

## OS USOS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS EM SI ME QUERÉS QUEREME TRANSA: ESTRATÉGIAS DE NEGOCIAÇÃO E APROPRIAÇÃO DO TERRITÓRIO.

Desirée Climent

UFRJ

**Resumo:** Cristian Alarcón traz para o campo da representação a complexidade de etnias que ocupam o Conurbano Bonaerense, para retratar a multiplicidade encontrada nessa localidade o autor cria a Villa del Señor, uma favela fictícia que reúne a diversas territorialidades em um mesmo espaço. Os imigrantes fazem uso de diversas práticas culturais para afirmarem-se na nova territorialidade e sobressai na narrativa a questão da religiosidade dentro da favela. Lemos as diferentes manifestações religiosas como estratégias utilizadas pelos imigrantes para demarcar o espaço, reafirmando sua presença retomando a valores estabelecidos a partir da concepção de pertencimento e valorização de suas culturas.


**Palavras-chave:** Villa miséria/favela- Imigração- Território- Religiosidades

Estas diferentes tentativas de expandir o imaginário territorial para situações de mudança política e de diáspora têm algo em comum: a tendência a usar o imaginário territorial do Estado-Nação para alcançar e mobilizar grandes populações dispersas no mundo contemporâneo em direção a uma formação étnica transnacional.

Ajun Appadurai

A epígrafe serve como força motriz para pensarmos uma formação étnica transnacional capaz de abarcar a diversidade presente no território. Neste sentido, ao utilizar o imaginário territorial do Estado-Nação, os indivíduos buscam uma apropriação do novo espaço. Para essa leitura nos utilizamos da concepção de território de Rogério Haesbaert, que nos sinaliza que território “tem a ver com poder”, e acrescenta “diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação” (HAESBAERT, 2004, p. 1-2). Portanto os diversos mecanismos usados pelos imigrantes funcionam como fatores de mudança e desenvolvimento.

Em entrevista, o escritor Cristian Alarcón afirma que, ao debruçar-se nos conceitos teóricos sobre imigração, um deles traduz seu olhar em relação a *Si me querés quereme transa*: “ Me fascina el concepto de la translocalidad migratória” (Cristian Alarcón, entrevista pessoal, 15 de dezembro de 2015). E acrescenta que o que mais lhe chama a atenção é “la idea de un descubrimiento en esa partición que produce el exilio,



en esa división que produce el exilio de que el aquí y el ahora está allí donde el sujeto esté, y que por lo tanto se construye territorio” (Cristian Alarcón, entrevista pessoal, 15 de dezembro de 2015).


Portanto, todas as diversas formas de utilização desse espaço e que aparecem representadas no romance (as festas, as feiras, os ritos, as práticas religiosas) são estratégias utilizadas pelos imigrantes para afirmarem suas identidades. Deste modo, realizam a resistência frente aos discursos discriminatórios e principalmente defendem o direito ao uso do espaço que ocupam. Neste sentido, podemos pensar que,

Si el territorio es espacio marcado con los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, que a su vez inscribe, con sus características, la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente, en el mundo de hoy sería posible decir que hay un nuevo proceso en curso en lo que respeta la territorialidad, entendida como experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio. Grupos que se comportan como patrias secundarias en sus formas de organización apelan a la lealtad y la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad, y se expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial. Podría decirse que las personas llevan los marcadores territoriales a cuestas y que se trata de territorios extensibles, que crecen a medida que sus respectivas adhesiones se expanden. Gradualmente, un pueblo parecería no ser más definido como el conjunto de los habitantes de un territorio geográficamente delimitado, sino como un grupo que porta la heráldica de una lealtad común y, con esto, instituye un territorio en el espacio que ocupa.” (SEGATO, 2008, p. 44)

Na Villa del Señor, as diferentes práticas dos imigrantes transformam o território ocupado em um espaço de encenação de suas identidades. Como sinalizado no fragmento citado, a questão geográfica perde a relevância, pois os territórios na atualidade passam a ser extensíveis uma vez que os símbolos utilizados para definir a identidade nacional são transportados com os indivíduos que recriam esses símbolos no novo espaço, no caso os transportam para o país receptor, e nele vivenciam e instituem um território.

Em outras palavras podemos observar que os conjuntos de práticas sociais utilizadas pelos atores representados na obra são utilizados na tentativa de manter certo domínio territorial, seja esse domínio afetivo, cultural, político ou econômico. E para isso utilizam-se tanto de territorialidades mais flexíveis quanto das mais enraizadas.

Dessa forma, podemos constatar que enquanto em alguns locais se verifica o enfraquecimento de concepções originárias do Estado-Nação. Em outros os



nacionalismo são retomados, muitas vezes em defesa ou preservação da identidade territorial (HAESBAERT, 2007, p. 49).

Interessante pensar que na Villa del Señor, pela multiplicidade de etnias que agrupa, ocorre a encenação de variados territórios. Dentre as diversas práticas encontradas na obra uma se destaca, ganhando relevância na narrativa. Trata-se da questão dos usos da religiosidade dentro dos espaços periféricos. Esses usos despontam na obra como elemento importante para a criação dos personagens e costura as diversas histórias dentro do texto. Nesse sentido podemos afirmar que:


A construção do território resulta da articulação de duas dimensões principais, uma mais material e ligada à esfera político-econômica, outra mais imaterial ou simbólica, ligada, sobretudo à esfera da cultura e do conjunto de símbolos e valores partilhados por um grupo social. (HAESBAERT, 2007, p. 49)

Essas duas formas de construir um território estarão presentes no romance. E uma das maneiras simbólicas que permitem a identificação dos indivíduos a partir de seus símbolos identitários e partilhados por um determinado grupo é, sem dúvida, a religiosidade.

Na Argentina atual, durante todo ano podemos encontrar diferentes festas que a princípio parecem ter uma conotação apenas religiosa. Poderíamos citar como exemplo a Festa de Nossa Senhora de Copacabana, padroeira dos bolivianos, ou a da Virgem de Caacupé, padroeira dos paraguaios, bem como a do Senhor dos Milagres, figura central para a religiosidade dos peruanos.

Ao observar uma dessas festas, a da Virgem de Copacabana, Alejandro Grimson (2011, p. 65-77) atestou que existem muitos outros fatores além do religioso nessas celebrações. Ressalta, por exemplo, os usos políticos e afetivos, a apoderação, o retornos aos valores originários e também o caráter comercial e festivo que existe nessas celebrações. Portanto, não seria equivocado concluir que essas práticas representadas no romance além dos diversos fatores encontrados, atualizam a necessidade de apropriação do território:

Rituales son artefactos comunicativos que, a un mismo tiempo, crean, sellan un continente social - a veces como comunidad, otras veces como fraternía o hermandad -, y permiten que la corporación o consorcio así formado inscriba el espacio con la marca de su existencia. En ese sentido, está claro que el ritual consagra, sacraliza un territorio como tal.” (SEGATO apud ALONSO, 2008, p. 50)



Pretendemos ler as diferentes manifestações religiosas no romance como estratégias que buscam demarcar o espaço como um território de uma determinada comunidade, reafirmando sua presença. Na maioria das vezes as diferentes culturas são rechaçadas e discriminadas. Interessa aqui pensar também o modo como as diferentes práticas religiosas encontradas na *villa miseria* narrada demonstram as novas formas de relacionar-se com a cidade. A *villa* é um espaço multicultural no qual as diferentes etnias circulam e dialogam dentro do território. E para essa leitura é importante destacar que nas sociedades atuais o uso da religiosidade apresenta um enfoque diferente do que era observado anteriormente:


Se nas sociedades tradicionais o homem preenchia todos os *poros* de seu território através de uma apropriação simbólica onde, por exemplo, uma dimensão sagrada dotava de sentido o espaço em sua totalidade, nas sociedades modernas o território passa a ser visto antes de tudo, numa perspectiva utilitarista, como um instrumento de domínio, a fim de atender às necessidades humanas. (HAESBAERT, 2007, p. 43)

Portanto, a questão da territorialidade traz à discussão não apenas as questões políticas, mas também as relações com a economia, com as diferentes culturas e os modos como as pessoas se organizam dentro desse espaço. As religiosidades encontradas nesses territórios são formas de reivindicar poder e apropriação. Sendo assim, podemos entender o território como espaço para realizar as diferentes funções: políticas, sociais, econômicas e simbólicas (HAESBAERT, 2004).

A realização das funções simbólicas a partir da religiosidade popular é um ponto importante para pensar nas *villas/favelas* argentinas. Diferentemente do Brasil onde as práticas religiosas apresentam um forte sincretismo por conta da herança afro e indígena, formando uma população com fortes características de miscigenação, na Argentina, a sociedade possui uma imagem de povo que remete a uma homogeneidade. Portanto, as práticas religiosas que não conformam o patrimônio entendido e celebrado como tipicamente argentino são fortemente hostilizadas.

Ao trazer essa temática como elemento chave para ler o romance e para a criação da *villa* e dos personagens, Cristian Alarcón reivindica com sua narrativa a importância das diferentes religiosidades dentro desses espaços. A socióloga Ana Lourdes Suárez nos ajuda a compor essa análise ao afirmar que:

Los asentamientos precarios de la ciudad de Buenos Aires, pese a la homogeneidad socio económica de su población, conforman un espacio de una gran diversidad y riqueza cultural. Diversidad que se




nutre, entre otros aspectos, de la variedad de lugares de proveniencia de sus pobladores, de la habilidad de los habitantes para insertarse en una ciudad que en muchos aspectos se presenta como hostil, de la creatividad para orquestar la supervivencia cotidiana pese a las fuertes adversidades. Esta diversidad cultural se expresa en la religiosidad palpable en el espacio. Cualquiera que haga un recorrido rápido por los barrios precarios de la ciudad no puede dejar de notar la cantidad y variedad de marcas religiosas en el espacio público: imágenes de la Virgen en sus diversas advocaciones: Luján, Caacupé, Copacabana, Urcupiña, etc.; cruces e inscripciones que indican la presencia de capillas cristianas (católicas o evangélicas); pequeños “santuarios” de los santos (Cayetano, Francisco, etc.) que conviven con íconos populares de santidad como el Gauchito Gil, la Difunta Correa, etc. Son todas marcas que hablan de una religiosidad viva y presente en la vida cotidiana de las personas en estos barrios.” (SUÁREZ, 2014, p. 187)

Portanto, para narrar os bairros periféricos ou *villas* da cidade de Buenos Aires faz-se necessário observar e pensar as diversas práticas religiosas que despontam nessas localidades. Tais mecanismos apresentam variadas estratégias que não devem ser vistas apenas pelo enfoque do religioso na vida dessas pessoas, na medida que apresentam funções como manutenção e afirmação de suas culturas e domínio do território.

Em entrevista que fizemos com o autor, ele afirma que esse elemento foi importante para a construção da sua imagen da *villa*: “el libro podía haber comenzado de otras diez maneras diferentes, porque la historia tiene tantas... cruces y aristas y escenas fuertes que no habría problema con eso. Sin embargo, comienza con ellos en una escena pública en el Río de Plata, pero íntima y religiosa, una ceremonia familiar, religiosa de esperanza.” (Cristian Alarcón, entrevista pessoal, 15 de dezembro de 2015).

Ao ser indagado sobre o fato de todas as suas obras apresentam alguma relação com o elemento religioso, o escritor confirma que é um ponto que lhe chama a atenção, pois: “En esas escenas religiosas hay un profundo goce. Los sujetos están entregados a una dinámica divinal, energética, que los mantiene excitados, porque están convencidos de algo, que lo importante ahí es la certeza, el convencimiento, la creencia.” (Cristian Alarcón, entrevista pessoal, 15 de dezembro de 2015). Ainda nessa direção, Rita Laura Segato esclarece que:

Diversos grupos parecen trabajar activamente en procesos de expansión tentacular y se esfuerzan por imprimir los lugares que habitan con marcas de un paisaje que emana cada vez más el bagaje mental, de un estilo comportamental y de un padrón edilicio- van creando territorio a medida que agregan nuevos miembros. Etnicidad y religiosidad, en tiempos de Política de la identidad, se reducen cada



vez más al papel del repertorio de emblemas que sirven a esta nueva modalidad de territorialización- la etnicidad cada vez menos densa en contenidos que los antropólogos llamamos culturales y cada vez más enfática en los aspectos llamados icónicos y estereotípicos de la tradición (la costumbre enyesada); la religión cada vez más superficial en sus contenidos doctrinarios y en la profundidad de la discusión teológica para dejar lugar al énfasis en fórmulas litúrgicas, disciplinarias y ornamentales como emblemas claros de pertenencia.” (SEGATO, 2008, p. 44)

Ou seja, durante as narrativas e no processo de apresentação das personagens, a questão da religiosidade surgirá em diversas cenas, demonstrando como essa temática aparece entre as mais importantes atividades dos habitantes da *villa* narrada.

Logo destacamos marcas textuais que denotam a importância do âmbito religioso dentro da obra, como, por exemplo, alguns elementos para-textuais. A capa da primeira publicação do livro dá destaque à imagem de um Cristo Negro Crucificado, o Señor de los Milagros. Além disso, o nome da *villa* fictícia criada pelo escritor no romance é Villa del Señor (Favela do Senhor), remetendo a uma figura cristã.


E no decorrer da narrativa irão surgindo outros elementos de crença e usos dos elementos religiosos como, por exemplo, a umbanda, o culto à Santa Morte, a leitura da sorte feita por uma cigana, a importância de se realizar ritos como o casamento ou o batismo, a utilização de entidades populares como Tata Bomborie e Ekeko<sup>1</sup>, entre outros. Cabe destacar a observação feita por Semán: “la modernización, mucho más que liquidar la referencia a lo sagrado, genera instituciones que redefinen la forma de existencia de la religión” (SEMÁN, 2010, p. 100)

Essa redefinição dos usos das práticas religiosas pode ser percebida nos personagens que aparecem na trama circulando entre as diversas religiosidades e o sincretismo está presente no romance da mesma maneira que podemos percebê-lo nas ruas da Buenos Aires atual. Para esse trabalho, lançamos mão da definição de sincretismo de Sanchis: “a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo”. Ou ainda:

o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema, simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não. (SANCHIS apud SEMÁN, 2010, p. 102)

---

<sup>1</sup> Para uma definição mais completa dessas entidades populares juntamente com San la muerte, Difunta Correa e Gauchito Gil consultar a minha dissertação que encontra-se na bibliografia desse trabalho.



Com o crescimento do fluxo de pessoas provenientes do Peru e de diversos países limítrofes, a cidade passa a perceber a inclusão de elementos sagrados ou religiosos que não são comuns à cultura argentina. As celebrações da Virgem de Copacabana ou o culto a San la Muerte, considerada uma deidade pagã, passam a fazer parte não apenas dos usos que cada indivíduo faz de sua fé, integram o cenário da própria cidade. Como observa ainda Pablo Semán: “sincretismo es una forma de caracterizar los procesos de innovación cultural, de elaboración de síntesis, y de compatibilización entre simbolismos ...” (SEMÁN, 2010, p. 102).

Cabe ressaltar que alguns dos episódios mais importantes da história ocorrem em torno um rito religioso. O próprio romance inicia-se e termina com um desses ritos. A questão do sagrado aparecerá de imediato na obra, pois o romance abre os personagens envolvidos nas ações do culto religioso a Oxum:

Alcira estira el satén amarillo sobre una tabla como si estuviera cubriendo un altar con un mantel. Mandó a construir esa balsa de un metro por un metro tal como se lo pidió la mai, una mujer de tamaño descomunal que la guía en el universo Umbanda desde hace algunos meses. (ALARCÓN, 2012, p. 13)

É a partir desse relato que a história da Villa del Señor passa a ser narrada e é ainda na narração desse rito de Umbanda que seremos apresentados ao escritor como mais um personagem da obra, sofrendo um forte conflito por se aproximar de forma tão íntima da personagem. Trazendo ao texto experiências vividas por ele ao longo dos anos de pesquisa que antecederam o romance, Alarcón assume o processo de criação da obra como uma fusão entre realidade e ficção. O escritor se inclui na obra e participa do rito: “Por eso llevamos hasta la orilla del Río de la Plata las manos cargadas de fuentes de maíz hervido, figuras hechas en polenta y duraznos en almíbar: el color del sol es el color de Oxún.” (ALARCÓN, 2012, p. 13).

Pensando nas duas marcas textuais que o escritor nos traz inicialmente na sua narrativa: a questão do “Señor de los Milagros” e o culto a Oxum, torna-se importante ressaltar a análise do modo como os sujeitos transitam em diversas esferas do religioso. Seguindo a abordagem de Pablo Semán que nos apresenta estas questões enfatizando a necessidade de pensar os usos do religioso de forma “holística e cosmológica” (SEMÁN, 2001). Em algumas sociedades atuais, este trânsito acontece de forma natural sem conflitos ou constrangimentos, percebendo-se ainda como ponto de relevância o

uso político que se faz do religioso dentro de determinados grupos observados pelo sociólogo:

En estas formas diferenciales están pesando las fuerzas de diversos procesos sociales, políticos y religiosos y su elaboración por sujetos de sectores populares y la sucesión de dichas formas muestra las líneas de transformación de la religiosidad de los sectores populares urbanos”. (SEMÁN, 2010, p. 74)

No romance de Alarcón, as diversas práticas religiosas denotam essa transformação na forma dos indivíduos vivenciarem sua fé. Esta ultrapassa as concepções que as priorizam levando em conta apenas o caráter extraordinário do religioso ou uma alternativa que se utiliza “cuando todo fracasó” (SEMÁN, 2010, p. 71). Traz à cena literária os mecanismos utilizados por esses atores marcados pelas questões da desterritorialização e territorialização.


O personagem Alcira, que inicia o romance realizando a oferenda a Oxum, também faz uso de outras práticas de fé, como a crença em uma deidade popular, que vem ganhando campo e seguidores na cidade de Buenos Aires. Esta entidade normalmente é associada à marginalidade, porém vem sendo objeto de culto e devoção das mais diversas pessoas. Trata-se da Santa Morte:

¡Qué miedo! Es una calavera, o mejor dicho es un esqueleto completo, con una capa negra. Ella, con su pobreza, vos sabés que lo quiere tanto, le profesa tanta devoción, que le ha mandado hacer una guadaña de oro, igualita a la que se supone que usa la muerte para llevarte! ¡De oro puro! ¡Un lujo increíble, la muerte ésta! (ALARCÓN, 2010, p. 210)

O personagem caracteriza, portanto, o uso de diferentes formas de religiosidade, transitando em diversas esferas do religioso, como observado no seguinte trecho: “¡Qué impresionante como ella cree en todo! ¡Cómo se cuida! Cómo, por las dudas, le prende una vela a cada santo. Nunca mejor usado el refrán. Ella en la entrada tiene un San la Muerte...” (ALARCÓN, 2010, p. 210).

Na trama poderemos ver Alcira realizando o culto a Oxum, respeitando a sua mãe de santo, que a guia e aconselha, e também recorrendo à Santa Morte para proteger-se. Ao mesmo tempo, casa-se pela Igreja Evangélica e batiza seu filho pela Igreja Católica. Escuta ainda conselhos dados por uma cartomante. Ou seja, o mesmo personagem circula em diversas esferas do religioso, como constatado por Pablo Semán em seus estudos sobre a religiosidade dos setores populares, em especial de algumas periferias portenhas. Há nesses espaços uma fluidez e mobilidade religiosa que conforma





fronteiras tênues no que diz respeito ao uso dessas práticas. Nesse sentido Suárez observa que:

las parroquias, templos y demás lugares vinculados al culto adquieren para los pobladores de los asentamientos connotaciones peculiares, que van más allá de ser espacios para la práctica religiosa; son espacios donde, por las situaciones de vida de los habitantes de asentamientos, las personas, a través de las actividades propuestas, “suman” en las varias dimensiones que hacen a las posibilidades de ir ganando “agencia” y autonomía.” (SUÁREZ, 2014, p. 203)

Também o escritor que aparece como narrador e personagem, e que no início participa do culto a Oxum, em uma das passagens recorrerá a uma prática de fé de cunho popular, quando consulta a uma bruxa colombiana para que esta lhe leia a sorte:

la visita a la bruja rindió sus frutos cuando regresé. Alcira se aferraba tanto a las creencias en deidades paganas y hechizos andinos que el argumento de una bruja del Caribe sobre lo de firmar juntos el mismo papel me resultó ideal para espantar la idea del padrinazgo. (ALARCÓN, 2012, p. 131)

No livro aparece com frequência a menção ao Señor de los Milagros. Este, originalmente, é conhecido como o santo padroeiro dos peruanos e assume um papel de importância dentro da trama. Vários personagens recorrerão a este santo e lhe atribuirão um sentido de consolo aos imigrantes: “el Señor de los Milagros, la masiva imagen del Cristo Negro de los peruanos que se repite en cada capital del mundo donde un inmigrante añore su tierra, lo conmueve” (ALARCÓN, 2012, p. 39).

É importante sinalizar que esse mesmo Cristo é o que aparece na capa da primeira publicação do Romance e dá nome a *villa* fictícia. No último capítulo, que traz uma das cenas mais importantes de disputa de território e poder, acontece justamente na procissão ao Cristo dos Milagres.

No romance, podemos verificar que quando estão planejando os preparativos para a cerimônia do *Señor dos Milagres* os personagens assumem diversos papéis organizando-se e, no momento dessa celebração, as diferenças entre as etnias são minimizadas. Na hora da procissão, os diferentes micro territórios se unem para um bem maior, não mais importa se um grupo é de peruanos, ou bolivianos, e sim pedem, marcham, cantam pela causa dos imigrantes. É aqui onde a fé assume um papel político, e a apropriação do território surge como palco de encenação para essas questões. Tal união é retratada no texto como podemos observar no trecho a seguir:

Tres campanazos y los hermanos, sincronizados en un solo movimiento, doblaron las rodillas, se calzaron los maderos al hombro y levantaron La




imagen Del Señor desbordada de flores y velas. Eran dos tablones a lo largo, como en todas partes, como en todo el mundo, con el Señor de los Temblores, mecido sobre las andas plateadas. La banda pasó del himno del Señor a una marinera dedicada al santo de los santos, mientras un millar de devotos y unos quinientos curiosos salieron en procesión. Los hijos de todos acompañaban el cortejo vestidos de gala. Los hijos del resto de los vecinos curioseaban y aprovechaban para ensordecen con sus cohetes, como en una Navidad anticipada. El barrio entero se había juntado alrededor de los puestos de comida de Bonavena, esperando que se acercara la columna de fieles, después de rodear la villa por la avenida Galíndez, la avenida Monzón y la calle Sin Apellido. La fiesta era pura contentura popular, y se atizaba con chicha morada, con vino con soda y, sobretodo, con la cerveza que en el paladar peruano habita como la hiedra en la piedra, y nunca es demasiada. (ALARCÓN, 2012, p. 283-284)


Na prática desse rito que, à primeira vista, parece ser apenas religioso, podemos perceber como sinalizado por Semán, que existem outras questões a serem observadas. A procissão assume um caráter festivo e reúne diversos atores que não estão participando diretamente do rito em si, mas que se tornam espectadores. Todo o bairro participa desse momento, seja pela fé ou pela festa, em que o consumo de produtos típicos se faz presente:

la fiesta popular prendió el comercio y el consumo y a cada paso los menos creyentes aprovechaban para sentarse a tomar y comer, mientras los más fieles mantenían el ritmo de la lenta caminata. La escena se desarrollaba en dos velocidades simultáneas: los penitentes, a su cadencia de himnos melancólicos, y el resto, los cuerpos del festejo, entregados a las músicas que salían de cada bar improvisado, de cada pollada, de cada ventana, que se movían encendidos. (ALARCÓN, 2012, p. 289)

A partir dessa festa popular que se desprende de uma celebração religiosa, podemos ler a negociação que os atores realizam com os demais membros da sociedade, saindo dos espaços periféricos e ocupando as principais ruas da cidade. Nesse sentido,

Sus rituales y ceremonias propias abren palco en un espacio percibido como liberado de la homogeneidad antes garantizada por una administración fuerte, y sus íconos pasan a funcionar como verdaderas logo- marcas del grupo. Es por donde se estampan sus íconos y acontecen sus rituales que circula el territorio cada vez más móvil del grupo. (SEGATO, 2008, p.45)

É nesse momento que os imigrantes, ao marcharem, entoarem seus cantos e tomarem as diversas ruas, mudam de posição, assumem destaque e passam a comunicar-se com os demais membros dos espaços, que podem ser moradores da periferia ou não. Como mencionado no trecho, vários curiosos participam desse momento, e mesmo os que não os aceitam são surpreendidos por sua celebração, escutam suas músicas e



assistem sua procissão. Dessa forma acabam por participar de maneira indireta, propiciando um diálogo entre os dois polos da cidade, a periferia e o grande centro.

No último capítulo do romance, a luta travada por dois grupos de nacionalidades diferentes pelo controle do tráfico de drogas na Villa del Señor ocorre ao mesmo tempo que a procissão religiosa e o evento preparado por toda a comunidade acaba sendo palco de uma imensa disputa na qual alguns personagens são mortos. A narração termina por retomar a importância do rito religioso, imbricado com outras práticas, fechando a narrativa com a representação de uma celebração na qual se unem o sagrado e o profano da festa. Dessa forma, a violência descrita termina sendo minimizada, pois, apesar da explosão de violência, os personagens retomam o propósito daquele dia, que era a procissão, momento alto de suas práticas culturais:

Sin músicos ni bailarines, llevado en andas por algunos sobrinos del capo y seguido sólo por un grupo de mujeres, el Cristo de las Maravillas volvió a la calle Bonavena, cruzó, se adentró por un pasillo a la villa del Señor y llegó al sitio que se le había preparado para que descansara al final de la peregrinación. En la canchita de los paraguayos, allí donde la sangre de los jefes peruanos que antecedieron a Marlon había sido derramada, doña Mari y sus hijas, con la ayuda de la soldadesca, habían armado una alfombra de flores: el barro apisonado de la cancha, oculto bajo un manto de margaritas de color. El cuerpo herido de Cristo, su corona dorada, se bamboleó por última vez y, lento, con la suavidad de los penitentes, consolado por la voz de las mujeres que cantaban su himno, descendió a la tierra. (ALARCÓN, 2012, p. 297)

Com esse trecho relacionado à procissão se encerra a narrativa e se reforça a importância da realização dessa prática para os personagens. Ou seja, de acordo com nossas observações e leitura da obra, o que pretendem os imigrantes com as diversas manifestações é apropriar-se do espaço periférico, mostrar algo de seu para a cidade através de seus ritos e utilização de elementos que remetem a suas culturas. Observamos que as diferentes práticas dos imigrantes na contemporaneidade apresentam a função principal de domínio e apropriação do novo território. Constatamos também que devido ao grande número de diferentes nacionalidades, a urbe portenha tem experimentado um diálogo fluido com novos usos de diferentes práticas religiosas populares. Uma vez que para esses imigrantes, suas celebrações apresentam uma forte carga de resistência frente aos diversos preconceitos, este acaba por ser um elemento de negociação crucial no novo cenário.

#### BIBLIOGRAFIA

ALARCÓN, Cristián. *Si me querés, quereme transa*. Buenos Aires: Aguilar, 2012.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Desirée Climent. Material inédito. Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 2015.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

APPADURAI, Arjun. Soberania sem territorialidade: Notas para uma geografia pós-nacional. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 35-58, 1997. Trad. Heloísa Buarque de Hollanda.

\_\_\_\_\_. *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias* Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema, 2004.

Climent, Dalva Desirée. *A cidade vista a partir dos deslocamentos e fluxos: estratégias discursivas para narrar a villa miseria no romance de Cristian Alarcón*. Rio de Janeiro: UFRJ / Faculdade de Letras, 2017.

GRIMSON, Alejandro. *Relatos de la diferencia y la desigualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba, 2011.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. O território em tempos de globalização. *ETC, espaço, tempo e crítica*. Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas. Disponível em: <http://www.uff.br/etc>. n. 2(4), vol.1, 15 de agosto de 2007.

\_\_\_\_\_. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Porto Alegre, setembro de 2004.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

\_\_\_\_\_. *La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad*. In: ALONSO, Aurelio (comp.). *América Latina y el Caribe*. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

SEMÁN, Pablo. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 45-74, oct. 2001.

\_\_\_\_\_. El pentecostalismo y la religiosidad popular de los sectores populares. In: SVAMPA, Maristela, ed. *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. 3ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 155-180.