio desde donde se inscribe y presenta un sujeto en relación. En ese sentido, se recuperarán viejas discusiones en torno a la *performance* enunciativa, pero incorporando en el análisis una dimensión fenomenológica basada en percepciones y emociones que definen los modos en que la entrevista puede producirse y significarse en el marco de una investigación doctoral que se propuso, especialmente, reconstruir una historia de vida.

En el marco de un pensamiento decolonial, y bajo los influjos de la antropología del cuerpo, que es mi campo específico de trabajo e investigación, se sugieren algunas vías de ingreso al conocimiento que no se sostengan en la mentada «objetividad», sino que busquen producir un saber «situado», «encarnado» y «afectado». De tal forma, el marco teórico-metodológico se construye con los aportes de la fenomenología de Merleau-Ponty (1993); desarrollos contemporáneos de la antropología del cuerpo, con autores como Thomas Csordas (1993; 1999), Michael Jackson (1983), Michael Lambek (2010) y Silvia Citro (1997; 2009); los estudios sobre performatividad —fundamentalmente, los de Judith Butler (2002; 2004; 2007) y los trabajos de *performance* de autores como Victor Turner (1982; 1987), Richard Schechner (2000) y Stanley Tambiah (1985).

Mi investigación doctoral, llevada adelante entre el 2008 y el 2016, fue sobre las religiones afrobrasileñas (conocidas localmente como afroumbandistas) en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, Argentina. La tesis de este trabajo se centró en la elaboración de la historia de vida de una *mãe de santo*¹: *Griselda de Obatalá Efunbumbi Aworeni*, y partió de dos tipos de acercamiento al campo: uno situado en un nivel más íntimo, que focalizó en las dimensiones

¹ *Mãe* y *pai de santo* son los nombres de las jefaturas religiosas.

fenomenológicas y performativas de las *performances* rituales², y otro más amplio, en el cual se desarrolla una perspectiva fundamentalmente procesual, para analizar la conversión de Griselda como un proceso performativo de reformulación de *habitus*³ previos.

Las afroumbandistas son religiones mediúnicas, practicadas principalmente por sectores pobres y muy vulnerables en las principales ciudades del país. Si bien provienen de una tradición «negra» brasileña, son seguidas en Argentina por «blancos», en un contexto extremadamente racista. Es una creencia pragmática, vinculada a la magia y al espiritismo, en una nación que se define a sí misma como «blanca-europea, racional y católica».

Aunque los sujetos que practican religiones afroumbandistas son de pocos recursos económicos, cuentan con abundantes recursos simbólicos y prácticos con los cuales dan cauce a sus deseos altamente insatisfechos en una sociedad heteronormativa, violenta y discriminatoria. Una sociedad que, según el lugar de enunciación de quien hable, puede nombrar a estos practicantes como «ellos», a diferencia de un «nosotros» generalizado, muy propio del quehacer disciplinar cuando se entiende en los términos de la alteridad radical. Entonces, ellos ¿son nosotros?, ¿están excluidos o incluidos en esta sociedad? ¿Significa que, porque no tienen las mismas prácticas, saberes, pensamientos, incluso historia de quien investiga, entonces están excluidos de la sociedad a la que ese sujeto hablante representa?

Aquí se conjugan dos dimensiones interrelacionadas: el entramado social, basado en diferenciaciones antagónicas y jerarquizantes; y la experiencia subjetiva (e investigativa, o la posición de sujeto investigador) dentro de ese entramado. Pensar si un grupo humano está excluido o incluido en el orden social no está desligado de considerar cómo se vincula la experiencia de quien investiga con la de aquellos sujetos con los cuales trabaja y que se convierten, por la misma situación de ser estudiados, en externos a su propio entorno social. De ahí que la pregunta por la inclusión/exclusión, la resistencia o la conciliación, deba hacerse de manera situada y contextual, intentando elaborar lo que Haber (2010) llamó cartografías antagónicas (qué lugar ocupamos en ese entramado de diferenciaciones) y cómo la entrevista podría ser pensada como un sitio

² Con base en las teorías de *performance* (Schechner, 2000; Taylor & Fuentes, 2011; Turner, 1987), en este trabajo se retoma esta categoría para denominar aquellas prácticas en las cuales se conjugan múltiples dimensiones sensoriales, comunicativas, estéticas y materiales (canto, danza, percusión, sabores, olores, tactilidades, etc.). La noción de *performance* permite trabajar el aspecto representativo, pero también creativo, que tienen las prácticas culturales (Rodríguez, 2015).

³ Se retoma también el concepto de *habitus* tal como fue reformulado por Bourdieu, que articula la noción ya trabajada por Marcel Mauss (1979) y la de *cuerpo habitual* de Merleau-Ponty (1993). Según Bourdieu: «los condicionamientos asociados a una clase de existencia producen *habitus*» y este «no es más que esa ley immanente, *lex insita* inscrita en los cuerpos por idénticas historias» (Bourdieu, 1991, p. 92). Un desarrollo con más detalle de estas nociones se puede encontrar en Rodríguez (2018; 2022).

performativo en el cual ese entramado se reproduce tanto como se transforma por la propia interacción.

Parte importante de esta crítica a la objetividad de la ciencia proviene de una objeción profunda al racionalismo cartesiano hegemónico desde la modernidad europea occidental. Las consecuencias de este predominio racionalista podrían plantearse en dos direcciones interrelacionadas: 1) una dimensión fenomenológica y epistemológica, que implica la reducción de la experiencia subjetiva al logos como única válida y legítima de producción de conocimiento (rechazando la experiencia perceptiva y sensible —multiplicadora— sobre la reflexiva intelectual —sintetizadora y analítica—); 2) una dimensión de orden sociopolítico, que supuso la jerarquización social a través de la constitución de un «uno racional» frente a «otros irracionales» que había que domesticar (mediante precisos dispositivos de control, en especial de las pulsiones y de las experiencias de multiplicidad). En antropología esto tiene al menos dos correlatos: su lugar en la empresa colonial y la construcción de su saber como «autoridad» o «saber experto» sobre los otros, en la normalización de la alteridad (Restrepo, 2007).

Sin embargo, si reconocemos que el trabajo de campo es un espacio de mudanzas y afectaciones que se derivan de ese encuentro con la alteridad propia y ajena, y partimos de una perspectiva teórica que comprende que los sujetos no son entidades autónomas y cerradas, sino intersubjetivas, poner a jugar la propia subjetividad en la investigación se convierte, entonces, no solo en una propuesta y una apuesta metodológica, sino también en una posición política y ética. Porque, como dice Citro (2009):

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

Sobre esta intersubjetividad me detendré en los próximos apartados, en los cuales se relatará la relación con Griselda, las particularidades de ese encuentro y las decisiones teóricas y metodológicas que tomé para escuchar y escribir sobre su vida. Este artículo es la reescritura de una parte del capítulo metodológico de mi tesis doctoral, que, luego de varios años de defendida (Rodríguez, 2016), considero que puede resultar interesante para quienes vienen buscando estrategias de abordaje que incluyan la sensibilidad y la afectación como material de indagación.

Así, en el primer apartado se desarrolla la perspectiva teórico-metodológica

vinculada a la etnografía situada y afectada que enmarca el trabajo. Luego el artículo se detiene en las discusiones sobre las dimensiones procesuales y performativas que acompañan todo proceso biográfico, y las implicancias que esto puede tener para una investigación que se propone reconstruir una historia de vida. Esta problemática se organiza en dos subapartados: el primero describe el vínculo intersubjetivo que rodeó la relación etnográfica y que permitió entablar un tipo particular de diálogo en largas entrevistas en profundidad; el segundo analiza las formas en que fue posible comprender el discurso de Griselda en el marco de un contexto sociocultural que nos incluía a ambas, determinando nuestras *performances* enunciativas.

Finalmente, se plantean algunas conclusiones sobre cómo la estrategia teórico-metodológica propuesta permitió comprender aspectos sutiles de la realidad de las religiones afroombandistas en mi ciudad, que de otro modo hubieran pasado desapercibidas.

Investigaciones etnográficas situadas y afectadas

La etnografía es un modo particular de conocimiento que, además, hace a la identidad de la antropología como ciencia. Ha sido revisada ya hace varias décadas, y en especial se ha criticado al paradigma positivista, que intentaba minimizar lo que se llamaban las interferencias subjetivas, sobre la lógica del racionalismo moderno, que separaba las dimensiones personales e históricas de la persona que investiga (como aquello subjetivo y por ende variable y dudoso) frente a las dimensiones intelectuales y metodológicas (confiables, en tanto método racional y universal).

Marcus y Cushman (1982) analizaron las formas retóricas mediante las cuales era posible anular e invisibilizar la subjetividad en pos de una objetividad desafectada, al construir así lo que denominaron el *realismo etnográfico*. Sin embargo, es la misma experiencia del trabajo de campo, el profundo encuentro con la alteridad que este trabajo supone, lo que pone en tensión esta pretensión de objetividad.

Como plantea Citro (2009), es justamente el rol ambiguo del etnógrafo, que debe participar y observar —es decir, involucrarse y reflexionar, acercarse preobjetivamente, para luego distanciarse y objetivar la situación— lo que permite pensar al trabajo antropológico como intrínsecamente dialéctico. «La pregunta ante esta tensión entre distanciamiento y acercamiento es si esta se resolvería optando por la prevalencia de uno de los polos y, por lo tanto, ocultando y/o deslegitimando al otro, o, en cambio, intentando una confrontación dialéctica» (p. 86).

Esta opción por la dialéctica es, para la autora, una forma de zanjar los posicionamientos extremos adjudicados al «posmodernismo» en antropología

que, constatando que todo texto etnográfico era una representación autorizada y en alguna medida ficcional, llegó a renunciar a la explicación misma de los fenómenos sociales. A esta propuesta la autora suma las implicancias de un abordaje *desde* la corporalidad, es decir, situando como instancias apropiadas para la adquisición y elaboración de conocimientos aquellas experiencias corporales que el racionalismo cartesiano había postulado como «molestias» o «desvíos».

En este sentido, el planteamiento de Citro no es solo un reconocimiento de las dimensiones subjetivas y de los posicionamientos del etnógrafo (en sus configuraciones sexuales, de género, étnico-raciales, de clase o nacionalidad), sino fundamentalmente un interés por registrar las dimensiones prácticas, sensoriales y emocionales que la participación genera en el mismo trabajo de campo. Esto lleva a poner el eje fundamentalmente en la participación intersubjetiva y en la mimesis como forma propicia de conocimiento (hacer lo que otros están haciendo, y no solo verlo), lo que acentúa la percepción de aquello que sucede «en la relación» etnográfica, y no únicamente en lo que le acontece particularmente a quien investiga.

La insistencia en la experiencia intersubjetiva ya había sido abordada por Jackson (1983) en su crítica al empirismo tradicional, que concebía al conocimiento como una relación con límites claros entre sujeto y objeto. En su propuesta de «empirismo radical», este autor centra la atención en la experiencia de interacción, en la cual el ser es modificado y modifica a los otros. Estos abordajes inaugurales de la antropología del cuerpo recuperan la fenomenología, especialmente, de Merleau-Ponty.

Otra forma de concebir esta elección por la investigación atenta a la experiencia subjetiva se encuentra en varias autoras feministas: en la propuesta del conocimiento situado de Haraway (1995), como crítica al falogocentrismo científico y la posibilidad de crear una objetividad situada, es decir, en compromiso con el lugar ocupado por el/la investigador/a en su campo de estudio; o en la recomendación de la explicitación teórica-política (*reflexivity recommendation*) propuesta por Harding (1987). También está presente esta idea en las propuestas de una investigación que parta de la conversación (Haber, 2010) o de la experiencia transferencial (Figari, 2012), como formas de superar la relación de conocimiento desigual (colonial) que se establece en la ciencia entre el sujeto que investiga y el otro investigado (Otro/otro).

Haber lo plantea como un ejercicio *en diferencia*, que posibilitaría mapear una «cartografía antagónica» (Haber, 2010, p. 14) que sitúe los lugares y las políticas de diferenciación social de modo que, en el mismo ejercicio conversacional, se modifiquen desde un registro y un hacer que son profundamente subjetivos, vivenciales y comprometidos. Entendemos que esto es así porque los regímenes de *corporalidad situados* (Restrepo, 2011), así como *las matrices performativas*

de *diferenciación social* que se vienen proponiendo (Rodríguez, 2016; 2018) (es decir, las adscripciones de clase, étnico-raciales, de sexo y género, por citar las más evidentes) nos constituyen como sujetos y solo son posibles de desentrañar en la perplejidad de los encuentros sociales, en las desestabilizaciones producidas por aquellos «otros/as» que, con su presencia, evidencian la complejidad de estos discursos y prácticas de diferenciación social. Considerando que este encuentro no es sin dolor, sin trastornos y sin desequilibrios, una ética científica debería partir de ellos: construir conocimientos desde esa experiencia desestabilizadora que deje al descubierto la configuración social, y en ese acto posibilite también el registro de una inestabilidad esperanzadora (en otros términos, de una performatividad).

Dimensiones procesuales y performativas de una biografía

La elección por Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni*

Mi tesis de licenciatura para la carrera de antropología había sido sobre el candombe uruguayo, para la cual había hecho trabajo de campo en Montevideo. En esa oportunidad, el extrañamiento hacia el mundo afrouruguayo estaba comprendido en el marco de una situación más clara de ajenidad: en ese contexto yo era extranjera; además, blanca y, finalmente, antropóloga. Al plantear el proyecto de doctorado, la vuelta hacia mi país como lugar para una investigación cambió radicalmente la perspectiva. Por lo demás, y como si eso fuera poco, la maternidad en puertas hizo que finalmente la elección del referente empírico se situara en mi propia ciudad, Rosario, que era donde residiría con mi reciente y acrecentada familia.

En Rosario descubrí que había mucha más *religión*⁴ de la que yo me hubiera imaginado nunca. Durante muchos años entrevisté practicantes y conocí templos y casas religiosas en la ciudad, así como en Buenos Aires y Capital

⁴ *La religión*, como denominan los y las practicantes a las distintas versiones de la religión afroumbandista, está compuesta por tres ramas principales: la umbanda, que es reconocida como la versión más sincrética, una fusión de elementos afrobrasileños, kardecistas y cristianos, es la variante más difundida en el país y el escalón por el cual pasan todos los templos antes de incorporar alguna de las versiones africanistas; la quimbanda, que fue en un comienzo una subárea de la umbanda, pero en la actualidad es una versión autónoma, en la cual se rinde culto exclusivamente a la entidad espiritual *exu*; y el batuque de Río Grande do Sul, que es la versión africanista más difundida en el Cono Sur, donde, como en todas las versiones más africanistas, se brinda culto a los *orixás*, que son las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes.

A pesar de las diferencias litúrgicas y cosmovisionales que puedan encontrarse entre las distintas versiones, todas comparten, como dice (Oro, 2008), ciertas características: 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 ellas 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. Para mayor información sobre la religión en el Cono Sur, consultar: Frigerio (1989; 2001; 2002; 2013), Rodríguez (2016), Carrone (2018), Oro (1999), De Bem (2008), entre otros.

Federal, Resistencia y Santa Fe. También presencié y registré de forma audiovisual (además de bailando, cantando, conversando, comiendo y bebiendo) más de veinte *performances* rituales⁵. A partir de esta inmersión comprendí que existe una lógica propia de este *campo* (Bourdieu, 2002), que remite a un comportamiento desarticulado, competitivo y fluctuante que hace difícil su sistematización, así como complica el acercamiento en profundidad de sus prácticas y creencias.

Pude observar cómo la competencia que se establece entre las casas religiosas por el capital simbólico, sobre todo entre sus dirigentes —más aún cuando no existe (como es el caso de Rosario) un núcleo organizado o una búsqueda de integración—, pone en circulación una serie de sentimientos que vinculan al/la investigador/a. Recelos, intrigas y desconfianzas suelen intervenir el alcance de la apertura que se precisa para llevar adelante una investigación antropológica centrada en la experiencia fenomenológica y en la reconstrucción identitaria que se despliega a partir de la participación de los y las devotos/as en las *performances* religiosas, lo cual era el objetivo principal de mi investigación.

Así, la participación en las casas debió hacerse siempre «con cuidados»: para no herir susceptibilidades, para lograr la confianza en mi palabra, es decir, que aquello que me fuera dicho o mostrado no se expusiera a otros templos. Además, debí mantener cierta discreción en mis relaciones ya que el vínculo y la cercanía con alguna/o *mãe/pai de santo* provocaba el enojo o la desconfianza de otra/o. A su vez, la fluctuación de los fieles, su ingreso y abandono constante, complicó el seguimiento prolongado, como también precisó de un cuidado en el tratamiento, porque la mayoría de los fieles que se alejaban no lo hacían en buenos términos, lo que implicaba, para mi investigación, tomar la decisión de seguir la fundamentación de alguna de las partes involucrada en la contienda. Esta dinámica propia del campo de las religiones afroumbandistas en Argentina fue comprendida en el largo proceso de trabajo de campo realizado y decantó, finalmente, en la elección de la historia de vida como la mejor estrategia de abordaje analítico.

De esta forma, con la intención de trabajar en profundidad las identidades religiosas de los y las fieles y sus procesos de acercamiento y conversión, decidí centrarme en el análisis de la experiencia de una de las *mãe de santo* que había conocido en esos años: *Griselda de Obatala Efunbunmi Aworeni*, con quien había

⁵ Realicé diez entrevistas abiertas a *pais*, *mães* y practicantes (de candomblé, del tradicionalismo aworeni, de batuque, iniciándose en candomblé, de batuque jeje-nagó y de cabinda). Sostuve múltiples conversaciones informales con practicantes de distintas versiones religiosas, y presencié y registré de forma audiovisual unas dieciocho *performances* rituales (en Resistencia, dos *olubayé* en los años 2006 y 2008; en Capital Federal, un *olubayé* y un *ebó blanco*, en el 2008; en Santa Fe, una quimbanda y una sesión de umbanda, en el 2011; en Rosario, una quimbanda, en 2011, una obligación de *caboclo* y una data de *ogún*, en 2012, un asentamiento de *exu* y *Pomba Gira*, una data de *Pretos Velhos*, en el 2010; una data de *Africanos*, y una quimbanda, en 2011; los asentamientos de los *otas* de *Ogun* y *exu* y un *ebo* de *exu*, en 2014, y tres despachos para el día de Yemanyá en el río Paraná, en los años 2011, 2012 y 2014).

afianzado buenos lazos de amistad. Hasta el año 2010, yo me había acercado a practicantes de candomblé en Buenos Aires y en Resistencia gracias a contactos de amigos/as del ámbito de la danza⁶; no conocía a ningún religioso en mi propia ciudad. Sabía que existían casas religiosas, y de vez en cuando alguna noticia en los medios de comunicación vinculaba algún delito con la Umbanda en los alrededores de la ciudad, pero, para ser absolutamente sincera, la presencia religiosa era para mí una especie de nebulosa algo fantástica y misteriosa.

Relatos que asociaban tambores, magia, ocultismo y prácticas «extrañas» frecuentaban el ámbito de la clase media intelectual y artista a la que pertenecía. En Rosario, las religiones afroumbandistas están usualmente asociadas a «sectas mágicas» y «afrosatánicas», y a sus practicantes se los considera personas con «problemas mentales» («psicóticos», «locos», «enfermos») y «problemas sociales» («delincuentes», «asesinos», «prostitutas»)⁷. Estas asociaciones tienen una larga trayectoria y están vinculadas a la conformación del Estado nacional argentino sobre la base de una narrativa dominante que impuso el ideal de un país homogéneamente blanco, europeo, racional, católico y heterosexual (Rodríguez, 2017a).

Por suerte, un periodista rosarino, Eliezer Budasoff, evidentemente menos prejuicioso y más osado que yo, se había puesto a investigar y a preguntar por la religión en la ciudad, y había dado con Griselda en el 2009. A partir de ese encuentro escribió una nota en *La Capital*, el principal diario de Rosario⁸. Yo encontré esa nota y al periodista a través de una pariente lejana que lo conocía y que, sabiendo mis intereses de investigación, me puso en contacto con él. De esa forma llegué, en marzo de 2010, a la casa de Griselda y su familia, situada en la calle Junín al 7300, una cuadra y media antes de la circunvalación que marca el fin del municipio.

Opté por continuar y profundizar la relación con una sola persona porque me parecía la forma más precisa de ahondar en lo subjetivo, en lo procesual y en el cruce entre lo dicho y lo hecho. Asimismo, elegí a Griselda porque de alguna manera ella fue mi puerta de ingreso a la religión en mi ciudad y porque siempre,

⁶ Antes de comenzar esta investigación yo ya conocía el universo de los *orixás* a través de la práctica de sus danzas, que había aprendido con Isa Soares, bailarina afrobrasileña radicada en Buenos Aires desde los años ochenta. Ella tradujo su conocimiento del ámbito religioso de su ciudad natal, Salvador de Bahía, hacia el ámbito de la danza artística. Desde el 2003, cuando comenzó a dar clases mensuales en Rosario, organizamos un grupo autogestionado que se dedicó a la investigación y creación a partir de las danzas de *orixás*, llamado *Iró Baradé*. Para más información, consultar: Corvalán (2007; 2013) y Broguet et al. (2021).

⁷ Se pueden consultar también, entre muchas otras, estas notas periodísticas sobre acontecimientos en los cuales se vincula a practicantes umbandistas con supuestas «prácticas de prostitución», «abuso sexual» y delincuencia (http://www.lacapital.com.ar/contenidos/2009/04/03/noticia_0035.html, <http://www.pagina12.com.ar/1998/98-10/98-10-15/pag17.htm> y <http://edant.clarin.com/diario/2010/05/06/um/m-02192091.htm>). Sobre el lugar de los medios de comunicación en la criminalización de las religiones y devociones populares, ver La Vega y López (2014); y específicamente sobre la construcción mediática del «crimen ritual», se puede consultar La Vega (2014; 2015).

⁸ La nota se encuentra en: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2009/4/edicion_166/contenidos/noticia_5541.html

desde el primer día, me recibió sin desconfianza y con entusiasmo por contar su experiencia y su forma de entender la religión. Probablemente, el hecho de que un tiempo antes ella hubiera sido entrevistada por el diario más masivo de la ciudad hizo que el trabajo de apertura y la predisposición fueran más fluidos.

En efecto, fue una actitud realmente «osada» haber dado esa entrevista, si uno tiene en cuenta que en la ciudad de Rosario jamás había salido una nota sobre la umbanda y que el prejuicio sobre la religión es inmenso. Además, esa nota «dio qué hablar» entre los y las religiosos/as, muchos/as de los/las cuales, como era de esperar, estaban ofendidos/as con la versión que ella había dado (escuché comentarios devastadores). Sin embargo, esa visibilidad mediática también había rendido sus frutos, ya que gracias a los datos que allí estaban publicados mucha gente apareció por su casa, buscando su ayuda.

Por estos motivos intuyo que ella, cuando la llamé, esperaba que yo le hiciera otra entrevista para algún medio, y por eso me recibió abierta a escuchar mis preguntas, junto a Sabrina, su compañera de vida y de religión. Poco a poco las dos fuimos comprendiendo cuáles eran nuestras mutuas intenciones: yo era universitaria y quería saber sobre religión; ella quería difundir su versión de la religión en la ciudad, la que estaba aprendiendo a partir de su ingreso en el africanismo tradicional⁹.

Este tipo de apertura al diálogo no se dio en todos los encuentros que tuve. Con otros y otras religiosos/as fue mucho menor: algunos/as por tener ya un discurso elaborado sobre su práctica y construir una narración hermética, con pocas posibilidades de ahondar en cuestiones más subjetivas; otros/as por desconfianza o desconocimiento; lo cierto es que no me fue fácil entablar relaciones duraderas. Muchos y muchas no quisieron atender mis llamados, o evadieron la entrevista grabada.

Finalmente, elegí trabajar con la historia de vida de Griselda porque su inmersión en el campo religioso, sus elecciones sexuales no heteronormativas, su autoadscripción como mujer blanca y el emplazamiento de su hogar/templo en la periferia de la ciudad me permitían poner en relación la práctica religiosa con dimensiones étnico-raciales, de clase, género y sexualidad que eran de mi interés. Esta estrategia teórico-metodológica se propuso entonces como un modo de cruzar las dimensiones discursivas de la entrevista en profundidad con la descripción de las *performances* rituales y de la experiencia compartida, surgida de la convivencia con su familia (parental y *de santo*) en la cotidianidad.

Entre el 2010 y el 2019, cuando Griselda falleció, mantuvimos una relación de

⁹ También conocido como culto a Ifá o religión tradicional yoruba, es una de las últimas versiones desarrolladas en el país en la cual se buscan conocimientos considerados «más puros» y cercanos a una raíz africana. Para ello, entran en contacto con sacerdotes africanos, realizan viajes a Nigeria y toman cursos de religión y lengua yoruba (Carrone, 2018; Frigerio, 2002).

amistad que me permitió asistir a cumpleaños de quince, nacimientos de hijos, y festejos varios. Toda su familia me abrió las puertas y, sobre todo, me tuvo mucha paciencia. En esos años yo estuve presente y también ausente: el nacimiento de mi segundo hijo me alejó un tiempo de la investigación y, cuando decidí retomar, ellas me recibieron sin problemas (no sin ironías y chistes sobre mi «desaparición»). Cuando le propuse hacer una historia de vida, allá por el 2012, ella aceptó con gusto; y para Sabrina, de alguna manera, esa propuesta implicaba valorar en su justa medida la experiencia de su compañera.

El interés de Griselda y Sabrina por mi investigación instauró una ansiedad que muchas veces yo no pude colmar. Preguntas del tipo «¿y cuándo vas a terminar?» aparecieron en más de una oportunidad, lo que generó dos situaciones: por un lado, una apertura mayor y una disposición a conversar en la intimidad; hecho que, en una casa en la cual siempre había gente circulando, no fue cosa sencilla. Por otro lado, un compromiso mayor de mi parte en cumplir con sus expectativas, en demostrar que «estaba trabajando» y a la vez en poder explicarles que esto no sería, al menos en principio, un libro sobre su vida, sino un estudio que incluía otros aspectos más generales sobre la religión en la ciudad.

En una oportunidad, Griselda, que sufría de asma y de problemas respiratorios, fue internada de apuro una madrugada casi sin poder respirar. Yo me enteré de esto varias semanas después y, cuando me comentaban lo sucedido, Sabrina, con su sarcasmo habitual, me dijo: «¡Apurate antes que se nos vaya!, que casi tuvo un paro respiratorio. Se va a morir y vos no vas a terminar. ¡Al menos para que nos quede eso! ¡¡Apurate!!!» (Sabrina, comunicación personal, agosto de 2014)¹⁰.

Acerca de cómo interpretar su extenso discurso

Creo que podemos comprometernos a decir la verdad, creo en la transparencia del lenguaje y en la existencia del sujeto total que se expresa a través de él [...] pero, desde luego, también creo lo contrario. [...] «En el campo del sujeto no hay referente» [...] en rigor, todos lo sabemos [...] no somos tan tontos, pero una vez tomada esa precaución, seguimos adelante como si no lo supiéramos. Decir la verdad sobre el yo, constituir el yo como un sujeto total, es una fantasía. Pese al hecho de que la autobiografía es imposible, esto no le impide en modo alguno existir (Philippe Lejeune, *On Autobiography*). (James, 2004, p. 123)

¹⁰ Es importante decir que la tesis fue terminada y entregada (a la universidad y a ellas) en 2016. Sin embargo, recién ahora el libro será publicado, pero Griselda ya no está. Esto me pesará por siempre, pues mis tiempos personales y académicos estuvieron desacompañados de su vida, que fue contantemente vulnerable y precaria en términos de valoración y ayuda social y estatal.

Es sobre la base de los deseos y de las intenciones que están en juego en cualquier conversación, pero sobre todo en la entrevista etnográfica, desde donde hay que plantear el tema de la objetividad y de la memoria. En este sentido, el objetivo de las entrevistas en profundidad, y particularmente de las historias de vida, no puede ser conocer «la verdad» sobre un hecho histórico o una situación social. La entrevista, como toda narración, es un constructo, y no deja de tener su lado ficcional, por más esfuerzo que se haga en relatar los hechos «como fueron».

Varios autores y autoras abordaron estas problemáticas de las metodologías centradas en la experiencia subjetiva narrada como historia o como relatos de vida, tanto desde la antropología y la sociología como desde la historia oral (Arfuch, 2002; Ferrarotti, 1991; James, 2004; Meccia, 2020; Passerini, 1987). Quisiera retomar algunos puntos referidos al lugar de la narrativa en la construcción del sujeto, y a la forma en que es posible abordar las entrevistas y la reconstrucción de las experiencias vividas tomando en cuenta no solo el *contenido* de lo dicho, sino también la *forma*, que incluye los silencios, las repeticiones y las contradicciones, así como los gestos y la manera como la palabra encarnada y la corporalidad dicen mucho más de lo que nombran. Esta es la manera en la que leí, analicé y comenté la larga conversación que mantuvimos con Griselda en esos años.

Diversos/as autores/as trabajaron sobre la manera en que se pone en juego la subjetividad en la trama biográfica (Amícola, 2007; Arfuch, 2002; Benveniste, 1978; Bourdieu, 2011; De Man, 1991; Lejeune, 1991; Ricoeur, 1987; 1996; 1999). Me remitiré aquí a los trabajos de Leonor Arfuch (2002) porque sintetiza muchas de estas ideas ya trabajadas por la tradición antirrepresentativista —de Wittgenstein a Bajtín, Benveniste, Barthes y Austin—, que enfatizaron en el carácter creador y transformador del lenguaje, en las implicancias de la lengua como *acción* y en las dimensiones productivas del *acto de habla*. Desde estas perspectivas —que incluyen una profunda relectura de autores posestructuralistas—, dice la autora: «la narración de una vida, lejos de venir a “representar” algo ya existente, *imponer su forma (y su sentido) a la vida misma*» (Arfuch, 2002, p. 30).

Toda narración está sujeta a procedimientos compositivos, de los cuales se ha destacado, fundamentalmente, el eje de la temporalidad. Ricoeur ha sido uno de los autores que más han trabajado sobre este tema, indicando que existe una relación ineludible entre el tiempo de la vida, el del relato y el de la lectura, y proponiendo que la narrativa, como dimensión configurativa de toda experiencia, es una «puesta en forma de lo que es informe» (Arfuch, 2002, p. 87). Esta relación entre lo múltiple y lo uno, el desorden y el orden, se puede pensar en los términos de la búsqueda de sentido y coherencia que toda narración sobre la propia vida intenta fijar como modalidad de construcción de un yo único e

indivisible.

El análisis de este eje de la temporalidad deja al descubierto que, en sentido estricto, no existe una división tal que pueda nombrarse como pasado, presente y futuro; toda memoria del pasado es un hecho presente que se proyecta hacia adelante. En efecto, en otros trabajos (Rodríguez, 2018; 2022) desarrollé cómo desde la fenomenología del cuerpo de Merleau Ponty y las teorías de la performatividad de Butler es posible pensar al sujeto como un ser en devenir, que actualiza su tiempo a partir de coordenadas presentes que sitúan su historia y su proyecto de vida.

De la misma forma, el concepto de identidad propuesto por Ricoeur tiene el sentido de una categoría de la práctica en tanto supone responder a la pregunta «¿quién fue el autor de un hecho?» de una manera que solo puede ser narrativa. Esto implica la inscripción de la temporalidad en el espacio autobiográfico a partir de procedimientos que siempre son ficcionales.

La lectura de las entrevistas, la construcción que el/la investigador/a debe hacer de una historia de vida, para ser coherentes con el marco teórico que planteamos, debe ser en estos términos. Se trata, por lo tanto, de hacer una lectura analítica que no busque la «realidad histórica» como un referente aludido sin más en el relato, sino como una construcción mediada por intereses, valores y creencias profundamente sociales y situadas históricamente.

¿Cómo puede ser posible, entonces, plantear la idea, ya de larga tradición en antropología, de indagar en *la voz del otro*? ¿Cuáles deben ser los criterios de análisis, de lectura y de evaluación de la «verdad allí dicha»? Dice Arfuch (2002): «[¿qué] *debería esperarse* de los relatos de vida, perdida la inocencia respecto de la “literalidad”, de la cualidad espontánea del decir y de la enunciación, de la validez del “caso” como ejemplo arquetípico para una generalización[?]» (p. 188). Esta «ilusión biográfica», como la autora llama a esa percepción de la vida y de la identidad como una unidad aprehensible y transmisible, como un hilo que se desenrolla en una dirección lineal, si bien es necesaria para la propia vida y para la afirmación del yo, debe tornarse consciente para la investigación.

Esa consciencia de la imposibilidad de la narración del sí mismo, de las ficciones que atraviesan toda biografía, debe tornarse objeto de estudio, propone Arfuch (2002). Esto la lleva a postular la necesidad de enfocarse en la *materialidad misma del decir*, en la pragmática de la enunciación, y no ya solo en el contenido, aceptando que el «acontecimiento de palabra convoca una complejidad dialógica y existencial» (Arfuch, 2002, p. 190).

La primera complejidad dialógica que deberíamos tener en cuenta es la construcción de la narración bajo la presencia del/la investigador/a. Aquello que se encuentra en las entrevistas se produce en el devenir mismo del diálogo en el

cual ambos/as forman parte. En este sentido, el/la «otro/a» no debe tomarse como un/a informante, nos dirá Arfuch (2002), sino como un/a *interlocutor/a*,

un *personaje*, cuya narrativa pueda aportar, en un universo de voces confrontadas, a la inteligibilidad de lo social. Un personaje cuya historia, cuya experiencia y cuya memoria interesan por alguna circunstancia, en el marco de un corpus o terreno, más allá de un simple subjetivismo psicologista. (p. 201)

Esa interlocución debe tornarse visible a la hora de leer las largas horas de entrevista para así poder captar el lugar que ocupamos en el imaginario del/la entrevistado/a. Como nos dice James (2004), esto implica asumir que quien habla es un sujeto creativo y no pasivo o repositorio de datos históricos coherentes y asequibles; cuando se narra una historia, afirma, se reconstruye un pasado de una manera selectiva que a la vez “lo legitima para quien escucha y le da sentido para sí mismo” (p. 127). Esto implica salir de un «realismo ingenuo» hacia la consideración de la calidad subjetiva y textual del testimonio oral como una oportunidad única y no un obstáculo a la objetividad histórica y al rigor empírico.

Como dice Portelli (como se citó en James, 2004), «los errores, las invenciones y los mitos nos llevan a través y más allá de los hechos hacia su significado», y esto porque «el testimonio oral nos permite abordar la cuestión de la agencia y la subjetividad en la historia» (p. 127). Ahora bien, además, nos advierte James, también es necesario tener la precaución de no tomar a los relatos orales como meros reflejos de la consciencia o la experiencia vivida. Por el mismo motivo por el cual la narración no hace referencia directa a una realidad histórica concreta, tampoco puede hacerlo de una realidad «interna»; es siempre una mediación y una construcción ficcional. Nos dice el autor:

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

Como producción de un relato conjunto entre entrevistador/a y entrevistado/a, la entrevista oral tiene un carácter profundamente ideológico; es una «narración conversacional» que está estructurada por convenciones culturales, de las cuales no escapan las diversas expectativas en juego, la diferencia de estatus, prestigio y capital cultural, entre otras. En mi encuentro con Griselda, estimo que nuestra conversación estuvo pautada por dos expectativas principales y en algún punto complementarias y por eso fructíferas: ella esperaba que yo le ayudara a

difundir su experiencia con la religión porque su «destino particular» era mostrar en su ciudad esta versión religiosa que ella había encontrado luego de mucho transitar: el africanismo tradicional yoruba; yo esperaba que ella me contara su experiencia de vida con la religión, a la vez que necesitaba, imperiosamente, que me enseñara sobre el tema pues no comprendía, cuando la conocí, más que cuestiones generales y muy básicas, por lo cual no llegaba a captar en las ceremonias mucho de lo que acontecía.

En algún punto, ella me tomó de aprendiz, y yo acepté con gusto. Mi ignorancia de su mundo y su deseo de transmitir la «verdadera religión» fueron una buena combinación. Así me lo expresó una vez, en un chat que mantuvimos: «vos aprendé y yo en lo que pueda te ayudo y te respaldo, en el sentido de protección» (Griselda, comunicación personal, septiembre de 2011).

También nuestras corporalidades podrían pensarse como antagónicas pero complementarias: ella era una mujer robusta, con una voz grave y ronca; tenía el cabello largo, siempre atado con una cola; vestía de *joggins*, remera y zapatillas y fumaba cigarrillos todo el tiempo. Su actitud era bastante masculina, y oscilaba entre la carcajada y el reto; era sarcástica, y su presencia marcaba una distancia: por momentos podía ser lúgubre, filosa y cortante. Yo soy lo contrario: de cuerpo pequeño, mi timbre de voz es agudo y parece añinado. Suelo presentarme como una persona algo ingenua, amistosa, intento pasar lo más desapercibida posible (en el marco de mis encuentros «investigativos») y siempre tengo una actitud de asombro y atención hacia lo que me cuentan, evidenciando curiosidad y entusiasmo. Jamás contradigo, aunque lo piense, e intento evitar cualquier tipo de confrontación.

De alguna manera me situé en una posición de desconocimiento algo infantil, lo que permitió que fuera Griselda, acorde a su temple de mujer decidida y, en cierta medida, poderosa, la que seleccionara los temas de fundamento religioso que me quería contar y aquellos que no, por cuestiones que podían ser de secreto religioso o incluso de propio desconocimiento, pero que ante mi ceguera pasaban desapercibidos. Además, este lugar algo ingenuo de mi parte me corría de un lugar de «posible competidora» ya que, a pesar de los chistes que varias veces me hacían del tipo «esta se va a ir con toda la información y va a abrir su propio templo», ellas sabían que mi curiosidad estaba puesta en otro lado: en comprender cómo funcionaba la religión, en especial como una forma de legitimarla ante los juicios negativos que circulaban en la ciudad. Todas estas circunstancias permitieron que las diferencias que nos separaban no fueran un obstáculo, sino una ventaja. Esto tuvo su tiempo de maduración y se fue logrando con los años de conocernos.

Nuestra diferencia de edad —si bien yo tengo la misma edad que Sabrina, su compañera, Griselda es quince años mayor— también aportó a esta relación amistosa ya que la situó en el mismo lugar de experiencia y de cuidado hacia mí

que asumía con su pareja y sus hijos adoptivos, así como con sus hijos de religión. Este porte protector no venía de un aura maternal, sino, por el contrario, más bien paternal: desde la rudeza, el sarcasmo y el reto aleccionador. También fue así conmigo en muchas oportunidades, desde el momento en que me presenté por primera vez ante su *exu*¹¹. Ese vínculo de amparo se manifestó en innumerables gestos de cariño, como abrazos, palmadas y permisos de habitar espacios íntimos de su casa, como su habitación privada, o sus cenas familiares.

Por último (en esta demarcación que estoy situando como una cartografía antagónica), es necesario señalar la distancia entre nuestros distintos niveles educativos. Ella, conociendo mi recorrido universitario y mi experiencia como una «intelectual atea» —y probablemente atendiendo a mis preguntas y a los lugares en los cuales yo insistía—, me contó su trayectoria haciendo foco en «lo extraño» del mundo religioso, en lo que «puede parecer» locura, descontrol o, incluso, peligro. «Yo creía que estaban todos locos», me repitió varias veces refiriéndose a cuando recién había conocido la religión en su juventud.

En una oportunidad, chateando una madrugada de diciembre del 2010 (luego de casi un año de conocernos), explícitamente me interpeló para que le dijera qué «sacaba» yo de todo esto y me expuso, de forma clara y concisa, la diferencia entre lo que el común de la gente pensaba de la religión y lo que en verdad era para ella:

Griselda: Ahora te voy a preguntar algo yo.

Manuela: Dale.

G: ¿Y vos que sacás de todo esto?

M: Ja! no sé! mirá...

G: Además de tu estudio, de lo que tiene que ver con tu estudio.

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

G: Entonces para vos esto es como una locura colectiva.

M: No, ni ahí.

G: Espiritualmente qué te da lo nuestro.

M: Y, por momentos me emociona mucho, me dan ganas de llorar, pero no lo entiendo mucho. Lo que me pasa a mi es que no sé si podría sostener una doctrina, hay cosas de las creencias de esta religión que me parecen muy

¹¹ En *la religión*, los fieles van construyendo relaciones personales y únicas con las distintas entidades espirituales que integran las diferentes variantes a través de la práctica del trance mediúnic, así como de otros rituales. Asimismo, ellos y ellas llaman a las entidades que incorporan con adjetivos posesivos para decir, por ejemplo, «mi exu» dijo tal cosa. A su vez, llaman a las entidades espirituales también como *mãe* y *paí*, remarcando la relación de filiación que se establece con ellas y el lugar jerárquico que les corresponde. Para Griselda, su *exu* es la entidad espiritual más importante pues fue a quien primero incorporó, siendo así quien la comanda en su vida religiosa.

acertadas, muy «reales», tiene más que ver con lo que yo creo de la vida y del mundo. Como la creencia en las energías, en la naturaleza, en que cada ser humano es muchos a la vez

G: Yo antes de esto conocí otras religiones. **Y en esta encontré cómo practicar una filosofía de vida sin límites, ¿entendés?**

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

G: Para mí el contacto con las entidades me hace sentir la esencia de la vida, por ejemplo (conversación virtual, 4 de diciembre de 2010)¹².

Este tipo de conversaciones, si uno las pone a jugar en la investigación, son las que —democratizando la relación etnográfica al asumir los riesgos mutuos de desestabilización que provocan los encuentros con otros y otras que piensan, sienten y viven diferente— hacen surgir las interpretaciones que los y las interlocutores/as tienen respecto de sus propias prácticas y creencias. Evidencian desde dónde enuncian lo que enuncian, a quiénes están verdaderamente interpelando y contestando, porque en la conversación misma se develan, intersubjetivamente, las normatividades que constituyen a las dos partes en juego.

Yo tuve que posicionarme como atea, intelectual y bailarina para poder responder a su interpelación, y entonces ella pudo decirme, abiertamente, lo que significaba relacionarse con las entidades espirituales de forma ilimitada, personal y sin mediación de jefaturas religiosas (como había sido en el evangelismo, su primera adscripción religiosa en la infancia y adolescencia) que le dictaran lo que podía o no podía hacer con su vida. Ambas tomamos posición, cristalizamos una identidad (una de las posibles) y proyectamos hacia la otra también una identidad, para poder hablar, conversar y entendernos, dejando en evidencia nuestras certezas y nuestros juicios.

Otra forma de dialogar con estas diferencias constitutivas fue el recurrir a las anécdotas, algunas repetidas varias veces en distintas entrevistas. Sobre este recurso a las anécdotas en los relatos de vida nos habla también James (2004), quien destaca, a partir del aporte de varios autores, la importancia de estas narraciones en los relatos de vida a partir de alguna de sus características más sobresalientes. Sintetizando, serían las siguientes: la concentración en un solo episodio o escena y la tendencia a limitar la acción a dos actores principales; la construcción dialógica, que suele culminar con un remate bajo la forma de un enunciado sorprendente y comunicable, formulado como discurso directo, que tiene la intención de transmitir un sentido moral; su naturaleza monádica, en el sentido de que es una representación concentrada del relato idealizado que una

¹² El uso de negritas en las citas de este capítulo señala las expresiones que considero importante remarcar para tener presente en el análisis posterior.

cultura querría contar acerca de sí misma, es decir, refleja la relación del individuo con un modelo y unas actitudes sociales dominantes, expresando en forma sintetizada y a escala local la transgresión o aceptación de valores hegemónicos; modelan de manera dramática los mitos fundacionales del yo, ciertas escenas primordiales centrales para el proceso de individuación del narrador, y en este sentido cumplen una función evaluativa, demostrando el tipo de persona que el hablante afirma ser; finalmente, su carácter fuertemente performativo, como un relato dramatizado de un suceso que se interpreta casi literalmente como una pieza teatral, cargado de emotividad y gestualidad, y que brinda la oportunidad de experimentar el acontecimiento y la evaluación que se le asigna.

Muchas de las anécdotas que fueron tejiendo el relato de Griselda podrían enmarcarse bajo estas características, ya que la mayoría eran ejemplificantes y aleccionadoras. Para nombrar una de las más importantes, señalaría el día que conoció *la religión* por primera vez en casa de Willy. Con esta historia comenzamos la primera entrevista que le hice, en el 2010, y fue su respuesta a mi pregunta inicial: «Contame, ¿cómo conociste la religión?». Luego volvería al mismo relato en dos oportunidades más, ya en el 2014, cuando estaba planteada la idea de hacerle una historia de vida.

La anécdota está detallada en otro artículo (Rodríguez, 2017b); aquí solo me gustaría señalar que en ella se concentran en un solo episodio y bajo la acción de tres personajes principales (ella, Willy y su pareja) una situación densa de extrañamiento, desconcierto, temor y descubrimiento, y fue, además, el momento de su vida que ella eligió para comenzar a vincularse conmigo. No es de extrañar entonces que haya sido repetida tantas veces y siempre con el objetivo de señalar, de forma altamente performativa (haciendo uso de gestos, expresiones irónicas y de comicidad), que ella era totalmente ajena a ese mundo «raro», a esa situación «anormal» y absurda. De esta manera ella me dejaba en claro cuál era la opinión general que la gente como yo solía tener de la religión y, además, limpiaba su pasado de cualquier «sospecha» que pudiera estar vinculada con la práctica religiosa en esta ciudad.

A partir de este relato me representaba «la relación del individuo con un modelo dominante», expresando el conocimiento que ella tenía de estos valores hegemónicos que desprecian y estigmatizan su religión. Por último, dejaba instalado, de manera dramática, el «mito fundacional» de su relación con ese mundo extraño hasta el momento para ella, demostrando una actitud que se iba a repetir a lo largo de su narración en el relato de muchas otras vivencias, en las cuales ella *permaneció a pesar de la incertidumbre* como forma de su *inquebrantable fuerza de voluntad*.

La historia de vida que me narró Griselda está llena de anécdotas de las entidades espirituales. Esto fue para mí una sorpresa, por lo que tuve que

detenerme a comprender qué significaba tal presencia. Encontré, leyendo las investigaciones de otros y otras estudiosos/as de las religiones afrobrasileñas en Brasil, que la importancia de la agencia de dichos seres en la vida de los médiums es crucial para comprender el fenómeno religioso. En mi propio trabajo etnográfico, significó escuchar atentamente la diferenciación que Griselda hacía de su voluntad frente a la de sus entidades.

Muchas veces, y explicándome diferentes situaciones, Griselda enfatizó que lo que hacían las entidades era ajeno a su intención e, incluso, a su deseo. Insistió, evidentemente ante mis preguntas o gestos de asombro, en que debía creer en sus palabras, porque esa era la experiencia radical que separaba a quienes practicaban esta religión de quienes no lo hacían. De esta manera, su relato subrayó aquello que ella consideró que debía ser comunicado a una persona como yo, imaginada por ella como ajena al campo religioso, imbuida de los valores que la sociedad tiene de esta religión históricamente perseguida.

CONCLUSIONES

Durante mi investigación doctoral busqué conformar la descripción con información recopilada en diferentes niveles de registro, de los cuales la entrevista fue una base importante, pero no más rica ni más numerosa que la obtenida en la experiencia práctica de participar, observar, sentir, escuchar, oler, degustar y soñar los rituales, los encuentros y las fiestas sagradas y profanas. La recolección de los «datos» fue, para mí, paralelamente, un proceso de aprendizaje de los fundamentos religiosos y de los giros de vida que Griselda experimentó en su propio encuentro con la religión. En ese recorrido etnográfico realicé mis propios giros, y terminé por conocer mucho más en profundidad una religión que me era completamente extraña, a pesar de mis previos conocimientos de las danzas afroamericanas.

El registro de esta multiplicidad se vio favorecido por el tipo de escucha y percepción que me propuse metodológicamente: una atención focalizada en la palabra y el gesto, en lo narrado y lo silenciado con el cuerpo, el movimiento e, incluso, con el espacio. Cerrar las puertas o dejarlas abiertas, retirarnos al patio solas o hablar en la cocina en medio de la gente fueron las maneras en las que ella eligió contarme ciertas cosas. En este sentido, fue posible una lectura atenta a la performatividad de las entrevistas (atenta al decir, pero también a otros medios de comunicación que se expresan allí) porque la atención hacia su discurso y su hacer se realizó también de manera práctica: fui entrenándome no solo en la escucha, sino también en la capacidad de percibir y comprender corporalmente ciertos códigos de comunicación que son propios del ámbito religioso.

La experiencia práctica complementa a las entrevistas en profundidad en la medida en que uno comienza a adquirir un saber hacer que es distintivo del

contexto y que da sentido, muchas veces, a lo no dicho, a los espacios de enunciación, a los gestos que contradicen o ironizan ciertos comentarios, así como comienza a interpretar actitudes corporales (de tensión, de incomodidad, de empatía, de dolor, etc.) en las cuales las palabras no intervienen. Es este conocimiento adquirido el que posibilita ciertos hallazgos de otra manera incomprensibles, por lo cual resulta en un complemento metodológico indispensable para una verdadera entrevista afectada y en profundidad.

En definitiva, busqué ser fiel a la propuesta epistemológica y metodológica de abordar una etnografía afectada por la intersubjetividad que se despliega en toda relación de investigación, poniendo toda la atención en las consecuencias que esa afectación mutua podía traer, tanto para mi percepción de lo que allí estaba ocurriendo como para la manera en que mi presencia afectaba el desarrollo de los acontecimientos. Solo de esa manera pude comprender que lo que allí ocurría, si bien tenía formas pautadas que condicionaban el accionar de los y las devotos/as hacia ciertos comportamientos o actitudes, había un margen amplio para la improvisación y la innovación.

Además, sosteniendo mi presencia activa y participativa (en tareas de la casa, de preparación de ceremonias, así como bailando al son de los tambores de forma siempre entusiasta), pude apreciar con mayor nitidez el lugar que ocupan las entidades espirituales en la vida de los y las médiums, y la impresionante diferencia que existía entre los distintos tipos de entidades espirituales presentes en el cuerpo de un/a mismo/a médium. Esas transformaciones corporales afectaron mi percepción de la práctica y me llevaron a analizar con mayor detenimiento la mimesis y la *poiesis* y, en definitiva, la performatividad que puede existir en una práctica cultural que tiene efectos concretos en los procesos de subjetivación.

Finalmente, el paulatino conocimiento de este mundo religioso me instó a intentar comprender por qué en mi ciudad —y en mi país— se perseguía con ese encarnizamiento y esa constancia a las prácticas altamente performativas que de allí se derivaban. El trabajo de investigación que me propuse fue el resultado de ese esfuerzo por comprender qué lugar tiene esta religión en el marco de las prácticas legítimas e ilegítimas en Argentina, y de qué manera es posible pensar que el ensañamiento con sus prácticas se debe a un ordenamiento social y a un proceso de subjetivación que, confrontado con ellas, entra en jaque y desestabiliza una forma del ser que debe preservarse celosamente.

En este sentido, el objetivo no fue tanto entender qué de las prácticas afroumbandistas se reconoce como «impuro» o «ilegítimo», sino qué prácticas y categorías entran en jaque cuando los y las argentinos/as se acercan al culto. Así, queda en evidencia que aquello que primero entra en contradicción y en crisis es lo que devela las sedimentaciones y suturas más firmemente fijadas del contexto nacional.

DECLARACIÓN DE ASPECTOS ÉTICOS

Este texto de reflexión es producto de una investigación doctoral llevada a cabo entre el 2008 y el 2016 sobre las religiones afroumbandistas en Argentina, especialmente en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, en el marco del doctorado en Antropología de la Universidad de Buenos Aires, y fue posible gracias al apoyo financiero otorgado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet-Argentina) a través de una beca doctoral. El trabajo de campo fue realizado de común acuerdo con líderes y fieles religiosos, obrando en todo momento de acuerdo con la letra y el espíritu del Código de Núremberg y la Declaración de Helsinki, con el objeto de respetar los derechos de las personas y salvaguardar su dignidad e integridad, adhiriendo así a lo establecido en la Ley N.º 25.626 (*Habeas data*).

REFERENCIAS

- Amícola, J. (2007). *Autobiografía como autfiguración. Estrategias discursivas del yo y cuestiones de género*. Beatriz Viterbo.
- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Aschieri, P. (2013). Hacia una etnografía encarnada: La corporalidad del etnógrafo/a como dato en la investigación. In G. Guilhon (Ed.), *Antropología da Dança IV* (pp. 74-104). Insular.
- Benveniste, E. (1978). *Problemas de lingüística general. Tomo I*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2011). La ilusión biográfica. *Acta Sociológica*, 1(56), 121-128. doi:<https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2011.56.29460>
- Brogue, J., Corvalán, M. L., & Rodríguez, M. (2021). Prácticas artísticas afro en Rosario, Argentina: performances «negras» en contextos «blancos». In L. Cattelli, P. Lepe, & M. Rodríguez (Eds.), *Condición poscolonial y racialización: una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada* (pp. 157-178). Qellqasqa.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Butler, J. (2004). Introducción. In J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (pp. 15-78). Síntesis.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Carrone, N. N. (2018). *Ífá es el camino: procesos de innovación religiosa en comunidades religiosas afroamericanas en el área metropolitana de Buenos Aires y la ciudad de Corrientes*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de San Martín]. Repositorio Universidad Nacional de San Martín. Obtenido de <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/799>
- Citro, S. (1997). *Cuerpos festivo-rituales: un abordaje desde el rock*. [Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires].
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Biblos.
- Corvalán, M. L. (2007). *Cuerpo y comunicación en la danza de orixás*. [Disertación de grado no publicada, Universidad Nacional de Rosario].
- Corvalán, M. L. (2013). *O desvendar do vento: manifestações artísticas da dança de Orixás*. [Disertación de maestría no publicada, Universidade Federal da Bahia].
- Csordas, T. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/656467>
- Csordas, T. (1999). Embodiment and Cultural Phenomenology. In G. Weiss, & H. F. Haber (Eds.), *Perspectives on Embodiment* (pp. 143-162). Routledge.
- De Bem, D. (2008). A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no prata. *Debates do NER*, 9(13), 25-46. doi:<https://doi.org/10.22456/1982-8136.5245>
- De Man, P. (1991). La autobiografía como desfiguración. In A. Loureiro (Ed.), *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental* (pp. 113-118). Editorial Anthropos.

- Favret-Saada, J. (2013). «Ser afectado» como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*(23), 49-67. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169039923002.pdf>
- Ferrarotti, F. (1991). *La historia y lo cotidiano*. CEAL.
- Figari, C. (2012). La invención de la sexualidad: el homosexual en la medicina argentina. In D. Jones (Ed.), *La producción de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina* (pp. 19-41). Biblos.
- Frigerio, A. (1989). *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. [Disertación doctoral, Universidad de California].
- Frigerio, A. (2001). Cómo los porteños conocieron a los Orixás: La expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. In D. Picotti (Ed.), *El negro en Argentina: Presencia y negación* (pp. 301-318). Editores de América Latina.
- Frigerio, A. (2002). Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. *Civilisations*(51), 39-60. doi:<https://doi.org/10.4000/civilisations.656>
- Frigerio, A. (2013). A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na argentina. *Debates do NER*, 14(23), 15-57. doi:<https://doi.org/10.22456/1982-8136.40972>
- Haber, A. (2010). *Nometodología payanesa (Notas de metodología indisciplinada)*. Mimeo.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, S. (1987). *Feminism and Methodology*. Indiana University Press.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the body. *Man*, 18(2), 327-345. doi:<https://doi.org/10.2307/2801438>
- James, D. (2004). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Manantial.
- La Vega, D. (13 de septiembre de 2014). Criminalización y medios de comunicación: De homicidio confesado a «crimen ritual» en 5 simples pasos. *Diversa*. Obtenido de <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=1430>
- La Vega, D. (23 de mayo de 2015). Melina Romero y Chiara Páez: del femicidio adolescente al «rito satánico». *Infojus Noticias*. Obtenido de <http://www.infojusnoticias.gov.ar/opinion/melina-romero-y-chiara-paez-del-femicidio-adolescente-al-rito-satanico-167.html>
- La Vega, D., & López, J. M. (2014). El delito y la magia. Criminalización mediática del devoto. *Diario Norte de Corrientes*.
- Lambek, M. (2010). Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación. In S. Citro (Ed.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 105-126). Biblos.
- Lejeune, P. (1991). El pacto autobiográfico. In A. Loureiro (Ed.), *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental* (pp. 47-61). Editorial Anthropos. Retrieved from <https://ayciiunr.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/08/anthropos-la-autobiografia-y-sus-problemas-teoricos.pdf>
- Marcus, G., & Cushman, D. (1982). Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, 11, 25-69. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/2155775>
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Meccia, E. (2020). *Biografías y sociedad: métodos y perspectivas*. Ediciones UNL; Eudeba.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Oro, A. P. (1999). *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Vozes.
- Oro, A. P. (2008). As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, 9(13), 9-23. doi:<https://doi.org/10.22456/1982-8136.5244>
- Passerini, L. (1987). *Fascism in Popular Memory; The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge University Press.
- Restrepo, E. (2007). *El giro de colonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá de capitalismo global*. Siglo Del Hombre Editores.
- Restrepo, E. (2011). *Intervenciones en teoría cultural*. Universidad Javeriana.
- Ricoeur, P. (1987). *Tiempo y narración I*. Ediciones Cristiandad.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (1999). Mimesis and Representation. In M. Valdés (Ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* (pp. 137-155). University of Toronto Press.
- Rodríguez, M. (2015). Performance en Antropología: contexto de surgimiento, apropiaciones y aplicación. *Revista de la Escuela de Antropología*(XX), 149-149.
- Rodríguez, M. (2016). *Giros de una Mãe de Santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. [Disertación doctoral, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio de la Universidad de Buenos Aires. Obtenido de http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6023/uba_ffyL_t_2015_88253.pdf?seque

nce=1&isAllowed=y

- Rodríguez, M. (2017a). Re-conocimiento de las religiones afrobrasileñas en Rosario: racconto de un proceso de segregación social. *Revista de la Escuela de Antropología*(22), 99-128. doi:<https://doi.org/10.35305/revistadeantropologia.v0iXXII.6>
- Rodríguez, M. (2017b). Quimbanda en Argentina: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exu. *Sociedad y Religión*, XXVII(47), 134-164. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387250883007.pdf>
- Rodríguez, M. (2018). La incorporación espiritual como performance: hacia una teoría de la subjetividad performativa. In J. M. Renold, & J. M. Renold (Ed.), *Antropología social. Perspectivas y problemáticas* (pp. 459-496). Laborde Editor.
- Rodríguez, M. (2022). Ser-en-un mundo racializado: Revisiones pos/de-coloniales para una fenomenología crítica y situada. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*(36), 169-193. doi:<https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3853>
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Libros Del Rojas.
- Tambiah, S. (1985). *Culture, thought and social action*. Harvard University Press.
- Taylor, D., & Fuentes, M. (2011). *Estudios avanzados de performance*. Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications.
- Turner, V. (1987). *The anthropology of performance*. PAJ Publications.