

Religiosidades e usos do território no romance de Cristian Alarcón: disputas e negociações culturais

Religiosities and Uses of Territory in Cristian Alarcón's Novel: Cultural Disputes and Negotiations

Dalva Desirée Climent

Universidade Federal do Rio de Janeiro
(UFRJ) | Rio de Janeiro | RJ | BR
climent.desiree@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4227-5016>

Resumo: O presente artigo traz uma análise do romance *Si me querés quereme transa*, 2012, de Cristian Alarcón. O texto narra a cidade de Buenos Aires com foco na criação de uma *Villa miseria* fictícia, na qual se reúnem sujeitos provenientes de países limítrofes, trazendo para o campo da literatura a discussão do incremento da imigração no final do século XX e as consequências desse fenômeno para as formas de relacionar-se com o outro. Priorizando a questão imigratória, o escritor enfatiza o problema da visão homogeneizante constituída a partir de um mito fundacional e visibiliza as práticas culturais das quais os imigrantes fazem uso para apropriar-se do novo território e construir pertencimento. Desponha a questão da religiosidade, que constitui um patrimônio simbólico e político dentro desses espaços marginalizados, sendo um importante fator para ler as *villas* do Conurbano Bonaerense. A religiosidade no romance expõe disputas e negociações e demarca pluralidade.

Palavras-chave: literatura argentina; religiosidades; imigração.

Abstract: This article presents an analysis of the novel *Si me querés quereme transa*, by Cristian Alarcón. The text portrays the city of Buenos Aires with a focus on the creation of a fictional *villa miseria*, where subjects from neighboring countries gather, bringing into the literary field a discussion of the increase in immigration at the end of the twentieth century and the consequences of this phenomenon for ways of relating to the other. By prioritizing the issue of immigration, the writer emphasizes the problem of a homogenizing vision shaped by a foundational myth and makes visible the cultural prac-



tices through which immigrants appropriate the new territory and construct a sense of belonging. The issue of religiosity emerges as a symbolic and political heritage within these marginalized spaces, constituting an important element for reading the *villas* of the Conurbano Bonaerense. Religiosity in the novel exposes disputes and negotiations and highlights cultural plurality.

Keywords: argentine literature; religious beliefs; immigration.

Historicamente representada como um país de imigrantes, a Argentina construiu, entre o final do século XIX e o início do século XX, um imaginário nacional fortemente vinculado à ideia de europeização e de homogeneidade cultural. A consolidação do Estado-nação esteve associada à produção de uma narrativa identitária que privilegiou a matriz branca e europeia como fundamento simbólico da argentinidade. Conforme argumenta Rita Segato (2007), a nação moderna se constrói por meio da produção de alteridades internas que tensionam o ideal homogêneo de pertencimento. Nesse contexto, os estudos de Magdalena Candiotti (2009) evidenciam que o período pós-abolicionista argentino implicou a reorganização jurídica da sociedade, mas também a consolidação de hierarquias raciais que contribuíram para a invisibilização progressiva das populações negras. Tal processo colaborou para sedimentar a ideia de uma nação racialmente homogênea, apagando conflitos e diversidades constitutivas.

Tal imaginário foi reforçado por dispositivos educacionais e culturais que operaram como instrumentos de homogeneização simbólica. A escola, a literatura canônica e os discursos oficiais desempenharam papel central na consolidação de um modelo nacional que valorizava determinados traços culturais, sobretudo aqueles associados à herança europeia, em detrimento de outros, relegando expressões populares e matrizes não europeias a espaços marginais. Como indicam os estudos de Teresa Artieda (2012), Magdalena Candiotti (2009) e Mayra Juárez (2013), a construção histórica da identidade nacional argentina envolveu processos seletivos de inclusão e exclusão que contribuíram para a consolidação de uma narrativa associada à branquitude e à europeidade.

Historicamente um país de imigrantes, a Argentina não ficou alheia aos fluxos populacionais do final do século XX e, nas últimas duas décadas, recebeu uma grande massa de imigrantes oriunda dos países vizinhos e andinos. Esse processo gerou identidades complexas que entraram em conflito com o relato nacional hegemônico, até então um elemento fundamental para imaginar a nação (Anderson, 2013).

A literatura argentina possui uma longa tradição de representação das questões urbanas, desde o início do século XX, quando autores como Jorge Luis Borges, Roberto Arlt, Horacio Quiroga e Alfonsina Storni já problematizavam os dilemas da modernização, das desigualdades sociais e das tensões culturais nas grandes cidades. No entanto, a partir da década de 1990, observa-se uma reconfiguração do campo literário argentino (Bourdieu, 1996), marcada por novas formas de inserção autoral, circulação editorial e tematização das periferias urbanas. Conforme aponta Ludmer (2000), as produções desse período passam a enfatizar não apenas a cidade como cenário, mas os imaginários periféricos e as experiências de sujeitos historicamente marginalizados. Há destaque para escritores que compartilham

a experiência da história recente e que nasceram após 1970, como Juan Diego Incardona, Félix Bruzzone, Ariel Magnus e Cristian Alarcón. Ao priorizarem em suas narrativas questões referentes à cidade e suas margens, esses autores deslocam o foco para um dos territórios que mais suscitam discursos e disputas simbólicas na contemporaneidade: as *villas miserias*¹ argentinas (Cravino, 2009).

Nesses locais, que apresentam algumas características similares às favelas cariocas, encontra-se, ao contrário destas, uma grande concentração de imigrantes de países como Bolívia, Peru e Paraguai, fato que reforça os discursos discriminatórios com relação a esses grupos e aos territórios periféricos. A associação entre imigração limítrofe e precariedade urbana evidencia, assim, a permanência de hierarquizações simbólicas que dialogam com a longa duração das desigualdades estruturais do país.

É dentro desse contexto que o escritor argentino publica, em 2010, o romance *Si me querés quereme transa*. O lócus da narrativa é a Villa del Señor, um assentamento informal no qual convivem sujeitos oriundos de distintos países e marcados por uma multiplicidade de deslocamentos. Num território ficcional bastante complexo, pois o escritor realiza um trabalho de investigação jornalística em algumas favelas antes de escrever o romance, diversas etnias e grupos culturais convivem. Os conflitos associados aos movimentos desses novos imigrantes na cidade de Buenos Aires e as relações estabelecidas entre esses sujeitos e o território aparecem marcadas por dois temas principais: o tráfico de drogas e a religiosidade, sendo o segundo o que interessa pensar neste momento.

Objetiva-se analisar como a religiosidade desses sujeitos representados funciona como estratégia de afirmação e de consolidação de suas culturas e como modo de utilização e apropriação do território que habitam. Criando uma favela ficcional, o escritor traz à cena a realidade complexa das imigrações recentes na cidade de Buenos Aires e suas formas de reivindicar o direito ao uso do território com suas práticas culturais, sendo a religiosidade um importante elemento dos diversos grupos migratórios.

Para problematizar o papel do território nesse contexto, recorre-se aos estudos de Rogério Haesbaert (2004); e, para dar conta dos usos da religiosidade nos espaços narrados, aos estudos de Pablo Semán (2001, 2010), Ana Lourdes Suárez (2014) e Rita Laura Segato (2007). A questão da imigração recente é fundamental para entender como os atores precisam se consolidar no novo território a partir de disputas e negociações, e para pensar essas questões são fundamentais os pressupostos de Elizabeth Jelin e Alejandro Grimson, (2011) especialmente no que diz respeito às dinâmicas de reconhecimento e conflito em contextos multiculturais.

No final da década de 1990, a Argentina, país profundamente marcado pelos fluxos migratórios desde o século XIX, especialmente pela intensa imigração europeia que contribuiu para a consolidação de uma imagem nacional associada à branquitude e à modernidade (Romero, 1976), enfrentou uma grave crise econômica que teve seu ápice no ano de 2001. Ainda que os dados estatísticos do período não indiquem um crescimento alarmante da imigração limítrofe e peruana (OIM, 2012), parte do discurso público passou a associar os efeitos da crise aos novos fluxos migratórios, vinculando-os ao aumento do desemprego, da

¹ Favelas (tradução nossa). Todas as traduções desse trabalho são da própria autora, exceto quando sinalizado de modo diferente. Optou-se por manter as citações da obra no original por se tratar de uma análise literária e assim se preservar a voz, o estilo, as nuances e intenções autênticas do autor, permitindo uma interpretação mais precisa. As citações que não se referem à obra literária estão traduzidas conforme as orientações da ABNT.

criminalidade e à expansão das *villas miserias*. Tal mecanismo de responsabilização reatualiza fronteiras simbólicas entre um “nós” nacional, historicamente construído sob o signo da europeidade, e um “outro” estrangeiro, identificado com a migração regional latino-americana.

Como observa Alejandro Grimson (2011), as diferenças culturais e nacionais na Argentina contemporânea frequentemente são narradas por meio de discursos que articulam desigualdade social e pertencimento étnico, reforçando hierarquias históricas. De modo complementar, Rita Segato (2007) aponta que a nação moderna se constrói mediante a produção de “outros internos”, cuja presença tensiona o imaginário homogêneo da identidade nacional. Nesse sentido, a crise de 2001 não inaugura a estigmatização dos migrantes, mas reativa dispositivos discursivos já inscritos na história social argentina, evidenciando disputas persistentes em torno de cidadania e pertencimento. É nesse contexto histórico que se inscreve a criação da favela fictícia de Alarcón, la Villa del Señor:

Villa del Señor se extiende a lo largo y ancho de treinta manzanas. De formas irregulares, atravesadas por arbitrarios pasillos angostos, sus terrenos fueron ocupados por los inmigrantes que llegaron a Buenos Aires a partir de la década del cincuenta. Las viejas fotos del archivo Histórico de la Ciudad muestran los baldíos en el lugar donde hoy se levantan desordenadas construcciones (Alarcón, 2012, p. 57).²

Na *Villa del Señor*, a questão da imigração recente, seus conflitos e estratégias de inserção social trazem para o campo da representação literária a problemática das cidades contemporâneas e suas aglomerações informais. Como destaca Sarlo, “La ciudad criolla fue de barro, la ciudad moderna fue de ladrillo cocido y cemento. La ciudad tugurizada es de chapa” (Sarlo, 2009, p. 71).³ Essa observação permite pensar a materialidade da cidade como elemento constitutivo da narrativa urbana, pois os materiais que compõem as construções funcionam como índices históricos do processo de industrialização, modernização e, posteriormente, precarização dos grandes centros urbanos.

Nesse sentido, os espaços periféricos inserem território e sujeitos em um discurso que tende a homogeneizar as diferenças internas dessas comunidades. Os indivíduos que habitam esses espaços tornam-se alvo de representações que os situam em uma posição de inferioridade social e simbólica. Para o teórico Marcuse (2004, *apud* Cravino, 2009, p. 34), esse processo configura-se como segregação:

aquele onde um grupo populacional é forçado involuntariamente a aglomerar-se em uma área espacial definida em um gueto. Portanto, este se forma e se mantém graças à ação adotada pelas forças dominantes da sociedade para separar, delimitar um determinado grupo populacional, externamente definido como racial, étnico ou estrangeiro; tratado e assumido como “inferior” (Marcuse, 2004, *apud* Cravino, 2009, p. 34).⁴

² “Villa del Señor estende-se ao longo e ao largo de trinta quadras. De formas irregulares, atravessadas por arbitrários corredores estreitos, seus terrenos foram ocupados pelos imigrantes que chegaram a Buenos Aires a partir da década de cinquenta. As velhas fotos do Arquivo Histórico da Cidade mostram os terrenos baldios no lugar onde hoje se erguem desordenadas construções”.

³ “A cidade crioula foi de barro, a cidade moderna foi de tijolo e cimento, a cidade tugurizada é de amianto”.

⁴ “...aquele donde un grupo poblacional es forzado involuntariamente a aglomerarse en un área espacial definida en un gueto. Por lo tanto, éste se forma y se mantiene gracias a la acción adoptada por las fuerzas domi-

No caso argentino, essa espacialização da inferioridade associa-se às *villas miseria* ou assentamentos precários, ocupados majoritariamente por imigrantes limítrofes e andinos, que, em uma leitura estratificada de classe, compõem um dos segmentos mais subalternizados da sociedade. Essa condição não se reduz à pobreza material, mas articula-se a processos históricos de racialização e construção da alteridade no interior do projeto nacional argentino.

Conforme analisa Magdalena Candioti (2009), e, de modo semelhante, Teresa Artieda (2012), que aponta que os discursos de homogeneização cultural na Argentina contribuíram para consolidar uma narrativa nacional que privilegiou determinadas matrizes identitárias em detrimento de outras. A ideia de uma identidade nacional unificada, forjada sob o signo da modernização e da europeização, acabou por invisibilizar a pluralidade étnica e cultural presente no território. Nesse quadro, os imigrantes andinos passam a ocupar um lugar ambíguo: necessários à dinâmica econômica urbana, mas simbolicamente situados nas margens da cidadania plena.

Nesse sentido, estudos sobre migrações limítrofes na Argentina, como os de Mayra Juárez, têm destacado que os deslocamentos contemporâneos envolvem não apenas mobilidade geográfica, mas processos complexos de redefinição identitária e territorial, os processos migratórios contemporâneos não podem ser compreendidos apenas como deslocamentos geográficos, mas como reconfigurações complexas de identidades, pertencimentos e estratégias de sobrevivência que tensionam as fronteiras simbólicas da nação.

A *Villa del Señor* traz para o campo da representação literária tanto os conflitos entre grupos étnicos quanto as formas de sociabilidade que emergem nesse espaço compartilhado. A narrativa estrutura-se a partir de disputas de poder, especialmente ligadas ao domínio do tráfico, envolvendo quadrilhas de diferentes nacionalidades, bolivianos e peruanos, por exemplo, que travam embates pela hegemonia territorial. Esses conflitos, amplamente noticiados pelos meios de comunicação argentinos, são reelaborados ficcionalmente pelo autor, que reúne diversas nacionalidades e projeta na narrativa os tensionamentos étnicos e sociais que atravessam a cidade contemporânea.

As histórias entrelaçadas traçam, assim, o desenho da favela em sua complexidade territorial e étnica. A nacionalidade surge como elemento central de organização simbólica do espaço, mas não de forma homogênea: cada grupo traz consigo práticas culturais específicas, especialmente no campo da religiosidade, que funcionam como dispositivos de coesão e afirmação identitária. Conforme destaca Cravino:

os sujeitos marcam e definem o espaço e o espaço marca os sujeitos com identidade conflitiva, da qual tentam desligar-se ou reapropriar-se. Esta é a forma na qual a hierarquia urbana da cidade é vivida pelos habitantes das favelas, conhecendo claramente que o status de seus bairros tem consequências para sua vida social, laboral, política, religiosa, etc. A diferenciação socioespacial constrói fronteiras simbólicas, que são decodificadas em termos de tipologias urbanas (Cravino, 2009, p. 191).⁵

nantes de la sociedad para separar y limitar un determinado grupo poblacional, externamente definido como racial, étnico o extranjero; tratado y asumido como «inferior».

⁵ “los sujetos marcan y definen el espacio y el espacio marca a los sujetos con identidad conflictiva, de la cual intentan desligarse o reapropiarse. Esta es la forma en la que la jerarquía urbana de la ciudad es vivida por los habitantes de las villas, conociendo claramente que el status de sus barrios tiene consecuencias para su vida

A religiosidade, nesse contexto, pode ser lida como estratégia de reapropriação simbólica do território. Ao mobilizar festas, procissões e devoções específicas, como a Festa de Nossa Senhora de Copacabana, padroeira dos bolivianos; a Virgem de Caacupé, padroeira dos paraguaios; e o Senhor dos Milagres, central para a religiosidade peruana, os sujeitos afirmam sua presença e reivindicam visibilidade cultural no espaço urbano. Essas manifestações extrapolam a dimensão estritamente religiosa, funcionando como práticas de ocupação simbólica da cidade. O que remete a Cravino, quando afirma que:

a cidade não é apenas um fenômeno físico, um modo de ocupar um espaço, de aglomerar-se, mas também um lugar onde ocorrem fenômenos expressivos que entram em contradição com a racionalização da vida social. Assim como se passa de cidades a megacidades, também se observa uma passagem da cultura urbana à multiculturalidade (Cravino, 2009, p. 23).⁶

Ao reunir diferentes etnias e enfatizar suas práticas culturais, o romance evidencia justamente esse deslocamento da cultura urbana homogênea para a multiculturalidade. A favela criada por Alarcón, ainda que fictícia e não localizável em coordenadas precisas de Buenos Aires, condensa elementos de diversas localidades reais, operando como síntese simbólica das transformações urbanas e migratórias da capital argentina.

O romance, publicado em 2010, focaliza, sobretudo, a migração andina e limítrofe, destacando precariedade habitacional, pobreza, conflitos interétnicos e preconceitos persistentes, aspectos que permanecem visíveis na realidade contemporânea. Ao fazê-lo, insere-se em uma tradição crítica que problematiza o projeto nacional argentino, revelando suas fissuras e evidenciando como os sujeitos migrantes continuam a negociar, disputar e reinventar seus lugares na cidade.

Ao observar a festa da Virgem de Copacabana, Alejandro Grimson (2011, p. 65-77) demonstra que tais celebrações extrapolam amplamente o âmbito estritamente religioso. Ele destaca seus usos políticos, afetivos e identitários, bem como o caráter comercial e festivo que as atravessa. A partir dessa perspectiva, as práticas representadas no romance podem ser compreendidas como dispositivos de apropriação simbólica do território, atualizando mecanismos de inscrição coletiva no espaço urbano. Nesse sentido, a formulação de Rita Laura Segato ilumina a análise:

Os rituais são artefatos comunicativos que, ao mesmo tempo, criam, selam um continente social, às vezes, como uma comunidade, outras como fratria ou irmandade -, e permitem que a empresa ou consórcio assim formado registre o espaço com a marca de sua existência. Nesse sentido, é claro que o ritual consagra, sacraliza um território como ta (Segato *apud* Alonso, 2008, p. 50).⁷

social, laboral, política, religiosa, etc. La diferenciación socio-espacial construye fronteras simbólicas, que son de-codificadas en términos de tipologías urbanas”.

⁶ “la ciudad no es sólo un fenómeno físico, un modo de ocupar un espacio, de aglomerarse; sino también un lugar donde ocurren fenómenos expresivos que entran en contradicción con la racionalización de la vida social. Así como se pasa de ciudades a mega ciudades, también se observa un pasaje de la cultura urbana a la multiculturalidad”.

⁷ “Rituales son artefactos comunicativos que, a un mismo tiempo, crean, sellan un continente social - a veces como comunidad, otras veces como fratría o hermandad -, y permiten que la corporación o consorcio así for-

As manifestações religiosas no romance podem, portanto, ser lidas como estratégias de demarcação territorial. Elas afirmam a presença de comunidades frequentemente rechaçadas ou discriminadas e instauram uma forma de ocupação simbólica da cidade.

A *villa* narrada constitui-se como espaço multicultural, no qual diferentes etnias circulam e dialogam. Contudo, esse diálogo ocorre sob tensão, pois a Argentina construiu historicamente uma autoimagem de nação homogênea. Conforme analisa Teresa Artieda, os discursos de homogeneização cultural contribuíram para consolidar uma identidade nacional que invisibilizou a pluralidade étnica interna. Assim, práticas religiosas que não se enquadram no patrimônio entendido como “tipicamente argentino” tendem a ser hostilizadas.

Essa lógica de exclusão conecta-se ao que Magdalena Candiotti (2009) demonstra ao discutir os processos históricos de definição da cidadania na Argentina: a nação foi construída mediante hierarquizações que determinaram quem poderia ser plenamente incluído e quem permaneceria à margem. Embora seus estudos se concentrem no século XIX, os efeitos dessas classificações reverberam nas formas contemporâneas de racialização dos migrantes andinos e limítrofes.

Haesbaert (2007, p. 43) contribui para essa leitura ao afirmar que, se nas sociedades tradicionais o território era preenchido por uma apropriação simbólica totalizante, nas sociedades modernas ele passa a ser visto sob perspectiva utilitarista. Contudo, nas periferias urbanas contemporâneas, observa-se uma reatualização da dimensão simbólica do território, especialmente por meio da religiosidade popular. O território torna-se espaço de realização de funções políticas, sociais, econômicas e simbólicas (Haesbaert, 2004). A socióloga Ana Lourdes Suárez reforça essa dimensão ao afirmar:

Os assentamentos precários da cidade de Buenos Aires, apesar da homogeneidade socioeconômica de sua população conformam um espaço de uma grande diversidade e riqueza cultural. Diversidade que se nutre, entre outros aspectos, da variedade de lugares de proveniência de seus habitantes, sua habilidade para inserir-se numa cidade que em muitos aspectos se apresenta como hostil, da criatividade para orquestrar a sobrevivência cotidiana apesar das fortes adversidades. Esta diversidade cultural se expressa na religiosidade palpável no espaço. Qualquer pessoa que faça um percurso rápido pelos bairros precários da cidade não pode deixar de notar a quantidade e variedade de marcas religiosas no espaço público: imagens da Virgem nas suas diversas invocações: Luján, Caacupé, Copacabana, Urcupiña etc.; cruces e inscrições que indicam a presença de capelas cristãs (católicas ou evangélicas); pequenos “santuários” dos santos (Cayetano, Francisco, etc.) que convivem com ícones populares de santidade como o Gauchito Gil, a Difunta Correa, etc. São todas marcas que falam de uma religiosidade viva e presente na vida cotidiana das pessoas nesses bairros (Suárez, 2014, p. 187).⁸

mado inscriba el espacio con la marca de su existencia. En ese sentido, está claro que el ritual consagra, sacraliza un territorio como tal”.

⁸ “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 orquestrar 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 presen-

As marcas religiosas no espaço público, imagens da Virgem em diversas invocações, capelas cristãs, ícones populares como o Gauchito Gil e a Difunta Correa, demonstram uma religiosidade viva que opera como afirmação identitária e como mecanismo de agência. Cristian Alarcón reconhece explicitamente a centralidade desse elemento na construção da obra. Em entrevista, afirma:

O livro poderia ter começado de dez maneiras diferentes, porque a história tem tantas... reviravoltas e cenas impactantes que não haveria problema algum. No entanto, começa com eles em uma cena pública no Rio da Prata, mas íntima e religiosa, uma cerimônia familiar, uma cerimônia religiosa de esperança (Cristian Alarcón, entrevista pessoal, 15 de dezembro de 2015, tradução nossa).⁹

Ao ser indagado sobre o fato de duas de suas obras apresentarem alguma relação com o elemento religioso, o escritor confirma que é um ponto que lhe chama a atenção, pois: “Nessas cenas religiosas, há uma alegria profunda. Os personagens estão imersos em uma dinâmica divina e enérgica que os mantém entusiasmados porque estão convencidos de algo; o que importa ali é a certeza, a convicção, a crença”¹⁰ (Cristian Alarcón, entrevista pessoal, 15 de dezembro de 2015, tradução nossa).

Ainda nessa direção, Rita Laura Segato esclarece que: “as tendências da religiosidade contemporânea respondem a uma nova ordem territorial e são percebidas em seu pleno significado quando são interpretadas à luz da territorialidade que configura hoje nossa economia política do espaço” (Segato, 2007, p. 43, tradução nossa).¹¹

Logo destacam-se marcas textuais que denotam a importância do âmbito religioso dentro da obra, como, por exemplo, alguns elementos paratextuais. A capa da primeira publicação do livro dá destaque à imagem de um Cristo Negro Crucificado, o Señor de los Milagros (o Senhor dos milagres). 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 vão 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 Bombori e Ekeko,¹² entre outros. Cabe destacar a observação feita por Semán: “a moderniza-

cia 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”.

⁹ “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”.

¹⁰ “En esas escenas religiosas hay un profundo goce. Los sujetos están entregados a una dinámica divina, energética, que los mantiene excitados, porque están convencidos de algo, que lo importante ahí es la certeza, el convencimiento, la creencia”.

¹¹ “Las tendencias de la religiosidad contemporánea responden a un nuevo orden territorial y se perciben en su pleno sentido cuando son interpretadas a la luz de la territorialidad que configura hoy nuestra economía política del espacio”.

¹² Tata Bombori é um santo de devoção popular muito venerado por povoados afastados dos centros urbanos da Bolívia. A imagem do Santo atrai todos os anos milhares de visitantes para a cidade de Bombori no norte de Potosí. Sua imagem se refere ao Apóstolo Santiago Mayor, que se tornou o grande padroeiro do Altiplano e da Bolívia. Nas histórias do Novo Testamento, podem-se encontrar dois apóstolos com o mesmo nome: Santiago

ção, muito mais que liquidar a referência à religiosidade, gera instituições que redefinem a forma de existência da religião” (Semán, 2010, p. 100).¹³

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 a análise aqui apresentada, interessa a definição de sincretismo de Sanchis: “a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo” (Sanchis *apud* Semán, 2010, p. 102). 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 com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não (Sanchis *apud* Semán, 2010, p. 102). É comum encontrar na cidade as marcas de diversos tipos de religiosidade, mescladas, fundidas como prática de fé. Os sujeitos circulam entre diferentes esferas do religioso e parecem transitar entre diferentes territórios “sagrados”, conforme nos aponta o sociólogo Pablo Semán: “Diferentes tipos de trajetória criam diferentes possibilidades de apropriação que resultam em diferentes rotas no espaço religioso e na definição do mesmo” (Semán, 2010, p. 73).¹⁴

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 hegemônica. 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, mas integram o cenário da própria cidade. Como observa ainda Pablo Semán: “Sincretismo é uma forma de caracterizar os processos de inovação cultural, de elaboração de síntese e compatibilização entre simbolismos...” (2010, p. 102, tradução nossa).¹⁵

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

Mayor e Santiago Menor. No caso da Bolívia, refere-se a Santiago Mayor, irmão do apóstolo e evangelista João. A utilização do nome Bombori está vinculada à localização do povoado onde se encontram os maiores números de devotos e a capela com a sua imagem. Ekeko (Equeco) é um símbolo característico da manifestação cultural religiosa popular proveniente das montanhas andinas e até hoje é adorado na Bolívia, Peru e regiões do sul do norte do Chile e da Argentina. Considerado um deus da riqueza, fertilidade e alegria. É um ídolo que proporciona abundância aos que lhe realizam oferendas. Normalmente, sua adoração é feita através de um boneco, que tem a forma de um homem baixo, sorrindo, vestido com roupas típicas do altiplano e carrega muitas sacolas. A pessoa que lhe rende adoração deve depositar na imagem dinheiro, cigarros ou outras oferendas. Atualmente, a estatueta que o representa tem um buraco na boca para inserção de um charuto ou cigarro.

¹³ “la modernización, mucho más que liquidar la referencia a lo sagrado, genera instituciones que redefinen la forma de existencia de la religión”.

¹⁴ “Diferentes tipos de trayectoria crean diferentes posibilidades de apropiación que se traducen en recorridos diferentes en el espacio religioso y en la definición del mismo”.

¹⁵ “sincretismo es una forma de caracterizar los procesos de innovación cultural, de elaboración de síntesis, y de compatibilización entre simbolismos...”.

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).¹⁶

É a partir desse relato que a história da Villa del Señor passa a ser narrada e detalhes da prática religiosa são apresentados: “Por isso levamos até a margem do Rio da Prata as mãos carregadas de travessas de milho cozido, figuras feitas de polenta e pêssegos em calda: a cor do sol é a cor de Oxum” (Alarcón, 2012, p. 13, tradução nossa).¹⁷

Pensando nas duas marcas textuais que o escritor nos traz inicialmente na sua narrativa: a questão do “Señor de los Milagros” e o culto à 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, p. 51).

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:

Nestas formas diferenciais estão pesando as forças de diversos processos sociais, políticos e religiosos e sua elaboração por sujeitos de setores populares e a sucessão de ditas formas mostra as linhas de transformação da religiosidade dos setores populares urbanos (Semán, 2010, p. 74).¹⁸

O romance estrutura-se, assim, entre dois polos simbólicos: o culto afro-brasileiro à Oxum e a devoção ao Señor de los Milagros. Essa circulação entre esferas religiosas distintas remete à abordagem “holística e cosmológica” de Pablo Semán (2001, p. 51), que propõe compreender os usos do religioso para além de fronteiras institucionais rígidas.

No romance de Alarcón, as diversas práticas religiosas denotam essa transformação na forma de os 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 “quando tudo fracassou” (Semán, 2010, p. 71).¹⁹

Traz à cena literária os mecanismos utilizados por esses atores marcados pelas questões da desterritorialização e territorialização. A personagem Alcira, que inicia o romance realizando a oferenda à 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:²⁰

¹⁶ “Alcira estica o cetim amarelo sobre uma tábua como se estivesse cobrindo um altar com uma toalha. Mandou construir essa balsa de um metro por um metro tal como lhe pediu a mãe de santo, uma mulher de tamanho descomunal que a guia no universo da Umbanda há alguns meses”.

¹⁷ “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”.

¹⁸ “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”.

¹⁹ “Cuando todo fracasó”.

²⁰ Santa Morte ou San la Muerte - figura sagrada de cunho popular, seu culto é muito difundido no México; não se sabe ao certo sua origem. Normalmente, foi considerada fruto de devoção por presos, comerciantes ilegais,

¡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, 2012, p. 210).²¹

A personagem caracteriza, portanto, o uso de diferentes formas de religiosidade, transitando em diversas esferas do religioso, como observado no seguinte trecho: “Que impressionante como ela acredita em tudo! Como se cuida! Como, por garantia, acende uma vela para cada santo. Nunca o ditado foi tão bem usado. Ela na entrada tem um São La Muerte...” (Alarcón, 2012, p. 210, tradução nossa).²²

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 na Igreja Evangélica e batiza seu filho na 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:

as paróquias, templos e demais lugares vinculados ao culto adquirem para os povoadores dos assentamentos conotações peculiares, que vão mais além de ser espaços para a prática religiosa; são espaços onde, pelas situações de vida dos habitantes de assentamentos, as pessoas, através das atividades propostas, “somam” nas várias dimensões que fazem às possibilidades de ir ganhando “agência” e autonomia (Suárez, 2014, p. 203).²³

Na trama, aparece com frequência a menção ao Senhor dos Milagres. Este, originalmente, é conhecido como o santo padroeiro dos peruanos e assume um papel de importância dentro da narrativa. Vários personagens recorrerão a este santo e lhe atribuirão um sentido de consolo aos imigrantes: “o Senhor dos Milagres, a imagem massiva do Cristo Negro dos peruanos que se repete em cada capital do mundo onde um imigrante sinta saudade da sua terra, o comove” (Alarcón, 2012, p. 39, tradução nossa).²⁴

pobres e narcotraficantes, porém sua veneração tem ganhado inúmeros fiéis e alcançado diversos países. Por ser associada aos menos favorecidos, é comum encontrar culto à Santa Morte nas periferias e uma grande adesão por parte dos imigrantes.

²¹ “Que medo! É uma caveira, ou melhor, é um esqueleto completo, com uma capa preta. Ela, com a sua pobreza, você sabe que o ama tanto, tem tanta devoção por ele, que mandou fazer uma foice de ouro para ele, igualzinha à que se supõe que a morte usa para te levar! De ouro puro! Um luxo incrível, essa morte!”

²² “¡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...”

²³ “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”.

²⁴ “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”.

Esse Cristo que representa um importante símbolo para a identidade peruana confirma, dentro da favela retratada, a presença da forte imigração e a importância da religiosidade no interior desses espaços. É importante sinalizar que esse mesmo Cristo é o que aparece na capa e dá nome à 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.

A religiosidade perpassará toda a narrativa: ao abrir a trama com um culto à Oxum e finalizá-la com uma procissão em homenagem ao Cristo Negro, na qual os indivíduos saem de seus espaços periféricos e transitam pelas ruas da cidade, fecha-se o ciclo. Nesse instante da festa, deixam sua condição periférica e assumem um papel de importância que transcende o território. Podem, através de suas práticas, realizar uma comunicação com os demais membros da sociedade, afirmando sua cultura e ainda reivindicando os espaços mais centrais da cidade. Na obra, isto se verifica principalmente na festa e culto ao Senhor dos Milagres, e, na realidade da cidade, podemos encontrar o mesmo fenômeno nas diversas festas que ocorrem ao longo do ano organizadas pelas diferentes coletividades existentes na Buenos Aires atual, como, por exemplo, a festa de Nossa Senhora de Copacabana ou a da Virgem de Caacupé.

No romance, podemos verificar que, quando estão planejando os preparativos para a cerimônia, 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 de bolivianos, e sim se encontram, 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 tablonas 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 vestido 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, sobre todo, con la cerveza que en el paladar peruano habita como la hiedra en la piedra, y nunca es demasiada (Alarcón, 2012, p. 283-284).²⁵

²⁵ “Três badaladas de sino e os irmãos, sincronizados em um único movimento, dobraram os joelhos, calçaram as palas nos ombros e ergueram a imagem do Senhor transbordando de flores e velas. Eram duas tábuas compridas, como em toda parte, como em todo o mundo, com o Senhor dos Tremores, embalado sobre as andas prateadas. A banda passou do hino do Senhor para uma marinera dedicada ao santo dos santos, enquanto um milhar de devotos e uns quinhentos curiosos saíram em procissão. Os filhos de todos acompanhavam o cortejo vestido de gala. Os filhos do restante dos vizinhos bisbilhotavam e aproveitavam para ensurdecer com seus rojões, como em um Natal antecipado. O bairro inteiro havia se juntado ao redor das barracas de comida de Bonavena, esperando que a coluna de fiéis se aproximasse, depois de rodear a vila pela avenida Galíndez, pela avenida Monzón e pela rua Sin Apellido. A festa era pura alegria popular, e se alimentava com chicha morada, com vinho com soda e, sobretudo, com a cerveja que no paladar peruano habita como a hera na pedra, e nunca é demais”.

Na prática desse rito que, à primeira vista, parece ser apenas religioso, podemos perceber, como sinalizado por Semán (2010), 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).²⁶

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:

seus rituais e cerimônias próprias abrem palco num espaço percebido como liberado da homogeneidade antes garantida por uma administração forte, e seus ícones passam a funcionar como verdadeiras logomarcas do grupo. É por onde se estampam seus ícones e acontecem seus rituais que circula o território cada vez mais móvel do grupo (Segato, 2007, p. 45).²⁷

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. Essa organização da festa e a procissão do Cristo Negro também pode ser observada nas diversas festas pátrias que acontecem ao longo do ano na cidade de Buenos Aires. São momentos que geram inúmeros discursos com respeito à imigração limítrofe. O escritor traz para a narrativa a representação dessas questões e nos possibilita verificar que o uso de práticas religiosas apresenta mais questões do que as relacionadas somente com o âmbito religioso. E ainda nos demonstra que tanto a religiosidade como os demais costumes culturais dos imigrantes presentes no romance confirmam que o que de fato está em jogo é a apropriação do território.

²⁶ “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”.

²⁷ “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 logomarcas del grupo. Es por donde se estampan sus íconos y acontecen sus rituales que circula el territorio cada vez más móvil del grupo”.

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 antecederon 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, tradução nossa).²⁸

Com esse trecho relacionado à procissão, se encerra a narrativa e se reforça a importância da realização dessa prática para os personagens. Outro ponto interessante é que, na festa celebrada para o santo padroeiro dos peruanos, a pessoa responsável pela organização é uma boliviana: Dona Mari, figura que assume um lugar de respeito dentro da favela, é quem trabalha incansavelmente para que a festa aconteça apesar de todos os problemas e conflitos entre os que travam uma verdadeira guerra pela disputa territorial do tráfico dentro da Villa del Señor: “Es extraño, pero ni siquiera su hija, o sea la esposa de Marlon Aranda, ocupaba el lugar privilegiado en la fiesta que Ella ocupaba. Más extraño aún: doña Mari no era peruana, sino boliviana. Como sea, andina y exultante...” (Alarcón, 2012, p. 290).²⁹

Ou seja, de acordo com as observações, leitura e análise da obra, o que pretendem os imigrantes com as diversas manifestações é apropriar-se do espaço periférico, mostrar algo de seu para a cidade por meio de seus ritos e utilização de elementos que remetem a suas culturas. Com isso, eles formam parte do espaço, têm o direito à sua utilização e querem ser aceitos como parte integrante da sociedade. Buscam ser respeitados sem que seja necessário anular-

²⁸ “Sem músicos nem bailarinos, levado em andores por alguns sobrinhos do chefe e seguido apenas por um grupo de mulheres, o Cristo das Maravilhas voltou à rua Bonavena, cruzou, entrou por um beco em direção à favela do Senhor e chegou ao local que havia sido preparado para que descansasse ao final da peregrinação. No campinho dos paraguaios, ali onde o sangue dos chefes peruanos que antecederam Marlon tinha sido derramado, dona Mari e suas filhas, com a ajuda dos soldados do tráfico, tinham montado um tapete de flores: o barro batido do campo, oculto sob um manto de margaridas coloridas. O corpo ferido de Cristo, sua coroa dourada, balançou pela última vez e, lento, com a suavidade dos penitentes, consolado pela voz das mulheres que cantavam seu hino, desceu à terra”.

²⁹ “É estranho, mas nem sequer a sua filha, ou seja, a esposa de Marlon Aranda, ocupava o lugar privilegiado na festa que Ela ocupava. Mais estranho ainda: dona Mari não era peruana, mas sim boliviana. De qualquer forma, andina e exultante...”.

-se ou negar suas origens e as diferenças entre as diversas etnias que, em algum momento, podem ser minimizadas para a reivindicação de algo que seja comum e importante aos que habitam os espaços periféricos. Constatase também que, devido ao grande número de diferentes nacionalidades, a urbe portenha tem experimentado um diálogo fluido com novos usos de diferentes práticas religiosas e populares. Uma vez que, para esses imigrantes, suas celebrações apresentam uma forte carga de resistência frente aos diversos preconceitos, as práticas religiosas se tornam, portanto, elementos de negociação crucial no cenário urbano.

Essa dinâmica revela tensões mais amplas do projeto nacional argentino. Conforme apontado ao longo do artigo, a Argentina construiu historicamente uma autoimagem de homogeneidade cultural. Como analisa Teresa Artieda (2012), os discursos de unificação identitária contribuíram para invisibilizar a pluralidade étnica existente no território. Do mesmo modo, Magdalena Candiotti (2009) demonstra que os processos históricos de constituição da cidadania envolveram hierarquizações que determinaram quem poderia integrar plenamente a nação. Os imigrantes limítrofes e andinos, frequentemente racializados e associados à periferia, ocupam ainda hoje posições tensionadas nesse imaginário nacional.

Nesse contexto, as celebrações religiosas funcionam como dispositivos de reinscrição na cidade. Ao ocupar ruas, organizar procissões e mobilizar símbolos próprios, esses sujeitos deslocam temporariamente a lógica da marginalização espacial. Como sugere Mayra Juarez (2013), os fluxos migratórios contemporâneos produzem reconfigurações identitárias que tensionam as fronteiras simbólicas da nação, exigindo novas formas de convivência e reconhecimento.

O romance evidencia que o que está em jogo não é apenas a prática religiosa em si, mas a disputa pelo território, físico e simbólico. A fé assume dimensão política ao transformar a periferia em palco de visibilidade pública. Durante a procissão, os moradores deixam a condição de sujeitos invisibilizados e tornam-se protagonistas de um espetáculo coletivo que comunica pertencimento e resistência.

Observa-se, portanto, que as práticas religiosas na contemporaneidade, especialmente no contexto das *villas* portenhas, apresentam função central de territorialização. Elas articulam memória, identidade e resistência frente aos preconceitos e às formas de segregação. A urbe portenha, marcada pelo aumento dos fluxos migratórios limítrofes nas últimas décadas, experimenta um diálogo constante com novas expressões culturais e religiosas que desafiam o ideal de homogeneidade nacional.

Em *Si me querés quereme transa*, Cristian Alarcón representa essa realidade multicultural ao evidenciar a fluidez das experiências de fé e a circulação dos personagens por diferentes esferas religiosas. O romance revela uma cidade na qual a religiosidade popular não é resíduo do passado, mas ferramenta ativa de negociação social. Ao unir violência, festa, rito e disputa territorial, a narrativa demonstra que o espaço urbano contemporâneo é atravessado por múltiplas territorialidades em constante tensão.

Referências

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

- ALARCÓN, Cristián. Entrevista concedida a Desirée Climent. *Material inédito*. Rio de Janeiro, 15 dez. 2015.
- ALONSO, Aurelio (comp.). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARTIEDA, Teresa. *Educación, interculturalidad y migraciones en Argentina*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CANDIOTI, Magdalena. *Religión, espacio público y ciudadanía en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- CRAVINO, María Cristina. *Vivir en la villa: relatos, trayectorias y estrategias habitacionales*. Los Polvorines, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2009.
- GRIMSON, Alejandro. *Relatos de la diferencia y la desigualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba, 2011.
- GRIMSON, Alejandro; JELIN, Elizabeth (orgs.). *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, 2006.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre, set. 2007. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2025.
- HAESBAERT, Rogério. O território em tempos de globalização. *ETC, Espaço, tempo e crítica: revista eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas*, v. 1, n. 2 (4), ago. 2007. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228455262_O_territorio_em_tempos_de_globalizacao. Acesso em: 31 dez. 2025.
- JUÁREZ, Mayra. *Prácticas religiosas y migración andina en el espacio urbano argentino*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.
- LUDMER, Josefina. *Aquí América Latina: una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.
- LUDMER, Josefina. Temporalidades del presente. In: Congreso internacional de teoría y crítica literaria de la Universidad Nacional de Rosario, 2., 2000, Rosario. *Anais [...]*. Rosario: [s.n.], 2000.
- OIM – ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES. *El impacto de las migraciones en la Argentina: cuadernos migratorios n.º 02*. Buenos Aires: Oficina Regional para América del Sur, 2012.
- ROMERO, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- SARLO, Beatriz. *La ciudad vista: mercancías y cultura urbana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- SEGATO, Rita. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

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

SEMÁN, Pablo. Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio. *Apuntes de Investigación del CECYP*, n. 18, p. 71-107, 2010.

SUÁREZ, Ana Lourdes. La situación religiosa en las villas de la ciudad: aproximación a la religiosidad de las mujeres. In: SUÁREZ, Ana Lourdes. *Las villas de la ciudad de Buenos Aires: territorios frágiles de inclusión social*. Buenos Aires: EDUCA, 2014. p. 187-218.