

Entre el racismo epistémico y el racismo religioso: creencias, devociones y saberes de los afrodescendientes en la triple frontera

Between epistemic racism and religious racism: beliefs, devotions and knowledge of Afro-descendants on the triple border

Anaxsuell Fernando da Silva¹


Resumen

La diversidad religiosa de América Latina es un fenómeno que ha captado la atención de investigadores de diferentes campos. Junto con las expresiones de creencias y sentimientos relacionados con católicos y protestantes, que siguen siendo la mayoría, existen diversas prácticas religiosas, en este artículo nos centraremos en el análisis de las prácticas y creencias derivadas de la presencia afrodescendiente en el continente en general y las estrategias sociales de invisibilización o marginalización de estas prácticas en la región conocida como la Triple Frontera. Las fuertes interrelaciones socioculturales retroalimentan el intenso flujo de personas y bienes materiales /simbólicos, complejas matrices religiosas, reflatar creencias y resistir la violencia colonial. Nuestra reflexión se basa en largos trabajos de campo en las ciudades fronterizas Ciudad del Este (Paraguay), Puerto Iguazú (Argentina) y Foz do Iguazú (Brasil), con un enfoque etnográfico, documentos y revisión bibliográfica. En esta dirección, este artículo busca discutir la forma en que los afrodescendientes han sido organizados y mantenidos en este escenario religioso dinámico y multiforme. A lo largo de este camino, nuestra intención es caracterizar las especificidades de las diferentes manifestaciones de creencias/devoción/prácticas de/en la región es originada o resignificada por la diáspora africana en el continente, mientras que trataremos de configurar el contexto sociohistórico del surgimiento de los grupos religiosos referidos. Y esperamos tener, al final, una imagen etnográfica y analítica de los efectos religiosos de la presencia africana en el sur del continente latinoamericano.

118

Palabras clave: Diáspora africana, estudios latinoamericanos, religión, estudios fronterizos

Recibido: 28 de marzo de 2021 ~ Aceptado: 25 de junio de 2021 ~ Publicado: 8 de julio de 2021

¹ Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp, Brasil) y Profesor de Antropología de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (Unila, Brasil). Correo electrónico: anaxsfernando@yahoo.com.br  <https://orcid.org/0000-0001-8830-0064>

Abstract

The religious diversity of Latin America is a phenomenon that has gathered the attention of researchers from different fields. Along with the expressions of belief and feeling related to Catholics and Protestants, who are still the majority, there are diverse religious practices, in this article we will focus on the analysis of practices and beliefs arising from the Afro-descendant presence in the continent in general as well as in the region known as the Triple Frontier, in a particular way. The strong socio-cultural interrelationships feedback on the intense flow of people and material/symbolic goods, complexing religious matrices, reframing beliefs and resisting colonial violence. Our reflection is based on long fieldwork at the border towns Ciudad del Este (Paraguay), Puerto Iguazú (Argentina) and Foz do Iguazú (Brazil), with an ethnographic approach, documents, and bibliographic review. In this direction, this article seeks to discuss the way in which Afro-descendants have been organized and maintained in this dynamic and multiform religious scenario. Throughout this path, our intention is to characterize the specificities of the different manifestations of belief/devotion/practices of/in the region originating or re-signified by the African diaspora on the continent, while we will seek to configure the socio-historical context of the emergence of the referred religious groups. And we expect to have, in the end, an ethnographic and analytical picture of the religious effects of the African presence on the south of the Latin American continent.

119

Keywords: African Diaspora, Latin American Studies, Religion, Border studies

Introducción

La construcción del Puente Internacional de la Amistad, en los años de 1960, responsable por intercomunicar al sur de Brasil con el este de Paraguay, así como el Puente Internacional de la Fraternidad², inaugurado 20 años después del primero, y que conecta el noreste de Argentina con el territorio brasileño, son considerados marcos de la integración contemporánea de América Latina. Ambos fueron construidos sobre la confluencia de dos de los ríos más importantes de América del Sur: los ríos Paraná e Iguazú. A partir de sus vértices se delinearon las fronteras nacionales de Paraguay, Brasil y Argentina.

² Aunque sea más conocido por este nombre en ambos lados de la frontera, su nombre oficial es Puente Tancredo Neves. En referencia al político brasileño, electo presidente en el período de redemocratización, pero que falleció sin poder asumir el cargo máximo del país, en abril de 1985. Siete meses antes de la inauguración del Puente.

Mucho antes de eso, este territorio pertenecía a los pueblos guaraní y otros pueblos autóctonos. Sin embargo, sabemos que, para constituirse, América Latina fue productora y producto de extensos procesos de violencia, sobre todo ante nuestros pueblos originarios. Esos primeros habitantes del lugar conocido hoy como triple frontera acostumbraban transitar libremente en su territorio, su comprensión del espacio no admitía fronteras físicas, comunes al advenimiento de la modernidad occidental. Sus dinámicas socioculturales implicaban una coexistencia con los ríos que los posibilitaban moverse entre sus márgenes, lo que actualmente es considerado tránsito fronterizo por tratarse de países distintos. La existencia de los ríos, por lo tanto, motivó los primeros asentamientos de la región configurando, simultáneamente, la fuente de vida de esas comunidades y condición de una frontera naturalmente abierta. El asentamiento espontáneo, distribuido en las tres puntas del río y el contorno de la frontera es un efecto de ese proceso.

A finales del siglo XIX, la región del sudoeste brasileño era considerada sin importancia económicamente para la provincia de Paraná, y, por consiguiente, para el Estado brasileño. La población autóctona sobreviviente de las primeras embestidas de violencia colonizadora, tenía que lidiar también, por el otro lado del río Iguazú, con la explotación argentina de madera y yerba mate, productos deseados en el mercado platino.

Como forma de garantizar la integridad del territorio (Ritt, 2011), asegurar la nacionalización de la región y, al mismo tiempo, contener un posible intento de que Argentina amplíe sus líneas fronterizas, el Ejército Brasileño incentivó la apropiación del espacio y el reasentamiento de la región por medio de la creación³ de la Colonia Militar de Iguazú.

Así, en 1888, a partir de la infraestructura prevista por los puestos militares de Brasil y de Argentina, emergieron dos de las ciudades modernas de esta región – *Foz do Iguazú* y Puerto Iguazú. Este proceso de ocupación es también, y no podemos perder este dato de vista, una respuesta de estos dos países a la Guerra de la Triple Alianza⁴, con vistas a aclarar puestos avanzados que posibilitasen a ambos países operar sobre la confluencia de los ríos Paraná e Iguazú.

³ Durante el siglo XIX, varias colonias con objetivos semejantes fueron creadas en el territorio brasileño. En la década de 1880, por ejemplo, ya existían las colonias militares de Chopin y de Chapecó, ambas en el espacio hoy perteneciente al Estado brasileño de Santa Catarina; la colonia del Alto Uruguai en Rio Grande del Sur y la de Santa Thereza y Jatahy en el estado de Paraná. Al respecto de la reocupación en el territorio de Paraná, cabe consultar Mota, 2005.

⁴ Más grande conflicto bélico internacional ocurrido en el continente de América del Sur. Fue enlazada entre Paraguay y la Triple Alianza, compuesta por Brasil, Argentina y Uruguay. La guerra se prolongó de diciembre de 1864 a marzo de 1870.

La región pasaría a ser considerada estratégica en términos geopolíticos debido a la relevancia de ambos ríos para la comunicabilidad y transporte a lo largo del territorio. Hasta la década de la construcción de los puentes ya mencionados, la región era considerada poco importante para los intereses económicos continentales. Con el cambio de *status*, a partir de la década de 1960, el contingente poblacional crecería. Este período, considerado en la historiografía urbana de la región como de desarrollo impuesto, sobre todo al pueblo *Avá-Guarani*, los primeros habitantes del territorio, muchos episodios de violencia y explotación semiesclavista. Sea en el uso de su fuerza de trabajo de manera impositiva desde finales del siglo XIX hasta inicios del siglo XX; o con las remociones que surgieron de la creación do Parque Nacional del Iguazú, en los años de 1930/40. Y, por fin, en la década de 1970, con el inicio de la construcción de la represa y de la planta hidroeléctrica binacional de Itaipu⁵.

El acentuado crecimiento poblacional, asociado a flujos migratorios tan frecuentes cuanto singulares dio más pujanza a esta región en el contexto latinoamericano. Hoy, las tres ciudades fronterizas Ciudad del Este (Paraguay), Puerto Iguazú (Argentina) y *Foz do Iguazu* (Brasil), cada cual, en su margen de los ríos, totalizan 700 mil habitantes y componen la triple frontera⁶ más adensada en términos poblacionales de América Latina. Pablo Dreyfus (2007) argumentó que la región a la cual nos referimos forma un sistema internacional urbano muy peculiar en relación a las otras regiones de fronteras en América del Sur, porque no se trata simplemente de áreas vecinas a una línea de frontera. Las áreas son contiguas también en relación a los aspectos económicos, culturales, geográficos y de seguridad. Constituyendo, en esta dirección, una dinámica económica transnacional particular y un punto estratégico de disputa mundial (Ceceña, 2006).

A pesar de los esfuerzos de las Ciencias Sociales, parte expresiva de las interpretaciones consolidadas al respecto de la Triple Frontera viene de materias vehiculadas por los medios de comunicación internacionales, sobre todo de la prensa norteamericana y europea. Estos fomentan una perspectiva de frontera concebida como un espacio en el cual se instala el narcotráfico, el tráfico de armas y de personas, o sea, un lugar de todo tipo de prácticas ilegales incapaces de que sean controladas por los Estados nacionales.

⁵ Se tramita, en el Supremo Tribunal Federal (STF) de Brasil, una acción civil originaria (ACO 3300) que pide la responsabilidad del Estado brasileño y la reparación por los daños causados a la población indígena *Avá-Guarani*, por motivo de la construcción de la planta de Itaipu. La acción judicial está fundamentada en una extensa investigación documental y bibliográfica, producto de dos informes sobre diligencias en el oeste de Paraná. Estas informaciones están reunidas en la publicación *Avá-guarani: la construcción de Itaipu y los derechos territoriales*, elaborada por la Escuela Superior del Ministério Público de la Unión (ESMPU).

⁶ Aunque haya en el territorio latinoamericano otras regiones en que tres ciudades de países distintos se encuentran, la zona de convergencia de las ciudades a la cual nos estamos refiriendo se tornó más conocida por la atención recibida por la comunidad internacional (Silva, 2018; Silva & Procópio, 2019; Rabossi, 2013)

Investigaciones que se han dedicado a las dinámicas sociales en la región de la triple frontera Argentina-Brasil-Paraguay, han mostrado como estos espacios de contacto transnacional funcionan como laboratorio estimulante para el ejercicio socioantropológico (Silva & Procópio, 2019). Por un lado, al posibilitar el entendimiento de los movimientos históricos nacionales e intranacionales que permitieron la formación de esas regiones como punto de encuentro de los marcos divisorios. Por otro lado, al observar los procesos particulares establecidos a partir de esas propias regiones donde naciones distintas se encuentran y se comunican.

Es tomando la frontera en su potencialidad analítica que, en este artículo, encaramos los procesos por los cuales los fenómenos religiosos son engendrados en la triple frontera. Es la condición de frontera que marca la manera en la que los grupos sociales religiosos se presentan en esa región (Silva, 2018). Aquí, nos dedicaremos a pensar sobre las creencias y prácticas religiosas comunes a los pueblos de la diáspora afrolatinoamericana.

1. La diáspora afrolatinoamericana y la región de la Triple Frontera

No es ninguna novedad que el proceso de colonización de América Latina comprendía la ocupación/explotación de los territorios y la subyugación tanto de los pueblos originarios que habitaban la región, cuanto de los pueblos que fueron traídos de lejos para actuar como fuerza de trabajo para estas regiones, en este último caso mayoritariamente los africanos esclavizados. Este marco histórico introdujo la experiencia de la diáspora en los lugares en los cuales estas personas fueron emplazadas.

Hoy, en el ámbito de las Ciencias Sociales, no comprendemos la diáspora apenas en su sentido estricto y literal. Esto es, como mera dislocación física, en sentido geográfico. Tampoco la consideramos solamente como una metáfora para desplazamientos y/o desterritorializaciones – lo que significó una ampliación de la propia noción de alejamiento geográfico. En los últimos años, la noción de diáspora pasó también a caracterizar un tipo de consciencia, de experiencia, de producción cultural que pone en jaque a los modelos fijos de identidad cultural (Hall, 1994).

La superación de la comprensión del territorio como algo reductible a un sustrato fijo, localizable en una porción cualquiera de la superficie terrestre, implicó la admisión de un encuadramiento del vínculo entre sujeto y su territorialidad más subjetiva, más complejo, simbólico. Se trató de concebirla como un espacio en el cual el sujeto inaugura un lazo afectivo, construye su historia y efectiviza sus relaciones y artefactos sociales. En este sentido, la diáspora presupone una experiencia de

extraterritorialidad y, por lo tanto, expresa la idea de una vida fuera del territorio “madre tierra”.

Una influyente geógrafa de nuestro tiempo y una activista comprometida con la justicia social, la igualdad de género y la desigualdad global, Doreen Massey, reflexionó sobre las desigualdades geográficas y marginalidades, haciendo referencia en su obra a Inglaterra y América Latina, donde trata de entender los efectos de la post-colonización y la dominación cultural en los países en desarrollo. En su texto, un sentido global del lugar (Massey, 1991), examina las cuestiones vinculadas a la globalización y la comprensión del espacio-tiempo por medio de la combinación de la observación personal y el análisis teórico. Ella propone una interpretación alternativa del lugar, útil para nuestro análisis en este trabajo, en la cual la realidad social e histórica no es exclusivamente de la comunidad local, sino más bien una manifestación de la dinámica de las relaciones sociales, económicas y de las comunidades locales y globales. De esta idea, inferimos que los lugares son espacios de encuentro, donde se revelan las mudanzas y cruces dinámicos entre sujetos y grupos de culturas distintas y lejanas, que han trascendido a un determinado lugar, por lo tanto, la globalización puede agudizar el sentido de lo local. En otro texto, nos invita concebir la globalización como un tema intrínsecamente espacial y a-espacial, y sus efectos a través de las relaciones o geometrías del poder del tiempo-espacio (Massey, 1999 y 2005). Estas geometrías surgen de la necesidad de hacer una reflexión amplia del espacio, como artefacto indispensable del poder, y su carácter social para afrontar los cambios de este siglo.

123

En el contexto latinoamericano y caribeño, tomamos a la diáspora africana como perspectiva para pensar el movimiento cultural y religioso de personas afrodescendientes, para comprender el flujo y la dinámica de las creencias y saberes ancestrales que atravesaron el gran atlántico (Glissant, 1997), se constituyeron como espacios de memoria o de acogimiento subjetivo y articularon experiencias y prácticas religiosas en diferentes espacios de nuestro continente.

Concentrarse en estas prácticas religiosas, permite no apenas comprender estas creencias, saberes y devociones como fenómenos sociales, también posibilita evidenciar las desigualdades raciales y de género, que se expresan en formato religioso, a las que los pueblos africanos esclavizados traídos para las Américas estuvieron (y aún están) sujetados.

En esta dirección, cabe mencionar que el efecto concreto del racismo como ideología estructurante del poder se localiza en la naturalización de las relaciones

sociales asimétricas⁷. En términos de una socioantropología de la religión, eso implica decir que determinados análisis se desdoblán en prácticas de ejercicio del poder y cooperan en la destrucción de las subjetividades constituidas dentro de los marcos de estas experiencias culturales⁸.

En términos de alcance, si considerásemos los datos censales más recientes disponibles, notaremos que los afrodescendientes en América Latina totalizan algo en torno al 30% de la población total, es decir próximo a 180 millones de personas. Obviamente, es necesario considerar que los datos que disponemos no son precisos pues en algunos países del continente ocurre una subnotificación o, en otros, este no es un tema censual.

No podemos perder de vista las políticas nacionales de blanqueamiento⁹ responsables por crear políticas migratorias con el objetivo de volver a la población más clara, sea por el intento continuo de borrar cualquier vestigio epistémico, estético y cultural de los pueblos en diáspora. Conforme apuntó Du Bois, esta es una llave comprensiva fundamental para interpretar la desigualdad del continente

Hace mucho tiempo que, en América del Sur, hemos pretendido ver una posible solución en la amalgama de blancos, indios y negros. Sin embargo, esa amalgama no prevé ninguna reducción del poder y del prestigio de los blancos, en relación a la de los indios, de los negros y de los mestizos, sino más bien una inclusión, en el llamado grupo blanco, de una porción considerable de sangre oscura, al mismo tiempo que se mantiene la barrera social, la explotación económica y la privación de los derechos políticos de la sangre negra como tal. [...] Y a pesar de los hechos, ningún brasileño o venezolano se atreve a jactarse de sus ancestrales negros. Por eso, la amalgama racial en América Latina no siempre o rara vez trae consigo una ascensión social y un esfuerzo planificado para llevar a los mulatos y mestizos a la libertad en un Estado democrático. (W. E. B. Du Bois, 1942, p. 85)

El espacio geográfico conocido como la Triple Frontera latinoamericana, región a la cual nos centramos analíticamente en este trabajo, es microcosmo de la relación continua de violencia perpetrada en los tres países que la componen. Esta

⁷ Me refiero a la comprensión de que los grupos sociales minorizados no son leídos bajo la óptica de los conflictos de poder, pero sí, son reductibles a su naturaleza material y, por consiguiente, limitados en su capacidad de producción histórico-cultural.

⁸ Esta reflexión epistemológica de las Ciencias Sociales de la Religión fue objeto de otro ensayo *Colonialidades do crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e como Sul* (Silva & Procópio, 2019)

⁹ Para mayores detalles al respecto de la ideología del blanqueamiento, cabe consultar Skidmore, 1993 e Schucman, 2014.

violencia iniciada por la colonización, tuvo continuidad histórica con los gobiernos despóticos, y se expresan singularmente en el tratamiento tiránico dado a los movimientos sociales y reivindicatorios de igualdad y justicia social.

He argumentado en otros trabajos (Silva, 2018) que las dinámicas socio-religiosas en la región fronteriza Argentina-Brasil-Paraguay pueden ser comprendidas como laboratorio privilegiado de las mutaciones religiosas en América Latina, las cuales ocurren de forma multifacética, rizomática y pluriforme. Identidades religiosas que se forman a partir de claridades y oscuridades. Bajo inspiración de Édouard Glissant (1997) – poeta, etnólogo y filósofo caribeño que construye una reflexión bastante original en torno a la criollización¹⁰ – comprendo que las raíces de la frontera son centros de irradiación, espacialidades con interconexiones descentralizadas. Cualquier frontera es una invitación a pensar la identidad en la relación. Implica asumir las múltiples formas o expresiones que se delinean en medio a los conflictos, tensiones y que son engendradas en el exilio, en medio al flujo migratorio o en la deambulación. La triple frontera es un lugar de encuentro y, al mismo tiempo, un lugar de pasaje en la encrucijada del continente latinoamericano.

Por el lado brasileño encontramos un país con la mayor población negra fuera de África. Sin embargo, no podemos perder de vista que la formación del capital primitivo en Brasil se engendró sobre la explotación de la esclavitud de africanos. No es por casualidad que esta fue la última nación del hemisferio Occidental a abolir formalmente la esclavitud, en 1888, dos años después de Cuba. Posteriormente abrazó la tesis de la “democracia racial” y con el aval de la dictadura militar suprimió el debate sobre raza y racismo en el país por muchos años.

De cualquier manera, debido a su enorme extensión territorial, el Brasil no puede ser comprendido monolíticamente. Existen peculiaridades regionales que escapan a los viajeros. Al contar su experiencia en territorio brasileño, Henry Louis Gates Jr¹¹ describe que el Brasil “es genéticamente pardo, aunque haya algunas áreas del país, como Porto Alegre¹², que son decisivamente blancas”. En efecto, es posible

¹⁰Créole, etimológicamente, tiene que ver con crear, producir, a partir del encuentro. Se trata de un término acuñado en el siglo XVI que tenía como escenario la gran expansión del poder comercial y marítimo de Europa en dirección a las colonias en las Américas, en África, en la India y en Asia. En la *Poética de la diversidad* de Glissant (1997), la criollización se expresa en el lenguaje, pero este no es su único canal de expresión. Se refiere a una potencia disruptiva que resiste, desorganiza y hace romper los códigos y jerarquías del poder. Para el pensador caribeño, el concepto de criollización es un recurso analítico movilizad no para oponerse a la universalización o a la identitarización.

¹¹ Profesor universitario de la Universidad de Harvard, donde dirige el Instituto W. E. B. Du Bois de Investigación Africana y Afroamericana. Descrito por el *Washington Post* como "el más conocido estudioso de la nación negra"

¹² Ciudad más grande del Sur de Brasil.

decir que el sur de Brasil es el espacio en el cual la ideología del blanqueamiento operacionalizada por políticas migratorias fue exitosa. Sin embargo, no podemos dejar de vislumbrar a la expresiva población afrodescendiente de esa región del país desvanecida por un esfuerzo político/epistémico constante de presentar al sur de Brasil como una región blanca y desarrollada.

El Paraná, región del sur de Brasil que hace, al este, frontera con Paraguay y Argentina, objeto de nuestro análisis en este artículo, tenía en la primera mitad del siglo XIX, una población de 40% de negros esclavizados (Gomes-Jr., Silva & Costa, 2008). Ellos trabajaban al lado del trabajador libre. Fundamentalmente se ocupaban de la recolección, transporte y comercialización de yerba mate. El desarrollo de las fuerzas productivas produjo cambios. La chancadora mecánica fue sustituida por la hidráulica y esta, por la máquina trituradora a vapor, así, la fuerza de trabajo de los esclavizados se volvió incompatible con las innovaciones tecnológicas.

Es necesario recordar que la mayoría de las personas esclavizadas tenían, entre sí, obstáculos comunicacionales, en consecuencia, de las constantes divisiones producidas en los grupos de origen desde sus embarques forzados en África, reuniendo negros de grupos lingüísticos diferentes para evitar su organización política. En este contexto, la resistencia debería darse a través de subterfugios creados a partir de oportunidades cotidianas de reuniones – las cuales, en general, ocurrían bajo prácticas de devoción. Entonces se articulaban otras formas de resistir a la violencia de la esclavización, sea por el "corpo mole", por la negociación, por el asesinato de capataces, por el suicidio y por los intentos de fuga y por la consecuente formación de lo que se convencionó denominar quilombos. O sea, el espacio de organización política era también el espacio de culto religioso, espacio de manutención de la subjetividad, de humanización.

Por el lado paraguayo, la bibliografía sobre afrodescendientes no es abundante lo que colabora con el poco conocimiento que se tiene a este respecto. La presencia de africanos en Paraguay nunca fue tan significativa como fue en Brasil, aunque al final del período colonial los afrodescendientes totalizasen cerca de 11% de la población nacional, concentrados en gran medida en la ciudad de Asunción. Hoy, según Ignacio Telesca (2005; 2008), ser afrodescendiente en Paraguay implica vivir excluido de la propia nacionalidad, sigue en curso una intensa discriminación cultural. Este proceso de obliteración no es nuevo. Josefina Pla (1972) escribió el primer trabajo que intenta abarcar todas las facetas de la esclavitud en Paraguay, titulado *Hermano Negro*. Ella, a partir de las fuentes disponibles en el Archivo Nacional de Asunción, compiló un conjunto de documentos del período colonial hasta la Guerra contra la Triple Alianza. Aunque Pla logre realizar un valioso análisis panorámico de la afrodescendencia de Paraguay, no es posible eximirlo por su

insistencia en caracterizar la convivencia de los negros paraguayos y los demás segmentos de la sociedad como armoniosa.

Para ella, las “actitudes sórdidas y crueles” documentadas en su propio trabajo “constituyen la excepción”. Desde el punto de vista analítico, Pla corrobora con el mito del esclavo feliz¹³, que tuvo como precursor a Félix de Azara (1969). Aunque su producción bibliográfica sea muy importante, no podemos dejar de evidenciar que él fue pionero en suavizar la esclavitud y sus efectos en Paraguay. Azara se refería a los afrodescendientes como ‘gente de color’ y alababa “las cualidades morales de los mulatos y mulatas”, entre estas destacaba la “aptitud espiritual”.

En Ciudad del Este, ciudad que limita con Brasil, encontramos, según los datos oficiales, 2% de negros. Teniendo en cuenta que no existe en Paraguay una política afirmativa de la identidad negra, se percibe una evidente subnotificación de la presencia afrodescendiente. Lamentablemente el escenario ya fue peor, antes del censo de 2007, la existencia de afrodescendientes en el país era completamente ignorada. Este censo fue llevado a cabo por la Asociación Afroparaguaya *Kamba Cuá* y permitió cuantificar un poco mejor la presencia diaspórica en este país.

Puerto Iguazú es la ciudad argentina fronteriza de la región y no encontramos en aquel lado un escenario muy diferente de estos que acabamos de conocer en *Foz do Iguacu* (Brasil) y Ciudad del Este (Paraguay). Argentina también protagoniza el fenómeno de invisibilización sufrido por la población afrodescendiente en América Latina. El expediente a través del cual los africanos adentraron en Argentina fue el mismo infame tráfico ocurrido principalmente desde África Occidental hasta la América colonial, hispánica y portuguesa, por las conocidas rutas del océano Atlántico. Buenos Aires y Montevideo se constituyeron entre los puertos más importantes del Atlántico Sur (Gomes, 2002). En Argentina, la esclavitud sería oficialmente abolida en 1853, pero apenas en las provincias del interior del país. En Buenos Aires, ella perduró por siete años más, con todo, muchos esclavos no fueron efectivamente liberados hasta 1905.

Aún hoy, en el imaginario social, los negros son descritos como una agrupación social diezmada en parte en las guerras por la independencia y, los demás muertos, por brotes epidémicos como el de la fiebre amarilla. Esta percepción refuerza la imagen construida históricamente de una Argentina blanca y europea en que su desarrollo y formación se dan a pesar de la presencia del africano y de sus descendientes, los afroargentinos.

Las guerras y las epidemias son insuficientes en la explicación de ese fenómeno, por eso los investigadores argentinos hablan de un “desaparecimiento artificial”, que es consecuencia de la obliteración de la presencia negra en la vida cultural, en los

¹³ Cf. Levaggi, (1973) e Pla (1972).

medios de comunicación y en la educación. Una evidencia de esto es que durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas¹⁴, la comunidad negra de Buenos Aires contaba con cerca del 30% de la población total. El propio gobernador, junto a su familia, frecuentaba celebraciones del candomblé. A propósito, en esos tiempos, esta era una de las pocas manifestaciones públicas posibles y aceptables de los afroargentinos.

Por lo tanto, algo común al numeroso contingente de afrodescendientes en América Latina y, en nuestro caso particular en la triple frontera, es su génesis en la migración forzada¹⁵. En este sentido, Paul Gilroy (2002) sostiene que las identidades negras de la diáspora se engendran no solo a partir de la memoria del trauma original de la esclavitud y de la posterior vivencia de la violencia racial, sino también de experiencias radicales de desarraigo y metamorfosis culturales.

Esta región, considerada como triple frontera, se ha desarrollado en las últimas cuatro décadas en gran medida por el efecto de los impactos de los cambios sociales, económicos, políticos y culturales. El plan cultural en el que se asienta es diverso, lo que va a resonar en el panorama religioso local. Lo que implica remodelar las prácticas rituales de las diferentes manifestaciones de devoción.

2. Creencias y devociones afrodiaspóricas en el contexto latinoamericano

128

Esta experiencia diaspórica afrolatinoamericana se expresa en varios experimentos de resistencia política, de los cuales destacamos aquí en este texto las reorganizaciones socioculturales, expresadas en organizaciones que fomentan las creencias, la devoción o las prácticas religiosas.

Con la información proveniente del *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*¹⁶, ahora podemos saber que el 70% de los afrodescendientes brasileños provienen de Angola, y que gran parte de las religiones de “*terreiro*”, también llamadas afrobrasileñas o afrolatinas, provienen de dos fuentes: la primera, de los *yorubas* del oeste de Nigeria y de Benin; y, la segunda, de lo que los historiadores Linda Heywood y John Thornton denominan “catolicismo angolano”, que tuvo sus raíces en Angola y fue traído al Brasil por los esclavizados. Cuando llegaron a América Latina, muchos africanos oriundos de otras partes del continente se convirtieron al catolicismo, no de la

¹⁴ Oficial militar argentino. Fue gobernador de Buenos Aires entre 1829 y 1832.

¹⁵ La estimativa que proviene del *Electronic Slave Trade Database Project* es de que, a lo largo de 350 años, han sido retirados de África 12,5 millones de personas, en una de las más grandes migraciones forzadas de la historia.

¹⁶ Organizado por los historiadores David Eltis, de la Universidad de Emory, Estados Unidos, y David Richardson, de la Universidad de Hull, Inglaterra y publicado en octubre de 2010 por la Universidad de Yale, este banco de datos reunió, por la primera vez, 200 mapas sobre el comercio transatlántico de esclavos (Cf. Eltis & Richardson, 2010).

manera como se practicaba la religión en Portugal, sino como se practicaba en Angola, y, de hecho, muchos fueron catequizados, de modo formal o informal, por angoleños (Cf. Gates Jr., 2011).

Estas prácticas religiosas pueden ser pensadas en el orden de las reconstrucciones cosmológicas que volvieron a conectar a los pueblos en diáspora con las tradiciones de origen africano. Sobre todo, cuando nos referimos a las experiencias del *candomblé*, pero sin perder de vista las sucesivas capas de resemantizaciones de los complejos religiosos europeos (que muchos estudiosos de las religiones brasileñas movidos por una episteme colonial denominan imprecisamente sincretismo religioso).

La triple frontera se configura como un lugar importante y estimulante para reflexionar sobre los procesos que incluyen el fenómeno religioso. El punto de contacto trinacional resalta el surgimiento de un campo que refleja simultáneamente la dinámica relacionada con cada uno de los campos religiosos nacionales, y se configura como un espacio de contacto interreligioso que producirá, por la diferente naturaleza del contacto, un campo religioso con nuevas modalidades de conflicto y combinaciones.

Por un lado, estas religiones son microcosmos de la forma en que el fenómeno religioso se presenta en cada país, desarrollando características similares y comportándose como una extensión. Por otro lado, en la medida en que se conforman como espacios de contacto entre distintos Estados nacionales, no son solo puntos de llegada de procesos socio-religiosos nacionales, sino también de cruce de estos procesos. La dinámica religiosa de un lado de la frontera buscará expandirse y/o comunicar su acción al lado vecino, éste a su vez reaccionará a esta intención, asimilando, eludiendo y/o devolviendo el procedimiento engendrado. Este proceso acaba por diversificar la manera en que se organizan y mueven los campos en contacto, ya que su composición es estimulada por la fricción permanente entre dispositivos que circulan de un lado a otro.

En el ámbito del catolicismo, las festividades y las peregrinaciones religiosas cruzan las fronteras nacionales y posibilitan la incorporación de elementos extranjeros en las creencias y valores de las prácticas de fe individuales. Este flujo, consecuentemente, impacta el calendario religioso de las parroquias o diócesis de origen, las cuales se flexibilizan para atender las demandas de los devotos. Así, la dinámica religiosa se configura en un espacio de cooperación transnacional y transfronteriza.

En los primeros días de enero, los medios de comunicación paraguayos anunciaban la tradicional fiesta *Kamba Kua*¹⁷, que se llevaría a cabo el día 11 del primer mes del año. El evento en cuestión se organiza anualmente desde 1991 y allí se festeja San Baltazar, el patrón de los afrodescendientes en ese país. En 2020, la celebración se consideró especial por recordar el bicentenario de la llegada de los antepasados al territorio paraguayo, en 1820, en aquella época, un grupo de 250 hombres y mujeres arribaron para acompañar al caudillo uruguayo José Gervasio Artigas en su exilio luego de la derrota en la Batalla de Tacuarembó.

Aunque la comunidad afroparaguaya se haya organizado en torno a tres comunidades principales¹⁸, las cuales fueron la Red Paraguaya de Afrodescendientes y están más cercanas geográficamente a la capital federal del país que a la región de la triple frontera, el intenso flujo de creencias y devociones que existe en este espacio permite la presencia recurrente de un grupo de personas *Kuamba Kua* realizando actuaciones músico-corporales en varias ciudades de la región fronteriza, principalmente en la semana conmemorativa del día de la cultura afroparaguaya¹⁹, pero también del lado brasileño en las celebraciones referentes al día de la conciencia negra del país²⁰.

En cuanto a la celebración religiosa, aún es importante señalar que, en el formato actual, tuvo su origen en tierras paraguayas con un grupo llamado la Sociedad de Tamboriles Purgación Culera. El programa de las fiestas tiene inicio el día 6 de enero con una misa en una capilla, novenas y una procesión que compone el ritual católico, a la que le sigue la festividad para todos los niños de la comunidad. El acto público central tiene lugar días después. En 2020, por ejemplo, ocurrió el día 11, con un festival de música y danza. En éste, todos los grupos participantes visten ropas rojas y amarillas, que son colores identificados con San Baltazar, el santo negro de los tres reyes magos. La noche anterior a este festival, un grupo de candombe tocó en el Parque República. Según Alexandro Sellanes, integrante del grupo de percusionistas, explica en entrevista al diario El Territorio, de la región de Misiones:

El sentido de la fiesta es la de hermanarnos en el tambor, más allá de la cuestión económica y social de las personas. El ritual de fuego - que se

¹⁷ La expresión guaraní *Kamba Kuá* puede ser traducida literalmente por “agujero de los negros” (*kamba*, persona de piel negra o morena y *kuá*, agujero). En guaraní se usa *hu* para caracterizar un negro, por eso algunos investigadores sugieren que *Kamba* proviene de Kambá, una étnia de Angola de la cual, probablemente, los primeros africanos y afrodescendientes en Paraguay hacían parte.

¹⁸ *Kamba kokué* (que puede ser traducido por “hacienda de los negros”), Paraguari y los Pardos Libres en la región de Emboscada. Encontraremos aún otras comunidades afroparaguayas que no son reconocidas por el Estado, por ejemplo en San Roque González de Santa Cruz, Tavapy, Concepción y Areguá.

¹⁹ 23 de septiembre, fecha reconocida por la ley 5464/15.

²⁰ En todo el Brasil, 20 de noviembre es el Día de la Consciencia Negra resultado de la Lei 12.519, en referencia a la fecha de aniversario de muerte de Zumbi dos Palmares.

enciende para afinar el cuero de los instrumentos - va templando el espíritu del tamborero²¹

En el lado argentino del río no es muy diferente. El culto a San Baltazar es considerado por el antropólogo Norberto Pablo Cirio (2002), como la mayor expresión afroargentina, tanto en extensión como en número de devotos. La creencia se extiende desde la provincia de Corrientes, norte de Santa Fe, este del Chaco, Formosa, llegando hasta la provincia de Misiones, abarcando gran parte del área de frontera con Paraguay y Brasil. Por tratarse una devoción paralitúrgica, el culto tiene como punto de convergencia las casas que tienen una imagen del santo en un altar privado. Y, de acuerdo con investigaciones recientes (Agostino, Cruz, & Hormaeche, 2014) la Iglesia católica se involucra tímidamente, por ejemplo, celebrando la misa en el día reservado al santo, el 6 de enero, pero no participando en las festividades resultantes de esta celebración. Se estima que hay cerca de 150 lugares de devoción en esta región, los cuales permanecen abiertos durante todo el año, pero que reúnen a cientos de personas oriundas de provincias más alejadas durante el período festivo.

Otros dos aspectos deben ser considerados en esta expresión religiosa argentina. En primer lugar, las marcas distintivas de esta fiesta son la musicalidad y los bailes. Aunque consideremos que las fiestas católicas, en general, celebran la religiosidad popular, las relacionadas a este culto dan especial relevancia a las expresiones de alegría relacionadas con este santo. En segundo lugar, los devotos de San Baltazar reconocen explícitamente la herencia africana en el culto. Al comentar este aspecto, Cirio (2014) afirma que los:

antepasados – “negros candombes” – veneraban al santo siguiendo patrones religiosos más propios del África que católicos, situación que se invirtió con el paso generacional y el emblanquecimiento de su familia, pues ya su generación tiene tez trigueña (piel oscura que no indica necesariamente ascendencia afro).

Este fuerte vínculo entre la práctica religiosa incorporada al calendario católico, con un culto a la ancestralidad y la historia, permite pensar en los espacios de desplazamiento de los sentidos deconstruidos/constituidos por el discurso dominante. A pesar de la noción de que los negros serían los poseedores de un pasado atado a estereotipos traicioneros de primitivismo y degeneración, incapaces de producir una historia de progreso civil, y un presente desmembrado y desplazado que viola no solo su condición política sino también humana, tema desarrollado por Fanon (1973).

²¹ Tambores para el santo negro, El territorio, 07/01/2009. Disponible en: <<https://www.eltterritorio.com.ar/tambores-para-el-santo-negro-9243766883598112-et>>

Este proceso puede entenderse como un movimiento para recolonizar el creer y el sentir. Se efectiva la ruptura, aunque temporal, de la narrativa histórico-religiosa blanca, hegemónica, y se establece una apropiación de la estructura religiosa del colono al servicio de una devoción de los subordinados, aunque en un contexto asimétrico de dominación y explotación. Sobre esta doble relación religiosa, el folclorista Osvaldo Sosa Cordero escribió en su poesía²²: “Festeja el 6 de enero su función San Baltasar, el santo más candombeiro imaginable. Por ser los de ese santito la función de los cambá, ya armaron el bailecito en el barrio Camba Cuá”.

El hecho de que estas manifestaciones religiosas actúen en contextos transnacionales, en una zona fronteriza, y se distingan por no poseer una territorialidad fija, ni una temporalidad definida, permite esa liberación de la inalterabilidad de las identidades, una vez que los modelos, las normas nacionales se presentan si se diluyen o desplazan de su contexto original, en los mismos moldes desarrollados por Costa (2006).

3. Religiones de matriz africana y los *povos-de-santo* de la frontera

El establecimiento de un *povo-de-santo* en la triple frontera tuvo inicio, durante la década de 1970, con la fundación de los primeros *terreiros* en Foz do Iguacu. El candomblé es una de las prácticas religiosas que pueden ser consideradas de matriz africana o afrobrasileñas. Esta devoción se constituyó en diferentes regiones de Brasil, con distintos ritos y nombres locales provenientes de diversas tradiciones africanas. En las investigaciones socio-antropológicas de la religión encontraremos estas prácticas bajo el nombre de candomblé en Bahía (Rodrigues, 1977), xangô en Pernambuco y Alagoas (Motta, 1982), *tambor de mina* en Maranhão y Pará (Ferretti, 1986), *batuque* en Río. Grande do Sul (Oro, 1994) y *macumba* en Río de Janeiro (Bastide, 1975).

En cuanto a los ritos, el candomblé abarca diferentes vertientes culturales, que los practicantes denominan naciones. En términos generales, las culturas africanas que se constituyeron como principales acervos culturales procedían de la región bantú - área en la que hoy se encuentran Angola, Congo, Gabón, Zaire y Mozambique - así como de la región sudanesa del Golfo de Guinea, la cual legó a la religión el yoruba; otra vertiente, los *ewê-fons*, hoy coincide con los territorios de Nigeria y Benin. A los practicantes de religiones de matriz africana se les llama en Brasil *povos-de-santo*, independientemente de las vertientes que hemos señalado anteriormente.

²² La poesía del folclorista Osvaldo Sosa Cordero, fallecido en 1986, es el himno de un barrio bohemio de la ciudad de Corrientes. Este trecho es parte de la materia del periódico El País, disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/07/internacional/1483795840_886159.html>

Cuando mencionamos que existe un culto de los *povos-de-santo*, nos referimos a las devociones dirigidas a los dioses africanos, los orixás, ancestrales míticos deificados que se presentan como elementos de la naturaleza. Los orixás son los proveedores de *axé*, que es la fuerza y energía vital de las religiones afrobrasileñas (Prandi, 1996).

En el famoso libro *Seaching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé*, Stefania Capone analiza la política de construcción de legitimidad e idealización de la pureza en los cultos de religiones de matriz africana. La autora francesa, con un extenso trabajo de campo en Brasil y América Latina, explora la idea de que la llamada religión afrobrasileña en realidad se concibe a partir de una serie de articulaciones a través de las cuales modalidades como la umbanda y el candomblé, tradicionalmente imaginadas por separado, se encuentran en un solo continuo. Cabe destacar aquí el abordaje con respecto a su deconstrucción de la relación cosmológica y ritual articulada a través del análisis del *orixá Exu* (mensajero de los dioses, dueño de los caminos y del movimiento), en sus diferentes manifestaciones ontológicas y personales. Otra contribución importante de Capone se refiere a su debate en torno a los efectos del movimiento de reafricanización, que ella verificaba en Brasil y en Centroamérica. Este proceso se refería a algo que, paradójicamente, ya no reproduciría fielmente África. Como bien señaló Stephan Palmié (2008), incluso África no es un dato ontológico.

Los primeros afrodescendientes que practicaban esta religión emigraron a la triple frontera en busca de mejoras económicas para sus vidas, fueron atraídos por la construcción de la Central Hidroeléctrica de Itaipú y por las oportunidades laborales y de ingresos que surgían de esta. Los terreiros de Foz do Iguaçu darían, al correr del tiempo, origen a otros *terreiros* en las ciudades fronterizas de Ciudad del Este y Puerto Iguazú, en Argentina. Terreiro es una palabra derivada de tierra que se refiere a la noción de casa o espacio de culto familiar. Un terreiro puede ser un área de vegetación nativa reservada para el servicio religioso, la maleza es limpiada y barrida para que los pies puedan golpear el suelo y sentirse conectados con la naturaleza y las divinidades asociadas a ella. En el *candomblé*, el *terreiro* es un punto fijo, la fuente de *axé*, referencia que fundamenta y territorializa las prácticas del *povo-de-santo*.

En *Foz do Iguaçu*, en el lado brasileño de la frontera, encontramos 42 casas de culto de estas religiones afrobrasileñas. Cada casa es independiente y aunque existe una relación de cooperación entre ellas, no existe jerarquía. Sin embargo, las casas más antiguas son más respetadas por la propia comunidad del terreiro. Cada una de estas casas es dirigida por un líder, que puede ser un Babalorixá o una Iyalorixá. Babá significa padre y Ya (*iyá*) puede ser traducido por madre. De manera que, esa designación tiene sentido de madre y padre de Orixá. Aquí cabe otra explicación importante, ambos son llamados Padre o Madre de Santo porque cuidan y atienden a

los propósitos de las entidades sagradas, los *Orixás*. Los participantes frecuentes de los rituales de un terreiro serán llamados hijos del padre o de la madre de santo correspondiente al terreiro.

Algunas investigaciones²³ han afirmado que la presencia de las religiones de matriz africana en los países del Mercosur, representa, de hecho, un retorno de las mismas devociones al espacio público, ya que los encuentros de afrodescendientes para *dançar o santo* (bailar el santo) ocurren en un contexto de silenciamiento de los tambores como consecuencia de la reducción violenta y borrado socio-religioso de la población de origen africana.

Este conocimiento del *candomblé* sobre los espacios, que también se expresa en la región fronteriza, se relaciona con un conocimiento de la tradición ancestral, que sobrevive ante las concepciones coloniales de espacio/territorio nacional. Por el contrario, actúa en una red de personas, de sentidos, de bienes materiales y no materiales. Estas religiones de matriz africana, por tanto, proponen formas epistémicas de pensar y repensar la espacialidad de la existencia de pueblos históricamente subordinados.

Un aspecto común, en este flujo de creencias, bienes simbólicos y personas, marca indeleble de la religiosidad fronteriza, concierne al *povo-de-santo* de Puerto Iguazú. La casa, o, dicho de otro modo, los *terreiros* de la mayoría de estos religiosos, está al otro lado del puente, en *Foz do Iguaçu*. Esta territorialidad religiosa encierra un interesante aspecto geopolítico, a pesar de residir en Puerto Iguazú, existe una opción deliberada de cumplir con sus deberes religiosos en *Foz do Iguaçu*. Mauricio de Santos (2016), al comentar esta particularidad de la triple frontera, señala que los adeptos argentinos consideran que los terreiros brasileños cuentan con “más *axé*” que los terreiros en su propio país y consideran a Brasil como el lugar de la “esencia” de las religiones de matriz africana. Y, la percepción que les hace llegar a esta conclusión es la mayor presencia de personas negras en los terreiros como aspecto motor de la intensidad del *axé*. Así, la ancestralidad afrobrasileña actúa en la dinámica religiosa local, creando un flujo transnacional de *povos-de-santo*. En su trabajo, refiriéndose a las dinámicas en otra frontera con Argentina, Ari Pedro Oro (2000) demostró que varios “líderes argentinos más jóvenes todavía tienen a brasileños como guías espirituales, y si no los tienen, los ven con mejores ojos que a sus compatriotas mayores. Los religiosos argentinos veteranos ya no se impresionan tan fácilmente con los títulos religiosos de sus vecinos”.

²³ Me refiero, especialmente, a las consideraciones de Rita Segato (2005), Alejandro Frigerio (2000), Ari Oro (1999), Peter Fry (2004)

En el lado paraguayo, en Ciudad del Este, nuestra investigación²⁴ identificó dos terreiros de umbanda. Uno de ellos existe desde el año 2000 y agrupa personas del barrio Doña Blanca, el segundo se formó tres años después y tiene vínculos de familiaridad con otras casas en Asunción desde los años 1990. Un aspecto distintivo está relacionado a las entidades que aparecen en los terreiros paraguayos, entre ellos el caboclo de pena, entidad que se comunica en guaraní, figurando un indígena paraguayo. Y, en guaraní, este caboclo atiende a los interesados, dedicándoles orientaciones espirituales y prescribiendo medicinas para los males corporales. El culto a esta entidad indígena aglutina a practicantes de religiones de matriz africana en la región, produce empatía una vez que se trata de una figura indígena como símbolo nacional, pero no podemos perder de vista el aspecto relacionado a las prácticas religiosas híbridas debido a la herencia *avá-guaraní* en la vida diaria de la región.

4. Pentecostalismo: la religión más negra

Las Ciencias Sociales de la religión se han centrado en el cristianismo, en el contexto latinoamericano y han señalado que el catolicismo ha sufrido una caída notable en su número de adeptos en los últimos levantamientos censales de los diferentes países, al mismo tiempo que aumentan las denominaciones evangélicas cuantitativamente con cada nueva recopilación de datos sobre la adhesión religiosa de la población. Se trata de un fenómeno que se percibe fácilmente en los grandes centros urbanos de Brasil, Paraguay y Argentina, pero también verificable en otras áreas urbanas del continente latinoamericano.

Específicamente, en la región a la que nos dedicamos aquí, predomina la hegemonía cristiana constatada en el ámbito continental. En *Foz do Iguaçu*, por ejemplo, los datos del censo brasileño (2010) indican el 58,56% de la población católica y el 35% de la población evangélica²⁵. Del lado argentino, no hay mucha diferencia en comparación con el paisaje religioso brasileño. Los espacios centrales de la ciudad están ocupados por la iglesia católica y, a medida que se desplaza hacia la periferia, se encuentran diferentes denominaciones pentecostales – aquí no se puede perder de vista el flujo de iglesias oriundas de Brasil, tales como: Iglesia Dios es amor, Iglesia Evangélica Asamblea de Dios e Iglesia Universal del Reino de Dios.

²⁴ Los datos presentados a lo largo de este artículo son resultado de investigación desarrollada en el ámbito del proyecto “Migración, derechos humanos e incidencia pública de la religión en la triple frontera (Argentina, Paraguay y Brasil)”, investigación coordinada por mí junto a la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana en los años de 2014 a 2019.

²⁵ Utilizo aquí de manera genérica el término “evangélico” para designar a los grupos religiosos herederos del cisma cristiano del siglo XVI, cuando la autoridad de la Iglesia Católica sobre el cristianismo fue contestada en Europa occidental.

En un mapeo participativo de los espacios y especializaciones de la práctica religiosa evangélica realizado a lo largo del año 2016²⁶, constatamos la presencia de 323 iglesias en la ciudad de Foz do Iguaçu, con una expresiva mayoría de pentecostales. Debido a diferentes formas en que el segmento evangélico gestiona sus espacios eclesiológicos, este número puede ser aún mayor. Esto se debe a que algunas denominaciones no consideraron en este recuento las congregaciones o pequeños puntos de culto que pueden suceder en los hogares (como en el caso de iglesias que funcionan en el modelo de “células”) o en espacios estructuralmente precarios en regiones periféricas.

Llama la atención la gran capilaridad de los evangélicos. Cuando se coloca en un mapa, está claro que hay iglesias evangélicas en todos los barrios de la ciudad. Con mayor concentración en regiones periféricas y empobrecidas. Un detalle importante es que las grandes denominaciones, como por ejemplo la Iglesia Universal del Reino de Dios, no tienen, en *Foz do Iguaçu*, la misma fuerza numérica presentada en otras ciudades brasileñas. El mencionado número trae una cantidad significativa de iglesias pequeñas, provenientes de divisiones internas y funcionando en el modelo de comunidades religiosas, aquí tenemos otra característica del movimiento evangélico de frontera: la gran fragmentación.

La capilaridad del crecimiento evangélico no considera los límites nacionales o fronterizos como impedimentos al tránsito religioso. La Congregación Cristiana de Brasil, por ejemplo, tiene cinco templos en Ciudad del Este y tres templos en Puerto Iguazú. Las iglesias nacidas en suelo brasileño también prosperan en las ciudades vecinas, la Asamblea de Dios posee 72 templos en el lado brasileño y unos 30 en el lado paraguayo.

Muchos historiadores del cristianismo, antropólogos y sociólogos, dentro y fuera de América Latina, han considerado poco importante o despreciable el hecho de que el pentecostalismo tuviera una fuerte participación de los negros en su génesis. Estos desde el inicio del movimiento han sido fundamentales la propagación de esta forma popular de experimentar el protestantismo. La participación de afrodescendientes es evidente, tanto en Estados Unidos donde el movimiento habría comenzado de acuerdo con las fuentes históricas actuales, como en Latinoamérica donde se diseminó y en menos de cien años conquistó millones de fieles desde el norte de México hasta el sur de Chile.

El pentecostalismo proviene de lo que comúnmente se llama el movimiento revivalista, que surgió en el contexto de las denominaciones ya consolidadas del

²⁶ Este mapeo fue parte del plan de trabajo Evangélicos en la triple Frontera: diversidad, flujos y transnacionalización religiosa, una etapa de la investigación anteriormente mencionada que ocurrió en el ámbito de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana.

protestantismo histórico en los siglos XVII y XVIII en Europa. Los primeros grupos demarcaron sus diferencias rechazando la teología y la práctica de la fe formalista, y también, elitista de estas denominaciones. La idea de estos grupos de fieles sería buscar una espiritualidad asentada no solo en el discurso religioso racionalmente aprehensible, sino también y principalmente en la experiencia que se manifiesta en el cuerpo.

La característica que quiero resaltar aquí es que el hecho de que el pentecostalismo sea, desde principios del siglo XX, un movimiento que aglutinó a grupos sociales minoritarios, incluidos los migrantes, en diferentes partes del mundo. Sin embargo, con el paso del tiempo, los diferentes grupos se institucionalizaron en torno a las iglesias, y evidenciaron – en intensidades distintas – las cuestiones sociales y étnicas de la sociedad en la que estaban inseridos. Blancos y negros integrantes del movimiento pentecostal concordaban en aspectos relacionados a la experiencia religiosa en la teología pentecostal, como el bautismo en el Espíritu Santo y la admisibilidad de los dones espirituales en la actualidad, pero divergieron en la actuación de la iglesia en la esfera pública, es decir, en las implicaciones políticas y sociales de la práctica de la fe. A este respecto, Francisco Rolim (1985) afirmó:

en el movimiento pentecostal de los negros la religiosidad de la santificación se aliaba y continúa asociándose a la lucha política, cargando en su seno tanto el potencial de resistencia a la dominación económica como la fuerza de la cultura negra con sus símbolos, canciones y ritmos (...) En una línea enteramente diferente, incluso opuesta, el grupo pentecostal de los blancos estadounidenses dio particular énfasis al bautismo del Espíritu Santo (...) No se cantaba la liberación del oprimido. Antes, se alababa el poder del Espíritu (...) La visión que los creyentes blancos tenían de Cristo y del Espíritu Santo se iba volviendo diferente a la de los negros pentecostales. (1985, pág. 70).

En otras palabras, mientras el pentecostalismo blanco se lanzaba hacia una espiritualidad apuntada a lo sagrado-inmaterial y reivindicaba la participación en un reino que no es de este mundo, los negros conducían su música y predicación a una expresión de resistencia cultural y política a la sociedad basada en la supremacía blanca. En América Latina, esta dicotomía no se expresa del mismo modo. La comprensión de este proceso es fundamental para afrontar el avance de este grupo religioso y comprender las agendas sociales alimentadas por ellos.

La llegada del movimiento pentecostal a América Latina, a principios del siglo XX, coincide con la llegada de dos denominaciones a Brasil – la Congregación Cristiana, en 1910 y la Asamblea de Dios, en 1911 – la cuales se instalan y consolidan adoptando un modelo de vida religiosa propia de los pentecostales blancos

norteamericanos. Esto se debe al hecho de que sus fundadores eran inmigrantes europeos en los Estados Unidos y tuvieron contacto con el movimiento revivalista iniciado en Los Ángeles.

Mientras que una de estas denominaciones, la Congregación Cristiana, dedicaría su actividad religiosa exclusivamente a los inmigrantes y descendientes de italianos concentrados en los estados brasileños de São Paulo y Paraná, la Asamblea de Dios se organiza y expande desde el norte y noreste del país, para llegar a todos los estados de la federación en menos de veinte años y, en más de cincuenta años, llegó a todos los países de América Latina.

La robustez del crecimiento de la Asamblea de Dios, la mayor denominación pentecostal del mundo, se debe a su propuesta de seguir la ruta de los inmigrantes del noreste, dejando sus estados de origen y siguiendo en dirección al sureste de Brasil, en busca de mejores condiciones económicas. Se trata de una forma de protestantismo popular, marcada por la intimidad, un gesto emotivo y una espiritualidad subjetiva – con un fuerte rechazo a la alfabetización elitista del protestantismo histórico. Por este motivo, el pentecostalismo, tanto de la Asamblea de Dios como de otras denominaciones similares, encuentra su público mayoritario en las capas sociales más empobrecidas, abandonadas y sedientas de justicia social.

Evidentemente, este recorte de población es constituido predominantemente por afrodescendientes. Vale la pena recordar aquí que el escenario post-abolición forzó la migración de los recién liberados cafetaleros en dirección a los centros urbanos y los condenó a una vida precaria en las regiones periféricas, en busca de trabajos en los que no serán debidamente remunerados. Se suma a ese contingente, los libertos que deambulaban por las calles y avenidas de las ciudades en busca de supervivencia.

En Brasil, las reformas urbanas llevadas a cabo a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, expulsaron a toda la masa de habitantes que habían ocupado los conventillos y caserones abandonados, forzándolos a trasladarse a los cerros y periferias de la ciudad. Así, la mayoría de la población empobrecida que vivía en la ciudad, pero en regiones deterioradas, al enfrentar las obras de reurbanización modernas y embellecimiento, se traslada obligatoriamente a los cerros aledaños al centro, a los suburbios o periferias de la ciudad. La gran mayoría de los habitantes de estas regiones eran negros y negros de origen rural o urbano.

La esclavitud no dejó marcas solo en los cuerpos, las cicatrices de la violencia colonial están esculpidas en el diseño urbano de las ciudades latinoamericanas, sean grandes o pequeñas. Así, raza, clase y género inciden simultáneamente para imponer el lugar sociopolítico de la persona negra. Una mirada atenta a la vida urbana nos permitirá identificar la expresión de conflictos y desigualdades en la producción del

espacio. Esto ya era perceptible en la génesis ochentista del urbanismo, cuya perspectiva higienista marginalizó a las poblaciones estigmatizadas, bajo la falsa premisa de la neutralidad de la técnica.

En las ciudades de *Foz do Iguaçu*, Ciudad del Este y Puerto Iguazú este proceso se repite, aunque se desarrolla a partir de mediados del siglo XX. Las ciudades, preocupadas por la dimensión estética y comercial de la vida urbana, expulsaron a la población afrodescendiente a regiones en las cuales no hay circulación turística, carentes de servicios públicos básicos, (re)produciendo un contexto de desarrollo geográfico desigual y de globalización conflictiva.

El pentecostalismo latinoamericano, pues, tiene como escenario la profundización de la segregación socioespacial, que es igualmente, étnico-racial, que se intensifica a lo largo del siglo. La mayoría de las investigaciones socioantropológicas sobre el pentecostalismo, evidentemente eurocentradas, han ignorado el impacto del racismo en los principales análisis al respecto de la génesis de este grupo social.

Es en estas áreas periféricas, en estos suburbios, donde el liderazgo pentecostal es más exitoso en atraer nuevos adeptos, y esta recepción del mensaje pentecostal entre los afrodescendientes generalmente se conduce sobre la base de la experiencia de segregación y marginación como un facilitador de la experiencia religiosa. Alejando, por lo tanto, las instancias de mediación religiosa racionalizadas, tan comunes al protestantismo histórico. Este panorama es, seguramente, poco discutido aún hoy en los estudios pentecostales.

Lo que dice respecto a la forma de culto peculiar de los pentecostales, merece destacar las expresiones corporales, la utilización de instrumentos regionales, los cánticos animados y participativos que viabilizan la identificación de la cultura negra con esa forma de protestantismo popular. Marco de Oliveira, en su libro *La religión más negra de Brasil*, al referirse a las formas de espiritualidad negra, identifica tres aspectos contemplados en la pentecostalidad: la espontaneidad, la expansividad y la abnegación.

Todavía, para Marco de Oliveira (2004), ahora refiriéndose a un cuadro religioso brasileño, con base en datos del IBGE, afirma que los afrodescendientes en las iglesias evangélicas pentecostales suman más de ocho millones de adeptos. La Asamblea de Dios, denominación a la que nos referimos aquí en este texto, posee a gran parte de los afrodescendientes de la región entre sus adeptos. Sin embargo, un dato relevante y perceptible en las reuniones de pastores que frecuenté como parte del trabajo de campo de esta investigación, en la triple frontera, de manera general, son poquísimos los líderes negros de expresión en el ámbito de la comunidad de iglesias pentecostales, retratando dentro de las iglesias pentecostales los prejuicios

concebidos y asimilados por América Latina como un todo, en especial en los países que conforman la triple frontera.

Lejos de que haya una separación entre iglesias de blancos y de negros como sucedió y sigue sucediendo en Estados Unidos, en América Latina – sobre todo en Brasil – el movimiento pentecostal logró reunir una significativa cantidad de miembros afrodescendientes, les ofreció espacio, pero en sentido contrario asimiló las desigualdades subyacentes a nuestra sociedad. Incorporó la dinámica jerárquica de las relaciones interraciales, inclusive en la constitución de su liderazgo.

En líneas generales, el pentecostalismo en la triple frontera, así como en toda América Latina, solo rescató para sí aspectos litúrgicos del pentecostalismo negro de Estados Unidos, pero no sus luchas políticas. Estableció aproximaciones estéticas y rituales con las religiones de terreiros, pero asumió la lucha para destruir formas de cultura, religión y política que no sean blancas y europeas.

5. Los musulmanes, la triple Frontera y la diáspora africana

El paisaje religioso de la región de la triple frontera es fácilmente identificable como diverso, basta transitar por las calles de cualquiera de las tres ciudades fronterizas para encontrar los diversos establecimientos comerciales y restaurantes pertenecientes a migrantes internacionales, quienes trajeron consigo su práctica religiosa. En el cotidiano de la región se hizo común convivir con personas vestidas con la indumentaria característica del islamismo, hombres y mujeres utilizando túnicas, *Shayla*, *Hijab*²⁷ o *Xador*²⁸.

La composición del islam en el campo religioso fronterizo es pluriforme. Lo que nos permite percibirlo como un movimiento heterogéneo. Los musulmanes de raíces sunitas comparten la vida citadina con chiitas, cristianos de raíces maronitas, ortodoxos, coptos y otros grupos menos expresivos cuantitativamente, pero igualmente presentes en la triple frontera. En esta coyuntura, los flujos migratorios tuvieron un papel fundamental en la consolidación y diversificación de estas prácticas religiosas en la región²⁹.

En Ciudad del Este, las primeras familias árabes llegaron en la década de 1960, oriundos de otras ciudades paraguayas, siendo las responsables de establecer las primeras tiendas comerciales y galerías de la ciudad. Proceso que fue seguido por una

²⁷ Pañoleta utilizada en la cabeza de las mujeres musulmanas, la cual cubre los cabellos y el regazo en señal de modestia y obediencia a *Alláh*, pero no esconde el rostro.

²⁸ Vestimenta tradicional, usada com frequência em regiões de maioria xiita. Trata-se de um véu que cobre a cabeça e o corpo, mas não o rosto.

²⁹ A este respecto, revisar los trabajos (Cf. Pinto, 2009; Montenegro, 2015).

segunda ola más grande de migrantes libaneses en la década de 1980. Estos, oriundos en su mayoría de fuera del país.

Sunitas y chiitas, a diferencia del primer movimiento en el que establecieron instituciones de carácter étnico, comenzaron a establecer en la década de 1980 varias instituciones de carácter confesional religioso en la región, contando hoy con tres mezquitas, siendo la última *Alkhaulafa Al-Rashdeen* inaugurada a finales de 2015 en Ciudad del Este. En Foz do Iguaçu, la mezquita *Omar Ibn Al-Khatib* fue recientemente incorporada en diversas rutas turísticas, como el Citytour Foz do Iguaçu³⁰. De acuerdo con los ya mencionados números de 2010 del IBGE, la comunidad musulmana de *Foz do Iguaçu* es la segunda en números absolutos y la más grande de Brasil en términos proporcionales a la población.

Este grupo social produce una fuerte incidencia pública de sus características sociales, culturales y religiosas. Y lo hacen ocupando los espacios puestos a disponibilidad a partir de los resultados económicos de sus actividades en la región. Lo que los lleva a invertir en equipos socioeducativos o comunicacionales. Por ejemplo, verificamos la existencia de 14 instituciones de influencia muçulmana en la región de la triple frontera, de carácter religioso, ético, comercial, etc. 10 solo en *Foz do Iguaçu*, siendo estas: Asociación Árabe Palestina Brasil de Foz do Iguaçu, Asociación de Beneficencia Árabe Brasil, Asociación Cultural Sirio-libanesa, Centro Cultural de Beneficencia Islámico de Foz do Iguaçu, Centro de Actividades Educativas Árabe Brasileño, Clube Unión Árabe, Escuela Libanesa Brasileña de Foz do Iguaçu, Iglesia Evangélica Árabe de Foz do Iguaçu, Hogar de los Drusos Brasileños, y la Sociedad de Beneficencia Islámica.

No es por casualidad que *Foz do Iguaçu* fue la primera ciudad brasileña en permitir el uso del velo en fotografías de documentos oficiales de reconocimiento personal. La decisión del Instituto de Identificación de Paraná fue anunciada en 2013, un día después de la audiencia pública realizada en la Cámara Municipal de la ciudad, la cual discutió la prohibición legal y sus implicaciones para la vida religiosa de los migrantes. Los medios de comunicación anunciaron el litigio como una conquista de la comunidad religiosa de mujeres y enfatizaron que la medida también beneficia a las monjas religiosas. El entendimiento de la Procuraduría General del Estado es que las mujeres musulmanas y las religiosas pueden tomarse fotos para oficiales con el velo, con el hábito o cualquier vestimenta religiosa, basta que todas las partes de su rostro sean visibles.

³⁰Itinerario turístico disponible en: http://www.loumarturismo.com.br/passeios-em-foz-do-iguacu/17/mesquita-muculmana?gclid=CjwKEAjw26C9BRCoRKeYgJH17kcSJACb-HNA2l1g2umq3ds3Hhmu6NQxLKTAXotxeYswxAXGFB7SnhoCxdPw_wcB. Acceso: 17 de junio de 2019.

La expresiva mayoría de esta población migrante musulmana en la región se caracteriza por tener la piel blanca, lo que, en el contexto local de jerarquía social y racial, les otorga una mayor aceptación en comparación con otros grupos migratorios de piel oscura, aunque también sean musulmanes.

Aquí, cabe una breve digresión, en la historia de la presencia musulmana en América Latina, encontraremos flujos migratorios hacia la región en dos períodos distintos: la migración forzada de africanos esclavizados traídos a la región entre los siglos XVI y XIX, en la que parte de ellos procedían de las regiones de África Occidental, donde la creencia musulmana era fuerte; y, posteriormente, la llegada de árabes musulmanes que, huyendo de los repetidos conflictos y de la desestabilización político económica en Oriente Medio, en sucesivos movimientos migratorios, que se asentaron en América Latina desde mediados del siglo XIX. La presencia del islam en la triple frontera es, y no podría ser diferente, el resultado de tales procesos históricos y migratorios. Si queremos referirnos exclusivamente a la consolidación del islamismo en el paisaje religioso latinoamericano y/o de la triple frontera, necesitaremos incorporar en el análisis los fenómenos ocurridos desde finales del siglo XX, con una creciente conversión de latinoamericanos nativos al islamismo. (Cfr. Ribeiro, 2011; 2012).

Así, los musulmanes africanos y los musulmanes árabes pasaron por distintos procesos de asimilación de la cultura latinoamericana. Los africanos, en respuesta al proceso colonial esclavista, que oprimía sus prácticas culturales y religiosas distintas a aquellas permitidas y articularon diversas acciones de resistencia. Por esta razón, en este contexto, se produjeron diversas rebeliones en las que las prácticas islámicas servían como mecanismos de reconocimiento, organización y unificación de la comunidad negra³¹. La fuerte represión y las diferentes expresiones del racismo religioso característico de este período culminaron con la desaparición gradual y nebulosa del islam negro, tanto en América Latina, como en la triple frontera y en Brasil.

El antropólogo Raphael Khalil (2018), demostró en su investigación³² que los conflictos de diferente naturaleza en África y Asia han provocado una nueva corriente migratoria de musulmanes hacia Brasil, los cuales, en su mayoría, se ha concentrado principalmente en los grandes centros urbanos como São Paulo y Río de Janeiro, y posteriormente migrando a ciudades más pequeñas en el sur de Brasil, donde trabajan

³¹ En este punto, pienso que es importante destacar el caso brasileño de la “Revolta do Malês”, ocurrida en 1835 que, en la madrugada del 25 de enero, asumió el control de diversas localidades de la ciudad de Salvador.

³² La referida investigación ocurrió en el ámbito de un proyecto de Iniciación Científica vinculado al proyecto informado anteriormente y culminó en un trabajo monográfico de final de la carrera.

en frigoríficos avícolas realizando el abate halal. Algunos de ellos se instalaron en ciudades cercanas a la franja fronteriza que estamos tratando aquí.

El crecimiento del sector alimenticio *halal*³³ dentro de las avícolas ubicada en el sur brasileño, de manera específica, presentes en las regiones del suroeste de Paraná, una zona de municipios brasileños cercanos a la frontera fomentó gradualmente una ola migratoria de musulmanes a esta región. De acuerdo con Khalil (2018) estos trabajadores son provenientes de distintos países africanos, tales como Congo, Ghana, Guinea, Senegal y Somalia, para poder trabajar en estas industrias. Este flujo de personas se desdobló en la formación de nuevas comunidades musulmanas en ciudades en las que, hasta recientemente, no había presencia de este grupo religioso, como en Francisco Beltrão y Toledo, ciudades vecinas de Foz do Iguaçu.

El surgimiento de comunidades musulmanas multiétnicas, o, para decirlo de otro modo, el desprendimiento de la identidad musulmana de una identidad étnica³⁴, tal vez sea una peculiaridad latinoamericana, en contraposición a lo que comúnmente ocurre en las comunidades de inmigrantes musulmanes en los Estados Unidos y Europa, estructuradas fundamentalmente a partir de identidades étnico-nacionales (Demant, 2013).

No cabe discutir aquí cómo este sector de la economía se aprovecha de la situación vulnerable de los extranjeros y los somete a condiciones degradantes de trabajo, demostrando el racismo y la xenofobia expresados en las relaciones sociales de captación de fuerza de trabajo - ya que ningún musulmán de piel clara fue encontrado, en nuestra investigación, en estos puestos de trabajo precarios. No es objeto de este artículo ahondar sobre el lugar de los subordinados en la economía mundial, pero no puedo dejar de mencionar la violencia étnico-racial de este grupo. Este hecho es evidencia de la inevitabilidad de las luchas por los derechos para incorporar las múltiples desigualdades e injusticias de la coyuntura social, unificando diferentes pautas en la lucha por la justicia social bajo la frágil etiqueta de derechos humanos. Sin embargo, cabe mencionar la persistencia de la violencia racial. El cambio está en los agentes de esta violencia, de este racismo. El cual, se expresa a menudo en forma religiosa, es decir, bajo el rechazo de las prácticas religiosas. La antropóloga Fanny Longa Romero (2017) discute la dificultad que estos grupos musulmanes de África encuentran para realizar sus ritos y oraciones en espacios definidos como públicos.

³³ Se dice al respecto de alimentos y productos industrializados preparados de acuerdo a las orientaciones de la ley islámica, los llamados *halal* (sagrado). El sector maneja US\$ 2,1 billones en el mundo (US\$ 1000 millones solo en Brasil, según la Federación de las Asociaciones Musulmanas), cerca de 300 empresas en Brasil ya exportaban, en 2015, con el sello *halal*.

³⁴ La tensión entre la identidad musulmana e identidad árabe en la triple frontera es un tema trabajado por Silvia Montenegro (2002).

Consideraciones Finales

La triple frontera ha sido retratada por la prensa mundial como un espacio territorial peligroso, con poco control de los organismos estatales. Mientras, por un lado, se construyó la imagen de que se trata de un lugar apropiado para ser un “escondite de terroristas”³⁵, por otro lado, como reacción a esta imagen creada negativamente, y de manera autónoma, comenzaron a propagarse informaciones sobre la celebración de la diversidad cultural y religiosa presente en la triple frontera que, en teoría, conviviría en plena paz y armonía.

Por el contrario, presentamos en este artículo, diferentes modalidades de creencia y devoción de los afrodescendientes. Y, a lo largo del mismo, argumentamos que algunas expresiones religiosas no hegemónicas han sido, a lo largo de la historia, blancos preferenciales de mecanismos de invalidación, descalificación y subordinación. Hechos que los ponen en una condición de desigualdad y no de reconocimiento social. En un marco general de diversificación de creencias, saberes y formas de sentir, este mecanismo social de desprecio y demérito de estas prácticas resulta en formas de violencia y racismo religioso.

A los diferentes tipos de violencia, bajo ropajes religiosos, sufridas por los afrodescendientes en la región fronteriza se les ha denominado intolerancia religiosa, fenómeno que se repite también en toda América Latina. Desde las opciones de orientación discursiva de la cobertura mediática hasta las opciones teóricas de investigadores especializados y las técnicas de marco legal de los operadores de derecho; Estas diferentes acciones contribuyeron para que esa expresión suavizada se convirtiese común como el único como posible de tipificar estas violencias.

No podemos dejar de reconocer que la forma de referirnos ha logrado movilizar muchas acciones positivas objetivando el combate a las violencias de diferentes órdenes contra los afrodescendientes, posibilitando muchas veces tratamientos más específicos. A pesar de eso, la oposición simplificadora tolerancia/intolerancia describe y califica las acciones dentro de un escenario racializado. Dicho de otro modo, se deslizan en ensamblajes insuficientes para hacer frente a las violencias sufridas por personas negras de religiones mayoritariamente blancas o por personas de religiones inmediatamente identificables como vinculadas a la herencia africana. En la vida cotidiana, varios aspectos de esta violencia están siendo invisibilizados por tratarse de un abordaje que permanece en aguas poco profundas. En este sentido, calificar esas violencias como racismo religioso implica considerar las motivaciones

³⁵ Un ejemplo es el reportaje titulado “Mercosul se une contra terrorismo” [“Mercosur se une contra el terrorismo”], publicado por el Periódico del Brasil – Cuaderno Brasil, el 29/09/2001. Replicado en varios otros medios de comunicación.

más profundas respaldadas en la especificidad de cómo las relaciones raciales se expresan en la religiosidad de triple frontera.

Estos movimientos son parte de lo que Sirin Adlbi Sibai (2016), politóloga y especialista en teoría democrática, define como la colonialidad de la religión. Categoría analítica utilizada por la pensadora musulmana para referirse a las diferentes formas de violencia epistemológica, espiritual y conceptual aplicadas a grupos considerados marginales desde el concepto eclesiocéntrico de religión³⁶. Aquí cabe recordar que este concepto ha sido presuntamente movilizadopor la literatura especializada en Ciencias Sociales como de valor heurístico universal (Cf. Silva, 2019). El cual, a partir de procedimientos superficiales de análisis comparativo, equipara experiencias, saberes, cosmovisiones y formas distintas de ser/estar en el mundo, produciendo invisibilidades, eliminaciones o inferioridades del creer, saber y sentir. Desde una perspectiva religiosa, esta noción fue fundante de las dicotomías entre religión y paganismo. En términos conceptuales, deberíamos considerar la inadecuación de esta categoría para comprender prácticas culturales o grupos sociales que se configuraron según epistemes, modelos y estándares estructurales distintos a aquellos que forjaron este concepto.

Finalmente, cabe recordar que nuestro generalizado desconocimiento de las prácticas religiosas, creencias y devociones de los afrodescendientes es el fruto del monopolio blanco que se arraiga en nuestra narrativa de la historia, naturaliza las desigualdades y contribuye a la permanencia de un marco de asimetría social, de dominación y explotación.

145

Referencias bibliográficas

- Agostino, H. N., Cruz, E. N., & Hormaeche, L. (2014) *La Argentina profunda. Estudios sobre la realidad moderna y contemporánea de Argentina en América*. San Salvador de Jujuy: Purnamarca.
- Alcántara, G. K. et all. (2019). *Avá-guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais*. Brasília: ESMPU, 188p.
- Andrews, G. R. (2007). *Afro-Latinoamericanos 1800-2000* (Spanish Edition). Iberoamericana Editorial.
- Asad, T. (2003) *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Azara, F. de (1969). *Viajes por la América Meridional*. Madrid: Espasa Calpe.

³⁶ Al proponer una genealogía del concepto de Religión, Talal Asad (2003) sugiere que la propia clasificación de una práctica cualquiera como siendo “religiosa” se constituye como un acto inextricablemente a servicio de configuraciones de poder preexistentes.

- Barreiro, R. (2017). Onde estão os negros da Argentina? *El Pais*, 08/01/2017. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/07/internacional/1483795840_886159.html>
- Bastide, R. (1975). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.
- Bhabha, H. K. (2013) Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Buenos Aires: Siglo XXI
- Capone, S. (2010). Searching for africa in Brazil: Power and Tradition in candomblé. Durham e Londres, Duke University Press.
- Ceceña, A. E. (2006). Verbete Tríplice-Fronteira. In: *Enciclopédia latino-americana*. São Paulo: Boitempo, 1440p.
- Cesaire, A. (1969). *Cahier d'un retour au pays natal*. Ed. Présence Africaine
- Cirio, N. P (2000). Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: La Cofradía de San Baltazar y Animas (1772-1856). *Latin American Music Review*, 21 (2): 190-214. Austin: University of Texas.
- Cirio, N. P. (2002). Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltazar: La "charanda" de Empedrado (provincia de Corrientes, Argentina). *Revista musical chilena*, 56(197), 09-38.
- Cirio, N. P. (2014). Historia y etnohistoria del culto a san Baltazar en la Argentina en perspectiva musical. In Agostino, H. N., Cruz, E. N., & Hormaeche, L. *La Argentina profunda*. Estudios sobre la realidad moderna y contemporánea de Argentina en América. San Salvador de Jujuy: Purnamarca.
- Costa, S. (2006) *Dois Atlânticos. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG.
- Da Silva, V. G. (1996). As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade. Na Metrópole. Textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, p. 88-123.
- Da Silva, V. G. (2013). Exu do Brasil: tropos de uma identidade afrobrasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, 2013
- Demant, P. (2013). O mundo muçulmano. São Paulo, Contexto, 3ª ed.
- Dos Santos, M. (2016). Espaços Sagrados: uma etnografia do candomblé na tríplice-fronteira. Trabalho de Conclusão de Curso, Bac. em Antropologia, Foz do Iguaçu: Unila, 110 p.
- Dreyfus, P. (2007). La Triple Frontera: zona de encuentros y desencuentros. In: Hofmeister, W.; Rojas, F.; Solis, J. G. (Org.). *La percepción de Brasil en el contexto internacional: perspectivas y desafíos*. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung, p. 105-134.
- Du Bois, W. E. B. (1942). *Color and Democracy: colonies and peace*. Harcourt.

- Eltis, D. & David Richardson. Atlas of the Transatlantic Slave Trade. New Haven: Yale University Press, 2010
- Fanon, F. (1973). The wretched of the earth: [The handbook of the third-world revolution. Ballantine Books.
- Ferreti, S. F. (1986). *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão.
- Frigerio, A. (2000). *Cultura negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, UCA
- Fry, P. (2004). Espíritos brasileiros no Mercosul: a expansão da religião nos países do prata. *Anuário Antropológico/2002-2003*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 427-432
- Gates Jr, H. L. (2011). *Black in Latin American*. New York, NYU Press, 270 p.
- Gilroy, Paul (2002). *O Atlântico negro – Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, UCAM.
- Gomes Jr, J., Silva, G. L., & Costa, P. B. (2008). *Paraná Negro*. Curitiba: UFPR/PROEC.
- Gomes, M. V. (2002). La presencia negroafricana en la Argentina. Pasado y permanencia, Bibliopress, Año 5, Núm. 9, Buenos Aires, Argentina, Biblioteca del Congreso de la Nación (BCN), Octubre-Diciembre.
- Glissant, E., & Wing, B. (1997). *Poetics of relation*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press.
- Hall, S. (1994). Cultural identity and diaspora. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. (Eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader*. New York: Columbia University Press, p. 392-403.
- Khalil, R. S. (2018). Em nome de Alá: Produção de carne halal, migrações transnacionais e direitos humanos. Trabalho de Conclusão de Curso, ILAACH, Curso de Bacharel em Antropologia - Universidade Federal da Integração Latino-Americana.
- Kolinski, C. (2018). El grupo tradicional Kamba Cuá: música y danza en la formación del movimiento político-identitario afro-paraguayo. *Suplemento Antropológico*, v. 53, p. 199-284.
- Levaggi, A. (1973). La condición jurídica del esclavo en la época hispánica. *Revista de Historia del Derecho*, Buenos Aires, N° 1, pp. 83-175.
- Massey, D. (2005). *For space*, London, SAGE Publications.
- Massey, D. (1999). Power-geometries and the politics of space-time, Hettner-Lecture, Heildelberg, University of Heildelberg.
- Massey, D. (1991). A Global Sense of Place. *Marxism Today*, pp. 24-29.

- Mota, L. T. (2005). *História do Paraná: ocupação humana e relações interculturais*. Maringá: Eduem.
- Motta, R. (1982). Renda. Bandeira de Alairá: A festa de Xangô-São João e problemas sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel.
- Montenegro, S. (2015). Institutionalizing Islam in Argentina: Comparing Community and Identity Configurations. In L. Narbona et al. (Eds.), *Crescent over Another Horizon*. Austin: University of Texas Press
- Oliveira, M. D. (2004). *A Religião mais negra do Brasil*. São Paulo. Mundo Cristão.
- Oliveira, M. D. (2005). Espiritualidade, Identidade e Cultura. In: BOMILCAR, Nelson. *O melhor da Espiritualidade Brasileira*. São Paulo. Mundo Cristão.
- Oro, A. P. (1999). *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Editora Vozes.
- Pinto, P. G. H. R. (2009). De la inmigración a la diáspora: los árabes en Brasil. In: *Contribuciones árabes a las identidades latinoamericanas*. Madrid: Casa Árabe, p. 191-210.
- Pla, J. (1972). *Hermano Negro. La esclavitud en el Paraguay*. Madrid, Paraninfo.
- Pla, J. (1974) La esclavitud en el Paraguay. El rescate del esclavo. *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción, N° 31, pp. 29-49. Reimpreso en Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos 1994 Pasado y presente de la realidad social paraguaya, Volumen I, Historia social (Asunción: CPES)
- Prandi, R. (1991). Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec e Edusp.
- Rabossi, F. Dinámicas económicas en la Triple Frontera (Brasil, Paraguay y Argentina). In: CARRIÓN, Fernando (Org.). *Seguridad, Planificación y Desarrollo en las Regiones Transfronterizas*. Quito: FLACSO, IDRC-CRDI, 2013. v. 1, p. 167-193
- Ribeiro, L. M. P. (2012). A implantação e o crescimento do islã no Brasil. *Estudos de Religião*. v. 26, n. 43. P 106-135.
- Ritt, E. (2011). *A Colônia Militar de Foz do Iguaçu/PR: um projeto de consolidação de uma fronteira*. Dissertação de mestrado em História, Universidade Estadual de Londrina.
- Rodrigues, N. (1977) *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional 1ª edição 1932.
- Rolim, F. C. (1985). *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Romero, F. L. (2017). Diáspora religiosa Mouridiyya: aproximações etnográficas no contexto de imigrantes senegaleses muçulmanos no Sul do Brasil. In: Fábio

- Baggio; Paolo Parise; Wagner Lopes Sanchez. (Org.). *Diásporas Africanas e Processos sociorreligiosos*. 1ed. São Paulo: Paulus.
- Schucman, L. V. (2014). *Entre o Encardido o Branco e o Branquíssimo: Branquitude Hierarquia e Poder na Cidade de São Paulo*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2014.
- Segato, R. L. (2005). Oracle, destiny and personality in Afro-Brazilian cosmologies. In: SCHABERT, Tilo (Ed.): *Prophets and prophecies*. Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 175-196.
- SIBAI, S. A. *La cárcel del feminismo*. Hacia un pensamiento islámico decolonial. México: Akal/InterPares, 2016.
- Silva, A. F. (2018). Social Dynamics, Transnational Flows and Public Incidence of Religion in the Frontier in Latin America. *Religions*, 9, 152.
- Silva, A. F. & Procópio, C. E. P (2019). Colonialidades do crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v. 50, p. 15-30.
- Silva, A. F. & Procópio, C. E. P (2019). Cristianismos em Região de Fronteira: Trânsitos, Tensões e Reconfigurações Religiosas. *Revista TOMO*, São Cristóvão, Sergipe, Brasil, n. 34, p. 159-188.
- Skidmore, Thomas (1993). *Black Into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Duke University Press, 297 p, 3rd Edition.
- Tambores para el santo negro, *el territorio*, 07/01/2009. Disponível em <<https://www.eltterritorio.com.ar/tambores-para-el-santo-negro-9243766883598112-et>>
- Telesca, I. (2008). La historiografía paraguaya y los afrodescendientes. En: *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del outro*. Buenos Aires: CLACSO, Centro de Estudios Avanzados, Programa de Estudios Africanos.
- Telesca, I. (2005) “La población parda en Asunción a fines de la colonia”, en *Estudios Paraguayos (Asunción)* Vols. XXII y XXIII N° 1-2, pp. 29-50.