



PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

-SEDE ACADÉMICA ARGENTINA-

BUENOS AIRES AFRO-QUEER

***DISIDENCIAS SEXOGENÉRICAS EN EL
CULTO KIMBANDA***

AUTOR: Mg. Pablo Maximiliano Ojeda

DIRECTORA: Dra. Isabella Cosse

CO DIRECTOR: Dr. César Ceriani Cernadas

Mar del Plata, otoño de 2023

RESUMEN

Esta investigación estudia la relación entre el culto kimbanda y la construcción de identidades sexogenéricas en la actualidad. La kimbanda es una práctica religiosa afroumbandista que fusiona elementos del espiritismo y cultos africanos. El objetivo principal apuntó a entender el significado y la experiencia de la disidencias sexogenéricas, es decir, aquellas personas que no se ajustan a las normas heterosexuales y la normatividad de género, en el contexto de este culto. Con ese propósito se reconstruyeron las trayectorias de involucramiento de estas personas en dicha práctica religiosa, los dilemas que enfrentan y la significación que adquiere la comunidad de practicantes kimbanda en sus vidas y su identidad social, sexual y de género. La investigación se concentró en el área metropolitana de la ciudad de Buenos Aires y usó una estrategia interdisciplinaria basada en entrevistas en profundidad, observación participante con miembros de la comunidad kimbanda identificados con diferentes expresiones de la disidencias sexogenéricas y el relevamiento de documentos, imágenes y textos recogidos en el trabajo de campo y la realidad virtual. Durante las entrevistas se exploraron las experiencias personales, los contextos de vida y las motivaciones de las personas entrevistadas para unirse al culto, las relaciones e interacciones con integrantes de la comunidad y cómo se posicionan dentro de las estructuras jerárquicas y simbólicas de la kimbanda.

PALABRAS CLAVE

kimbanda – Buenos Aires – disidencias – queer – diversidad religiosa

ABSTRACT

This research examines the relationship between Kimbanda worship and the construction of dissident identities in contemporary society. Kimbanda is an Afro-Umbandist religious practice that combines elements of Spiritism and African cults. The main objective was to understand the meaning and experience of s dissident dissidents, that is, individuals who do not conform to heterosexual norms and gender normativity, within the context of this cult. To achieve this, the research reconstructed the trajectories of involvement of these individuals in the religious practice, the dilemmas they face, and the significance that the Kimbanda practitioner community assumes in their lives and their social, sexual, and gender identity. The investigation focused on the metropolitan area of Buenos Aires and employed an interdisciplinary approach based on in-depth interviews, participant observation with members of the Kimbanda community who identified with different expressions of gender dissidence, and the collection of documents, images, and texts gathered during fieldwork and virtual reality. During the interviews, personal experiences, life contexts, and motivations of the interviewed individuals to join the cult were explored, as well as their relationships and interactions with community members and how they position themselves within the hierarchical and symbolic structures of Kimbanda.

KEYWORDS

kimbanda - Buenos Aires - dissidents - queer - religious diversity

RESUMO

Esta pesquisa estuda a relação entre o culto da kimbanda e a construção de identidades sexogenéricas na atualidade. A kimbanda é uma prática religiosa afroumbandista que combina elementos do espiritismo e cultos africanos. O objetivo principal é compreender o significado e a experiência das dissidências sexogenéricas, ou seja, aquelas pessoas que não se enquadram nas normas heterossexuais e na normatividade de gênero, no contexto desse culto. Para esse fim, foram reconstruídas as trajetórias de envolvimento dessas pessoas nessa prática religiosa, os dilemas que enfrentam e o significado que a comunidade de praticantes da kimbanda adquire em suas vidas e identidade social, sexual e de gênero. A pesquisa concentrou-se na área metropolitana da cidade de Buenos Aires e utilizou uma estratégia interdisciplinar baseada em entrevistas em profundidade, observação participante com membros da comunidade kimbanda identificados com diferentes expressões das dissidências sexogenéricas, e o levantamento de documentos, imagens e textos coletados no trabalho de campo e na realidade virtual. Durante as entrevistas, foram exploradas as experiências pessoais, os contextos de vida e as motivações das pessoas entrevistadas para se unirem ao culto, as relações e interações com os membros da comunidade e como se posicionam dentro das estruturas hierárquicas e simbólicas da kimbanda.

PALAVRAS-CHAVE

kimbanda - Buenos Aires - dissidências - queer - diversidade religiosa

AGRADECIMIENTOS

Y un día terminé la tesis... pero no lo hice solo ya que eso no hubiera sido, de ninguna manera, posible. En este trabajo colectivo que hoy llega a su fin, muchas personas e instituciones formaron parte. Para todos ellos, ustedes, mi eterna gratitud.

En principio, quiero expresar mi profundo agradecimiento a las instituciones que hicieron posible la realización de esta investigación. A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Argentina, por brindarme el espacio y los recursos necesarios para una formación académica de excelencia. A la Subsecretaría de Políticas de Diversidad Sexual de la Provincia de Santa Fe y la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans, quienes me otorgaron una beca parcial para cursar los primeros años de la carrera, su apoyo fue fundamental en los inicios. Agradezco sinceramente a la Sede Ecuador de la Facultad por brindarme la oportunidad de realizar una estancia en su institución. Quiero expresar en este sentido, mi gratitud especial a Sofía Arguello Pazmiño por su cálida supervisión y por abrirme las puertas de este entorno propicio que me permitió vivir nuevas experiencias enriquecedoras. Al Ministerio de Educación Superior, Ciencia y Tecnología por financiar, en forma conjunta con Flacso, mi estancia en Quito. Su contribución fue de gran importancia para la consecución de mis objetivos. Por último, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, por otorgarme una beca que me permitió finalizar esta tesis, su respaldo financiero fue crucial.

En cuanto a las personas, en principio me gustaría recordar a Eugenia Arduino, quien ya no está entre nosotros. Con ella tuve el privilegio de dar mis primeros pasos en la investigación. Siempre le agradeceré su calidez y generosidad, las cuales guardo en ese lugar especial reservado para los primeros maestros. Y hablando de maestros, Isabella Cosse. Sin ella, esta tesis no hubiera sido. Lúcida, intuitiva, sabia y apasionada. Isabella fue mi guía

incansable en este arduo pero fascinante recorrido. Su sabiduría y dedicación fueron fundamentales para el desarrollo y éxito de la investigación. Agradezco enormemente sus valiosas enseñanzas y el tiempo que dedicó a orientarme y brindarme su compañía incondicional. Quiero expresar también mi profundo agradecimiento a César Ceriani Cernadas. Su guía, apoyo y conocimientos fueron invaluable a lo largo de todo el proceso. Fui realmente privilegiado al trabajar con directores de tanta calidad académica y profesional, pero sobre todo, humana. También quiero agradecer a Karina Felitti, por su acompañamiento y acertados consejos en momentos clave, y a Pedro Núñez, por su apoyo y orientación constante.

Una mención especial al Grupo de Investigación Histórica Familias e Infancias en la Argentina Contemporánea del Instituto de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Durante el comienzo de la pandemia, me invitaron generosamente a participar en este colectivo de trabajo y quiero agradecer sinceramente a Claudia Freidenraij, Leandro Stagno, Karin Grammático, Mariela Leo, Paula Bontempo, Paula Romani, Carolina Perelló, Ludmila Scheikman y Facundo Álvarez, compañeros de recorrido y lectores atentos de partes de la tesis en momentos complejos, su apoyo y acompañamiento fueron fundamentales.

A mis compañeros de cursada del doctorado, Noca, Estefa, Jaime, Ana H., Ana R., Pablo, Julia e Isabel, les agradezco sinceramente por compartir este camino académico y personal conmigo. Espero que pronto podamos reunirnos y celebrar juntos en el bodegón, compartiendo anécdotas y risas.

Agradezco de corazón a Tabaré, mi amor y pareja, por su constante apoyo, paciencia y comprensión. Fuiste mi roca en los momentos más desafiantes, brindándome aliento y motivación para seguir adelante. Sin vos, nada.

A mis queridas hermanas, Samanta, Tamara y Nancy, gracias por estar siempre a mi lado, por ser mi apoyo incondicional y por comprender la importancia de este proyecto en mi vida. Su amor y contención han sido fundamentales en mi camino.

Agradezco a mis amigos de toda la vida, Roberta, Andrea, Gabriel, Jorge y Laura, por su compañía y palabras de aliento en cada etapa de este proceso. Su amistad ha sido un faro de luz en los momentos de duda y cansancio.

No puedo dejar de mencionar a mi madre, Cristina, quien lamentablemente ya no está entre nosotros, pero que pudo presenciar los primeros pasos de la investigación. A ella le dedico esta tesis con profundo amor y gratitud, sabiendo que estaría orgullosa de verme alcanzar este logro. Para vos, mamá.

Por último, quiero expresar mi reconocimiento más profundo, especial y eterno a los verdaderos protagonistas de esta tesis: Genaro, La Madonnita, Tina, Celeste, Vivian, Soraya, Marcela, Gisel, Soledad, Pamela, Julieta, Ítalo, Apola, Ángel, Axel, Noxeema y a todos los interlocutores que generosamente compartieron sus testimonios y experiencias conmigo. Sin su participación y contribución, esta investigación no habría sido posible. Sus voces son la base de este trabajo y les estoy infinitamente agradecido por su confianza y disposición.

Mi gratitud se extiende a cada una de las personas e instituciones mencionadas, quienes desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo y culminación de esta tesis doctoral. Sus aportes, apoyo y presencia en mi vida han dejado una huella imborrable. A todos ustedes, mi más sincero agradecimiento y afecto eterno.

Introducción	7
---------------------------	---

1. De niño-señora a pai-de-santo. El afroumbandismo como lugar de arribo en los setenta y ochenta

Llegada a La Rosadita	22
Instantáneas de una infancia marica	26
Aventuras clandestinas del despertar sexual.....	35
Tiempos difíciles.....	43
Un nuevo horizonte.....	50
El llamado de la Mãe Oxum.....	58
A modo de epílogo.....	64

2. Axé Onlife. Presencias y disputas por la legitimidad afroreligiosa en redes sociodigitales

Hacia una etnografía digital	68
¿Por qué grupos de Facebook?.....	73
Dinámica y temas recurrentes	83
Deseo y disidencia	95
Pomba Gira y otr@s chic@s del montón	107
Frente a la encrucijada	113

3. La Casa Padilla. Convivencia, devoción y lazos familiares

“Shantay, You Stay”	117
Tradiciones y prácticas en diálogo 1: la ficción, la academia	123
Tradiciones y prácticas en diálogo 2: las <i>houses</i> , <i>el vogue</i>	127
María Padilla: la fuerza de un nombre.....	134
Una religiosidad doméstica	145

4. La fiesta de la(s) reina(s). Kimbanda en La Rosadita

Las “Chicas Genaro”	148
Preparativos	161
De shopping	166
El <i>ebó</i>	173
La primera sangre.....	179
Exú y Pomba Gira se alimentan	182
La fiesta	189

5. Pomba Gira. Imagen, performance e identidad

Femenina, singular y múltiple	202
Diversidad y disidencia en la fiesta de kimbanda.....	209
Apropiaciones de la performance en la vida de los sujetos	222
La kimbanda como dadora de sentidos.....	233
Recapitulando	241

Conclusión	243
-------------------------	-----

Bibliografía	253
---------------------------	-----

Glosario	285
-----------------------	-----

Anexos	295
---------------------	-----

Entrevistas.....	295
Tablas y figuras.....	296
Imágenes	297
Otros	297

Introducción

Es muy amplia la multiplicidad de factores que motivan una investigación. Sin duda, existe un cruce de experiencias personales, sociales, académicas, etc. que nos conducen a la elección de un determinado objeto de estudio y no a otro. En lo que a mí respecta, el punto de partida ha respondido en principio a las órdenes de ese enrevesado compañero ineludible que llamamos azar. Hace exactamente una década me desempeñaba como ayudante de trabajos prácticos en Historia de Asia y África, materia optativa en la currícula del Profesorado de Educación Superior en Historia del Instituto Joaquín V. González –mi querida casa de estudios– a cargo de Eugenia Arduino, una especialista en la translocalización religiosa afroasiática, quien generosa y alegremente compartió sus conocimientos y experiencia conmigo por aquellos tiempos. Lamentablemente, ella ya no está entre nosotros, tal vez por eso decido evocarla con estas breves palabras iniciales. A mediados del año lectivo, Eugenia me propuso participar del Congreso Internacional de ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África) sugiriéndome la redacción de una ponencia que nutriera mi formación como investigador y docente integrante del equipo de cátedra.

Por ese entonces me hallaba enfrascado en un proyecto de investigación que luego quedó trunco (o quién sabe, pospuesto), acerca de las conflictivas y contradictorias relaciones entre la izquierda argentina y la génesis del movimiento LGBT+, en la tumultuosa Buenos Aires de los tempranos setenta a propósito del retorno de Perón al país. Se me planteó allí un inconveniente-desafío. Cómo fusionar los dos campos disciplinares a los que me dedicaba de forma tal que me permitiera ofrecer tiempo y esfuerzo a ambos, pero sin desatender a ninguno. Es decir, cómo o dónde –al fin y al cabo, toda investigación parte de este tipo de interrogantes– hallar un eje que atravesara ambas temáticas que estaban comenzando a gestarse en mí como compañeras de viaje sin resignar una de ellas. Asia, África y el FLH (Frente

de Liberación Homosexual) parecían no tener nada que ver entre sí. Se presentaban como dos mundos irreconciliables, alejados, sin punto de contacto aparente ni nexo coordinante y sin ninguna voluntad de *ser en conjunto* por más que “tirara de los pelos” de ambos. La fecha de entrega de resúmenes para el congreso –prórroga incluida– se avecinaba peligrosamente y yo seguía sin encontrar un tema lo suficientemente motivador para exponer. Fue entonces cuando recordé la anécdota que derivó luego hacia la confección de un primer encendido de la temática que desde entonces me ocupa, y que acto seguido relataré...

Transcurrían los últimos años de la década del noventa, por ese entonces yo era un músico adolescente que daba sus primeros pasos en el escenario del pub gay Amsterdam –hoy desaparecido– de la ciudad de Mar del Plata. Antes de salir a escena en una de las habituales presentaciones con el trío de música pop que integraba, una de las *drag queen*, quien actuaba también esa noche en el lugar, irrumpió dramáticamente en camarines, me miró directamente a los ojos, chasqueó poderosamente los dedos medio y pulgar de su mano derecha y me espetó a voz en cuello ¡Con mucha *Pomba Gira*, nena! Yo no tenía idea alguna de qué o quién era *Pomba Gira* y no lo supe hasta pasado cierto tiempo, pero quedó por siempre marcada en mi memoria la imagen de esa *drag* absurdamente alta, exageradamente femenina y profundamente performativa profiriendo ese energético alarido, una especie de *slogan* de combate, previo a la acción, que contenía una fuerza arrolladora, misteriosa y avasallante, mucho más concreta, intensa e interesante que el ¡Merde! habitualmente utilizado. Fue aquel bizarro y primigenio contacto con la entidad patrocinante del ritual kimbanda, lo que muchos años después –buscando inspiración para el congreso de ALADAA– recordé y decidí comenzar a investigar. De esta manera, dos temáticas aparentemente disimiles se unieron ante mí como por arte de magia: el derrotero de las religiones de matriz africana y la construcción de la identidad LGBT+.

Elegí esta anécdota para estas páginas porque muestra claramente que

las prácticas religiosas contemporáneas de matriz africana contienen expresiones performativas que se hallan en disonancia con los discursos hegemónicos en torno a la corporalidad y la identidad sexogenérica. Algunas investigaciones han observado esta singularidad, para el caso de Brasil, desde fechas tempranas. Landes (1947) fue la primera en señalar que las casas religiosas candomblecistas de Bahía funcionaban como estructuras matriarcales y abrazaban la participación de homosexuales masculinos. Más tarde, Ribeiro (1969) hizo también hincapié en esta posibilidad para la identificación con performances femeninas que se otorgaba a los homosexuales en las casas de religión africanistas, ya que “ambos [mujeres y homosexuales] serían peculiarmente sensibles y propensos a la posesión” (1969: 111). Luego, Leacock & Leacock (1975) sostuvieron que esta inserción facilitaba cierto reconocimiento social en el sentido de que allí los homosexuales podían alcanzar el máximo grado sacerdotal de *pai de santo*, una figura de prestigio y autoridad, cuando nada similar ocurría en otros ámbitos. Por su parte Fry (1986), destacó que la supuesta marginalidad del estilo de vida homosexual habilitaba de algún modo el ejercicio subterráneo de los trabajos mágicos, tan caros a estas religiones; y Leão Teixeira (1987) indicó la característica andrógina o ambigua de ciertos *orixás* del candomblé como un atractivo extra para sujetos que encarnaban situaciones de tránsito similares en sus propias vidas.

Asimismo, Matory (1988) observó en las religiones del complejo atlántico-yoruba ciertos elementos que a su criterio explicaban la presencia central de sujetos feminizados (una vez más, mujeres y varones homosexuales) en los espacios rituales. A su vez, Birman (2005) afirmó que el diálogo constitutivo que se establece entre el individuo y lo sobrenatural en el africanismo actúa sobre la construcción de la persona en términos sexogenéricos, “feminizando” a los hombres y/o “empoderando” a las mujeres (2005: 409), según el vínculo que cada practicante establezca con su divinidad y el sexo-género de ésta. En tal sentido, la autora propuso considerar la

potestad de agencia que los fieles otorgan a las entidades del panteón y señaló allí un entramado complejo retroalimentario que abarca dimensiones como el deseo sexual, el afecto y la construcción de la identidad subjetiva. La aplicación del “paradigma latino-mediterráneo” (Murray, 1995; Guimarães, 2004; Fry, 1982) que dividió el comportamiento homosexual en categorías jerárquicamente relacionadas con la actividad efectuada durante el acto sexual (activa o pasiva), reafirmaría la idea de que lo que ocurrió con su traspaso al código afrorreligioso fue una superposición de conceptos que se sintetizaron en forma hierogámica y ritual en el simbolismo nupcial de la iniciación y la posesión. Es en este sentido que “la `bicha` [homosexual pasivo] representa metonímicamente un conjunto de relaciones cósmicas mucho más complejas que la preferencia sexual” (Matory, 1988: 219) ya que su predisposición a ser *montado*, tanto por el compañero sexual como por la divinidad, lo volvería más competente para el ejercicio religioso.

Por su parte Segato (2021 [1995]), en su etnografía realizada en el Xangó de Recife, enfatiza que las religiones de matriz africana desarrollan un lenguaje propio en relación a categorías como la personalidad, el parentesco, la sexualidad y el género. La autora deduce que esta singularidad se relacionaría con la experiencia histórica de la sociedad esclavista, ya que de ella surgió el grupo humano creador del culto y “en sus relatos míticos, las divinidades que ellos llaman `santos` exhiben actitudes que se aproximan más a la debilidad humana de lo que los asemejan a los seres descritos por la teología y la hagiografía católica” (Segato, 2021: 293). En este sentido, mientras que la familia nuclear quedó asociada a los sectores medios y altos de Brasil, entre las clases populares y sobre todo en la población negra y mulata, es posible hallar formas de organización familiar y roles de género más flexible o alternativos (Stolcke, 2003; Aubrée, 2004).

Para el caso argentino, la literatura específica resulta significativamente menor en volumen. No obstante, ciertos trabajos –algunos de forma tangencial– se han ocupado de este cruce entre disidencias y

religiones de matriz afro. En primer lugar, hay que mencionar investigaciones cuyo eje de análisis se centra en la conversión y aquello que podría entenderse como procesos de resocialización (Carozzi y Frigerio, 1997; Carozzi, 2002) de sujetos que adoptaron como propia una nueva religión en la que no fueron socializados durante su infancia. En este sentido, se argumenta que la expansión de estas religiones en el país –producto de las llamadas segundas diásporas¹ (Frigerio, 2004)– se relaciona con “el hecho de que las mismas proporcionan un marco institucional y una síntesis viable a creencias y prácticas religiosas previamente presentes en los sectores populares” (Carozzi y Frigerio, 1992: 71). Al respecto, Segato (2007) afirma que una “vocación de minoría” sostiene esta reintroducción de repertorios simbólicos que “se torna un significante muy fuerte en un país donde, aparentemente, no se preservó la memoria ni los vestigios étnicos del pueblo trasplantado en la trata de esclavos” (2007: 250). Retomando esta punta de ovillo, que pone en diálogo la temática para ambas geografías y sumando la nutrida producción de Frigerio (1989, 2001, 2002, 2003, 2013, 2018) mi trabajo se inserta en la discusión partiendo de algunas certezas: las religiones de matriz africana en la Argentina contemporánea se erigen para las disidencias sexuales como cultos de liberación (Fernández, 2000) porque posibilitan el encuentro con otra lógica (Rodríguez, 2017), constituyéndose como un espacio calificado para vivir la alteridad (Segato, 2007; Rodríguez, 2013).

Considerando lo precedente, mi propuesta construye su edificio sobre

¹ Este argumento sostiene que resulta útil distinguir entre procesos diaspóricos primarios y secundarios para facilitar la comprensión del complejo panorama tras el desplazamiento espacial de las religiones afroamericanas y su adopción por un número de fieles cada vez mayor. Así, aunque las diversas variantes originales se desarrollaron en geografías disímiles (Bahía, Recife, Porto Alegre, La Habana o Puerto Príncipe), existen semejanzas suficientes entre ellas como para agruparlas en una diáspora religiosa de nivel primario, que generara el *candomblé*, el *batuque*, la *santería* y el *vodou*. Por otra parte, las regiones a las que han emigrado posteriormente estas religiones pueden ser consideradas como parte de una diáspora secundaria, en cuyo derrotero arribaron a Río de Janeiro, São Paulo, Nueva York, Miami, Los Ángeles, San Francisco, San Juan de Puerto Rico, Caracas, Montevideo y Buenos Aires.

dos ejes empíricos: el fenómeno religioso expresado con sus particularidades y claves locales (lo *afro*) y el universo gay, marica, travesti/trans (lo *queer*). Utilizo este último término, en un sentido amplio, para nombrar a personas que modifican e intervienen sobre el sexo asignado al nacer, y que atraviesan –o han atravesado– un proceso de construcción de su identidad sexogenérica a partir de subjetivaciones vinculadas a lo femenino. Esta perspectiva proporciona un primer encendido teórico para situar el marco de análisis de este colectivo. En tanto un sistema de ideas que pretende transformar las relaciones asimétricas y de opresión que operan sobre lo femenino, permite comprender al género como una construcción social (Beauvoir, 1962; Mead, 1961; Rosaldo & Lamphere, 1974; Reiter, 1975; Rubin, 1975). El feminismo desde los años sesenta colocó en el centro de sus discusiones la relación entre el sexo biológico y las elaboraciones sociales en torno a la diferencia sexual. En los años ochenta, los debates del feminismo y de los movimientos homosexuales junto con los aportes de Foucault en el contexto posestructuralista pusieron en primer plano el carácter construido de la diferencia sexual. (Foucault, 1985; Laqueur, 1994; Haraway, 1995). Scott, en su artículo devenido clásico entendió que el género era un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos y una forma primaria de significar la relación de poder (Scott, 1996). E identificó cuatro elementos interrelacionados: símbolos culturalmente disponibles, conceptos normativos (doctrinas religiosas, educativas, científicas, jurídicas y políticas), instituciones y organizaciones sociales y la identidad subjetiva. Es decir, el género no se concibe como una esencia o atributo intrínseco, sino como una construcción social y cultural en constante transformación. Butler (2007) vuelve sobre la idea de que el género se forma a través de un marco regulativo que es producido discursivamente y se constituye mediante actuaciones repetidas en contextos específicos y piensa al sexo en sí mismo en tanto construcción social, es decir, que tanto el género como el sexo son productos de la cultura y de prácticas performativas

repetidas, en lugar de ser categorías fijas y preexistentes.

Por otra parte, la antropología de la experiencia (Turner & Bruner, 1986) y la historia oral (James, 2004; Arfuch, 2002; Passerini, 1987; Portelli, 1991; Ferraroti, 1991), que plantean la necesidad de abarcar los diferentes aspectos de la experiencia humana a partir de la comunicación intersubjetiva, vertebran el marco teórico-metodológico de esta investigación. Esta perspectiva propone observar y analizar los modos en que los individuos vivencian su propio medio social, y considerar la experiencia no solo como sentido, cognición o razón sino también como sentimiento y expectativa. Esto obliga a comprender las expresiones más allá de lo meramente verbal, y a integrar imágenes, impresiones y todo aquello relacionado con la experiencia vivida, como los pensamientos y los deseos (Turner & Bruner, 1986). Partiendo del registro de situaciones pequeñas densamente descritas, como un viaje de compras de indumentarias rituales o la disposición de vegetales en el suelo durante los preparativos de una ceremonia religiosa, el objetivo es llegar a conclusiones que permitan interpretar la construcción de la vida colectiva. Para alcanzar este objetivo, y retomando las reflexiones de Geertz (2005), la propuesta se aleja de las descripciones tenues y la folclorización de las acciones culturales.

Este cruce dinámico de coordenadas en que mi trabajo hace foco coincide con una etapa singular de nuestra historia reciente —me refiero al período que va de la transición democrática a la actualidad—, que representó y representa mucho más que el retorno a las urnas, en el sentido de que adscribe a una nueva forma de ejercicio de la ciudadanía, en construcción desde entonces, que habilita la lucha de las identidades disidentes *también* mediante el ejercicio de prácticas religiosas no hegemónicas. En este aspecto, los aportes del campo de los estudios de género y sexualidades muestran la centralidad de las reconfiguraciones sociales que atravesó el universo de las disidencias sexogenéricas durante la última dictadura (Rapisardi & Modarelli, 2001; Insausti, 2011, 2015; Fernández, 2015; Simonetto, 2017) y en algún

caso extienden el abordaje hacia los años ochenta y noventa (Sívori, 2005) o incluso hasta las primeras décadas del siglo (Barrancos, 2014; Vespucci, 2017). Esos trabajos, centralizados en su mayoría en una mirada público-política y, sobre todo, en las estrategias de agencia de las minorías por la ampliación de sus derechos civiles resultan de interés para mi investigación, considerando las disidencias identitarias que abordan, aunque los reinterpreto desde otra perspectiva, ya que mi mirada privilegia el carácter performático en el análisis de la construcción de la identidad de género. Siguiendo a Butler (2007), este ángulo resulta clave para el acercamiento a los cultos africanistas porque en ellos los rituales revisten –como se verá– una importancia performativa insoslayable.

Sabemos que durante la transición democrática comenzó, principalmente en Buenos Aires y otros grandes centros urbanos del país, una reconfiguración y visibilización de la identidad LGBT+, en coincidencia con una etapa de expansión en todos los ámbitos de la contracultura. Me refiero el reposicionamiento del rock nacional, las experiencias del teatro *under* en espacios como el Parakultural, el café Nexor, el taller La Zona de Rafael Bueno, el bar Einstein, la discoteca Cemento de Omar Chabán y Katja Alemann, la Compañía Argentina de Mimo de Ángel Elizondo, la trova rosarina, entre muchas otras experiencias similares y significativas a lo largo y ancho del país. Justamente, fue en este contexto de apertura cuando muchos templos africanistas que funcionaban activamente desde los años sesenta y setenta en la clandestinidad o en esferas privadas, se tornaron visibles y sumaron nuevos espacios *legítimos*. En efecto, a mediados de los ochenta observamos un acelerado crecimiento, un verdadero boom, al punto de hallar inscriptos más de quinientos templos en las principales ciudades del país (Frigerio, 1989). Es importante destacar, que debido al repudio o la incomodidad que siempre han generado algunas de sus prácticas, como el sacrificio de animales, los sortilegios, la adivinación o la asociación con la brujería o la *magia negra*, existe una constante subestimación en las

estadísticas o los datos oficiales. Asimismo, según han explicado los propios adeptos (Ojeda, 2017) el número de espacios públicamente visibles destinados a la religión deben multiplicarse por tres o por cuatro para acceder a una idea del alcance y la magnitud del fenómeno, lo que a menudo se ve facilitado por la utilización de domicilios particulares –es decir, no registrados en ninguna parte– para las prácticas rituales.

Según distintas investigaciones, los veinte templos registrados a fines de la década del setenta fueron aumentando progresivamente a cien en 1983, doscientos en 1985 (Frigerio, 2002: 131) y a doscientos cincuenta en 1989 (Segato, 2007: 282). Ya iniciada la década del noventa, se encontraban cuatrocientos templos registrados y más de mil funcionando sin registración (Frigerio, 1993). Según la propia investigación de Segato (2007: 257), para fines de la década del ochenta, según fuentes extraoficiales, existían más de dos mil templos funcionando solamente en el área norte del Gran Buenos Aires (Carrone, 2019: 1). Afirmando que, si se incluyeran los distritos sur y oeste de la región, la cifra se duplicaría fácilmente. Como sostiene Frigerio (2013: 16) “la estimativa de tres a cuatro mil templos en el país –en su mayoría situados en torno a la ciudad de Buenos Aires– probablemente no sea infundada”.

Dos variantes de la religiosidad de matriz afro predominaron cómodamente en la Argentina durante el último cuarto del siglo veinte, la *umbanda* –la vertiente más conocida por el gran público–, desarrollada a partir de una combinación de componentes africanos, católicos, kardecistas e indígenas; y el *batuque* portoalegrense –también denominado por los practicantes como *nación* o sintéticamente *santo* u *orixá*–, que contiene una mayor cantidad de elementos yoruba preservados. En los templos de Buenos Aires y su área de influencia, sendas corrientes se expandieron en simultáneo y los adeptos las concibieron como distintas etapas de un mismo camino espiritual al que denominaron espontáneamente *la religión*. Si bien es posible observar aún una presencia bien establecida de ambas, en las últimas dos

décadas una línea *menor* ha ido cobrando cada vez un mayor protagonismo en los terreiros: la *kimbanda*. Considerada por algunos estudiosos como un desprendimiento de la umbanda y por otros como una variedad autónoma debido a que posee características propias como el sacrificio de animales y sesiones de incorporación dedicadas exclusivamente a la entidad espiritual *Exú* y su equivalente femenino *Pomba Gira*. Aunque su origen es discutido y depende en gran parte de los usos y secretos de cada casa religiosa, existe un consenso generalizado entre los fieles acerca de la naturaleza de estas entidades, habitualmente asociadas a la vida licenciosa y libertina que los identifica como espíritus de rufianes, malandros y prostitutas.

Esta idea de la centralidad adquirida por la kimbanda está en diálogo con los aportes más actuales de especialistas argentinos (Frigerio, 2019; Rodríguez, 2019). Según los resultados de esta investigación, realizada en templos del conurbano bonaerense entre 2014 y 2019, se ha observado que tanto los líderes espirituales como los iniciados y practicantes afirman que la kimbanda ha ganado una mayor relevancia en los últimos tiempos. Se ha constatado que los terreiros han adquirido nuevos seguidores, especialmente entre las clases populares, debido al interés generado por este culto y que se percibe a la umbanda, antes predominante, como más arraigada, costosa, tradicional o de difícil acceso. Sin embargo, en la mayoría de los templos se mantiene la práctica mixta, ofreciendo tanto kimbanda como umbanda.

Así, para la mayor parte de los fieles, generalmente la *religión* se compone de una práctica conjunta de umbanda, batuque y kimbanda. Es preciso aclarar que en la mayoría de los casos la umbanda todavía actúa como una etapa introductoria en la que el uso de imagería y elementos provenientes del panteón católico durante las ceremonias, funciona para los principiantes o *feligreses*, para utilizar el término nativo, como una suerte de conexión facilitadora entre el cristianismo –del cual generalmente provienen– y los cultos africanistas –hacia donde se dirigen–. Como sostienen Carozzi y Frigerio (1992), este tránsito cultural resulta posible en el escenario

latinoamericano gracias a una preexistencia muy arraigada de la religiosidad popular, cuyas lógicas de vinculación con lo sagrado incluyen devociones múltiples que se expresan a través de ofrendas, plegarias y toda una serie de comunicaciones no institucionalizadas con los santos, Gauchito Gil, Difunta Correa, San La Muerte, Aparicio Altamirano, etc. (Coluccio, 2010), en función de resolver problemáticas específicas de la vida cotidiana relacionadas con la salud, el trabajo, las relaciones familiares y amorosas, entre otros imponderables.

En este vasto y plural universo de personas en búsqueda de un espacio para su desarrollo espiritual y religioso no es infrecuente encontrar personas con una identidad en disputa con la heteronorma. Cualquiera que se acerque por primera vez a un *terreiro* [templo africanista] del Gran Buenos Aires tendrá ante sí un fenómeno prácticamente ausente en los espacios dedicados a otras religiones. Observará “hombres vestidos de mujer” danzando frenéticamente al ritmo de tambores sincopados y si agudiza la percepción, podría llegar a distinguir con sorpresa que en ocasiones hasta ofician como *sacerdotes* en los rituales. Esta singularidad que presenta el mundo afrorreligioso, aunque resulta conocida no ha sido estudiada aún en profundidad por la academia nacional. De allí que esta tesis, que estudia la religión kimbanda y la identidad queer ha ocupado un lugar de vacancia y resulta un aporte novedoso para los estudios sobre diversidad religiosa y género en la Argentina reciente.

La investigación de campo fue realizada entre 2014 y 2019, y aunque fueron explorados otros contextos que me permitieron aproximarme al afroumbandismo en espacios urbanos como Mar del Plata o Rosario, la decisión final fue focalizar el estudio en dos terreiros ubicados en las zonas norte y oeste del Área Metropolitana de Buenos Aires. La estrategia implementada siguió en principio la huella de las técnicas etnográficas tradicionales, basándome en la observación (primero sin y luego con participación) de la vida social en estos espacios religiosos y en los

intercambios comunicativos diversos con los sujetos de estudio que de allí derivaron. Esto permitió observar los rituales y las prácticas religiosas de varios miembros y profundizar el abordaje mediante conversaciones y entrevistas no estructuradas de larga duración. En total, se llevaron a cabo casi treinta de estas entrevistas, algunas desarrolladas en profundidad a lo largo de varios encuentros, tal como se detalla en el anexo de la tesis. Vale aclarar que la selección de los informantes fue guiada por la estrategia de referencias conocida como *bola de nieve*, lo que facilitó sobremanera la recolección de datos. Luego, en una segunda etapa que abarcó de 2018 a 2020, realicé un relevamiento de 36 grupos afroumbandistas en Facebook, a fin de determinar la presencia y el alcance actual de la religión en las redes sociodigitales. Esta aproximación permitió explorar las nuevas metodologías que están siendo cada vez más utilizadas debido a la incorporación de internet y la virtualidad en nuestras sociedades. Este enfoque proporciona un aporte importante al complementar la escasa información disponible en los registros oficiales con los datos etnográficos recopilados durante el trabajo de campo. En este sentido, la estrategia retoma la posta del estudio llevado a cabo por Frigerio (2013), que relevó las participaciones de afroumbandistas del Cono Sur en espacios virtuales hoy en desuso –Grupos de MSN (de 2003 a 2008) y *Fotoblogs* (de 2008 a 2010)– y dialoga con el trabajo reciente de Ábalos Irazábal (2021), que se ocupa del activismo digital de grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense. Por último, además de emplear la reconstrucción de historias de vida, se ha utilizado en ciertos momentos el análisis de imágenes y fotografías. Cada capítulo profundiza en estas decisiones metodológicas, que se exploran en detalle debido a la diversidad de estrategias que surgió de la dinámica misma de la investigación, resultando especialmente interesante su combinación dado que permiten una triangulación novedosa y a la vez rigurosa. Dichos recursos fueron, en parte, resultado de que importantes tramos de la investigación y la escritura se realizaron en un contexto de pandemia en el cual cobraron nuevo valor ciertos

relevamientos realizados previamente en espacios digitales. En todo momento, se ha prestado atención a la constante contrastación de las evidencias recopiladas, asegurando así la validez de los resultados.

La tesis está estructurada en cinco capítulos en los que como he dicho se analizan, desde distintas ópticas y métodos, las formas posibles de descubrimiento y permanencia en la religión –en un marco temporal que va desde el último cuarto del siglo pasado a la actualidad–, así como la construcción de sentidos y significaciones materiales o simbólicas que la práctica religiosa cotidiana habilita para la expresión y la construcción de las identidades queer.

El primer capítulo sigue la trayectoria vital del pai Genaro de Oxum entre los años sesenta y ochenta, con foco en un viaje iniciático-circular a través del cual configura una formación religiosa que le permite convertirse en líder espiritual y abrir su propio templo. La articulación transnacional, la permeabilidad de las religiones afro para con las identidades no heteronormadas, el diálogo entre las distintas variantes de la religión y el contexto sociohistórico que le da surgimiento, constituyen aquí las principales claves de análisis.

El segundo capítulo explora la concurrida presencia de grupos afrorreligiosos en una popular red sociodigital durante los últimos años. Mediante la indagación de las dinámicas de acceso e interacción observadas entre los participantes y el registro de las temáticas principales que allí se discuten, este apartado identifica algunos temas recurrentes y se pregunta por el lugar que ocupan el deseo y las concepciones sexogenéricas vinculadas a la religión en el marco de estos espacios.

El tercer capítulo indaga en los lazos afectivos, de pertenencia y apoyo que se establecen entre un grupo de travestis seguidoras de Pomba Gira María Padilla que comparten una misma residencia. Aquí, la devoción hacia esta entidad genera vínculos que funcionan como un sistema de parentesco alternativo, brindando mayor seguridad, contención y estabilidad en

comparación con sus familias "biológicas". Esto les libera de situaciones cargadas de dolor, incertidumbre y angustia, que son características de la marginalidad que han experimentado o aún experimentan en parte de sus vidas.

El cuarto capítulo presenta una reconstrucción detallada de una sesión completa de kimbanda, desde los preparativos iniciales hasta los momentos más significativos. Se examinan allí los diferentes procesos rituales necesarios y propiciatorios, como la adecuación del espacio religioso, la adquisición y confección de la vestimenta de las entidades, la elaboración de alimentos y bebidas para el banquete final compartido, el sacrificio ritual de animales y las ofrendas recibidas por las entidades. Se otorga una atención especial a las manifestaciones de género en la celebración pública final.

El quinto capítulo se centra especialmente en personas queer que incorporan a Pomba Gira durante la fiesta de kimbanda. A través de imágenes y testimonios, se analizan las representaciones y la performance de género presentes en el culto, así como las posturas, corporalidades y transformaciones de género entre las entidades y los adeptos. También se exploran los diversos relatos y las justificaciones míticas y socioreligiosas que rodean la presencia de las disidencias sexogenéricas en la kimbanda.

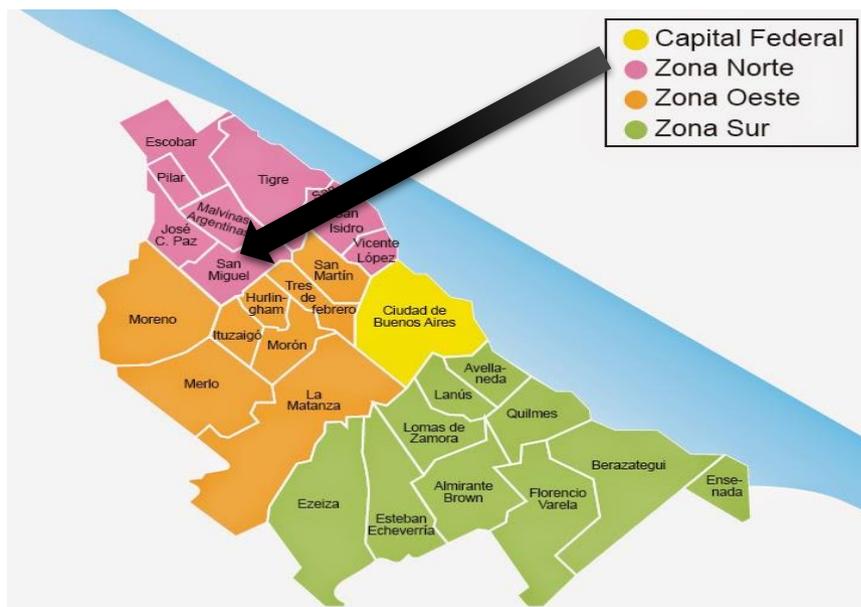
Finalmente, las conclusiones de la tesis se enfocan en articular los tópicos centrales que atraviesan la investigación, destacando sus aportes a un campo de estudios escasamente trabajado sobre diversidad religiosa y disidencia sexogenéricas en Argentina.

1. De niño-señora a pai-de-santo. El afroumbandismo como lugar de arribo en los setenta y ochenta

Llegada a La Rosadita

Genaro de Oxum es pai de santo o “jefe” como lo llaman sus hijos de religión. Administra un terreiro en el fondo de su casa, ubicada en un paraje de difícil acceso en la zona norte del conurbano bonaerense donde se funden las localidades de Don Torcuato e Ingeniero Adolfo Sordeaux. La primera vez que fui a entrevistarlo gasté todos mis datos de celular en Google Maps, intentando ubicar el lugar. Caminé durante tres cuartos de hora sin entender demasiado donde estaba ni hacia donde me dirigía, ya que las coordenadas pasadas previamente vía comunicación telefónica no coincidían con lo que avistaba en ese momento y me sentía ante el mismísimo portal de un “suburbio problemático” (Bourdieu, 2002). *«La zona es linda y tranquila, si te bajás en la estación son un par de cuadras, es un paseo agradable».*

Imagen 1. Ubicación aproximada de La Rosadita



Fuente: elaboración propia a partir de Google Maps.

Las calles aledañas a la locación exacta a la que me dirigía ondulan caprichosamente en un típico proceso suburbano de conversión de barrio de clase media hacia uno de características más bien populares –a punto tal que me preguntaba *a la* De Certau (2000), si la inmensa variedad de texturas que observaba era algo más que una representación, un mero artefacto óptico–. En este sentido, la línea divisoria entre uno y otro se encuentra constituida por una ancha, gris y concurrida avenida que conoció tiempos mejores, por la que circulan apresuradamente –a las cinco de la tarde– autos particulares, medios de transporte público y personas de todo tipo. Una vez que se la atraviesa en dirección oeste el paisaje visual cambia notoriamente y surgen frentes sin revoque, techos con maderas tirantes y chapas a la vista, colores estridentes en rejas y ventanas y numeraciones de altura garabateadas grotescamente con pintura en forma directa sobre las puertas. La población canina crece considerablemente, en forma proporcional a la que disminuye la de árboles, y el asfalto, una constante prolija en el recorrido desde la estación de tren hasta la arteria, se torna difuso y gastado, como si hubiera sido colocado allí mucho tiempo atrás, para olvidar luego todas las formas de su mantenimiento en condiciones.

El límite entre calle y vereda no resulta claro, por lo que uno no sabe exactamente por donde transitar, alternando, según las condiciones de una u otra entre ambas y esquivando charcos, barro y desperdicios de todo tipo. Observando minuciosamente estas numeraciones artesanales y ayudado por mi celular y un plano inútil que había dibujado en una hoja de papel antes de salir de casa, me encontré finalmente frente a la casa de Genaro. Ésta, no se diferenciaba de las demás con excepción tal vez de su tamaño que, a juzgar por el metraje del frente y una planta alta, resultaba notablemente más grande que el resto. Pintada de un descolorido rosado y con varias macetas rojas y verdes bajo las ventanas cerradas, presentaba un cierto halo amigable de antaño, era como uno imagina de niño que son las casas de las abuelas. Toqué varias veces el timbre inútilmente hasta que decidí anunciarme por celular.

«Pasá por el costado, estoy en el fondo»; empujé un pesado portón de madera y alambre siguiendo las indicaciones... y entré.

Genaro salió a mi encuentro extendiendo los brazos y luciendo una expresión de asombro «*Te hacía mucho más jovencito –me dijo– ¡Tenés una voz de nene por teléfono!*». Y la verdad es que la impresión etaria fue mutua porque no sé si el timbre, pero la cadencia del pai de santo al hablar era fresca, y con una suerte de neutralidad en el acento, que hacía que uno no pudiera determinar inmediatamente su procedencia. Atravesamos un cuidado jardincito que separaba la casa del frente del espacio cerrado hacia el que nos dirigíamos intercambiando frases intrascendentes sobre el clima, el funcionamiento de los trenes, el gusto por las plantas y no recuerdo que otra cosa.

Como iba detrás y con la ventaja de no ser observado, aproveché el momento para estudiar a mi interlocutor grabando mentalmente su aspecto. Tendría unos cincuenta años, vestía pantalones holgados pulcramente blancos de tela liviana, como esos que usan los trabajadores de la salud, zapatillas deportivas color gris sin medias, también impecables, y una riñonera estampada con *emojis* –durante la conversación posterior descubrí que allí llevaba siempre los cigarrillos y el encendedor ya que, según me dijo, era bastante despistado y había optado por ese práctico método para no perderlos–. Pero lo verdaderamente llamativo era la prenda que le cubría el torso. Nunca fui bueno para determinar géneros textiles, pero se trataba de una especie de terciopelo elastizado de color verde oscuro brillante con flores bordadas –¿rosas? – en la misma gama, pero un tono más claro. Un pañuelo violeta le rodeaba el cuello, fundiéndose en su nuca con unos cabellos semilargos y teñidos de amarillo claro que, vistos por detrás, desmentían la calvicie evidente que Genaro presentaba cuando se lo miraba de frente. Ángulo desde el cual, se obtenía de él una instantánea indefinida, como de cierta androginia, por la ausencia absoluta de barba y la escasez extrema de cejas y pestañas que enmarcaban poco y mal un rostro regordete, rosado y

brillante, que evidenciaba el abuso de cremas y cosméticos para el cuidado de la piel, lo cual parecía dar resultado a juzgar por la ausencia de arrugas en un hombre de su edad.

«*Bienvenido al ilé*², *bien recibido seas por tu axé*³», dijo entre divertido y solemne mientras empujaba una pesada puerta de dimensiones extraordinarias y me ofrecía algo para tomar. Entramos a un galpón de ladrillo hueco sin revocar, pintado de blanco y con techo de madera y chapa, que también me sorprendió por su tamaño. Era un rectángulo considerable que se extendía varios metros hacia el fondo y me recordó inmediatamente a la atmósfera fría y deprimente que presentan las discotecas vacías durante el día, desprovistas de la música, la danza, los colores, la diversión y los excesos que las caracterizan. Esta asociación inmediata probablemente se debía a que del techo colgaban unas largas telas blancas y en una parte se observaban instalados reflectores y luces de colores diversos. Flotaban en el aire restos de aromas variados, difíciles de identificar, tal vez una mezcla de perfume, fruta, sahumerio y colillas de cigarrillo. Junto a la puerta había tres bolsas de consorcio grandes repletas y aun sin cerrar, y en una de las paredes laterales se hallaba una tarima hecha con *palets*, a unos treinta centímetros del suelo, y sobre ella varios caballetes y tablas de madera.

El pai de santo me contó que unas noches atrás habían tenido sesión y que no me había invitado porque prefería conocerme personalmente antes. «*Este viernes no, porque no hacemos, pero el otro te espero... Ahora vamos a la casa, que te prometí un café ¿o tomabas mate vos?*». Opté por la segunda oferta y cerrando la puerta pesada abandonamos el templo dirigiéndonos hacia la casa rosada de adelante. En este breve camino de regreso pude identificar varias de las especies vegetales que antes llamaran mi atención por lo bien cuidadas: malvón, lazo de amor, ficus, margaritas y un limonero, entre

² Casa religiosa.

³ Energía vital, fuerza creadora que puede ser dada o recibida. El vocablo posee una connotación positiva.

otras. Cuando entramos a la casa principal por la puerta trasera nos recibió un perro de raza pequeña y pelaje negrimarrón que ladraba y movía la cola a la vez dando la bienvenida a su dueño y mirándome con desconfianza «*Es la Mai, no hace nada... en un rato la vas a tener encima. ¡Mai, no moleste al invitado!*». Estábamos en la cocina, un espacio amplio y agradable con vista al jardín y muy bien equipado, que en cierto modo contrastaba con el resto del conjunto, que resultaba más bien precario. Mi anfitrión me invitó a sentarme en una silla de mimbre y yo, que no me animaba aun a grabar la entrevista, pregunté si podía tomar notas apoyando mi cuaderno sobre una mesa redonda cubierta por un mantel de hule de cuadros rojos y blancos, salpicado por pequeñas quemaduras circulares. En las horas que siguieron, Genaro renovó el mate tres veces, fumó seis o siete cigarrillos y comenzó a contarme tranquilamente la historia de su vida. Este diálogo –entonces inaugural– se repetiría muchas veces en los siguientes cinco años que duró mi trabajo de campo. Cambiando algunas veces las sillas de mimbre de la cocina por unos banquitos metálicos ubicados en el jardín si el clima acompañaba, continuando luego por teléfono o chat, cuando notaba que me faltaba algún dato importante para coordinar un nuevo encuentro, e incluso en las ceremonias –aunque de modo distinto como relataré en otra parte–, a las que luego asistí. Pero ahora vayamos hacia atrás, es decir, empecemos por el comienzo.

Instantáneas de una infancia marica

Genaro tenía cincuenta y seis años⁴, había llegado al país a principios de la década del sesenta cuando era sólo un niño desde Asunción del Paraguay, su ciudad natal. Su madre era hija de un argentino y una paraguaya. En nuestras conversaciones no mencionará nunca a su padre, aunque sí a su abuelo, que

⁴ En junio de 2014, fecha de nuestra primera entrevista.

al parecer actuó como tal en los años que convivió la familia de cuatro integrantes luego de la llegada al conurbano bonaerense. *«Esta casa era de él, así que cuando murió mamá me quedó para mí, porque mi hermana se casó con un tucumano y se fue a vivir para allá»*. En su relato deja entrever que, si bien su infancia parece haber transcurrido sin mayores sobresaltos económicos en otros aspectos las cosas no fueron fáciles. Se lo nota incómodo cuando le pregunto por la escuela y sólo se limita a decir que abandonó porque no le gustaba, que los libros no eran lo suyo y que eso no era un problema porque nadie de su familia había estudiado nada formalmente. *«Con decirte que mamá hablaba mejor el guaraní, pero el abuelo no quería saber nada... así que las pocas palabras que conocía se me fueron olvidando. Aunque no nací acá, yo soy argentina [con énfasis en la terminación femenina]»*. En esta primera conversación me sorprenden tres cosas: cierta vergüenza por la condición social y el origen de su madre, un antiguo temor, mezclado tal vez con respeto, hacia la figura de autoridad indiscutida de su abuelo, y que cuando se relaja Genaro comienza a referirse a sí mismo en femenino. Todas estas cuestiones resurgirán en los siguientes encuentros, aunque de la primera no hablará nunca en forma literal.

Es sobre la base de los deseos y de las intenciones que están en juego en cualquier conversación, pero sobre todo en la entrevista etnográfica, desde donde hay que plantear el tema de la objetividad y de la memoria. En este sentido, el objetivo de las entrevistas en profundidad, y particularmente de las historias de vida, no puede ser conocer “la verdad” sobre un hecho histórico o una situación social. La entrevista, como toda narración, es un constructo, y no deja de tener su lado *ficcional* por más esfuerzo que el entrevistado haga en relatar los hechos “como fueron”. Varios autores abordaron estas problemáticas de las metodologías centradas en la experiencia subjetiva narrada como historia o como relatos de vida, tanto desde la antropología y la sociología, como desde la historia oral (James, 2004; Arfuch, 2002; Passerini, 1987; Portelli, 1991; Ferraroti, 1991). No entraré aquí a discutir esta cuestión

en profundidad, porque no es ese el objetivo central de mi investigación. Sólo quisiera retomar algunos puntos referidos al lugar de la narrativa en la construcción del sujeto, y a la forma en que es posible abordar las entrevistas y la reconstrucción de las experiencias vividas tomando en cuenta no sólo el contenido de lo dicho sino también la forma, que incluye los silencios, las repeticiones y las contradicciones, así como los gestos y la manera en que la palabra encarnada y la corporalidad, *dicen* mucho más de lo que nombran. Esta es la manera en la que leí, analicé y comenté la larga conversación que mantuvimos con Genaro entre 2014 y 2018.

En razón de ello, resulta necesario mencionar que las multiplicidades presentes en el tono, volumen y ritmo del habla popular están cargadas de significados implícitos y connotaciones que son irreproducibles en el texto escrito (Portelli, 1991). La reticencia migratorio-familiar-escolar de Genaro desapareció por completo cuando el recuerdo viró hacia otro espacio del universo social de su infancia: la parroquia del barrio. «*Ah sí, yo era muy creyente por influencia de mamá, que era devota de la virgen y tenía estampitas por toda la casa. Íbamos a misa todos los domingos, y también en la semana... Ahí aprendí de todo, a coser, bordar, tejer, cocinar... era una señora más*» (risas). Para un niño afeminado de origen paraguayo, nacido a mediados de los cincuenta, perteneciente a una familia de clase trabajadora habitante del conurbano profundo, esos primeros contactos con *otros* significativos –por fuera de la familia nuclear– representaban un ámbito no hostil, tal vez el único («*ahí yo respiraba, podía mariconear tranquilo*»), en el que el futuro pai de santo inicializará una construcción del mundo, de *su* mundo y en donde hallará refugio y cierta libertad de movimiento que le permitirá *sentirse* “una señora más”, un ámbito simbólico de pertenencia más en sintonía con su verdadero deseo. Si la vida social “es una empresa de edificación de mundos, la religión ocupa un lugar destacado en esta empresa (...) existe una relación entre la religión y la edificación de mundos” (Berger, 1971: 13). En este sentido, un espacio social de extracción católica popular –

la parroquia barrial en donde se reúnen las vecinas para tejerles bufandas a los más desfavorecidos o intercambiar recetas de cocina—, recibe y contiene sin decirlo la performance de un niño marica en los albores de su despertar sexual. Siempre, claro, que éste no lo haga explícito y que el pudor se sume —en términos de Foucault— a esa batería de mutismos que imponen el silencio a fuerza de callar. «*¿Mi sexualidad?, ¡Pero, si ni existían las palabras! O no sé, no se sabía... no se hablaba de esas cosas... Por ahí, la gente del centro [se refiere a la capital] pero acá no. Para las vecinas yo era un chico ‘delicado’ y muy creyente. Por eso ellas me querían y creo que hasta de alguna manera lo aceptaban*».

El contexto histórico y social de fines de los sesenta en el que Genaro era “querido y aceptado” por sus devotas vecinas, representó para nuestro país —en consonancia con una serie de conocidos episodios y causas contestatarias que expresaban el clima efervescente de cambios e ideas que atravesó toda la década en el mundo: la revolución cubana, las experiencias de descolonización, el mayo francés, la primavera de Praga, el poder negro, la revuelta de Stonewall, el Cordobazo, etc.—, una suerte de “revolución sexual discreta” (Cosse, 2010) que relajó las costumbres y en cierto sentido promovió una apertura para la construcción de nuevos modos y estilos de vida. Aunque, como oportunamente aclara Genaro, en el imaginario de las clases populares este evento es percibido como un beneficio al que sólo se hallaban afectados los habitantes de las áreas urbanas y clasemedieras: “la gente del centro”. Pero, ¿eran realmente disímiles las vivencias en uno y otro lado? ¿Qué tan válido resulta establecer, en este sentido, diferencias de clase o de poder adquisitivo en el sentir de los niños y niñas sexogénicamente diversos de los años sesenta?

Veamos, el 6 de octubre de 2019, en su legendario programa de televisión de los mediodías, la actriz y conductora Mirtha Legrand le pregunta a una de sus invitadas, —Sandra Mihanovich, ícono de la visibilidad LGBT+— : «*¿Cómo descubriste tu sexualidad?*» La respuesta fue: «*No sé, me sentía*

*más identificada con los personajes masc... (...) Me gustaba más hacer el rol de Robin Hood, que la otra [personaje femenino].... No sé cómo explicarlo, me pasaba eso.»⁵. Aunque cambia notoriamente el escenario y los protagonistas, las palabras, el contenido, no difieren demasiado de lo hallable en mi conversación con Genaro. Es frecuente encontrar en los recuerdos antiguos de personas adultas LGBT+ formas de *poner* el cuerpo o actividades *que se hacen* con el cuerpo, reñidas con ese “orden social y sexual que impone su validez a todos, incluso a aquellos a los que atribuye en él un lugar negativo” (Eribon, 2004: 87) y que producen performances contrarias a los estereotipos “esperables” de la masculinidad (“coser, bordar, tejer, cocinar”), o la femineidad (“hacer de Robin Hood”). Al respecto, Connel (2015: 86) afirma: “la experiencia corporal es a menudo central en la memoria de nuestras propias vidas y, en consecuencia, en nuestra comprensión de quienes somos y de *qué* somos” (el subrayado es mío). En este sentido, tanto la pedagogía doméstica de las vecinas en la parroquia suburbana como el rol deseado en una obra escolar del elitista Northlands representaban sendas formas de subjetivación para esas infancias queer. La famosa cantante y Genaro tienen exactamente la misma edad, es decir, nacieron y crecieron en un mundo que era –¿acaso no lo es todavía?– hostil con los niños y niñas “diferentes”. Y es por ello que sus testimonios –a pesar de las innumerables desemejanzas que pudiéramos señalar en ambos– resultan en este punto tan coincidentes como significativos. Si bien cada historia es individual, quien narra pertenece también a un grupo, cuyas agencias resultan productoras de imaginarios y memorias de conjunto, como sostiene Trejo (2018: 41) “los recuerdos, como la identidad, son un logro colectivo”.*

Cuando me propuse entender el modo en que Genaro se construyó a sí mismo para poder luego abrir y regentear su propio templo, conseguir y

⁵ “Sandra Mihanovich habló de cómo descubrió su sexualidad” <https://www.youtube.com/watch?v=hOtPG8PK3qY&t=57s> (Consultado el 2 de mayo de 2020).

mantener una clientela fija; en suma, constituirse en un referente espiritual respetado y admirado dentro de su comunidad, comprendí que para ello debía ir *etnográficamente* lo más atrás que pudiera en el tiempo, ya que sólo así el trabajo de recuperación resultaría no sólo válido sino históricamente significativo, permitiéndome avanzar y profundizar en el análisis.

Investigar este período [la historia reciente] significa internarse en una época que puede ser evocada por la memoria social viva. Los protagonistas no sólo pueden recordar los fenómenos aquí estudiados, sino que, al hacerlo, proyectan el impacto que esas transformaciones tuvieron en el derrotero de sus vidas, uniendo su biografía individual con la historia colectiva. (...) El énfasis en la autoridad emanada de la propia experiencia descubre un dilema consustancial a la pretensión de investigar un tiempo cercano y una dimensión cotidiana. Nuestra reconstrucción está interpelada por la memoria de los protagonistas, que inevitablemente confrontarán la multiplicidad de su experiencia con el resultado de una indagación histórica que no puede contenerla por completo. (Cosse, 2010: 20).

En este sentido, una frase disparadora dicha al pasar en mi primer encuentro con Genaro y tan aparentemente simple como «contame de cuando eras chico, empecemos por ahí», implicó no sólo atender al modo peculiar en que se articularon las identidades sexogénicas antes de la emergencia de las políticas identitarias de los años setenta y ochenta, sino abordar analíticamente una temática poco estudiada: la infancia queer, la memoria del niño marica en primera persona. No contamos para ello con demasiados antecedentes. En realidad, son muy pocos e insuficientes. En principio, varios trabajos desde la psiquiatría (Fernández Rivas, 2001; Bailey, Nothnagel y Wolfe, 1995; Isay, 1999; Chused, 1999; Haber, 1991) hacen alusión a la correlación existente entre el comportamiento homosexual del adulto y sus manifestaciones en la infancia. Destacan que es en este período vital en que se desarrolla una de las líneas troncales para la evolución de la persona, el eje psicosexual con todas sus posibles variaciones, entre ellas la inclinación hacia

un determinado objeto de deseo. Ajuriaguerra (1980), quien ha recopilado una serie de casos destacable por su número, sostiene que basta preguntar al homosexual adulto para saber que éste se reconoce precozmente. En el estudio citado, cuatro de cada cinco entrevistados afirma que sus primeras manifestaciones de deseo hacia personas “del mismo sexo” se produjo *antes de los 9 años*, mientras que uno de cada cinco ubica su comienzo en torno a la pubertad.

En otro orden, el campo de los estudios literarios y la comunicación social, Carbajal García (2020), quien realiza un breve recorrido por la obra de Eugenia Vitteri, prominente representante de la literatura escrita por mujeres en el Ecuador, señala un singular momento de su narrativa en el que emerge –en conjunto con la imagen del exiliado– una representación de la infancia queer en el cuento *Florenxia*, publicado en 1977, donde la homosexualidad infantil femenina es retratada como “lo innombrable, aquello que la sociedad (...) durante mucho tiempo, ha pretendido ocultar y excluir” (Carbajal García, 2020: 101). Una niña distinta, una niña que sabe que desea a otra niña, pero no debe, no puede decirlo. Una niña que expresa en su recuerdo ya adulta, aquello que debiendo haber quedado oculto a la mirada de los demás, sin embargo, se ha manifestado. En nuestro país, Valeria Flores y Fabi Tron publicaron en 2013 *Chonguitas: masculinidades de niñas*, libro que compila testimonios de mujeres lesbianas adultas que recuerdan su “infancia masculina”. Inspirados en esta experiencia, Juan Manuel Burgos y Emmanuel Theumer, editaron en 2017 la antología *Mariconcitos. Feminidades de niños, placeres de infancia*, una interesante compilación que reúne un número considerable de memorias de infancias maricas. La propuesta se erige como un bastión de resistencia y de conquista identitaria para las voces de los cuerpos infantiles disidentes que el texto recupera:

Yo quería vestirme como lo hacían mis tías, mis abuelas y mi mamá.
Con vestidos, tacones, turbantes, aretes, pulseras, perfumes y

maquillaje incluido. (Sandy, p. 16)

Recuerdo mi gusto por las telenovelas, las muñecas y el arte en general. Dibujaba bellas damas con suntuosos vestidos (...) Aún no sabía que ese sería el punto de partida para lo que, años más tarde, daría forma y consistencia a mi ser travesti y a mi concepto del no-género. (Santino, p. 24)

Viene a mi memoria un día en el cual mi hermano me dijo que sentía vergüenza de mí porque era muy amanerado, muy mariconcito, que no quería que yo saliera con él. (Len, p. 28)

Empecé a inventar algunos juegos con uno de mis amiguitos, en uno de ellos recreábamos situaciones sexuales con los muñequitos que teníamos, que para el caso eran representaciones de los héroes de la lucha libre. Sospecho que mi amigo los veía en clave heterosexual, pero yo no. (Mauricio, p. 38)

Creí, entre plumas y lentejuelas, rodeado de una familia maravillosa que aprendió a ser cómplice de mi crecimiento. Hoy, además de Ezequiel, soy La Pocha. Un transformista que usa el transformismo para transformar. (Ezequiel, p. 40)

A fines de primaria, mirar con curiosidad a los compañeritos en calzoncillos, o las fotos de (lo que hoy llamaría) *chongos* en las revistas era casi un hábito y, aunque era un hábito culposo que no podía compartir con nadie (salí del armario con mi familia a los veintipico), me lo permitía: era mi secreto, no estaba fuera del armario, pero en el espejo sí me decía: “bueno, Beto, sos maricón, qué se le va a hacer”. (Beto, p. 86)

Para finalizar este acápite, que busca entender las formas de *ser en el mundo* que Genaro debió hallar en su condición de niño marica, migrante, desertor escolar y solo asistido por la bondad y la compañía de sus vecinas religiosas, repasaré brevemente en clave analítica queer, una producción de esos años dirigida “a toda la familia”, pero sobre todo muy recordada por el público infantil de la época entre quienes se hallaba, por supuesto, mi interlocutor. Me refiero a la primera serie de animación de la historia que se

emitió en el *prime time* televisivo entre los años 1960 y 1966: *The Flintstones* (*Los Picapiedra*), de Joseph Barbera y William Hanna. En el episodio “The Dress Rehearsal” (“Ensayo del vestido”), estrenado durante la tercera temporada de la serie en 1963, vemos a Pablo Mármol “disfrazado de mujer”, con un pañuelo en la cabeza y otro sobre los hombros haciendo las veces de chal. Pedro Picapiedra llega apurado, lo toma de la mano *como si fueran una pareja* y ambos salen rápidamente en el auto de Pedro. En una actitud muy nerviosa, con modos amanerados y aflautando la voz, Pablo riñe a Pedro porque éste conduce a alta velocidad y no mira hacia el frente. Acto seguido son detenidos por un policía de tránsito y Pedro, para excusarse, le dice que el motivo del apuro es que su mujer está por dar a luz. El oficial se compadece de Pedro “por haberse casado con una mujer tan fea” (señalando a Pablo) “y por querer tener un hijo con ella”. El travestismo observado en Pablo, si bien no connota una *verdadera* identidad sexual ya que el acto se justifica luego en el guion (Wilma está embarazada y Pedro y Pablo están ensayando una manera rápida de llegar al hospital cuando sea el momento), no deja de ser significativo para la época y el público al que se dirige (Martí López, 2011: 100-101). Nos preguntamos ¿cuántos niños como Genaro se habrán puesto nerviosos frente al televisor o habrán sido luego burlados y señalados repitiendo la improvisada performance *drag* de Pablo Mármol?

Este popular y querido personaje de animación no pertenecía al espectro real de las disidencias sexuales, aunque muchos niños y niñas que esperaban y seguían sus aventuras, sí. De hecho, deberían transcurrir cuatro décadas desde entonces, para que a un dibujo animado le fuera permitido salir legítimamente del armario. El 20 de febrero de 2005, la hermana mayor de Marge, Patty, revela su homosexualidad y se dispone a contraer matrimonio con otra mujer en el episodio “There's Something About Marrying” (“Casarse tiene algo”). El hecho no pasó inadvertido ni mucho menos, la BBC publicitó el episodio antes de su estreno, anunciando que Fox haría pública la homosexualidad de un personaje de *Los Simpsons*, y después de su estreno el

New York Times analizó el fenómeno, explicando que se había abierto una guerra cultural en Springfield y que la infancia se hallaba en el centro del debate. La periodista Sharon Waxman escribió en el diario neoyorquino que mientras la izquierda y el colectivo LGBT+ veían reconocidos sus derechos, los sectores conservadores religiosos de Estados Unidos criticaban a los responsables de la serie por tratar abiertamente el tema del matrimonio gay. Brent Brozel, presidente de Parents Television Council (Consejo Televisivo de Padres) lanzó un comunicado en el que alegaba: “Los Simpsons es visto por millones de niños ¿Ha de lanzarse el matrimonio homosexual como un tema? ¿No podemos simplemente entretenerlos?” (Martí López, 2011: 105). Mientras tanto, la Argentina aún se hallaba a cinco años de la sanción del matrimonio igualitario y a siete de la Ley de Identidad de Género.

Aventuras clandestinas del despertar sexual

Genaro no podía quedarse para siempre tejiendo y bordando junto a sus afectuosas vecinas en la parroquia del barrio, en algún momento debía *abrir la puerta y salir a jugar*. Como no podía ser de otra manera, ley de la vida, llegó la adolescencia. Cargada de miedos, inseguridades, silencios... y contradicciones. En este aspecto, he notado una inconsistencia en su testimonio de recreación del comienzo de este período vital, fruto tal vez de mi torpeza en la transcripción. En una primera entrevista, realizada en 2014, sostiene que abandona [la secundaria] en primer año [o eso entiendo yo]. Luego, en respuesta a una repregunta mía sobre el particular efectuada telefónicamente más tarde, dice: “*no, no terminé [la primaria], creo que dejé en el último año, como en el '69 o '70, ya ni me acuerdo*”. Su nacimiento, ocurrido en el año 1957, dato que por su coquetería con respecto a la edad me fue facilitado muy tardíamente, no deja lugar a dudas de que el nivel abandonado fue el primario y no el secundario. Como he mencionado

previamente, la reconstrucción de las etapas iniciales de la historia de vida Genaro me ha resultado siempre, a pesar de la confianza que hemos ganado mutuamente a través de los años, dificultosa. Llenos de nebulosas y reticencias en el decir, los segmentos correspondientes a su infancia y la temprana adolescencia se hunden, no pocas veces, en el misterio y la contradicción o sencillamente en el silencio. La situación se modifica hacia la llegada de sus catorce o quince años, lo que no resulta casual ya que es precisamente a partir de este período vital que la propia identidad se va configurando como una narrativa, un discurso propio y autónomo –lingüístico y extralingüístico–, que si bien mantiene sus clivajes comienza a inscribir suturas en el marco del surgimiento de las nuevas vinculaciones con otros significativos.

Un primer gran salto en este sentido, se dará a partir de estos primeros contactos con sujetos pares en el derrotero de su despertar sexual. Ya no son las vecinas maternas junto a quienes ensayaba sus primeras experiencias religiosas, sino que aparece un nuevo actor por fuera de su espacio barrial cotidiano –ese que está asociado a una infancia silenciosa y solitaria y que tal vez por ello resulte poco atractivo para destacar en la autobiografía oral–. Por primera vez, en el relato de la historia de vida de Genaro, surgen otros espacios por los que va a comenzar a transitar.... *«A cierta edad me empecé a rajar para el centro con cualquier excusa... la más común era ir a Liniers a comprar velones o figuras religiosas. Ya ves, mi destino fue siempre espiritual»*. Las vecinas le facilitaban ciertas sumas de dinero para la adquisición de estos insumos y el pronto descubrirá que en las santerías de la calle Cuzco –más baratas– podía “hacerse una diferencia” y guardar el resto para modestos gastos personales. Esta libertad de movimiento y el capital, fruto del pequeño timo, le otorgarán una bocanada de aire fresco y una flamante independencia, notable en su relato, en el que por primera vez observa su hogar desde afuera, como un lugar al que cada vez pertenece menos. *«Ya las cosas en casa se empezaban a poner fuleras, al no estudiar*

ni trabajar mamá y el abuelo eran muy duros conmigo, me comparaban todo el tiempo con mi hermana [dos años mayor] que era el ejemplo en todo».

En una de estas recorridas por “el centro” conoce a quienes serán «*mis primeras amigas, dos ‘locas’ un poco mayores que yo*», que le enseñarán las técnicas clandestinas del «*levante*», gracias a las cuales podrá experimentar sus primeros contactos homoeróticos ocasionales. Llegado este punto, es preciso aclarar que mi relación con Genaro ha estado teñida siempre de una mezcla entre paternalismo y profesionalidad. La diferencia generacional, la propia motivación del vínculo –una investigación académica– y la naturaleza de nuestras personalidades individuales, ha situado la conexión en un punto de mutuo afecto y mucho humor, pero también de cierta formalidad discreta. Por ello, ante mis indagaciones o pedido de detalle acerca de estas aventuras eróticas clandestinas las respuestas han sido generalmente esquivadas en tono de broma «*Profesor, ¡Qué me está preguntando!*» o «*Más respeto, que podría ser tu madre*». No obstante, con el tiempo he podido dilucidar que Genaro recuerda esa etapa de su vida como un período aún oscuro, en el que «*todo lo mejor estaba por venir*» pero también de una indudable liberación.

Con respecto a las estrategias para entablar contacto con otros hombres –siempre anónimos, siempre mayores– en la vía pública, dice: «*Era difícil hasta que aprendías el código, las miradas, las señas, alguna amiga que te hacía de campana, pero todo era muy rápido. Había como un instinto que teníamos las locas... no te lo podría explicar, tendrías que ser de esa época*». Su relato coincide con las siguientes palabras: “la especificidad del estilo de vida homosexual masculino está en la súbita relación entre desconocidos, a pesar del peligro que implica, y resulta de una facilidad, una rapidez y una frecuencia inconcebibles entre los heterosexuales” (Sebrelli, 1997: 340). Sin embargo, el desarrollo de este “estilo de vida” no se relaciona exactamente con una inclinación o preferencia por la peligrosidad o la clandestinidad, aun cuando los individuos que lo practicaban tuvieran que acostumbrarse por la fuerza a tales condiciones. Aunque la sodomía dejó de

constituir un delito en el Río de la Plata a principios del siglo XIX, y el Código Penal de 1886 ya no la menciona como tal, la generación del 80 –preocupada por construir un sujeto nacional trabajador y viril– junto a las fuerzas de seguridad y una batería de instituciones médico-legales, higienistas y criminológicas, orientó su energía a estudiar, controlar y reprimir a todo aquel que no se ajustara a los parámetros establecidos, clasificándolo como invertido, pederasta, degenerado, desviado, pervertido o marica; y equiparando estos taxones segregacionistas con los de loco, vagabundo, delincuente, vicioso o enfermo (Ojeda, 2021a; Vespucci, 2017; Figari, 2012; Salessi, 1995). Así, mediante esta estrategia semántica el mundo de las relaciones homosexuales quedaba directamente asociado al de los trastornos psíquicos, los problemas conductuales, la inadaptación, la inmoralidad o el delito, y resultaba por ello *legítimo* vulnerarlo y condenar sus prácticas e indicios de existencia en el espacio público.

Desde mediados del siglo XX, estas estrategias persecutorias y la represión se volvieron sistemáticas, amparadas por normativas como los Edictos Policiales y la Ley de Averiguación de Antecedentes. Estos dispositivos anti homosexuales se aplicaron a partir de 1930 y facultaban a la policía para castigar contravenciones bajo la acusación de “escándalo público” o “incitación al sexo callejero”. Desde 1949, los edictos de la Policía Federal penalizaban a “las personas de uno u otro sexo que públicamente incitaren o se ofrecieren al acto carnal” (Art. 2º, Inc. H), por “llevar vestimentas consideradas como correspondientes ‘al sexo contrario’ en la vía pública” (Art. 2º, Inc. F), y castigaban “al encargado de un baile público o, en su defecto, al dueño o encargado del local, que permitiera el baile en pareja del sexo masculino” (Edicto “Bailes Públicos”, Art. 3º, Inc. A) (Sempol, 2014: 28; Pecheny & Petracci, 2006: 55). Por otra parte, la Ley de Averiguación de Antecedentes sancionada en 1958, que facultaba a la policía a detener a cualquier ciudadano por cuarenta y ocho horas para registrar su identificación “también fue una de las normas más utilizadas para reprimir a

los homosexuales” (Sempol 2014: 29). Con esta batería persecutoria, la policía disponía de una amplia gama de recursos represivos, que le permitían aplicar penas de hasta treinta días de arresto sin la mediación de una orden judicial. En este sentido, la clandestinidad a la que se veían obligados Genaro, sus “amigas locas” y los amantes ocasionales para satisfacer sus deseos, convivía con el rechazo social generalizado hacia estas prácticas, fruto de un largo proceso histórico de patologización, criminalización y castigo del homoerotismo, así como de un fuerte cuestionamiento moral, por parte de la Iglesia, que las consideraba transgresoras del orden sexual y familiar imperante. La suma de estas tres categorías: la legal, la científica y la moral, conformaban un severo régimen heteronormado de las costumbres que se tradujo durante décadas en el repudio y la estigmatización hacia quienes desearan o mantuvieran vínculos eróticos con personas de su “mismo sexo”.

Siguiendo el análisis de Foucault (1985), la sexualidad puede ser leída como un dispositivo producido por un tipo particular de poder. Esto implica que la existencia real o no, de las diferentes dinámicas de placer, importan en la medida en que pueden ser explicadas como producto de una época histórica y de relaciones de poder específicas. Esta mirada impulsó una amplia serie de estudios, que continúan esta línea deconstructivista y genealógica sobre el cuerpo y la sexualidad en occidente. El postulado principal de esta teoría, establece que a partir del siglo XVIII se incitó política, económica y técnicamente a hablar del sexo, estableciendo análisis contables, clasificatorios y específicos propios, también, del desarrollo de las ciencias modernas y su discurso de racionalidad. Los cuerpos y sus sexualidades individuales pasaron a ser un asunto de gestión e intervención pública, instaurando una política del sexo que reglamentó, normativizó e impuso un orden, un desarrollo “normal” de la sexualidad para toda la población, caracterizando negativamente –por comparación y oposición– a todo lo que se desviara de aquella.

En este sentido, se teorizó sobre lo que se hallaba por fuera de esta

rígida norma, y se establecieron sexualidades periféricas, o contranatura (Foucault, 1985). A partir del siglo XVIII –por distintos motivos que Foucault analiza pero que no retomaré aquí– el poder fue reformulando sus mecanismos: tomó a su cargo la vida de los hombres como cuerpos vivientes, y pasó del ejercicio del poder formulado en los términos del derecho jurídico como poder centrado en la extracción y la muerte, a procedimientos técnicos que ya no se apoyaban en la ley sino en la normalización. Este poder, desplegó grandes dispositivos de observación y control sobre el sexo, interviniendo en las principales instituciones –familia, escuela, ejército– y convirtiéndolas en focos emisores de placeres múltiples. Según este autor, la carne cristiana se fijó por un procedimiento de examen que encontró su auge en el siglo XVIII. Esta carne es la que fue proyectada sobre el organismo, autonomizando al sexo respecto del cuerpo, y creando un campo que dará lugar al surgimiento de una medicina específica para tratarlo. Finalmente, en el siglo XIX, se van a desarrollar las tecnologías médicas del sexo que serán las encargadas de difundir en el cuerpo social entero este dispositivo de sexualidad. Técnicas para “maximizar la vida” que se proyectan a partir de la irradiación del nuevo foco hegemónico –la burguesía–, y que desarrollan un tipo de sociedad: la sociedad normalizadora, que es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida “moralizada”, concebida sólo para la reproducción de la especie y justificada desde preceptos como la sanidad, la pureza y la pulcritud. Veremos, en este sentido, la importancia que tendrán el higienismo y el saber médico a partir de la regulación urbana espacial, sanitaria y sexual que dominó las políticas públicas en la organización del Estado Nacional argentino. El sexo fue, concebido así, como un medio de acceso a la vida del cuerpo social y la supervivencia de la especie, y su correspondiente binarismo –femenino/masculino– heterosexual, devino parte de este proceso constitutivo normalizador.

En esta línea, los trabajos de Rubin (1975 y 1985) y Laqueur (1994), entre otros, sobre la construcción del sexo, y los de Butler (2002 y 2007) sobre

la performatividad del género, apuntaron a deconstruir los esencialismos naturalistas que enmascaraban las determinaciones culturales hegemónicas del sistema sexogenérico vigente. Butler (2007) planteó que las normas de género establecen un dimorfismo ideal, una complementariedad heterosexual de los cuerpos, con los ideales de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, respaldados por códigos raciales de pureza y tabúes en contra del mestizaje, que determinan lo que será inteligiblemente *humano* y lo que no; es decir, el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos una expresión legítima. En este proceso se instauró también, un lugar para lo ininteligible al que irían a parar todos aquellos sujetos que se hallaran por fuera de los límites de la norma, constituyendo un campo subalterno o abyecto. Sin embargo, si atendemos a las críticas que esta autora propone frente al argumento fundacionalista de la política de la identidad –que “tiende a dar por sentado que una identidad primero debe ocupar su lugar para que se definan intereses políticos, y a continuación se inicie la acción política” (Butler, 2007: 277)–, nos encontramos con que es posible subvertir una identidad en el seno mismo de la práctica de la significación repetitiva. Actuar, parodiar, interpretar personajes es una forma de lo político, ya que “las prácticas de la parodia pueden servir para volver a mostrar y afianzar la distinción misma entre una configuración de género privilegiada y naturalizada y otra que se manifiesta como derivada, fantasmática y mimética: una copia fallida” (Butler, 2007: 284). Desde esta perspectiva, las categorías normativas de sexo y género pueden ser subvertidas y multiplicadas de forma que se desestabilice la naturalización impuesta por el orden hegemónico. Así:

La experiencia marginal de la sociabilidad homosexual en contextos urbanos latinoamericanos, más allá del horizonte de interdicciones que la confinan, tiene gran relevancia para el estudio comparativo de las ideologías sexuales y de género en sus dimensiones productivas. Los estilos de presentación de la persona, el

gerenciamiento del secreto, los modos y estrategias de asociación y los procesos de segmentación social nos hablan no sólo de formas de dominación y resistencia, sino también de la creación de sujetos sociales colocados en una particular situación de subalternidad. (Sívori, 2005: 15)

El testimonio de Genaro nos permite conocer –y comprender– no sólo un *ethos* propio que recreaba modos alternativos y particulares de amistad entre sujetos que se reconocían como pares (Pecheny, 2002), sino también reconstruir las dinámicas que presentaba el homoerotismo en la ciudad sitiada de mediados de los setenta. La deriva cotidiana para quienes –al igual que Genaro– se reconocían a sí mismos como locas o maricas ante el contexto represivo y estigmatizante, poseía ciertas particularidades que es necesario destacar. En principio, como sostiene Insausti (2018) su autoconcepción identitaria era indisociable de la feminidad. Desde esta mirada, los vínculos que establecían con otros hombres –como dijimos, siempre anónimos– en las redes callejeras del levante o “yiro” (Sívori, 2005) eran de tipo jerárquico ya que, si bien el encuentro se pautaba entre dos varones ambas partes se autopercebían con roles de género y prácticas sexuales que eran diferentes y opuestos. En el marco de lo que se ha denominado “paradigma latino-mediterráneo” (Murray, 1995; Guimarães, 2004; Fry, 1982), este objeto de deseo de la loca era llamado *chongo*. Se trataba de un hombre generalmente joven que se consideraba a sí mismo heterosexual, pero para quien la masculinidad y la normalidad sexual no eran incompatibles con ser ocasionalmente felado (Fernández, 2015) o con penetrar analmente a una loca o marica, quien ocupaba siempre un rol pasivo –y por ello asociado a lo femenino– en la relación.

Lejos estábamos aún de la contemporánea e igualitaria concepción de la “gaycidad” (Meccia, 2011) o del “amor gay” como un vínculo de pareja estable y deseado (Marentes, 2017, 2019), legitimado por la suma de logros y visibilidades que la comunidad LGBT+ conquistaría en la transición hacia

el siglo siguiente. Muy por el contrario, e invirtiendo las palabras de Genaro que recuerda con nostalgia aquellas aventuras clandestinas del despertar sexual, lo peor estaba por venir.

Tiempos difíciles

El relato de Genaro nos ubica hasta ahora a principios/mediados de la convulsionada década del setenta, en el preludio de uno de los períodos más oscuros y terribles de nuestra historia reciente. Sin embargo, la escalada de gobiernos ilegítimos había comenzado algunos años antes, mediante el golpe de Estado que el 28 de junio de 1966 derrocó al presidente constitucional Arturo Illia. La llegada al poder de la autodenominada “Revolución Argentina”, representó el punto de partida para un período de alta conflictividad política y social, y de luchas faccionales internas por las que se sucederían en el ejecutivo tres militares: Juan Carlos Onganía (1966-1970), Roberto Marcelo Levingston (1970-1971) y Alejandro Agustín Lanusse (1971-1973). Estas dictaduras –como todas las que azotaron América Latina en el período– estaban basadas ideológicamente en la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), a la que apelaban como principio de legitimidad, auto-representándose como correctivas de lo que consideraban “vicios de la democracia”, identificados como producto de la “subversión” y la corrupción generalizada. En este sentido, la DSN concebía la existencia de un enemigo interno cuyo objetivo militar –como mandan los cánones clásicos de la guerra– era su aniquilación definitiva. Sin embargo, Ansaldi y Giordano (2012) han señalado que esta pretensión ocultaba razones de otra índole ya que, cuando se instalaron las dictaduras la “subversión”, paradigmáticamente identificada en las organizaciones guerrilleras, no representaba una real amenaza. Como muestra Velázquez Rivera (2002), el elemento constitutivo primordial de estos gobiernos de facto –sumado a la acción de fuerzas locales

y nacionales— era la dominación imperialista de Estados Unidos y la dependencia estructural de América Latina. Binomio que le permitiría al poder norteamericano no sólo dictar tareas específicas a las Fuerzas Armadas locales y estimular un pensamiento político de derecha que enfatizaba la “seguridad interna” frente a la amenaza de la “acción indirecta” del comunismo, sino disponer la intervención del Estado para transferir ingresos de los asalariados al capital, constituyendo así el fin del agonizante Estado de bienestar e inaugurando su par burocrático autoritario.

Bajo el Onganiato la censura —ya instalada previamente— se fortaleció. Fueron prohibidas óperas, ballets, muestras de arte, obras teatrales y películas. Este contexto posibilitó una escalada de la represión en dos aspectos. En primer lugar, la persecución moral se extendió al conjunto de la sociedad en un momento en que se transitaba cierta apertura, que luego fue reconocida como la “revolución sexual” que mencionábamos con anterioridad. De esta manera, en un ataque a las expresiones “modernas” y a la intimidad, se volvieron moneda corriente la requisita de albergues transitorios, la denuncia a cónyuges infieles, el corte de pelo a los varones en las comisarías y la detención de jovencitas por usar minifaldas (Cosse, Felitti y Manzano, 2010; Eidelman, 2015). En segundo término, los edictos policiales vigentes fueron modificados con el objetivo de evitar que los homosexuales detenidos lograsen la excarcelación mediante el pago de una fianza. Así, la persecución hacia las disidencias sexogenéricas, que como dijimos existía desde hacía décadas cobró un nuevo impulso, propiciando como respuesta —en el “fermento de la radicalidad política” (Barrancos, 2014: 24)— el surgimiento del primer movimiento por la reivindicación de los derechos de las personas homosexuales en la Argentina y América Latina. Este grupo, surgido a fines de los sesenta, denominado Nuestro Mundo, se unió a otras agrupaciones para formar en 1971 el Frente de Liberación Homosexual (FLH), que “se configuró en una relación activa con la izquierda (peronista y trotskista), el feminismo, la cultura homosexual y el Estado” (Simonetto, 2017: 13). Con la

llegada de la primavera camporista la represión disminuyó por un brevísimo período, pero todo empeoraría con el retorno de Perón al país. La masacre de Ezeiza evidenció las tensiones irreconciliables que habitaban hacia el interior de las fuerzas políticas y militantes; y el germen de la violencia –en estado de latencia durante años– comenzó a extenderse en forma ya imparable.

Mucho se ha hablado acerca de la implementación, por parte de la última dictadura cívico militar, de un plan sistemático de persecución, secuestro y desaparición de personas LGBT+. Al respecto, resulta interesante revisar dos investigaciones que observaron el mismo corpus documental: el archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPPBA). Este extenso registro –el volumen supera los cuatro millones de folios– de la vigilancia política e ideológica que ejerció el Estado sobre la población provincial, funcionó entre 1957 y 1998 rastreando al detalle los movimientos de las personas y su accionar en partidos políticos, gremios, sindicatos, establecimientos educativos, clubes, cooperativas, ámbitos del arte y la cultura, etc. Por un lado, a Solari Paz y Prieto Carrasco, miembros de la Comisión Provincial por la Memoria (CPM) les “interesa destacar el grado de importancia que tuvo para la Policía la orientación sexual e identidad de género de las personas (...) cuestión que fue de vital importancia tanto en dictaduras como en gobiernos democráticos” (Solari Paz y Prieto Carrasco, 2016: 1) para el accionar represivo, es decir, el seguimiento, detención, tortura y eventual desaparición de los apresados. La metodología que siguen estos autores, analiza el sistema utilizado por la DIPPBA, una enumeración que describía las conductas de los espías, agrupándolas por ítems o temas. Así, el código vigente en 1981 permitía elaborar un informe completo que registraba, entre otros, los siguientes aspectos: núcleo familiar y vecinal, conducta pública y privada, aptitudes personales y profesionales, y aspectos éticos, morales, religiosos e ideológicos. A modo de ejemplo, los autores reproducen textualmente algunos fragmentos hallados en estos informes ambientales:

Con relación a aquel, se ha podido establecer que no tiene horario fijo en su permanencia en su domicilio. Saliendo por lo general a las 7am para regresar a las 21hs.

No habiéndose visto llegar a su casa en compañía del mismo sexo.

... pero no se verifica en estos días que éste salga con personas de su mismo sexo y de dudosa moralidad.

Salió de Radio Municipal a las 18hs. Lo hizo acompañado con tres jóvenes de unos 25 a 28 años de edad.

Según las referencias obtenidas (...) hacen sus reuniones en horas de la mañana: siendo el primero de los nombrados el que tiene relaciones sexuales con el segundo (...) Asimismo, se ha podido establecer el primero de los dos en el ambiente de los invertidos es muy respetado.

Que en dicho departamento se lo ha visto en permanente en compañía de personas jóvenes, ignorándose por completo qué es lo que hacen en su interior.

En la localidad de Lomas de Zamora está reputado como persona muy reservada y no se le conocen amigos, aunque sí se comenta que es sumamente 'afeminado'; en los círculos artísticos, por otra parte, se lo tilda como homosexual.

Los autores concluyen que “en el relevamiento realizado encontramos la presencia de varios elementos que a nuestra consideración dan cuenta de la persecución” [por identidad sexual] (Solari Paz y Prieto Carrasco, 2016: 4), y afirman que ésta ha sido invisibilizada por la sociedad en general, más adepta a una “mirada tradicional” en su apoyo a la lucha por los Derechos Humanos. Por otra parte, Insausti (2015) realiza una investigación para la cual:

las auxiliares del archivo relevaron los textos a partir de cuarenta y ocho palabras clave cuyo objetivo fue el de reconstruir el campo semántico de los modos de nombrar a las sexualidades no

normativas en el período (...) se recabaron sesenta expedientes en cuyas fojas son mencionadas, al menos una vez, estas palabras. Cinco de estos expedientes fueron producidos durante el período que va de 1957 a 1966; diez se redactaron durante los siete años de la Revolución Argentina; doce, durante los ocho años que duró la dictadura; otros diez a lo largo de los seis años de la presidencia de Alfonsín y veintitrés, en los seis años de la primera presidencia de Menem. (Insausti, 2015: 69).

Un aspecto que destaca este trabajo es una notoria diferencia entre los legajos redactados antes y después de 1984. En los primeros, el autor afirma que las referencias a las marcas sexogénéricas –identificadas por las cuarenta y ocho palabras seleccionadas para establecer la muestra– consisten en “notaciones marginales [que se] utilizan en la caracterización circunstancial de alguien que es investigado por razones políticas” (Insausti, 2015: 70). En este sentido, el estudio determina que aquello que la DIPPBA observa y persigue en forma sistemática, desplegando para ello todo su aparato represor, es fundamentalmente la disidencia política, no la sexual. Hipótesis que se reafirma en el análisis de la segunda división temporal del corpus, es decir, el período post-1984, cuando el seguimiento y la persecución se incrementan notablemente en forma directamente proporcional a la visibilización creciente del activismo LGBT+, que la apertura democrática permitió. El debate no se encuentra cerrado ni mucho menos, lo único que resulta claro es la necesidad de un mayor número de investigaciones en este campo para despejar, entre otros, los siguientes interrogantes ¿fueron las disidencias sexo-genéricas perseguidas *per se*? ¿alcanza la documentación disponible para establecer una tendencia definitiva al respecto? ¿son suficientes los testimonios en primera persona con los que contamos? En este sentido, es relevante destacar los nuevos argumentos y evidencias materializados, por ejemplo, en el Archivo de la Memoria Trans, que enriquecen el panorama de conocimiento sobre este tema.

Genaro recuerda estos años así: «*Mi abuelo tenía un taller de*

carpintería acá en el fondo donde ahora es el ilé, mamá cosía para afuera y mi hermana ya andaba de novia con un muchacho de la construcción. Para ellos...la vida seguía...como decirte... igual. Yo tampoco me daba cuenta del todo de lo que pasaba, hasta que me empezaron a parar en la calle [la policía] y empecé a tener miedo... ya parecía más grandecito y sabía que ahí sí me iban a llevar, las mariquitas tenemos como una intuición ¿no?» Hasta entonces, su aspecto aniñado lo había mantenido a salvo «aunque salía muy poco». Fue precisamente en una de esas salidas –cada vez más espaciadas– donde conoció a Raúl, «un muchacho que era de religión» de quien se enamoró y junto a quien se acercó por primera vez a las creencias que unos años más tarde cambiarían su vida para siempre. «Setenta y cinco, setenta y seis, [piensa, trata de recordar] soy malo con las fechas... pero ya eran los tiempos bravos... Empecé a verme a escondidas porque él tenía una novia. El me llevó por primera vez a un templo de zona sur. Mamá siempre había dicho que todo eso era ´cosa e mandinga´ y a mí también me lo parecía, te voy a ser sincero... Pero Raúl me encantaba y lo hubiera seguido a cualquier lado... el amor de juventud ¿viste?».

Desde la distancia temporal, con el entrenamiento, la formación y la experiencia litúrgica de muchos años, Genaro sostiene que esas sesiones africanistas que presenciara junto a su amado Raúl en algún lugar del conurbano sur bonaerense «eran cualquier cosa, un fiasco, estaba todo mezclado». Sin embargo, reconoce que el impacto de la primera impresión fue rotundo. El ambiente altamente sensorial de tambores, danza, alcohol y banquetes lo sedujo totalmente: «Al principio dije ¡Dios mío, perdoname! y después terminé bailando con una bahiana» [se refiere a una entidad de la umbanda, incorporada en su médium, situación que, según me cuenta, sólo pudo comprender años más tarde con la adquisición del conocimiento doctrinario de la religión]. «Fuimos un par de veces más, pero no llegué a practicar ni nada. Para mí eso no podía ser una religión... ¡Tan divertido!, Era más como estar en una fiesta... Además, yo no tenía ojos más que para

Raúl... lo que pasaba alrededor podía haber sido cualquier cosa». Uno de los aspectos que propició la empatía de Genaro con estas novedosas prácticas religiosas fue la clandestinidad en que se desarrollaban «Yo tenía que esconderme para ser quien era, tenía que esconderme para ver a Raúl... que hubiera gente que también tenía que esconderse para vivir sus creencias libremente me hizo como... como respetar eso». Otro acontecimiento que recuerda, notoriamente emocionado, de aquellas visitas al templo, fue una incipiente visibilidad sorprendente por lo absolutamente nueva para él: «Raúl me tomó de la mano y le dijo a la cacique [máxima autoridad de un terreiro umbanda]: Le presento a alguien muy especial para mí».

Pero este período de felicidad y apertura para Genaro resultaría muy breve. Un día Raúl anunció el inminente casamiento con su novia y le dijo que no podrían verse más. «Se me cayó el mundo, estuve un mes entero llorando casi sin salir de casa, hasta que una noticia peor hizo que me olvidara de él, mamá estaba enferma, muy enferma». La muerte prematura de su madre –a los cuarenta y pocos años de edad– debido a esa enfermedad que Genaro no especifica, el casamiento y la partida de su hermana al norte del país seguidas por el fallecimiento de su abuelo al poco tiempo, lo dejaron absolutamente solo apenas cumplidos los veinte años. Cuando rememora ese momento le brillan los ojos, aunque no de tristeza sino de cierta felicidad secreta y levemente culposa, como quien recuerda las travesuras de su infancia. Pareciera que vivió aquellos infelices acontecimientos como una suerte de liberación. «Yo no me hallaba mucho acá, quise volver a salir, pero me metieron presa, me pegaron, me robaron, me hicieron de todo mil veces... Hasta que un día dije basta, puse la casa en alquiler, el cambio convenía en ese tiempo [se refiere a la situación de la moneda nacional respecto del dólar], no como ahora, y me fui».

Un nuevo horizonte

Gente bailando en la calle. Negros. Alegría. Colores. Una ciudad grande. *El bondinho*. Mujeres libres. Hombres sin remera. Más gente en la calle. Carnavales. Más baile. *Ruas. Praias. Cidade Maravilhosa*. Edificios altos, muy altos, muchos. Taxis amarillos. Como una película. Mucho verde. Calor. Una chica sube al colectivo y se sienta en el único asiento que justito estaba vacío, entre dos hombres. Yo, muda. Eso no pasaba acá, creo que no pasa ni hoy.

Le propuse a Genaro que escribiera, «en un papel, con oraciones sueltas, «cortito», las primeras impresiones que le causó la ciudad a la que arribó a fines de los setenta: Río de Janeiro. En este breve ejercicio de reposición narrativa tan rico en imágenes, observamos que intercala palabras en portugués –idioma que entonces no dominaba– con una comparación no explícita en la que se está *nombrando* a una Buenos Aires que, por oposición y desde la distancia, es acusada de gris, chica, aburrida, fría y pacata, «*eso no pasaba acá*».

No se sabe exactamente cuantas personas abandonaron el país entre 1970 y 1980, los años de la diáspora máxima. Algunos investigadores que se han ocupado de esta temática, estipulan que fueron exactamente 339.329 individuos (Franco, 2008: 39); otros, que la cifra estimada se encuentra más cercana al medio millón (Yanquelevich y Jensen, 2007: 209. Citados por González Martínez, 2009: 3). En lo que sí existe un consenso casi unánime es en la pertenencia de clase –sectores medios y urbanos– y en el motivo –la persecución política–. En ambos aspectos, Genaro representa una mosca blanca: «*para conseguir la plata del pasaje y ´tirar´ los primeros meses allá, tuve que vender todo: la máquina de coser de mamá, los muebles, las herramientas del abuelo, hasta la ropa, me fui con lo puesto. Pero fue una decisión, un paso del que nunca me arrepentí porque tenía que ser así*». Recuerda el largo viaje por tierra como «*algo eterno e incómodo*», compensado por el placer que le proporcionaron los primeros días de su

estadía allí –otra vez la oposición–, que describe como «*una fiesta de colores, libertad y música*».

Es cierto que no era un perseguido político, pero sabemos por su testimonio que en los últimos tiempos que pasó en la Argentina antes de partir le pegaron, le robaron y lo detuvieron «*mil veces*». Pero... ¿Por qué? ¿Tal vez por su aspecto maricón? ¿Su andar afeminado? ¿Sus vestimentas ajustadas y de colores vivos? ¿Sus salidas de “yiro” por las noches? Muy probablemente la respuesta a todas esas preguntas sea un sí rotundo. Los estudios que abordan historias de vida con situaciones análogas a la de Genaro son pocos (Panaia, 2019; Lozano, 2017; Molloy, 2012; Rapisardi y Modarelli, 2001) pero suficientes para avalar la hipótesis. En este sentido, el antecedente más significativo, está representado por las declaraciones de Néstor Perlongher – residente en San Pablo desde 1981–, quien en 1984 en un reportaje brindado al Miami Herald se define a sí mismo como un “exiliado sexual”. En otra entrevista mucho más cercana en el tiempo, el poeta y performer Fernando Noy afirma:

Yo me autoexilié en San Salvador de Bahía (Brasil) en el 71, 72 (...) era tan feliz de dejar todo el horror que era Buenos Aires en ese momento. Era bravo estar aquí, en tiempos de anfetamina, con esa policía tan feroz, la ‘Gaystapo’ le había puesto yo: las mataban a las locas, las llevaban presas, las torturaban. Todo por ser puto, viste (Cinelli, 2011. Citado por Lozano, 2017: 172).

Sin embargo, y pese a estas coincidencias con personajes célebres del ámbito de la cultura local, Genaro tenía necesidades muy diferentes. No en lo económico, conservaba todavía algo del dinero con el que había llegado, y la suma correspondiente al alquiler de la vivienda familiar –recibida mes a mes por giro postal– le permitían alquilar un cuarto compartido y alimentarse. Su carencia obedecía a otro orden. Pasado un primer tiempo de deslumbramiento con la diversión y las luces de la ciudad, empezó a extrañar la iglesia: «*a pesar*

de todo, yo nunca había dejado de ir a la parroquia, de rezar, de prenderle una velita a San Jorge [el santo favorito de su madre], en fin, de hablar con Dios, de pedirle que me protegiera; yo ahora me miro allá y me digo: ¡chiquita, que valiente, tan lejos y tan sola!». Un día, caminando por las calles de Río, un cartel llama poderosamente su atención. Decía: “Templo Umbandista. Legião espiritualista de Assistência Social. Sessões públicas as 5tas Feiras. Das 20 a 22hs”. Decidió asistir.

Eso que acá [en Buenos Aires] estaba escondido, perdido en un barrio horrible de zona sur, allá era una iglesia normal, en una casa antigua, linda, en un barrio lindo, con ese cartel en la entrada. Cuando llegué estaban haciendo una *defumación*, había bancos con gente sentada, como en las iglesias de acá, pero con negros. Todo se defumaba, los instrumentos, los muebles. Estaban todos de blanco y descalzos, eso me llamó la atención. Estaban descalzos y tenían un pañuelo en la cabeza. En una de las paredes había un *altar* como escalonado con velas e *imágenes de santos*, flores también había... Luego alguna gente se tiró al piso y *batió cabeza*, mientras otros encima tocaban *cineta*. El sonido, la vibración, el ambiente, todo me hacía sentir paz, yo sentí mucha paz, así, desde la primera vez... Después *batieron palma* y arrancaron los *pontos*. La ceremonia siguió con una *misa* en portugués, yo no entendía mucho todavía, pero sentía como que me hablaban a mí... y me largué a llorar. La gente de blanco seguía con la cabeza apoyada sobre una tela blanca en una parte del piso en la que había arena. Los *iniciados*, los *hijos de la casa* se tapaban la cara mientras el *pai* decía las palabras, la *oración*, y daba inicio a los *trabajos* de esa noche. Entonces empezaban a cantar más fuerte, batiendo palmas y sonaban los tambores. Todos bailaban balanceándose a un lado y al otro. Yo estaba maravillado, ¡El techo! ¡Era una fiesta!, colgaban flecos hermosos de todos los colores. En eso se apagaron y por primera vez vi una *incorporación*, no me lo voy a olvidar en la vida. El *pai* [de santo de la casa] *recibió* y le encendió [a la entidad incorporada en él] su habano. Abrazó a sus *hijos* uno por uno, la mirada le había cambiado, ¡Era otro! Luego se acercó su *cambón*, que le secó la transpiración, el seguía fumando... y empezaron a *incorporar* los hombres y las mujeres de blanco, fumaban y bailaban, cantaban y giraban. Al *pai*, su *cambón* le entregó sus *ferramentas* [objetos característicos con los que trabaja cada entidad] y el *pai* empezó a

bailar más fuerte, más fuerte, más fuerte. Se reía, abrazaba a todos. Después se fue a un rincón, tomó su *pemba* y *riscó punto* en una tabla cuadrada que estaba en el piso, ahí puso una vela blanca, un vaso con agua y un cuenco con líquido. Algunas mujeres se pusieron una *saia* roja sobre la blanca, se acercaban al pai y él les decía algo al oído, charlaban y se abrazaban y ellas le agradecían, siempre terminaban con un abrazo, de un lado y del otro, de un hombro y del otro, con un golpecito. A veces llamaban a alguien de la *feligresía* y le tocaban partes del cuerpo, limpiaban... dejaban ir, hacia abajo, con el revés de la mano.

Transcribí en extenso este fragmento de la entrevista porque resulta significativa en el relato la coexistencia de dos mundos espirituales aun cuando el que recuerda es, cuarenta años después, «un *afroumbandista hecho y derecho*», como el mismo se define. Por un lado, tres palabras pertenecientes al universo católico que Genaro –sin saberlo todavía– comenzaba a abandonar: «altar» [los africanistas dicen *congá*], «misa» y «oración» [no utilizan estas palabras]. Por el otro, una multiplicidad de términos *afroumbandistas* que –sin conocerlos aún en el momento del hecho– Genaro no puede evitar mencionar en su reconstrucción narrativa: «defumación» [limpieza con hierbas encendidas para alejar espíritus de bajo astral y malas energías]; «batir cabeza» [saludo de respeto a las entidades, jefes religiosos y tambores]; «cineta», «batir palma» y «pontos» [campanilla, aplauso y canto sagrado, respectivamente; utilizados para llamar a las entidades]; «cambón» [asistente del médium en el proceso de incorporación]; «ferramentas» [objetos particulares que las entidades solicitan al llegar]; «pemba» [tiza sagrada]; «riscar punto» [dibujo simbólico que identifica a la entidad]; «saia» [falda ritual, vestimenta de las entidades femeninas]; y «trabajos» [actividades que realizan las entidades en beneficio del fiel]. Algunas palabras resultan de uso común para ambas religiones; pero, aunque unas poseen significados equivalentes fácilmente identificables, como «hijos» o «iniciados»; otra como «feligresía», se utiliza conceptualmente en forma opuesta en ambos credos ya que, mientras que para los católicos

representa al grupo de devotos, en el africanismo define a las personas que sencillamente van a observar la ceremonia como público.

Clifford Geertz relata sorprendido que una de las cosas que le llamó poderosamente la atención de sus informantes reconvertidos, con respecto a su cambio de fe, fue que “estaban dispuestos a abandonarla por alguna otra (...) que les pareciera más plausible según el caso. Pero lo que no estaban dispuestos a hacer era abandonarla sin adoptar alguna otra hipótesis y dejar *los hechos* abandonados a sí mismos” (Geertz, 1987: 98, el resaltado es mío). En efecto, existe una vasta discusión acerca de cuánta modificación es suficiente para constituir una verdadera conversión religiosa, y qué es lo que se modifica durante la misma (Robbins y Anthony, 1979; Beckford, 1985; Carozzi, 1993). En este sentido, Snow y Machalek (1984) afirman que en este complejo proceso no cambian sólo las creencias sino los valores, el comportamiento y las lealtades que el individuo experimenta con su nueva visión del mundo. En razón de ello, resulta válido suponer que tan amplia batería de modificaciones implicará también un cambio significativo en el orden de la identidad personal y social que –a partir de la conversión– se autoadjudica como *nueva*. Berger y Luckman (1972) han afirmado, también, que la conversión religiosa constituye el prototipo histórico de los procesos de re-socialización que invariablemente suponen la modificación casi completa de la realidad subjetiva del individuo.

En términos del interaccionismo simbólico, la metamorfosis involucraría la adopción de esta identidad, sostenida no sólo por significativos cambios circunstanciales –para Genaro la migración, la presencia de un espacio social que se percibe como más abierto– sino por el traspaso de un universo del discurso a otro. Desde esta óptica, la conversión religiosa es concebida como una experiencia mediante la cual el individuo, activamente *elige* transformar su visión del mundo, sus lealtades personales y su concepto de sí mismo (Travisano, 1970; Staples & Mauss, 1987; Richardson, 1985). Estos estudios colocan el énfasis en las elecciones que el sujeto realiza al

establecer contacto con un nuevo grupo religioso, adoptar sus creencias, modificar su identidad personal, en función de una nueva cosmovisión y comprometerse así con las actividades colectivas del nuevo grupo.

Es preciso aclarar que pese a las diferencias litúrgicas y cosmovisionales que existen entre las distintas versiones –problema de largo alcance y cuya complejidad se aborda en varios lugares de esta tesis– ciertas características son compartidas por el universo espiritual africanista: son religiones de posesión, en las cuales distintas entidades espirituales se apoderan y ocupan a los médiums mediante el trance; son religiones de iniciación, es decir, el ingreso a la religión ocurre a través de una serie de rituales que buscan profundizar la integración del sujeto; son religiones mágicas, porque atienden demandas específicas, sobre todo relacionadas con las áreas de salud, económica y sentimental; son religiones emocionales que envuelven al individuo como un todo, en el cual el cuerpo ocupa un lugar destacado; son religiones universales porque están abiertas a todos los individuos sin distinción de procedencia; y son religiones transnacionales en las cuales se involucran individuos de distintos países (Oro, 2008: 12-14).

El ritual que Genaro describe en detalle al comienzo de este acápite, se corresponde con una de estas orientaciones. Se trata de la versión más sincrética y de las más extendidas en el vasto universo de las cosmovisiones afrobrasileñas: la umbanda. Desarrollada mediante una suma de elementos africanos, kardecistas, cristianos e indígenas, ha sido definida como:

[un] complejo mágico-religioso en el que todas sus manifestaciones giran alrededor de los poderes, favores, castigos, exigencias, en fin, presencias de espíritus; en el que su centro vital está representado por la posesión por parte de estos espíritus de aquellos agentes que, por don natural y adiestramiento, actúan como instrumento de mediación entre la esfera espiritual y los hombres. (Giobellina Brumana, 1984: 228).

Con respecto a estas experiencias de intercambios y aprendizajes mutuos

entre el practicante y las entidades sobrenaturales, Genaro relata: *«Enseguida me enganché, es difícil de explicar, supe que eso era lo mío y empecé a ir a todas las sesiones porque lo que quería era llegar a incorporar, porque sabía que ahí empezaba mi verdadera iniciación como umbandista».*

En este proceso paulatino de conversión, el trabajo corporal resulta clave, fundamentalmente para la mediunidad, pero también para establecer y sedimentar el vínculo con todas las entidades religiosas humanas y no humanas, mucho más allá del momento mismo de la incorporación. La conceptualización y experimentación del propio cuerpo como “materia disponible” para el vínculo con lo sagrado, propiciado por un contexto altamente performativo que propone una multiplicidad de entes materiales e inmateriales con los cuales vincularse, reconfigura el habitus de [aquellos que provienen de] los sectores populares. (Rodríguez, 2016: 12)

Por otra parte, es necesario mencionar que la composición de aquello que podemos denominar panteón umbandista no posee una estructura ni una dinámica fijas; ni éstas son aceptadas unánimemente por todas las casas ni por todos los jefes o fieles ya que –no debemos olvidarlo– estamos tratando con una religión ágrafa de tradición y transmisión oral y por lo tanto carente de una doctrina escrita, unificadora y legitimadora. No obstante, resulta posible delinear un eje vertebrador común, “un continuum que va de la ortodoxia africana al bricolage más inclusivo” (Segato, 1993: 136) y atraviesa esta cosmovisión, otorgándole valor y significado a sus prácticas. En este sentido, sabemos que existen dos tipos bien diferenciados de divinidades y espíritus: aquellos que han sido tomados de los cultos de matriz africana más “puros” –denominados orixás o santos–, y otros que son específicos de la umbanda. Los primeros tienen una doble adscripción, en la que en un proceso sincrético –según se sostiene a menudo, para ocultar la adoración en tiempos de la esclavitud colonial– a cada uno le fue otorgada una identidad que se corresponde con la de un santo católico. Es lo que describe Genaro en el relato de su primera visita al templo, en la que ve: *«un altar como escalonado con*

velas e imágenes de santos». Este vínculo se establece por la relación con algún fenómeno natural o bien de orden social. Así, Oxalá, el señor del cielo, se representa habitualmente con la imagen de Jesús; Ogum, identificado en el africanismo con lo bélico, se halla ligado a San Jorge, el santo guerrero; Oxosse, dios de la caza, se corresponde con San Sebastián, asociado a la imagen de la flecha, etc. En segundo lugar, existe otro tipo de entidades denominadas “nuevas”, éstas son exclusivas de la umbanda y se encuentran ligadas a diversas identidades sociales representativas de la cultura histórica y popular brasileña: *prethos velhos* (esclavos negros viejos), *caboclos* (mestizos de blanco e india), *bahianos* (habitantes del nordeste), *ciganos* (gitanos), *marujos* (marineros), *crianzas* (niños), entre otros. Se trata de espíritus de humanos que un día vivieron en la Tierra y regresan como guías, son ellos quienes realizan el trabajo mágico que asiste al adepto en sus necesidades y los verdaderos responsables de la dinámica en las celebraciones rituales.

La práctica del trance mediúmnico así como la especificidad ritual que el fiel va desarrollando y adquiriendo con el tiempo, propicia un vínculo particular con estas entidades en el contexto de la casa religiosa, ya que cada una posee secretos y singularidades propias. En este sentido, existen al menos tres niveles o grados que los practicantes identifican y que involucran diferentes niveles de conciencia en el proceso de la educación religiosa: la irradiación (cosquilleo corporal que anuncia la cercana presencia de una entidad), el encostamiento (entrada y salida de las entidades aún no afianzadas) y la incorporación propiamente dicha. Las entidades espirituales de la umbanda se manifiestan en la materia (el cuerpo vivo de una persona) con el fin de evolucionar, efectuando trabajos caritativos para otorgar el axé. Este último concepto representa la energía dinámica o la fuerza sagrada que según los africanistas puede ser dada o recibida, y sobre la que gira todo el sentido que adquiere el culto ya que, mediante este intercambio, el religioso afirma que crece y desarrolla las cualidades positivas que lo convierten

paulatinamente, con el tiempo y la práctica, en un ser completo y mejor.

El llamado de la Mãe Oxum

Genaro vivió poco más de un año en Río. Allí visitó varios templos y asistió en calidad de cambón a la llegada de bahianas, africanos, marujos y ciganas. Aprendió mucho *«de religión»* e incluso pudo en algunas ocasiones, él mismo incorporar a *«un africano que entraba y salía, me volvía loco»*, pero nunca llegó a bautizarse. Es decir, no logró convertirse en hijo de una casa religiosa, ni en miembro pleno de una familia afroumbandista. *«Una cosa que me preocupaba, es que nadie daba con mi cabeza [no se lograba identificar el orixá o santo rector de su personalidad], al principio pensé que algo estaba mal conmigo por eso... Después entendí que todavía no era mi tiempo y que los terreiros a los que iba o no eran tan buenos o no eran para mí.»*. En términos de lo que Frigerio (2003: 45) denomina "identidades sociales" dentro del africanismo: 1) consultante y depositario de ayuda espiritual; 2) médium e intérprete; 3) hijo de religión; y 4) hijo de un orixá; diríamos que Genaro aún estaba desarrollando la segunda fase.

Una noche tuvo un sueño en el que se veía a sí mismo durmiendo en un cuarto pintado de una fuerte tonalidad amarilla, *«lo cual era rarísimo porque nunca me había gustado ese color y la pocilga que compartía con un ecuatoriano y un español con los que trabajábamos de camareros en la playa era, como decía yo, ´color humedad´, ya te imaginás a lo que me refiero (risas). Sin embargo, yo sabía que ese sueño significaba algo, que algo importante me estaba por pasar... aunque todavía no sabía qué»*. En este aspecto, resulta interesante observar que, después de vincularse con el lenguaje específico de la religión, ciertos sentidos y sus diferentes relaciones nuevas participan de la vida cotidiana. Vale decir, se proponen otras formas de reconocer e interpretar los acontecimientos y de entender la propia agencia de las experiencias personales como atravesadas por un secreto poder, es

decir, ejerciendo una acción concreta y eficaz sobre el mundo. *«Cuando entrás en religión empezás a estar más atento... un lugar, una persona, un dolor físico, todo te puede estar diciendo algo, en todo hay mensaje si sabés ver»*. Genaro relata, por otra parte, que Río se había vuelto para él un lugar *«caro y vacío, sentía que necesitaba otra cosa, otras vivencias... y el templo al que estaba yendo no era muy amigo de las ´bichas´ [gays], una vez escuché que habían echado a una por eso. Y aunque allá [en Brasil] la cosa no estaba como acá [Argentina], me dije “hasta aquí llegó mi amor”»*.

La sociedad brasileña, desde el golpe que en 1964 derrocara al presidente João Goulart, atravesaba un proceso autoritario de orígenes y características similares a los que sufrían varios países de la región –Bolivia (desde 1971), Chile y Uruguay (desde 1973), Argentina (desde 1976)– y que se extendería allí por un período de veinte años. Sin embargo, la crisis del petróleo de 1973, las altas tasas de inflación, el incremento de la deuda externa y el crecimiento del único partido opositor –el MDB (Movimiento Democrático Brasileiro)–, minaron paulatinamente el poder militar y obligaron a plantear un proceso gradual de apertura para reconducir al país hacia un gobierno democrático. Esta coyuntura, en la que finalizaron los “años de plomo” –el período más represivo de la dictadura entre 1968 y 1974– dio inicio no sólo al llamado “milagro económico” sino a un aggiornamento del régimen que coincide, desde mediados de los setenta, con el nucleamiento de los sectores subalternos de la sociedad civil que inician una serie de reclamos, tales como aumento de salario, libertad de asociación, reorganización de sindicatos, etc. En este marco, hacia 1978, las feministas, los negros y los homosexuales establecerían sus primeras organizaciones de carácter político (Fausto, 2003; Figari, 2009). Pese a este tímido aunque promisorio contexto general para las minorías es entendible que Genaro, que arrastraba consigo las duras experiencias vividas en la Argentina, decidiera ante la menor hostilidad percibida, partir en busca –una vez más– de nuevos horizontes. Porque como el mismo afirma: *«quien se fue una vez no teme irse*

de nuevo».

Con la decisión tomada e iniciando los preparativos para su partida una tarde le cuenta a uno de sus compañeros del templo acerca de su incertidumbre y menciona el sueño del cuarto con paredes amarillas, que se había vuelto recurrente. Su interlocutor –un experimentado umbandista– lo escucha atentamente y le dice: «*É o mãe Oxum que está chamando. Você tem que ir para o norte*». Genaro relata este diálogo como un momento bisagra en el trayecto hacia su iniciación religiosa. En la mitología africanista, cada orixá posee determinadas características y a cada uno lo representa una virtud, un modo de ser, una comida, una vestimenta, un día de la semana... y un color. Precisamente, la orixá femenina Oxum, la sensual venus del panteón en el complejo atlántico-yoruba al que pertenecen las religiones de matriz afrobrasileña, la diosa de las aguas dulces, maternal y coqueta, es representada habitualmente en la iconografía con suntuosas vestimentas amarillas y todos los rituales en torno a ella se sirven de este color simbólico. En la Tabla 1 –recuperando las caracterizaciones de la bibliografía, así como las brindadas por Genaro y otros interlocutores a lo largo de la investigación– se describen de forma sintética e ilustrativa algunas de las cualidades y atributos de los orixás más populares, que por otra parte funcionan como descriptores generales de los comportamientos y las personalidades humanas, cuyas cabezas rigen, una vez que el fiel se ha iniciado en el culto (Segato, 2021; Prandi, 1991; Bastide, 1978).

Tabla 1. Cualidades y atributos de los orixás más populares

<p><i>Orixalá u Oxalá:</i> también conocido como <i>Obatalá</i>, es considerado el padre de los orixás, y es concebido como una autoridad débil, reservada, paciente, benevolente, y en cierto punto, poco eficaz o deseosa de ejercer su poder. Le corresponde el día viernes y el color blanco. Se lo sincretiza con Jesús o con Nosso Senhor do Bonfim.</p>
<p><i>Iemanjá:</i> es la madre de los orixás, biológica e institucionalmente, aunque no de crianza; se la considera como una apática y distante reina del mar. De carácter imprevisible como éste, puede pasar de la calma a la cólera en segundos. Posee</p>

<p>una melancolía asociada a la distancia marítima que separó a los esclavos de la madre patria África. Es fina, delicada, poco transparente, traicionera y con aires de superioridad. Le corresponde el día sábado y los colores azul y blanco. Se la sincretiza con Nuestra Señora de la Concepción y Nuestra Señora de los Navegantes.</p>
<p><i>Ogum</i>: es el hijo primogénito de Orixalá y Iemanjá. Se trata del dios más viril, paradigma de la masculinidad. Es un guerrero que posee y domina todos los instrumentos de metal. Considerado un luchador solitario que trabaja duro para sobrevivir. En ocasiones, puede tornarse violento. Le corresponde el día martes y el color azul oscuro. Su santo sincrético es San Jorge.</p>
<p><i>Xangó</i>: es el hijo más joven y malcriado de Orixalá y Iemanjá, se lo considera el rey de los orixás y está enfrentado con Ogum, a quien le usurpó el trono que le hubiera correspondido por primogénito. Es seductor, mujeriego algo torpe. Dios del trueno, que retrata su carácter vigoroso. Le corresponde el día miércoles y los colores rojo, blanco y marrón. Su santo sincrético es San Juan.</p>
<p><i>Iansan</i>: también llamada Oiá, no pertenece por nacimiento a la familia mitológica. Es una extranjera en la tierra de los orixás, a la que se vincula por su casamiento con Xangó. Diosa guerrera, dueña del rayo y de los vientos tempestuosos. Es justiciera, muy franca, rebelde, trabajadora y guardiana de los ancestros. De carácter fuerte, seguro y determinado. Le corresponde el día miércoles y los colores del arco iris, también el rojo y el marrón. Se la sincretiza con Santa Bárbara.</p>
<p><i>Oxum</i>: es la hija más joven de Orixalá y Iemanjá, y la favorita de su padre, también es amante de Xangó. Diosa de las aguas dulces y el oro. Dócil, buena y amable. Se la considera la madre de crianza de la comunidad mítica. Es sensual y vanidosa, paradigma de la femineidad, coqueta, extrovertida y seductora. Le corresponde el día sábado y el color amarillo o dorado. Se la sincretiza con Nuestra Señora del Carmen.</p>
<p><i>Obaluaiê</i>: también llamado Omulú o Xapaná, es el dios de las enfermedades y las plagas. Es viejo y enfermo, su presencia resulta temerosa o desagradable. Su posición en la familia mitológica es discutida, aunque muchos lo consideran como un hermano de Iemanjá. Le corresponde el día miércoles y los colores rosa y negro. Su santo sincrético es San Sebastián, se lo representa amarrado a un árbol y el cuerpo atravesado por flechas.</p>
<p><i>Odé</i>: también conocido como Oxossi, es el santo más popular de Bahía. Hermano menor de Ogum, habita como éste en la selva. Es viril, hiperactivo, hábil, travieso y muy seguro de sí mismo. Le corresponde el día martes y el color azul claro. Su santo sincrético es San Expedito.</p>

Fuente: Elaboración propia a partir de autores e interlocutores mencionados

Dirigirse hacia el norte como sugiriera misteriosamente su compañero del terreiro carioca, implicó para Genaro el arribo a la que denomina «*mi ciudad espiritual*»: San Salvador de Bahía. La describe así: «*Era más humilde, más sencilla y a la vez más de verdad. Al principio no me gustó, extrañaba la alegría y los colores de Río. Bahía es una ciudad vieja, antigua. Cerca del Pelourinho [el centro] es muy lindo, pero si te alejás se pone pobre y peligroso. Eso sí, cuando te acostumbrás es un lugar hermoso y tranquilo, con el tiempo aprendí a amarla*». Allí aprendió capoeira: «*hasta sobreviví un tiempo dando clases*» y estuvo por primera vez en pareja, durante dos años, con un bahiano llamado Manoel, «*Manolo, le decía yo*». Pero, sin duda, lo más significativo para él fue la adquisición de su doctrina religiosa. En Río le habían facilitado la dirección de una casa de candomblé a la que llegó «*ansioso y esperanzado*» y que fue «*el lugar que me dio todo*».

El proceso mediante el cual una persona es iniciada, al igual que el nombre definitivo que este adquiere y lo convierte en hijo de religión, resulta en su mayor parte secreto. No obstante, poseemos algunas certezas. La primera de ellas como ya se adelantó, es que a cada persona le corresponde un orixá con quien el adepto mantendrá un vínculo vitalicio de protección/obligación. Esta relación se reconoce y se realiza en lo que se denomina *feitura*, el ingreso definitivo del sujeto al culto, al que se accede mediante complejos ritos de iniciación (Turner, 1988; van Gennepe, 1986) que hacen de él un instrumento para la materialización de la divinidad. A diferencia de la umbanda, en el candomblé de Bahía cada iniciado puede incorporar (ocupar) solo una entidad, el orixá que es dueño su cabeza. Según el tipo y las características de la entidad, se establece una serie de obligaciones e interdicciones que el hijo deberá mantener toda la vida. Sin embargo, es preciso recordar que ambos cultos:

están fuertemente relacionados, existiendo articulaciones en el orden del sistema de creencias y en la estructura ritual que los vinculan y

emparentan. Asimismo, adeptos de uno frecuentan esporádicamente al otro casi sin excepción, diciéndonos, con esto, que se trata de lenguajes y filosofías, si no idénticas, por lo menos compatibles, capaces de convivir en el mismo universo de cultura y en el mismo ambiente social. (Segato, 1993: 138).

Es por eso que Genaro pudo ir de un terreiro a otro –incluso al cambiar de ciudad– sin inconveniente, en una suerte de continuidad en el camino de su formación religiosa. Algo que, como veremos a lo largo de la tesis, resulta habitual en el universo afroumbandista hasta que el hijo finalmente encuentra su casa o su familia de santo. Para esto, es preciso primero determinar el orixá dominante en una persona, proceso que comienza generalmente con una observación sistemática del comportamiento del futuro hijo por parte de la mãe o pai de santo, así como de sus futuros hermanos, más experimentados, en función de descubrir rasgos o características arquetípicas de las divinidades manifestándose espontáneamente en el sujeto. El procedimiento inmediatamente posterior consiste en ratificar esta percepción, a través de lo que se denomina *jogo de buzios*, un oráculo adivinatorio sagrado conformado por dieciséis cauríes de este molusco que sólo manipulan los jefes religiosos de cada casa. Luego, durante un tiempo prolongado –puede variar de siete a veintiún días–, el fiel es apartado del resto y transita por tres fases: aislamiento o purificación, liminar o de transición, e incorporación de la divinidad y celebración del nuevo nacimiento.

Ahora bien, los orixás no poseen un único plano de existencia, en realidad estos son tres. En primer lugar, encontramos las grandes *generalidades* que mencionábamos en la Tabla 1, es decir, los grandes nombres genéricos de los orixás: Oxalá, Ogum, Iemanjá, etc. En segundo término, estas matrices místicas se escinden en diversas cualidades. Por ejemplo, Oxalá posee una cualidad joven (Oxaguiá) y una anciana (Oxalufá), hay una Oxum que es guerrera y no pacífica, una Iansan guardiana de los ancestros y otra que no; un Xangó adulto y uno niño; Y así con cada deidad,

que se desagrega en diversas versiones de sí misma (Giobellina Brumana, 2009; Segato, 1993, 2021). No existe un número fijo determinado de cualidades para cada orixá y puede suceder que surjan nuevas denominaciones desconocidas. Por último, existe un tercer nivel, que es concreto –por oposición a los dos anteriores, que son abstractos–, y que solamente surge con la iniciación del fiel otorgándole a éste su verdadera identidad, una designación única e irrepetible que irá al final de su nombre religioso: la *dijina*. Es esta la divinidad que yace en el asentamiento, la que se alimenta de la ofrenda y la que, a partir de entonces, actuará en beneficio de su hijo ya que ha nacido en el momento central, absoluto y secreto, cuando el fiel recibe sobre su cabeza afeitada en una fase anterior del ritual (la liminar), sobre la piedra dispuesta para albergarla, la sangre del animal correspondiente al orixá en cuestión, que el pai de santo “corta” [mata, desangra] para él o ella. Así, este nuevo orixá se origina en el instante exacto en que el adepto nace como miembro de la comunidad religiosa; bebe una poción denominada *axé de fala* y se incorpora gritando su nombre completo –compuesto por la generalidad, la cualidad y la dijina–. Lo hace por primera y última vez, ya que sólo será conocido por el iniciado y su sacerdote; este alarido desgarrado que resulta del momento cúlmine del ritual, es seguido por fortísimos redobles de tambor que anuncian al nuevo integrante legítimo de la familia de santo. El instante sagrado y definitivo en que Genaro, la marica exiliada en Bahía, expulsada por la represiva Buenos Aires de los años setenta, se convirtió de una vez y para siempre en Genaro de Oxum.

A modo de epílogo

Peter Berger afirma que “la religión brinda al hombre un mundo para que lo habite. Este mundo abarca la biografía del individuo, que se desarrolla como una serie de sucesos [y a su vez es] fruto de un universo del discurso ya creado y colectivamente reconocido dentro del cual los individuos pueden

entenderse unos a otros y a sí mismos” (Berger, 1971: 25). Por otra parte, Plummer (1995: 54-56) menciona la existencia de ciertos elementos comunes en las “historias sexuales” al momento de poner la vida por escrito. O más acorde con este caso, al narrarla frente a la presencia del grabador del etnógrafo. El viaje, una huida inicial seguida de una progresión a través de diferentes crisis en el trayecto hacia “algo”; el sufrimiento perdurable, se presentan toda clase de barreras y conflictos durante el recorrido, en el que se atraviesan repetidas situaciones de padecimiento, frustración o duda; el compromiso en una lucha, que se desarrolla a partir de la identificación de un enemigo o una situación hostil y difícil; la búsqueda de la realización, un objetivo es establecido como meta a lograr, a veces débil en el inicio, pero que una vez identificado se persigue con intensidad renovada; y finalmente el establecimiento de un hogar, se arriba a un sitio que representa una nueva identidad, la pertenencia a una nueva comunidad o un nuevo posicionamiento ideológico, político, o como en el caso analizado, religioso. Estas cinco etapas resultan, en la trayectoria vital de Genaro claramente identificables. En este sentido, sus recuerdos, que se remontan hasta los años de adolescencia y juventud, repiten una serie de lugares comunes a toda autobiografía queer (o marica, gay, trans). El descubrimiento temprano de la diferencia, la exclusión del universo hegemónico heteronormativo, las primeras experiencias del deseo erótico clandestino, la imposibilidad de vivir la propia vida por la vigilancia familiar o institucional; y finalmente, la búsqueda de un nuevo horizonte.

Estas instancias pueden resumirse en lo que Mérida Jiménez (2011: 7) considera como dos nexos comunes del espacio autobiográfico de los disidentes sexuales: “la revisión de la infancia y adolescencia como espejo que refleja la identidad sexual y la experiencia del exilio y con ella, la del viaje que abre puertas a nuevas realidades, a nuevas lenguas y a nuevas autopercepciones”. En el caso de Genaro, el viaje adquiere una doble dimensión, física y simbólica (Fernández 2004,) ya que se erige, por un lado,

como un desplazamiento real –de Buenos Aires a Río/Bahía–; y por otro constituye una progresión hacia una vida más plena y auténtica cuyo eje vertebrador es la religión, espacio en el que alcanza no sólo la realización personal sino la colectiva, con un grupo espiritual de pertenencia. Resulta claro que Genaro pertenece al segundo movimiento generacional –el primero fue durante la década del sesenta– que según Frigerio (1989) reintrodujo la religión desde Brasil provocando el denominado boom africanista. En este sentido, durante los años que siguieron a su iniciación como hijo de Oxum y miembro pleno de la casa de candomblé bahiana, Genaro cimentó su identidad, en términos de Weigert (1986: 34) como “una definición socialmente construida de un individuo” hasta alcanzar el grado máximo de la formación sacerdotal, lo que le permitió hacia el período de la apertura democrática en nuestro país, regresar a su casa en la zona norte del conurbano bonaerense y fundar La Rosadita, donde oficia como jefe religioso desde entonces.

2. Axé Onlife. Presencias y disputas por la legitimidad afrorreligiosa en redes sociodigitales

Hacia una etnografía digital

Sabemos que el batuque, la umbanda y la kimbanda –trinidad dominante en el espectro afrorreligioso vernáculo– no poseen una doctrina oficial, ni un texto escrito, mucho menos un consenso entre las jerarquías que presente en forma unívoca su cosmovisión sagrada a la vez que legitime las prácticas ceremoniales, como ocurre con otras religiones mejor conocidas y practicadas en nuestro país. En este sentido, cuando me propuse estudiar la compleja presencia del africanismo en el campo religioso nacional supe inmediatamente que, para intentar un análisis verdaderamente valioso, debía *atacar* mi objeto de investigación por todos los flancos posibles, ya que las observaciones y entrevistas tradicionales –es decir, *in situ*–, las visitas constantes al Registro Nacional de Cultos no católicos y las diversas indagaciones en fuentes secundarias de ningún modo resultarían suficientes. Al igual que Mark Zuckerberg cuando creó la red social en febrero de 2004, lejos estaba de suponer –casi tres lustros después– que, como miles de usuarios argentinos, buscaría (y hallaría) muchas respuestas sobre este particular fenómeno religioso en Facebook.

No es novedoso afirmar que la aparición de Internet ha hecho posible el surgimiento de nuevas formas de la experiencia vivida. La inmersión en mundos virtuales (Boellstorff, 2008, 2012; Taylor, 2002), las experiencias de juegos en línea (Hjorth, 2011; Nardi, 2010), y sobre todo el diálogo o movimiento constante entre un mundo *online* y otro *offline*, en el que nos vemos inmersos en la vida cotidiana contemporánea (Horst, 2009; Taylor, 2009; Hjorth & Pink, 2014) –dinámica de la que me ocuparé más adelante y que explica el nombre de este capítulo–, constituyen un claro ejemplo. En este sentido, Baym (2010: 52) señala que “la comunicación mediada no es sólo un espacio, sino una herramienta adicional que las personas utilizan para conectar, un instrumento que sólo se puede entender como profundamente integrado en las realidades de la vida encarnada e influido por ellas”. Por otra parte, Gergen (2002) afirma que la telefonía móvil ha transformado la

relación entre quienes están físicamente colocalizados. Ha permitido la “presencia ausente” de la pareja, los hijos o la familia, que ya no se encuentran físicamente juntos en un mismo e inequívoco lugar. Esta idea de “copresencia” refiere a diversas formas de “estar juntos” que no implican necesariamente compartir un mismo espacio físico o material (Beaulieu, 2010).

Si bien el “estar ahí” (Geertz, 1989) ha sido una condición para la investigación etnográfica desde Malinowski, hoy debemos preguntarnos ¿qué significa “estar ahí”? El etnógrafo en la actualidad dispone de una amplia variedad de recursos telemáticos o “polimedios” (Madianou & Miller, 2011) para hacer observaciones de campo o comunicarse con sus informantes. Así, al comienzo de mi exploración, mis dudas en torno al uso que podría hacer de la etnografía digital y “remota” se disiparon al comprender que en nuestro mundo las formas de “estar ahí” se han resignificado, y que la etnografía no resulta –de ningún modo– ajena a este cambio. Como sostiene Pink (2019: 175-176):

Debemos abandonar la idea antropológica tradicional de que la copresencia física no mediada es inherentemente superior, o más legítima, que otras maneras de estar ahí. De hecho, hay determinadas situaciones en que, siguiendo el intercambio por Facebook sobre una cuestión local o el intercambio activo en directo y los tuits sobre un evento local desde nuestra propia casa a miles de kilómetros, podemos averiguar más cosas que si hubiéramos estado allí todo el tiempo (...) En este sentido, la cuestión fundamental es la triangulación, es decir, el imperativo etnográfico de reunir materiales primarios y secundarios sobre un determinado asunto mediante una diversidad de recursos lo más amplia posible, incluidas las formas siempre en expansión de estar ahí. Teóricamente, sigue siendo posible confiar sólo en la copresencia, el trabajo de campo no digital o la telemática, pero en la mayoría de enclaves de investigación no tiene ya sentido seguir haciéndolo.

Siguiendo estos preceptos comencé mi relevamiento digital, torpemente quizás y de manera instintiva, a principios de 2018 escribiendo palabras clave en el buscador de Facebook: *religiones africanas, umbanda, kimbanda, pai de santo, macumba, terreiro, Oxalá, Oiá, Oxum, Xangó, ilé*, etc. El entorno de la red social más popular del mundo está, en ese sentido, bien organizado, ya que ofrece una serie de pestañas que permiten afinar la búsqueda. Una vez que se han tipeado los términos en cuestión es posible indicarle a la plataforma qué estamos buscando exactamente: Publicaciones (*posteos* que incluyan esos vocablos), Personas (perfiles individuales que contengan esas palabras), Fotos y Videos (imágenes y contenido audiovisual relacionado), Marketplace (venta de productos y servicios), Páginas o *Fanpage* (sitios específicos dedicados a la temática), Lugares (locaciones vinculadas por denominación), Eventos (charlas, fiestas, conciertos, manifestaciones, etc.) y Grupos (reunión de usuarios que bajo un perfil personal intercambian opiniones e información sobre un tema de interés de manera bidireccional, a diferencia de la página o *fanpage* donde la comunicación es unidireccional y no permite demasiada interacción).⁶

El volumen de información que encontré resultó sustantivo, y pasé varios meses entrando a los espacios africanistas de Facebook incursionando en la lectura de *posteos*, bajando imágenes, tomando notas y preguntándole a mis interlocutores de la etnografía “real” el significado de algún término o concepto con el que a menudo me topaba en los grupos y no lograba descifrar

⁶ Facebook ha despertado el interés del mundo académico debido a sus más de 2400 millones de usuarios a nivel mundial (según el *Digital 2020. Global Overview Report* <https://bit.ly/3eB87iw> consultado el 30 de octubre de 2020). Son numerosas las investigaciones que se han ocupado de este gigante de las redes desde los más diversos enfoques y temáticas. Se ha estudiado su funcionamiento (Patterson, 2012), la construcción de identidades virtuales (Zhao, 2008), el ataque a la privacidad (Debatin, 2009), su uso como fuente de información periodística y el impacto de la publicación de noticias en sus muros (Lariscy, 2009; Larsson, 2016; Mitchell, 2012; Masip, 2015), los sentidos de identidad de los fans del manga y el animé japoneses en Buenos Aires (Álvarez Gandolfi, 2016), la construcción de memorias y prácticas de un grupo de ex trabajadores de YPF y sus familias (Capogrossi, Magallanes & Soraire, 2015), entre otros.

su uso en contexto. Esas actividades de rastreo iniciáticas no sólo me resultaron sumamente atractivas y enriquecedoras, sino que me llevaron a comprender que debía profundizar en esa evidencia, ya que:

[e]l enfoque digital permite reconocer y buscar formas de conocer (acerca de) los mundos de otras personas que, de otro modo, podrían ser invisibles y que a otros sistemas más formales de investigación y, por consiguiente, menos exploratorios y colaborativos, podrían pasarle desapercibidos. (Pink, 2019: 31).

El paso siguiente entonces, fue seleccionar un campo determinado para analizar entre los tipos de grupos que existen en Facebook. Estos, pueden ser públicos: cualquier usuario de la red puede encontrarlos en el buscador, acceder al contenido publicado y visualizar los miembros que lo integran; Privados: Facebook los arroja en los resultados de las búsquedas, pero solo los miembros pueden ver quienes pertenecen al grupo y lo que se publica; Y ocultos: este tipo de grupo es invisible para los usuarios y únicamente es factible unirse mediante una invitación-enlace enviada por un integrante del mismo. En todos los casos, para publicar, comentar o interactuar con los miembros es necesario enviar una solicitud y ser admitido por un administrador o moderador. En ocasiones, también se le solicita al candidato responder algunas preguntas o comprometerse a acatar ciertas reglas. Los grupos de africanistas que seleccioné pertenecían en un 25% al primer tipo (públicos) y en el resto al segundo tipo (privados). En algunos de estos últimos, tuve que responder preguntas muy específicas sobre la religión antes de ser admitido, como ¿qué es un *otá*? ¿qué función cumple el *campón*? ¿qué es un *ibeji*? o ¿cuál es tu *orixá* de cabeza? Los criterios de selección –además de la obviedad de la temática– fueron que contaran al menos con 1000 miembros⁷ que funcionaran activamente (varias publicaciones al día); y que

⁷ En una primera etapa de la exploración encontré algunos grupos con denominaciones afroumbandistas que poseían una cantidad menor de seguidores, decenas o algunos cientos.

los administradores y moderadores residieran en su mayoría en la Argentina, para garantizar mínimamente una especificidad territorial aunque, justamente, la articulación religiosa transnacional constituye una dimensión analítica clave, como exploré en el capítulo anterior a partir de los viajes y las circulaciones que se actualizó en la era digital.

Una vez admitido como miembro en los primeros grupos, la disyuntiva ética de permanecer o no como *lurker* (mirón, merodeador, participante receptivo) se presentó bajo la forma de potentes interrogantes tanto personales como profesionales. ¿Qué iba a hacer yo exactamente dentro de esas comunidades virtuales? ¿Debía advertirles a los demás participantes mis verdaderas intenciones? En definitiva ¿no estaba allí como ellos para aprender y debatir sobre la religión? ¿cambiaba en algo revelar previamente mi condición de académico y ateo? Sade-Beck (2004) y Paech (2009) abordaron esta dimensión del investigador en el marco de la etnografía digital, distinguiendo grados paulatinos de participación en un *continuum* que va del anonimato a la interacción. En mi caso, esta progresión se dio de manera espontánea e intuitiva. Durante los tres años en los que llevé a cabo mi trabajo de campo con los grupos pasé por todas las etapas: desde la lectura silenciosa de publicaciones en las sombras hasta el intercambio de teléfonos con una ñe de santo que saludaba en sus transmisiones en directo al “historiador de Conicet que nos hace el honor de acompañarnos esta noche”.⁸

Decidí descartarlos –o dejarlos en suspenso para considerarlos tal vez en otro momento– porque presentaban en la interacción una dinámica de *club de amigos*, con publicaciones demasiado personalizadas como “Juana, que linda estás hoy”, “Te queda mejor el rubio”, y muchos comentarios por el estilo ante una nueva foto compartida.

⁸ En algunos grupos me presenté de manera formal a través de una publicación donde explicaba brevemente quién era, cómo había llegado allí, cuáles eran mis objetivos, etc. Pronto descubrí que esa estrategia no cosechaba más que amables respuestas que saludaban mi ingreso o comentarios acerca de lo positiva que podía resultar una investigación académica que mostrara “como era realmente la religión”. La verdadera riqueza del intercambio se produciría –como veremos más adelante– en el análisis de los posts diarios y en las comunicaciones personales que pude establecer por mensajería interna.

¿Por qué grupos de Facebook?

Hasta los primeros años del siglo XX el término “cultura” resultaba coincidente con un grupo de personas que *vivían juntas en un mismo lugar*. Gupta y Ferguson (1997) propusieron en cambio, disociar la “cultura” del “lugar”; mientras que Marcus (1995) advirtió acerca de los enclaves múltiples de los grupos sociales y, por consiguiente, la necesidad de una etnografía que abarcara también esa multiplicidad situada. Posteriormente, el concepto de “comunidades de práctica” (Wenger, 1998) destacó el “hacer” de las comunidades mediante la participación activa en diversas prácticas compartidas que “unen” a las personas (Lave & Wenger, 1991); y la idea de “red” permitió entender las relaciones entre cómo estaba estructurada la sociedad y cómo confluían en ella las diversas relaciones y las actividades sociales que los individuos llevaban a cabo en ese marco (Postill, 2011; Mitchel, 1969; Amit, 2007).

Internet y las tecnologías móviles centrados en el individuo y sus propias redes sociales y personales han complejizado aún más el campo. Según Castells (1998) las nuevas redes fluidas y transnacionales son formaciones sociales dominantes de nuestra época que sustituyen a las comunidades anteriores. En este sentido, Welman (2003) habla de “individualismo conectado”, comunidades geográficamente dispersas que han reconfigurado los modos de relacionarse entre los individuos, alejándose de las formas colectivas antes predominantes (familia, barrio, pueblo, empresa) y dirigiéndose hacia las formaciones “centradas en mi” (Giddens, 1992), entre las que podríamos situar a las redes sociales como Facebook.

Más recientemente, el abordaje con fines académicos e investigativos de estas nuevas redes de comunidades ha generado el enfoque *netnográfico* (Kozinets, 2010). Es decir, la posibilidad de encontrar y estudiar grupos sociales en forma *online*. Este autor emplea el término “comunidad” para señalar que debe “referir a un grupo de personas que comparten interacción social, vínculos sociales, y un formato, una ubicación o un ‘espacio’

interaccional común, aunque éste sea un ‘ciberespacio’ mediado por un ordenador o virtual”. Propone, además, usar un ‘continuo de participación’ para definir la ‘membresía de la comunidad’, que implica “autoidentificación como miembro, contacto repetido, familiaridad recíproca, conocimiento compartido y costumbres, cierto sentido de obligación, y participación” (Kozinets, 2010:10).

Tabla 2. Grupos de Facebook relevados

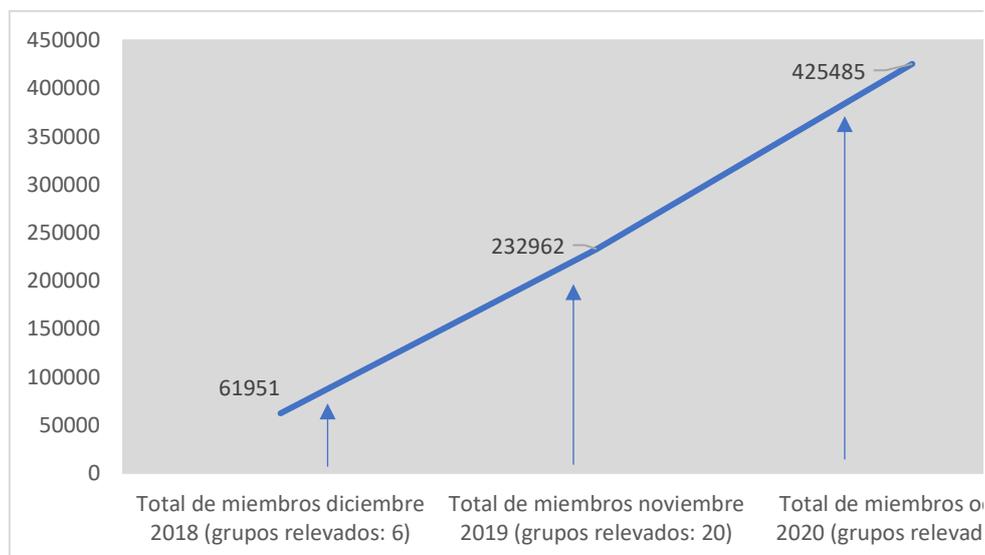
		miembros (dic-18)	miembros (nov-19)	miembros (oct-20)	creado
1	A pura religión!!!		29.672	29.923	nov-16
2	Afroamericanos 2		9.609	9.552	ene-19
3	Anoche te vi fiascando			5.425	jul-15
4	Afroumbandista cero discriminación	5.315	5.285	5.312	abr-15
5	Debate religioso: africanismo...	9.133		9.458	may-11
6	Debate religiones de matriz afro...			3.080	nov-16
7	Doctrinas de religión afroamericana		10.463	12.037	jun -18
8	Dudas nación, umbanda y kimbanda	9.012	9.036	9.257	jul-14
9	El reino de las almas			25.352	sep-17
10	Es de fiasquento/a. El debate			14.768	dic-14
11	Exú y Pomba Gira mis guardianes			1.028	sep-20
12	Fiascando por ser los mejores...			4.441	abr-16
13	Fiascos al extremo y debate religioso		6.140	7.105	may-15
14	Fiascos y fiasquientos		15.137	19.105	mar-17
15	Fiasquientos 3			13.124	ene-14
16	Kimbandero sin problemas 1		6.148	7.918	mar-16
17	La magia de Exú y Pomba Gira			7.423	oct-13
18	Los 7 portales de Tranca Rua...		15.092	16.479	ago-16
19	Los caminos de la umbanda		5.102	6.722	ene-18
20	Maria Padilla Exús y Pomba giras			2.273	may-20
21	Mercado de los orixás. Artículos...			5.287	ago-16
22	Nación, umbanda y kimbanda	19.747	37.845	42.213	dic-17
23	Nación, umbanda y kimbanda (2)		6.676	11.670	dic-11

24	Nación, umbanda y kimbanda (3)	7.407	8.286	ene-18
25	Orixás, Exús y Umbanda	10.045	10.458	oct-16
26	Pomba Gira		8.636	sep-19
27	Pomba Gira Laroye Maria Padilha		7.515	abr-19
28	Pomba Gira Hechizos y Rituales		23.189	may-19
29	Reino de Exú y Pombagira	7.974	13.421	oct-19
30	Religión africanista	21.891	23.785	sep-12
31	Religión: umbanda, kimbanda y...	10.412	13.483	ago-18
32	Sólo Exú y Pomba Gira	3.008	3.157	ene-14
33	Somos africanistas	3.267	3.736	oct-17
34	Umbanda y kimbanda	15.477	18.973	ene-15
35	Umbanda fundacional	8.301	8.593	abr-18
36	Umbanda Historia y Aprendizaje	7.719	13.301	nov-18
	Total	61.951	232.962	425.485

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Facebook

En la tabla precedente es posible observar varias cuestiones. En principio, la elevada cantidad de grupos nos habla de una significativa presencia de la religión en Facebook; y las cifras totales de integrantes, del interés que genera esta temática en muchos usuarios locales de la red social. Tal como mencioné, el relevamiento insumió tres años, en los que realicé un corte sistemático cada once meses para evaluar el movimiento de los miembros y sumar en cada oportunidad nuevos grupos al estudio ya que, como es sabido, el algoritmo de Facebook contabiliza las entradas e indaga en las acciones del internauta, sugiriéndole cada vez nuevos sitios similares vinculados con sus intereses.

Figura 1. Total de miembros en las tres etapas del relevamiento



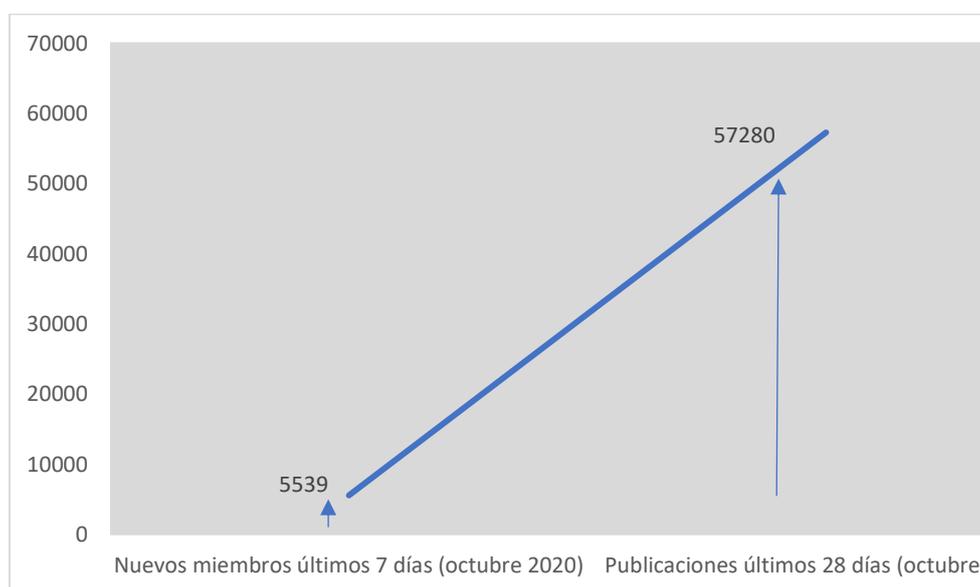
Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Facebook

La cifra final, superior a los 425.000 miembros, resulta tan impresionante como incierta. La explicación es sencilla: un usuario puede integrar uno, varios o incluso todos los espacios, como en mi propio caso. Bajo esta hipótesis extrema –pensar que hay muchos “Pablos” enviando solicitud a todos y cada uno de los grupos–, deberíamos tomar los números más actuales (octubre de 2020) y dividir el total de miembros (425.485) por la cantidad de grupos (36). Obtendríamos un resultado de al menos 11.819 personas, o usuarios, o cuentas de Facebook integradas a los diferentes grupos. Sin embargo, existen otras variables que nos sugieren que el número de participantes interesados en las religiones afro en el marco de la red social es significativamente superior. En primer lugar, un tercio de los grupos supera esa cifra en miembros. Los más exitosos, como *Umbanda y kimbanda* (18.973), *Fiascos y fiasquientos* (19.105), *Religión africanista* (23.785) y *A pura religión!!!* (29.923), duplican o incluso rebasan holgadamente el doble. Y el más populoso de todos, *Nación, umbanda y kimbanda*, cuenta nada menos que con 42.213 miembros. Cifra muy cercana a los seguidores en

Facebook de las setenta diócesis que integran la Iglesia Católica Española.⁹

Por otra parte, la red social líder ofrece dos herramientas más que interesantes para analizar tanto el volumen de tráfico como el nivel de interacción en los grupos. Así, resulta posible obtener dos datos significativos: la cantidad de miembros nuevos que se sumaron en la última semana y el total de publicaciones producidas en el grupo en los últimos veintiocho días. Este último dato, incluye tanto los posteos originales como los comentarios y las respuestas que generan los mismos. Tomando nuevamente las cifras del último corte (octubre 2020) y sumando la totalidad de los grupos, podemos observar estos movimientos para los treinta y seis espacios relevados.

Figura 2. Nuevos miembros semanales y nivel de interacción mensual



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Facebook

⁹ Pérez Dasilva y Santos Diez (2017: 136) llevaron a cabo una investigación en la que afirman: “En una España cada vez menos católica las diócesis españolas han conseguido reunir en Facebook a 45.000 personas para hablar de religión e informarse sobre noticias y actividades relacionadas con ella, y cerca de un tercio presentan un vínculo fuerte con sus seguidores”.

Finalmente, resulta necesario advertir –como habría de suponerse– que no todos los grupos son iguales ni ofrecen el mismo tipo de contenido a los usuarios. No obstante, la estructura previa formal del entorno les exige indistintamente un elemento que, junto a la denominación o el nombre escogido por los creadores de cada espacio, es lo primero que el navegante ve en su recorrido por la red y capta, si consigue el objetivo, su atención: la imagen de portada.

Imagen 2. Portada del grupo Nación, umbanda y kimbanda



Fuente: <https://www.facebook.com/groups/afrobrasilero>

En medios multilinguaje como las redes sociales este potente complemento visual ocupa, como se ve, un ángulo privilegiado y aunque de naturaleza limitada (solo puede haber una portada por grupo), otorga algunas pistas que expresan vestigios o parcialidades sobre el contenido principal de los espacios. Afirma Gamarnik (s/f), que solo podemos reponer –cuando la desconocemos– la intencionalidad del autor de una imagen o, en este caso, las decisiones de los administradores ante la elección de la misma. A lo largo de mi relevamiento he notado, luego de documentar múltiples cambios de

portadas en los grupos, que una gramática preponderantemente estética de lo visual (Sontag, 2006) suele anclar –como puede observarse en la imagen 1 que representa a los orixás¹⁰– en el cuerpo deseante y festejante, pleno de colores, sensualidad, vitalidad y alegría.

En un mundo como el actual, definido como una democracia invasiva de la imagen, en el que no podemos pasar un solo día sin ver una fotografía (Tagg, 2005), la vista llega antes que las palabras. Al respecto, Berger (2016) sostiene que el niño, equiparable al internauta que busca integrarse a un grupo afrorreligioso, mira e identifica antes de poder hablar. Aquí, la palabra se halla aun en un plano de desigualdad con respecto a la imagen (Sartori, 1998) y por esto adquiere tanta relevancia. Incluso en una etapa posterior cuando finalmente, para seguir con la metáfora, el niño-internauta obtenga su voz en la comunidad y pueda enunciarse allí mediante la escritura, las imágenes mantendrán su posición omnipresente en el paisaje (Ferró, 1992), cada vez que el usuario ingrese nuevamente al espacio.

Veamos otro ejemplo:

¹⁰ Se han brindado hasta aquí pistas acerca de algunos conceptos continuos que forman parte de los atributos y las características distintivas de las divinidades afro más populares. Aliento al lector a realizar, en este sentido, un breve ejercicio de reposición con la información disponible en la Tabla 1.

Imagen 3. Portada del grupo Doctrinas de religión afroamericana

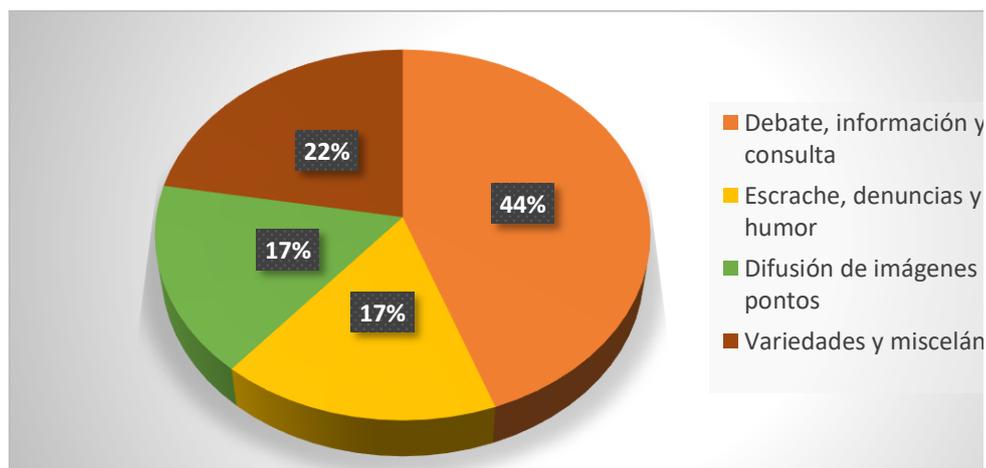


Fuente: <https://www.facebook.com/groups/635589566802154>

En esta portada se han producido dos desplazamientos. Por un lado, se ha modificado la técnica (de la ilustración a la fotografía); por otro, el espacio retratado (de lo celestial a lo terrenal). Este doble cambio está allí para proporcionarnos una prueba, es decir, “algo que [tal vez] sabemos de oídas, pero de lo cual dudamos [cómo viste una religiosa, cómo se realiza una ofrenda], parece demostrado cuando nos muestran una fotografía” (Sontag, 2006: 18). Aun cuando no debemos perder de vista el hecho de que las imágenes son menos realistas de lo que parecen y a menudo más que reflejar una realidad social, la distorsionan (Burke, 2001), la sencilla captura de un grupo de mujeres junto al río, indica que “el testimonio es válido sin importar si el registro fue realizado para documentar un hecho o para representar un estilo de vida” (Mauad, 2005: 1). De esta manera, el observador se transforma en un participante activo que construye los sentidos de su propia experiencia personal (Beker, 2002) y obtiene, en términos de Sontag (2006), la ilusión de que puede contener y aprehender el mundo entero (el mundo afro, el mundo religioso) en una imagen.

Como vemos, en una investigación lo digital puede ser el *objeto*, es decir, estar en la pregunta central que queremos responder acerca de los usos de cierta tecnología, prácticas o rutinas tecnológicas; puede ser también el *campo*, el lugar (no físico) donde se recolectan los datos o la evidencia; y puede, como ocurre más a menudo constituir parte del *método*, para buscar información, analizar grandes volúmenes de datos, evaluar tendencias, etc. (Couldry, 2012; Moores, 2012; Pink & Mackley, 2013). En este sentido, lo digital nos sumerge en un espacio abierto (Massey, 2005) que nos invita a estar muy atentos a lo procesual, lo flexible, lo colaborativo y lo heterodoxo, ya que exige atender a *nuevas* formas de comunicarse (Ingold, 2012; Hine, 2015). Aquí, la perspectiva resulta subsidiaria de la pregunta de investigación y de los retos que con ella se busca responder, siempre –en mi caso considero necesario aclararlo– en forma complementaria al trabajo de campo presencial y de mayor alcance, llevado a cabo en los terreiros ya que “para entender de qué modo los medios digitales forman parte de los mundos cotidianos de las personas, hemos de comprender también otros aspectos de sus mundos y sus vidas” (Pink, 2019: 27). Por último, para facilitar la comprensión del análisis, he identificado cuatro tipos de espacios diferenciados, en relación con las temáticas mayoritarias que proponen.

Figura 3. Identificación de los grupos por temáticas



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Facebook

Debate, información y consulta

Compuesto por un total de dieciséis grupos, este corpus (el más numeroso) aglutina aquellos espacios en los que sus miembros –en forma prioritaria– intercambian opiniones y efectúan consultas sobre la práctica religiosa. Se caracterizan por ser los espacios más activos dentro de la red y los que presentan un mayor crecimiento. El interés que despiertan en los participantes obedece a la posibilidad de asistir a verdaderas tertulias en las que se discuten temáticas diversas como el significado de algún término específico, el origen de la religión y sus diferentes líneas, la interpretación de rituales o la efectividad de los trabajos religiosos, entre otros.

Escraches, denuncias y humor

Bajo esta denominación general, hallamos un particular conjunto formado por seis grupos. Se trata de espacios cuya principal actividad, consiste en poner en duda la legitimidad y honestidad de los terreiros mediante el posteo sistemático de “escraches”. Los cuestionamientos pasan principalmente por la veracidad de la incorporación de entidades y la supuesta ausencia de fundamentos o doctrina espiritual de las casas religiosas. Estas “denuncias”

efectuadas por los miembros varían desde el tono virulento, hasta publicaciones de corte sarcástico o humorístico.

Difusión de imágenes, videos y pontos

En esta fracción encontramos una serie de otros grupos (seis en total), cuyo contenido predominantemente visual o audiovisual, está orientando a difundir la iconografía y los sonidos tradicionales afroumbandistas. La práctica principal de sus miembros consiste en compartir imágenes religiosas, grabaciones de fragmentos de ceremonias y *pontos*, plegarias cantadas al ritmo del tambor que se utilizan para propiciar la celebración ritual o la incorporación de entidades.

Variedades y misceláneas

En este último apartado, compuesto por ocho grupos, se agrupan aquellos espacios minoritarios que poseen objetivos diversos. Entre ellos, los más visitados ofrecen hechizos y sortilegios sencillos para la salud, el dinero o el amor, algunos están dedicados a la compra-venta de productos ceremoniales y otros realizan publicaciones destinadas a la promoción de reuniones, cursos o talleres sobre religión.

Dinámica y temas recurrentes

En el apartado anterior despejamos algunas malezas que nos permiten ver más claramente el panorama. Sabemos ahora, que los grupos afroumbandistas de Facebook son numerosos, poseen una sólida presencia en la red –existen en forma continua desde hace al menos una década–, ostentan curvas de crecimiento e interacción sostenidas y ascendentes –particularmente acentuadas en los últimos años– y están divididos en áreas temáticas que ofrecen diversas posibilidades a los usuarios. Pero... ¿de qué se habla allí?

¿qué dicen las voces de sus miembros en los más de cinco mil publicaciones y comentarios que generan por semana? ¿cuáles son las motivaciones, expectativas e inquietudes que vuelven atractiva la idea de participar en estos espacios en los que, retomando a Malinowski (2013: 303), “el simple intercambio crea vínculos de unión porque la comunicación de palabras es la primera en establecer amistad”.

Para comprender su contenido, resultan necesarias algunas aclaraciones acerca de la singularidad de las competencias comunicativas que allí se desarrollan. Siguiendo las caracterizaciones propuestas por Hine (2000), Castells (2001), Mesch & Levanon (2003) y Pink (2019), decimos que el discurso en un foro de Internet predominantemente: es polílogo, es decir, ni monólogo ni diálogo, debido a que puede contar con la intervención de tres o más conversadores o comentaristas por cada publicación iniciadora; Es secuencial, porque está sometido a la lógica lineal del seguimiento de un hilo. Constituye, en este aspecto, un conjunto de actos de habla que no se superponen como en una conversación tradicional; Es asincrónico, lo que permite mantener el hilo por mucho tiempo. Como los mensajes quedan registrados, el recién llegado puede sumarse y acceder a la totalidad del tratamiento del tema desde el comienzo. En el caso específico de los grupos de Facebook, la herramienta “activar notificaciones de esta publicación” permite mantenerse actualizado sobre cualquier novedad que se produzca en ese hilo, y sobre el que la red social dará aviso cada vez que el usuario vuelva a iniciar sesión; Es emoticono, lo que posibilita suplir las competencias gestuales propias del lenguaje corporal y expresar –limitada y predeterminadamente, eso sí– un amplio repertorio de “emociones” o reacciones; Y es públicamente íntimo. En este sentido, los participantes pueden tener la sensación de que hablan con un grupo de personas cercanas, a la vez que saben que cualquiera puede estar agazapado en las sombras siguiendo la trama del intercambio.

Una primera sistematización para comprender el fenómeno fue la división de los grupos en función de su actividad predominante: debatir, escrachar, compartir imágenes y videos, intercambiar productos o servicios. Introduciré aquí una segunda variable: el acuerdo de convivencia que el usuario acepta al ser admitido. Este apartado resulta muy útil, ya que nos brinda al ingresar a un grupo –junto con el nombre y la portada– una fotografía inicial bastante acertada, acerca de la dinámica pretendida por los administradores y moderadores del espacio. Veamos un ejemplo:

- 1) No se toleran las faltas de respeto de ningún tipo a nadie.
- 2) No se permite publicidad de venta y compra.
- 3) No se permiten escraches de ninguna índole esto incluye subir fotos en los posteos.
- 4) Solo se aceptarán perfiles con fotos.
- 5) No se acepta bloquear a los administradores.
- 6) Grupo y publicaciones exclusivas de nuestra religión.
- 7) Los administradores no podrán eliminar o bloquear foristas con los cuales no estén de acuerdo (siempre que sea con respeto).
- 8) Prohibido mandar hablar con su pai, mae de santo o con alguna entidad.
- 9) Aquí no estamos en una escuela de lengua española o portuguesa así que evitemos corregir los errores ortográficos.
- 10) Los integrantes que falten a las reglas del grupo serán eliminados sin previo aviso.

Siguiendo la lógica establecida previamente sabemos que este decálogo solo puede pertenecer a un grupo creado para el debate, ya que la regla 2 («*no se permite publicidad de venta y compra*») lo excluiría de los espacios para intercambiar productos o servicios; y lo mismo haría el punto 3 («*no se permiten escraches...*»), con respecto a los grupos destinados a ese tipo de prácticas. Esta observación nos ayuda a adentrarnos un poco más, no solo en las motivaciones y expectativas de los seguidores al enviar solicitud, sino en las internas existentes entre los creadores-administradores de estos sitios. El grupo del ejemplo aspira a posicionarse, dentro de la oferta religioso-digital

afroumbandista de Facebook, como un espacio que propicia el debate “serio” y determina previamente aquello que pretende de sus miembros. Hay otros dos puntos muy interesantes aun en estas reglas. Por un lado, la exhortación «*evitemos corregir los errores ortográficos*», que nos deja muy en claro la hibridación idiomática o los senderos transnacionales en los que se mueve la religión: «*no estamos en una escuela de lengua española o portuguesa*». Por el otro, la prohibición de “mandar a hablar con su pai, mae”. Es muy común en todos los grupos –sean del tipo que sean, pero sobre todo en los de debate– que algún miembro, ante una eventual consulta, envíe al forista en cuestión a “preguntarle a su jefatura”, aduciendo que una red social no es lugar para consultar *eso*, poniendo así en duda tanto el conocimiento religioso del miembro, como el prestigio-seriedad de su terreiro: «*Si preguntás eso acá, es porque no tenés confianza con tu pai*» o «*¿Pero eso no te lo dijeron en tu doctrina? Mmm*». De esta manera, se produce un fenómeno de *encriptamiento* de la información religiosa que divide a aquellos que se adjudican la posesión de “la verdad” –generalmente miembros de alto perfil o muy activos– de los neófitos u opositores a la fracción o los terreiros hegemónicos en el grupo. Como veremos más adelante, esto produce verdaderas batallas digitales donde la “doctrina” suele inclinarse hacia el lado más favorecido por el entorno dominante. Esto está velado para el recién llegado o el navegante desprevenido, debido a que “las minorías religiosas funcionan en una dinámica sectaria, basada en rupturas y fundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender” (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2007: 33). En los grupos se ve claramente, es decir, se erigen en no pocas ocasiones como escenarios en pugna que atraviesan feroces disputas por el poder, lo que en su caso se traduce en *más* miembros, *más* hijos, *más* clientes.

[L]a idea de “secreto”, en contraposición a la idea de “misterio” [...] tan central en esta tradición religiosa, *apunta hacia la experiencia*

de un grupo singular en el interior de una sociedad mayor [subrayado propio]. El “misterio” [...] no pertenece a nadie y es afirmado por la jerarquía del clero (católico) que, aunque tiene su custodia, no lo descifra ni penetra en el enigma. Mientras tanto, el secreto –aún en su sentido más abstracto de alguna cosa respecto de la cual no se puede hablar o que no posee referente representable– pertenece a unos pocos que lo “conocen” y pueden, por lo tanto, de alguna manera, compartirlo, pasarlo adelante enseñándolo a algunos elegidos [...]. Por lo tanto, el secreto crea la existencia de un grupo con identidad diferenciada, una red de personas que se relacionan entre sí estrechamente por el hecho de “saber” o simplemente aceptar que alguien “sabe”. En ese contexto, por ejemplo, un secreto como el “fundamento del axé”, en su condición de fuente de poder religioso, es algo a lo que se hace alusión en una conversación sin jamás mencionar su contenido [...] El estudioso de las religiones afro-americanas está acostumbrado a los gestos sutiles con los cuales *mães* y *pais-de-santo* acostumbran puntuar sus conversaciones, para significar que todo lo que es dicho encuentra sustentación en contenidos secretos, conocidos por pocos. Al hacerlo, dan la impresión de que están simultáneamente en dos conversaciones: una expuesta, la otra velada; una con el entrevistador y las visitas, la otra, murmurada a medias palabras con los íntimos que se encuentran presentes; una pública, la otra rigurosamente privada (Segato, 2007: 279).

Esta dinámica del saber cifrado –presente en los espacios afroumbandistas tanto físicos como digitales– constituye una dimensión clave para comprender las lógicas que establece el flujo constante de información entre sacerdotes, iniciados y simpatizantes. Solo una vez que tuve esto en claro, me fue posible aprehender los significados subyacentes en las publicaciones de los miembros, y leer los posts de una forma más exegética. Aunque, por razones obvias, no puedo mencionar aquí todos los tipos de inquietudes con los que me he topado escudriñando las pantallas durante mi relevamiento, sí puedo –en un intento de sistematización orientativa– agrupar las temáticas recurrentes ordenándolas progresivamente por el grado de complejidad con respecto al conocimiento de los fieles y el volumen de publicaciones generado. Expongo en este sentido cuatro corpus que, con más o menos

variaciones, se repiten una y otra vez en los muros de los grupos.

Búsqueda de terreiros

Es común que un miembro –generalmente nuevo– se presente indicando su lugar de residencia y solicite recomendaciones sobre lugares para iniciar o *retomar* su práctica religiosa. Aquí, las respuestas suelen ser de tres tipos. Indicaciones generales: «*En Domínico, si estás cerca de la plaza X te puedo decir de un templo...*»; invitaciones directas: «*Venite a nuestro ilé, estaremos encantados de recibirte*»; y advertencias: «*¡Ojo! Nunca preguntes eso por acá... podés caer en manos de Pai Google o fiasquentos*». Estas dos últimas caracterizaciones son términos nativos muy utilizados en los grupos y ambos refieren al engaño. En el primer caso se habla genéricamente de un jefe religioso sin escrúpulos que ha obtenido su conocimiento de manera sospechosa; en el segundo, de un terreiro hipotético en el que las incorporaciones de entidades son deliberadamente fingidas. Recordemos que nada menos que seis de los espacios observados por el relevamiento (un 17% del total) está dedicado exclusivamente a “escrachar” prácticas de este tipo.

¿Está bien que mi mãe/pai... ?

Esta pregunta-encabezado puede ir seguida de una amplia multiplicidad de predicados. La fórmula más común es “me pida” o “me exija” (sumas extra de dinero, hacer determinadas cosas, quedarse en el templo después de la sesión, colaborar con tareas específicas, etc.). La respuesta invariable de los otros miembros vuelve a hacer hincapié en el secreto y la doctrina de cada casa, indicándole al autor del posteo que “eso” debe discutirlo con su jefe/a o su familia religiosa en privado. Otras veces, cuando la consulta realizada excede ciertos límites –«*¿Es común que un pai me pida que le mande fotos desnuda por WhatsApp para hacerme una limpieza espiritual?*»–, los integrantes del grupo advierten a la desprevenida adepta, apelando al comportamiento ético que se espera de un jefe religioso o sencillamente al

sentido común.

Disputas entre la “vieja” y la “nueva” escuela

Esta doble caracterización constituye un constante tema de debate acalorado en todos los grupos. Existen, según afirman los religiosos que dicen tener más antigüedad en la práctica, dos escuelas bien diferenciadas dentro del entorno afroumbandista. La primera, la “vieja escuela”, según ellos se desarrolló desde fines de los sesenta hasta mediados de los noventa cuando “se perdió en la historia”. Afirman que en ese período *«no se usaban trajes colorinches ni equipos de sonido, como ahora que la religión se convirtió en un circo»*, las ceremonias iniciales se hacían por caridad y *«a vela solamente, piso de tierra, techo de paja y como muchos diez Exús con cineta y con mucha suerte un tambor que sonara de vez en cuando porque donde hubiera mucho relajote mandaban los milicos»*. Lejana en el tiempo pero muy presente en la memoria viva –activada por sujetos concretos en la actualidad–, se encuentra teñida de mitos de origen y discursos fundadores, testimonios de una época en la que *«algunos tuvimos el privilegio de vivir para educarnos religiosamente con verdadera doctrina»*. Este imaginario sostiene que sus líderes religiosos se formaron como descendientes directos de los linajes portoalegreses o de otras regiones influyentes de Brasil o Uruguay. Eran “humildes”, “sabios”, “austeros” y *«no se dejaban desvirtuar por el mercantilismo comercial y la comodidad de ser pai o mai sin rumbo pa las 8 horas de trabajo»*.

Por otra parte, siempre siguiendo esta óptica nativa, de la llamada “nueva escuela” forman parte iniciados y templos formados y abiertos, respectivamente, en su mayoría durante el transcurso de nuestro siglo. Se la acusa de *«superficial, comerciante, excéntrica»*, plagada de ceremonias con *«trajes bonitos, zapatos lujosos y kimbandas tipo fiestas de 15»* y carente de *«auténticos fundamentos religiosos»*. Como suele suceder cuando dos facciones –en este caso, la tradición versus la innovación– se enfrentan,

existen quienes ponen en duda el prestigio del pasado. *«¿Es la "vieja escuela" la referencia de todo lo bueno en religión? ¿Por qué si era tan buena se fue desvirtuando tanto hasta llegar a los extremos que vemos hoy?»*. En este sentido, afirman que *«los trajes de colores, las galeras y las fiestas para atraer ya estaban en los sesenta y setenta, no se inventaron ahora»*, y que *«si alguna culpa tiene la escuela nueva fue aprender lo que le enseñó mal la vieja»*.

Algunos miembros opinan que se trata de una cuestión etaria: *«Hago umbanda, kimbanda y batuque, estas 3 líneas no nacieron cuando yo me inicié... soy solo una nueva generación»*; *«Si tenés menos de cuarenta años o tu pai es joven ya sos un fiasquento»*; *«Muchas veces te acusan de ser nueva escuela para desacreditarte cuando estás empezando»*. Por último, hay muchos adeptos que no adscriben a la tan mentada división y afirman que el problema no consiste en *«nueva ni vieja escuela, simplemente hay gente que sabe y gente que no, gente que cobra lo que corresponde y gente que descubrió el dinero fácil, gente que aprendió de sus mayores y gente que aprendió de Google»*. Sostienen que esta discusión perjudica a todos los afroumbandistas por igual, jóvenes y mayores, nuevos y antiguos y corroe aún más la ya maltratada imagen de la religión, y que finalmente se trata solo de *«aprender a discernir, [porque] chantas hay en todos lados, jóvenes o viejos»*.

El precio de las obligaciones

Este es el tópico más consultado, discutido y ríspido que puede observarse en los grupos. Los miembros suelen dedicar extensos hilos en los que se generan desacuerdos y enfrentamientos constantes en relación al mismo. Se trata de un tema central porque concierne no solo al funcionamiento doctrinal de las prácticas, sino a una compleja dimensión pecuniaria presente en los terreiros. El universo afroumbandista entiende como obligación todos aquellos intercambios de bienes y/o servicios que el hijo, una vez iniciado y miembro

pleno de una familia religiosa, realiza con su jefatura con el objeto de obtener el axé, es decir, de evolucionar en el camino espiritual y cimentar así su formación religiosa. Una frase muy común que he oído y leído a lo largo de toda mi investigación sintetiza esta dinámica: “Axé pagado, axé ganado”. Esto puede variar, según –una vez más– “la doctrina de cada casa” pero, usualmente hay dos ítems fijos de los que todos por igual suelen hacerse cargo: un aporte mensual destinado al mantenimiento del terreiro, que *«necesita de cuidados y dinero para luz, agua, velas, frentes de orixás, etc., por lo tanto se paga una cuota»*; y las obligaciones propiamente dichas, que consisten en una serie de ofrendas específicas destinadas a cada entidad u orixá, *«un método de energización del médium y una forma de fortalecer la comunión con sus entidades, no hay una cantidad específica, sino que depende de tu grado de conocimiento y práctica»*. Pocos discuten el primero, ya que, sin ello en la gran mayoría de los casos, no podría sostenerse el templo; pero surgen infinitas discrepancias acerca de la transparencia y la legitimidad del segundo.

En este sentido, lo que muchos adeptos cuestionan es la brecha sustancial que habitualmente existe entre el precio de costo de los elementos necesarios para cada obligación (ropajes, herramientas, velones, alimentos, animales, etc.) y el valor de *«la mano de faca del pai o la mãe, que siempre debe cobrarse»*. Es decir, el trabajo ritual de cortar (sacrificar la gallina o el chivo) para verter su axoró (sangre) sobre el otá (piedra sagrada) y asentar (hacer nacer) a la entidad o deidad que es siempre única e irrepetible para cada hijo, como veíamos a propósito de la iniciación del pai Genaro en el capítulo anterior.

Una vez que se han asentado a todos los orixás, es decir, que han pasado por este rito de iniciación y por los sucesivos rituales en los cuales se afianza el vínculo sagrado con el panteón en su totalidad, el hijo es considerado *pronto* o *aprontado*, y se halla habilitado para fundar su propio templo, convirtiéndose, si así lo anhela, en pai o mãe de santo. En el caso de

la umbanda, el cargo máximo equivalente se denomina *cacique*, y se obtiene una vez que, a partir de las respectivas obligaciones, se ha ganado el beneficio de todas las entidades de esta versión. Asimismo, el título de *jefe de kimbanda*, proviene de la denominada liberación del Exú que comanda a ese médium y se consigue, también, luego de haber realizado las ofrendas equivalentes.

Esta dinámica observada en los grupos de Facebook, ilumina tenuemente un complejo sistema de redes, favores y negociaciones constantes que conforman el entramado interno de las casas religiosas ya que, en uno u otro sentido, ambas partes implicadas pueden ser indistintamente acusadas de manipular inescrupulosamente el axé. Los líderes, de venderlo, «*la mayoría cobran hasta por el aire que respirás*», los hijos, de comprarlo, «*algunos en 5 años ya tienen templo, jogan buzios, dan doctrina*», sin que medie en estos intercambios más que una mera transacción monetaria. Son «*los fiasquentos que abundan*», «*el marketing de la nueva escuela*», las «*kimbandas devenidas en kimboliches*», como es posible leer frecuentemente en los posteos. Según los testimonios, el mundo afroumbandista local se encuentra escindido entre terreiros donde «*a los jefes se les va la mano cobrando su axé... porque lo usan como un negocio*» y terreiros en los que solo «*se le da al pai una pequeña colaboración*». Estas contradicciones y polémicas que rodean el vínculo entre el dinero y las obligaciones son recurrentes en los grupos, por lo que muchas de las personas que buscan allí un acercamiento a la religión en ocasiones no consiguen determinar la veracidad de los sitios y su réplica en los espacios rituales.

Por último, existe un popular espacio en Facebook (24.937 seguidores¹¹), que no forma estrictamente parte de mi relevamiento ya que no se trata de un grupo propiamente dicho sino de una página o *fanpage*. Como tal, el contenido resulta de acceso público para cualquier usuario de la red,

¹¹ Datos actualizados al mes de octubre de 2021.

tras el único requisito de tipear su nombre en el buscador: “Me lo contaron en una kimbanda”. Suelen publicarse allí *memes* o fotografías con fines humorísticos no exentos muchas veces, de una aguda observación crítica. Como algunos estudios han demostrado (Gluckman, 1963; Radcliffe-Brown, 1940), prácticas como los chistes, los chismes o el cotilleo ritualizado cumplen una función de cohesión social entre determinados grupos. Estas interacciones dinámicas forman la base de la creación del sentido de pertenencia mediante el cual los integrantes aprenden a comprender, gestionar y transformar con el tiempo y a través de la interpretación estos significados (Blumer, 1962). Como ocurre en las publicaciones de la *fanpage* mencionada, cuyas temáticas favoritas versan, entre otras, acerca de los fiascos, la caricaturización de las personalidades según el orixá tutelar, el debate vieja/nueva escuela o, como en el caso de las siguientes imágenes: el elevado costo de las obligaciones.

Imagen 4. Memes sobre las obligaciones



Fuente: <https://www.facebook.com/melocontaronenunakimbanda>

Durkheim (1993: 87) afirma que “la cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente [y es por ello que] ambos géneros no pueden aproximarse conservando, al mismo tiempo, su propia naturaleza”. En este sentido, es notable como el complejo intercambio de dones y contradones presente en el universo afroumbandista adquiere marchas y contramarchas que resignifican en forma constante las prácticas religioso-comerciales que entran así en conflicto, y sobre las que los usuarios

en los grupos de Facebook no logran establecer un acuerdo común. Por otra parte, Stark (1985) desarrolla una teoría en torno a la “economía religiosa” que se da hacia el interior de los espacios rituales, en la que trata de comprobar la existencia de un mercado, con sus clientes habituales y potenciales (los creyentes) y un conjunto de empresas (las organizaciones religiosas), listas para ponerse al servicio de este mercado y ofrecer, en calidad de proveedores, verdaderas líneas de productos, creando en consecuencia la demanda. Se deriva de allí que, estos intercambios no conducen a la declinación o el desprestigio de la religión, sino que, muy por el contrario, la refuerzan, porque vuelven competitivas la confesión y la práctica, favoreciendo la participación de los fieles, especialmente si encuentran allí las respuestas más adecuadas a sus expectativas personales. Como pregunta oportunamente un usuario en uno de los grupos «*¿sería tan valioso el axé si fuera gratis?*» No obstante, resulta imprescindible, a efectos de esta discusión, recordar que, como sostiene Zelizer (2011: 35) “evaluar una cantidad de dinero requiere estimaciones sociales que implican algo más que los meros cálculos racionales del mercado”.

Deseo y disidencia

Cuando compartí los primeros resultados preliminares de mi exploración digital con los grupos afroumbandistas de Facebook muchos colegas –que conocían la naturaleza de mi investigación– me inquirían: ¿pero esto no te desvía de tus objetivos? ¿no sería más sencillo buscar espacios formados exclusivamente por personas gays o trans que practiquen la religión? ¿dónde está *la cuestión del género*? Debo reconocer que, en principio, estas preguntas me inquietaron e hicieron que dudara del rumbo tomado ya que no lograba dar con los argumentos adecuados para replicarlas. Es cierto, tal vez me desviaba del foco en mi afán de mostrar la extendida vigencia de estas

creencias en nuestro país, y claro que sería más sencillo buscar grupos afroqueer en las redes (¡ojalá los hubiera!). Y, por último, yo también me preguntaba cómo retomar exactamente la discusión en torno a la construcción de la identidad sexogenérica en la religión y los posibles atajos disponibles allí para las disidencias sexuales, que es la columna vertebral de mi trabajo. La respuesta, como suele suceder en ocasiones, llegó desde el lugar menos pensado, los espacios a los que menos atención había prestado en el transcurso de mi relevamiento digital. Me refiero a los grupos que englobé bajo la denominación Variedades y Misceláneas, en los que encontré una primera punta de ovillo para comenzar a indagar en las representaciones e imágenes en torno al deseo, para luego sumergirme nuevamente en los intensos grupos de debate y aproximarme a la percepción afroumbandista con respecto a la construcción de la disidencia sexogenérica dentro de la religión.

Hechizos para el amor

Se recordará, que el conjunto de grupos misceláneos está dedicado mayoritariamente a la difusión y el intercambio de productos y servicios varios. Allí, es frecuente asistir –como en una suerte de santería virtual– a la oferta y la demanda de bienes, tangibles o no, que suelen ser expuestos o requeridos por los usuarios. Entre lo más solicitado se encuentran los hechizos para el amor, denominados en la jerga esotérica y religiosa como *amarres*, *retornos* y *endulzamientos*. Al respecto, resulta preciso aclarar dos puntos. En primer lugar, este universo de “trabajos mágicos” no necesariamente se relaciona siempre en forma estricta con la doctrina religiosa y suele ser, en este sentido, otra cuestión de las tantas que dividen el posicionamiento entre los iniciados. Y, en segundo término, que estos sortilegios poseen, cada uno, una naturaleza que los distingue e identifica. En el caso del amarre, se trata de un “trabajo” destinado a que alguien ya conquistado en forma “tradicional” permanezca junto al/la solicitante; por su parte, el retorno, se utiliza para recuperar a una pareja perdida; mientras que, con el endulzamiento, lo que se

trata es de potenciar positivamente los sentimientos de una relación en curso. Estos conjuros orbitan casi exclusivamente en torno a la kimbanda ya que se considera que sus entidades centrales, Exú y Pomba Gira –y sobre todo esta última– son las más adecuadas para llevar a cabo este tipo de tarea.

El culto kimbanda constituye una práctica particular dentro del afroumbandismo y como tal, posee sus propias entidades patrocinantes, consideradas espíritus guía o de “baja energía”. En este sentido, son catalogadas por los fieles como las entidades más cercanas y las más terrenales ya que –según sostienen–, atravesaron varias encarnaciones en las cuales han cometido errores y acrecentado su sabiduría a través de ellos. Debe entenderse que nos encontramos ante un sistema religioso que conceptualiza la idea del bien, pero no la del mal. Es decir que, para la cosmovisión afroumbandista, la dualidad judeocristiana-occidental presentada habitualmente como una lucha entre ambas categorizaciones queda sin efecto. El eje sistémico fundamental del esquema, tanto en el plano sobrenatural como en el humano, se halla constituido por una escala jerarquizada y continua que se extiende desde el polo del “bien” (positivo) hacia el polo del “error” (negativo). Por lo tanto, al no existir en la cosmovisión la categoría del “mal” propiamente dicha, tampoco encontramos una equivalente a la de “pecado” (Ojeda, 2017). Según los afroumbandistas, los Exús y las Pomba Giras no tuvieron una vida apacible y por eso siguen reencarnando para liberar su alma y así evolucionar colaborando con sus adeptos. Existen distintos tipos de Exús y Pomba Giras. Los Exús más conocidos son: Exú Rey o Mayoral, Marabó, Mangueira, Lucifer, Tranca Rua, Tirirí, Veludo, Dos Ríos, Gira Mundo, Quebra Galho, Pantera Preta, entre otros. Cada uno de ellos se ocupa de algo específico, para lo que cuenta con su vestuario, sus requerimientos y las respectivas ofrendas. También hay infinidad de Pomba Giras: Maria Mulambo, Maria Padilha o Padilla, Maria Quitéria, Dama da Noite; entre muchas otras que se denominan genéricamente por los lugares en donde moran, como: las Pomba Giras das Almas, das Praias, das Matas, das

Encruzilhadas, dos Cruzeiros, da Calunga, da Mafia, do Lixo, do Espaço, y las Ciganas. Cada lugar tiene varios/as Exús/Pomba Giras característicos/as, lo que resulta en una cantidad enorme de entidades distintas. Los afroumbandistas las describen como “entidades capacitadas para transitar por lugares oscuros”, es decir, esos sitios a los cuales otras divinidades sagradas, por su luminosidad, no tienen fácil el acceso. En razón de ello, se afirma que su afinidad con lo humano les confiere un extraordinario poder que les permite interceder en todo tipo de problemas terrenales en forma eficaz. Veamos algunos ejemplos, sintetizados por una mãe de santo, en una comunicación personal a través del chat de Facebook (Sabrina de Oiá, seudónimo, 2 de marzo de 2021).

Para *dolores de hueso o muscular* encender velas y trabajar con Exú Quiebra Todo o Exú Quiebra Gajo. Pasar una rama gruesa verde por donde está alojado el dolor (es un lindo axé para hacer) y luego quebrarla a la mitad. En este momento se le pide a este Exú (por eso su nombre) que retire el dolor. Dejamos la rama tirada y nos retiramos del *mato* (monte).

Para *problemas en la vista* se trabaja con Exú Ventanía. Se pasan tres velas: blanca, celeste y negra por los ojos pidiéndole a ese Exú buena vista o salir bien de una operación relacionada con los ojos, por ejemplo. Las velas deben encenderse en el monte un día ventoso, pero no tanto como para apagar la vela.

Para *irradiar la buena energía o cortar problemas varios* que tenga la persona, se pueden hacer los llamados baños de Pomba Gira. Consiste en un trabajo con sidra y *omioró* [jugo de hierbas, usualmente con base de hiedra]. Se vuelca esta bebida sobre el cuerpo y luego se enjuaga con el omioró. No se puede hacer a aquel que no tenga ningún problema, porque le podemos hacer un mal. Es un tipo de obligación muy común que se hace para Pomba Gira.

Para *ir a reino que no tiene vuelta*, es decir para dar vuelta un servicio o trabajo que nos hicieron, o para hacer un servicio *en contra* de una persona. Reinos: agua, monte, cementerio, etc. usamos faca virgen, faca tramontina común bañada en jabón de coco

para consagrar y luego se pasa por omioró de Exú. Se hace el trabajo [esto es secreto y la sacerdotisa me dice que no puede hablar de ello]... y antes de retirarse del lugar, se coloca la faca sobre superficie y se hace fuerza para quebrar la hoja, eso quita la culpa de nosotros, es decir, no nos vuelve nada en contra.

Más allá de estos trabajos de tipo general que se realizan con las entidades, uno de los asuntos más requeridos –a juzgar por el volumen de publicaciones en los grupos– es la manipulación voluntaria del deseo de un tercero. Veamos, Exú/Pomba Gira son descritos habitualmente por quienes creen como una unidad, una pareja indivisible que a la vez es plural ya que es/contiene, tanto lo masculino como lo femenino. Epítome de la dualidad, este *casal* [pareja] maneja magistralmente las energías polarizadas del género; y es esa amplia versatilidad la que le habilita para operar sobre ello y destrabar conflictos, sobre los que se yergue como una energía que –si sabe manejarse– puede resultar beneficiosa para quien le rinde culto y le ofrenda correctamente. En este sentido, los afroumbandistas afirman que una de las funciones principales de Exú y Pomba Gira consiste en “redireccionar las emociones humanas”. Son entidades descritas como astutas y buenas conocedoras de los sentimientos más arrolladores experimentados por los hombres y las mujeres y por ello resultan adecuadas para trabajar en las áreas más difíciles de las relaciones amorosas como la pasión, el engaño o el abandono. Veamos, como la Pomba Gira más famosa de todas, María Padilha o Padilla, es evocada en estas plegarias, a propósito de trabajos para el amarre o el retorno del ser amado.

Hechizo para volver loco de deseo a un hombre

Ve a donde esté_____ y no lo hagas descansar hasta que hable conmigo, ¡que así sea! Por los poderes de la tierra, por la presencia del fuego, por la inspiración del aire, por las virtudes del agua, invoco a las 13 almas benditas, por la fuerza de los corazones sagrados y de las lágrimas derramadas por amor, para que se dirija en donde esté en este momento _____y traiga su espíritu ante mí

amarrándolo definitivamente al mío que soy_____, que su espíritu se bañe de la esencia de mi amor y me lo devuelva cuadruplicado. Que_____ jamás desee a _____u a otra persona y que tenga ojos solo para mí ¡y que así sea! Salve Pomba Gira Maria Padilha, Reina de las Siete Encrucijadas yo te ruego así: Ahora gira ven mujer, gira a mi favor trayendo a _____para mí. Pidiendo así mismo: aire mueve, fuego transforma, agua forma, tierra cura y la rueda va girando, va girando y la rueda va girando, va girando y la rueda va girando, trae Pomba Gira Maria Padilha a_____ de vuelta a mí lo más rápido posible, que no quiera a _____u a otra persona y que se sienta bien solamente a mi lado que soy_____. Que _____sienta que me extraña que venga a verme y que me pida que nunca lo abandone. Que, _____ y yo _____seamos uno solo, que así sea, así será y así está hecho. Salve Pomba Gira, Salve siete sayas, salve sus hermanas, Maria Mulambo, Maria Padilha y todas las otras de la falange. Salve siete sayas, Mi buena amiga, mujer de las siete encrucijadas de las mujeres y de los hombres. Salve siete sayas. Mi buena y gloriosa princesa conozco tu fuerza y tu poder, te pido que atiendas mi siguiente deseo: Que _____no descansa hasta que estemos juntos. Que el cuerpo de _____desea por mí que soy _____que no vea a____ u a otras mujeres y que no consiga verlas como mujeres. Que_____ o ninguna mujer consiga hacer sentir a_____ deseo o placer, solamente yo que soy_____ tengo ese poder dado por ti, mi Reina. Que _____me ame, me bese, me abrace y me lleve en su corazón solamente a mí que soy_____. También que _____quiera estar a todo instante, ahora y siempre a mi lado. Que _____tenga mi imagen en su pensamiento en todos los momentos de sus días. Que ahora que esté con _____o con quien esté y donde esté _____piense en mí antes de dormir, que tenga sueños conmigo y al despertarse que piense en mí haciendo que cada día me ame más y más. Si está durmiendo que se despierte con anhelo y sienta placer por mí. Que solamente escuchando mi voz _____sienta un deseo fuera de lo normal por mí como nunca sintió por nadie y que nunca sentirá por nadie más. Salve siete sayas. Mi buena y gloriosa princesa, por las siete sayas que acompañan sus pasos ruego y suplico que amarres a_____ en sus siete sayas y en sus siete guisos de su ropa para mí que soy_____. Agradezco por estar trabajando a mi favor. Voy a divulgar su nombre a cambio de esta petición de traer a____ siempre conmigo, para que sea solo mío y se aleje de_____ y de todas las otras mujeres para siempre. Que piense siempre en mí, que quiera estar conmigo, que regrese a mí y que no pueda vivir sin mí_____ pues tendrá miedo de perderme y que venga diciendo que me quiere junto a él por

siempre. Que así sea, así será y así está hecho. Confío en las falanges de Pomba Gira Reina de las siete encrucijadas. Cada vez que lea esta oración, ella más fuerte se hará. Por eso voy a difundir esta oración a las 4 esquinas del mundo pidiendo a la Madre que me conceda este deseo de estar con ____ Que los espíritus de las falanges de Pomba Gira estén soplando en los oídos de ____ mi nombre que soy ____ día y noche diciéndole que me hable que me busque y venga a mí. El aquí un poco más no va a poder comer ni dormir ni hacer cualquier cosa hasta que esté conmigo. Confío en el poder de las siete Encrucijadas y voy a continuar divulgando esta oración poderosa. Ya no se puede volver atrás, debido a que, si pido amarrar, se amarrará. Que así sea, así será y así está hecho.

(Grupo *Pomba Gira: Hechizos y Rituales*, publicado por diversos usuarios en distintas oportunidades).

Oración fuerte a Pomba Gira María Padilla para desesperar a tu ser amado

¡Salve Pomba Gira María Padilla de las Siete encrucijadas! Amada y dulce madrecita hoy vengo a ti, como una hija perdida, una hija traicionada por el amor, una hija afligida que tiene el corazón roto, hoy vengo a pedirte que el amor y la desesperación, crezcan en su mente y corazón como crecen las plantas con el agua, como las sombras nacen del sol, como crecen las hierbas en la tierra, como es recibida el agua de lluvia en la tierra. Que se desespere tanto que no pueda controlarse, que necesite de mí, de mi amor, de mi fuerza, que no tenga paz si no es por mí, que no tenga sosiego si no es por mí. Madre yo lo amo con todo mí ser y lo único que pido es que él también me ame y que me lo demuestre. Estoy cansada de vivir en la sombra, mendigando su amor, un amor que yo quiero, un amor que yo merezco, un amor increíble que sé que será lo mejor de mi vida”. Madre te pido que (En esta parte debe decir el nombre del ser querido completo) no pueda dormir, comer o pensar sin que mi recuerdo lo invada, que me necesite que quiera que yo esté siempre a su lado, al punto que se desespere por buscarme y hacer que este ahí con él, quiero estar presente en su vida, en su futuro, siempre en cada paso que me busque, que me ame, que me necesite, que no encuentre paz si no es por mí, que no tenga vida si no es por mí, que no tenga paz si no es por mí. Que los poderes de Pomba, me ayuden y guíen y se aseguren de que piense en mí en cada instante, en cada

momento, que siempre este conmigo, que me busque en su recuerdo, que me llame, que me escriba, que me busque y que siempre me encuentre, cuando no me encuentre que se desespere, que pregunte por mí, que venga a mí casa, que solo me desee a mí, que su pensamiento se encuentre de mi lado todo el tiempo, esta oración la hago con amor, con fe y esperando tu ayuda mi madrecita. (Repite el nombre completo de tu ser amado) te amo, te amo, te amo, ahora piénsame, piénsame, piénsame, este y todos los días de tu vida. Salve Pomba Gira María Padilla. Que así sea, así será y así está hecho.

(Grupo *Pomba Gira Laroyé María Padilha*, publicado por diversos usuarios en distintas oportunidades)

En ocasiones, también se solicita el auxilio del compañero masculino de Pomba Gira para destrabar algún conflicto amoroso, “abrir los caminos” de una relación o, como en este caso, pedir al Exú Tranca Rúas por un retorno.

Ritual de retorno con Exú Tranca Rúas

Materiales:

Una maceta nueva

Tierra

Una bolsa

Una planta, puede ser alegría del hogar

Un corazón de vaca entero

Aguja para coser

7 terrones de azúcar

7 velas de Exú

En un papel totalmente blanco sin renglones escriba el nombre de su pareja, realice un corte en el medio del corazón he introduzca el papel adentro y 7 terrones de azúcar, cosa con la aguja y el hilo el corazón, de manera que quede cerrado totalmente, luego coloque en la maceta un poco de tierra y el corazón. Cúbralo con tierra. Y plante la planta alegría del hogar. Encienda las 7 velas alrededor de la maceta pidiendo que Exú Tranca Rúas abra los caminos de su pareja para hacer que prometa que cuando este regrese realizara una ofrenda en agradecimiento.

(Grupo *María Padilha, Exús y Pomba Giras*, posteo recurrente)

Otra práctica muy común, presente en las publicaciones de estos grupos de hechizos es la llamada “petición del cigarro”. Consiste en encender a la vez una vela roja (el color de Pomba Gira) y un cigarrillo. Luego, se debe colocar este último rodeado de un círculo de canela o azúcar –se cree que estos ingredientes propician la llegada de la entidad a la vez que “protegen” al solicitante– sobre un plato y hacerle a Pomba Gira una pregunta. Por ejemplo ¿volverá X conmigo? ¿realmente quiere X algo serio o solo se está divirtiendo? Si después de consumirse, la ceniza se mantiene erguida, la respuesta será un “sí”, de lo contrario, si la ceniza cae, la entidad estará diciendo “no”.

Imagen 5. Petición del cigarro



Fuente: archivo personal

Estos tópicos resultan polémicos entre los miembros más experimentados y prestigiados que integran los diversos grupos, no sólo por la cuestión ambigua ya expuesta acerca de los secretos sino porque también, en muchos casos, la discusión gira en torno a la efectividad y a una cierta dimensión *ética* que sobrevuela los sortilegios. Veamos, como en el siguiente hilo se desarrolla un interesante debate. Cabe aclarar, que tanto la persona que realiza el posteo original (la pregunta), como la mayoría de los autores de los comentarios (las

respuestas) detentan el grado máximo en la jerarquía religiosa afroumbandista, es decir, son pais y mães de santo, caciques o jefes/as de kimbanda.

PREGUNTA: Amarres por Kimbanda. ¿Es mejor con Pomba o con Exú? Diferencias con hacerlo por Santo [se refiere al batuque].

RESPUESTA 1: Con los dos Exús porque son más rápidos.

RESPUESTA 2: Si, es verdad, con orixá tarda muchísimo y a veces ni funciona.

RESPUESTA 3: Trabajos de *amarramiento* conviene con los dos.

RESPUESTA 4: Y, depende, a algunos les funciona trabajar con orixá, a otros con Exú y Pomba Gira. En mi caso trabajo con Exú y Pomba Gira.

RESPUESTA 5: Yo diría con Pomba Gira, que es *la que más se inclina a los temas de pareja*.

RESPUESTA 6: No funciona siempre, Pomba Gira no está para unir y desunir parejas, está para otra cosa.

RESPUESTA 7: Buenas....a mí criterio con Exú-Pomba, más rápidos.

RESPUESTA 8: No comparto el trabajo llamado amarre.... Axé para todos!

RESPUESTA 9: Por qué obligar a alguien a que te ame, es horrible ver gente que pida eso. Quiere decir que no posee la capacidad de ganarse un corazón por sus cualidades como persona, que bajo cae el ser humano, muy triste.

RESPUESTA 10: Los amarres no sirven, dejen de usar magia para obtener lo que quieren, si a él o a ella no les gusta, a joderse, mujeres y hombres sobran por ahí, pero claro, a algunos pais y las mães les encanta ganar con la desesperación y la ignorancia de los demás.

RESPUESTA 11: Yo nunca hice ningún trabajo de este tipo, he visto muchas cosas, y en mi experiencia simplemente digo un rotundo no, ni cobro caro ni nada, simplemente salen con las manos vacías de mi terreiro, y otra cosa, no estoy generalizando, solo digo que hay religiosos que hacen las cosas sin que las consecuencias les importen.

RESPUESTA 12: Con ninguno, es al pedo el amarre, ¿para qué tener una persona a la fuerza? no sirve de nada.

RESPUESTA 13: Con ambos [Exú y Pomba Gira]

RESPUESTA 14: No hagan eso, nadie es dueño de la vida o voluntad del otro.

RESPUESTA 15: Si fuese tan así me autoamarro a Susana Giménez y me salvó para todo el campeonato.

RESPUESTA 16: Yo les recomendaría que no lo hagan, a veces funciona, pero al tiempo la "víctima" empieza a tener un odio profundo por quién le hizo el amarre sin mencionar los casos en dónde la "víctima" está bien protegida y le rebota a alguien cercano a él con enfermedades y más cosas horribles. He visto casos dónde, la verdad, el amarre termina muy mal con las personas a quien le mandaron y ni hablar de quién lo hizo.

RESPUESTA 17: Para mí el amarre no sirve. No dura, porque muchas veces es el mismo Exú o Pomba Gira quien quita a personas no gratas de nuestras vidas. En cuanto al cliente, muchas veces es mejor hablar con la verdad y decir que un amarre no dura toda la vida... en algún momento eso vence como todas las cosas.

(Grupo *Nación, umbanda y kimbanda*, 27 de diciembre de 2020)¹²

De este interesante coloquio de sacerdotes e iniciados experimentados se desprende que, como afirma Durkheim (1993: 93), “el mago no siempre tiene una iglesia, pero si una clientela”. En este sentido, cada fiel o cliente –he aquí la clave de la discusión– se dirige a su líder de un modo totalmente separado de los demás, ya que el individualismo de la magia se contrapone en cierta forma a la solidaridad que se espera de la iglesia (Smith, 1894: 264. Citado por Durkheim 1993:95). Sin embargo, en este complejo intersticio, resulta posible pensar estos trabajos mágicos asociados al afroumbandismo, no necesariamente por fuera ni en contra de los templos en tanto instituciones formales religiosas, sino como una arena de negociaciones y conflictos donde las fuerzas de lo sagrado que intervienen en el rito o la creencia, aunque son *anteriores* a la religión, la potencian ya que

lo mágico no refiere a una infrarreligión o a un utilitarismo amoral, sino al efecto de una perspectiva imaginaria según la cual las ofrendas, las mediaciones sensibles, no son meros medios sino

¹² Los miembros fueron consultados por mí en el mismo hilo y autorizaron la utilización en forma anónima de sus testimonios para fines académicos.

elementos portadores de matices éticos movilizados en el intercambio con niveles superiores de lo real (Semán, 2013: 48).

Por otra parte, es necesario recordar, que muchas veces estas prácticas religiosas populares “operan como una forma de lidiar con situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual frente a la ausencia de instituciones [la familia, el Estado, la escuela, etc.] que se entienden como responsables de satisfacerlas” (Martín, 2013: 70). En este sentido, siguiendo a Luckmann (1973), una de las razones centrales del éxito de la religión consiste en su habilidad para reducir la incertidumbre y la complejidad a las que se enfrenta el ser humano en su vida cotidiana, porque permite a los creyentes determinar aquello que se presenta como indeterminado y volver accesible lo inaccesible. Si consideramos entonces, la presencia notable de estas prácticas tendientes hacia la magia y la manipulación voluntaria del favor de las fuerzas sagradas, que es posible observar en los miembros de los grupos que ofrecen o solicitan hechizos, entenderemos que “así como no es el conocimiento lo que crea la causalidad, sino la causalidad la que crea el conocimiento, no es la religión la que crea la religiosidad sino la religiosidad la que crea la religión” (Simmel, 1992: 173). Desde esta óptica, al igual que la iglesia formal, la magia no es más que la resultante de una suma de creencias y ritos, y como aquella, posee sus reglas, mitos e incluso límites, aunque ciertamente en una escala más rudimentaria, debido a que

como persigue fines técnicos y utilitarios, no pierde el tiempo en puras especulaciones [no obstante] los seres a los que el mago invoca, las fuerzas que pone en actividad, no sólo son de la misma naturaleza que las fuerzas y seres a los que se dirige la religión: muy a menudo son exactamente los mismos (Durkheim, 1993: 90).

Partiendo de este análisis de la magia, caracterizada como algo inmanente, manipulable y de naturaleza privada, es posible comprender la significatividad *posterior* que adquiere para los fieles la religión, como parte

de su desarrollo hacia una instancia espiritual trascendente, propiciatoria y pública.

Pomba Gira y otr@s chic@s del montón

Una de las principales características de las religiones africanistas es la presencia de una pluralidad de cuerpos rituales. Lo que equivale a decir que, durante las ceremonias, los cuerpos de los practicantes iniciados reciben a diferentes entidades o espíritus que, en consonancia con su historia mítica presentan posturas y movimientos corporales que le son propios. En mi investigación, como mencioné, he focalizado mi atención en una de estas ceremonias: la kimbanda, cuyas entidades patrocinantales –ya presentadas previamente– se denominan Exú y Pomba Gira.

Tres son las instancias rituales necesarias para acceder –como hijo de religión– a los beneficios sagrados que ofrecen los trabajos de Exú y Pomba Gira: el día que se los *incorpora* por primera vez; el momento en que se realiza su *asentamiento*; y cuando se los *libera*. En el segundo de estos pasos, tal vez el de mayor importancia, la fijación del *otá* –nacimiento de la entidad sobre una piedra sagrada colocada ritualmente en la casa religiosa–, consiste en *asentar* la tempestuosa y descentrada energía del Exú o la Pomba Gira en cuestión, a fin de *educarla* y poder así obtener beneficios espirituales de la misma. Sólo a partir de esta interacción evolucionarán ambas energías en forma conjunta: la del hijo y la de la entidad. El siguiente paso en este camino sagrado consiste en realizar las obligaciones rituales correspondientes para la entidad. Durante este tránsito, lo primero que debe hacer el hijo es darle de comer (*jantar*) a su Exú o Pomba Gira. Esta ofrenda, denominada *ebó*, implica entregarle a la entidad un conjunto de regalos: bebidas, alimentos y objetos rituales de su agrado, que el hijo debe ofrecer para pedir o para agradecer, según el caso. Para ilustrar este evento, transcribo en extenso una de mis primeras notas de campo, que describe un *ebó* que presencié en La

Rosadita, el terreiro presentado en el capítulo anterior y sobre el que volveré más adelante con detalle, ya que allí realicé gran parte de mi etnografía.

Son casi las diez de la noche, la ceremonia está por comenzar. Suenan permanentemente desde hace minutos dos tambores (un djembé y un shékere) y dos *cinetas* (campanillas). Entre los presentes se encuentra el jefe de la casa y una mãe-de-santo de otro terreiro como invitada de honor. La mayoría no están vestidos aún para la ocasión. En breve lucirán pantalón negro, quienes llaman a Exú, polleras largas quienes llaman a Pomba Gira -según me explica un hijo de la casa que se ha ofrecido para asistirme en la observación-. Esto es indistinto del género de la persona, por lo tanto, puede haber mujeres con pantalón y hombres con pollera. Todo el vestuario es negro, blanco y rojo y todos van descalzos. La primera entidad en llegar es la Pomba Gira de la mãe invitada, luego el Exú del jefe de la casa. Los espíritus incorporados se anuncian caminando hacia atrás, de espaldas a la puerta del templo y con la mirada fija en los tambores. Las expresiones de los médiums han cambiado, así como su actitud corporal. Alguien se acerca y les entrega prendas nuevas: sombreros, capas y bastones que se colocan graciosamente.

Luego, las entidades son convidadas con un trago y cigarrillos, que beben y fuman respectivamente. Comienzan luego a saludar a la concurrencia con distintos tipos de actitudes: se arrodillan, gritan ruidosamente o ríen a carcajadas. Varios de los iniciados comienzan a girar en sentido opuesto a las agujas del reloj -son los hijos más jóvenes de la casa que están llamando a sus entidades, ahora que los mayores han incorporado pueden hacerlo, me dice mi informante-. La Pomba Gira de la mãe invitada -una soberbia Maria Padilha, como sabré después- se acerca y me ofrece una copa (con sidra muy fresca) que acepto sorprendido y halagado antes de unirnos en un elegante brindis. Luego se dirige a una hija de la casa y la reta en portuñol «eu no voy a permitir que dañe a meu filha»; No estoy al tanto de la situación, pero es evidente que ha habido un conflicto interno entre la “retada” y alguien que no está presente y la entidad está interfiriendo en su favor.

Pasado este episodio breve pero incómodo, las entidades bailan un rato largo, todos ríen, beben y fuman. Luego se dirigen a la *esfera* (lugar donde están asentados los Exús y Pomba Giras de la casa) para sacrificar varios “dos pies” (gallos/gallinas) y un “cuatro pies” (chivo). No se me permite ingresar a esa parte del ritual pero

mi informante me cuenta lo que sucede allí: Exú está por *jantar* (comer) el *axoró* (sangre animal), que será vertido sobre el *otá*, la piedra sagrada. La forma de hacerlo es untando el *axoró* en las manos y los pies del médium, con el fin de «poner en circulación la energía y volverse uno con su hijo». Cuando esta ceremonia finaliza, los animales son trasladados a la cocina donde se los limpia y se los freeza. Según mi interlocutor, la carne será utilizada luego en otro tipo de evento, porque «nada se desperdicia». Pasada la una de la madrugada, el *ebó* llega a su fin.

Una de las cosas que más llamó mi atención en este episodio, no fue tanto el sacrificio de los animales –a los que vi entrar vivos en la *esfera* y luego ser ingresados en un freezer de tamaño industrial– sino el lugar de poder jerárquico detentado por las dos figuras más relevantes que se hallaban presentes en la ceremonia esa noche; el jefe de la casa (el pai Genaro de Oxum, a quien ya conocemos) y la *mãe* de santo invitada, una mujer trans de unos cincuenta años, a quienes –estuviesen incorporados o no– todos reverenciaban y trataban con suma deferencia y admiración.

Esta particularidad indica la existencia de un entramado peculiar entre la kimbanda y las disidencias sexogenéricas. Así como el cuestionamiento de las obligaciones, el debate vieja/nueva escuela, las denuncias de fiascos y la discusión en torno a la legitimidad o la efectividad de los trabajos mágicos por encargo, es este también un tema bastante recurrente que divide aguas entre los miembros de los grupos afroumbandistas de Facebook. En este sentido, sintetizaré las preguntas más frecuentes con las que suele iniciarse el debate en los hilos de intercambio: «*¿Está bien/Es necesario que un hombre que incorpora a Pomba Gira vista ropas femeninas durante el ritual?*»; «*¿Porque hay tantos transformistas/travestis/gays en la religión?*»; «*La incorporación de Pomba Gira en hombres ¿tiene algo que ver con su orientación sexual?*»; «*¿A cuántos hombres heterosexuales les llega realmente Pomba Gira?*».

Al igual que los otros debates sobre temas recurrentes que se dan en

los grupos estos son muy nutridos. Sin embargo, debo marcar en ellos una particularidad, el volumen de reacciones y respuestas –incluso la virulencia– que genera cada publicación iniciadora (a partir de la pregunta o planteo original) suele estar por encima de la media con respecto a lo que ocurre con otras temáticas. Esto indica, además de un vivo interés, una necesidad por parte de los miembros, de manifestarse ya sea a favor, en contra o de manera neutral.

Sobre el uso de vestimentas del “otro género” en las ceremonias

La ropa, si la marca la entidad, es lindo poder respetársela, o si sale del hijo preguntarle cómo le gustaría o el por qué. Ahora, si la persona quiere ponerse una prenda de ropa con la que se sienta más cómoda, desde mi punto de vista está en toda su libertad de hacerlo. Anteriormente yo hubiese dicho otras palabras, pero con respecto a todo lo que me mostraron mis guías, comprendí de una forma más positiva cosas que a mí me molestaban. Así que, bueno... Si la entidad respeta ¿por qué yo no lo haría? y si el hijo quiere ponerse una prenda de ropa y la entidad logra trabajar de la misma manera con esa prenda, entonces no hay más por decir. (Julia, seudónimo, miembro del Grupo *A pura religión!!!*, 26 de febrero de 2021, comunicación personal por mensajería interna).

La Pomba Gira le puede llegar hasta cuando *él* esté en pantalón y remera que va a trabajar igual, todo lo demás son deseos personales y corre por cuenta de los gustos del hijo. (Ariel, seudónimo, miembro del Grupo *Afroamericanos 2*, 11 de julio de 2019, comunicación personal por mensajería interna).

No tiene por qué, no debería usar pollera ni vestido, todo eso fue impuesto en los 80 y 90 en algunos terreiros con la incorporación de trans a sus filas, quienes por lucro les trocaban supuestamente los frentes y les dejaban vestirse con vestidos, y así empezó el circo de luces y lentejuelas que tenemos hoy. (Mario seudónimo, miembro del Grupo *Orixás, Exús y Umbanda*, 6 de septiembre de 2020, comunicación personal por mensajería interna).

Por supuesto que no es necesario, así como a la mujer le llega un Exú hombre y no necesita ponerse pantalón para trabajar, comande quien comande, no hace falta, no es necesario ni indispensable, las

entidades trabajan de cualquier manera, con la ropa que tenga puesta la materia en ese momento. Para mí y es mi humilde opinión, la entidad tiene que llegar con cualquier vestimenta. (Laura seudónimo, miembro del *Grupo Umbanda: historia y aprendizaje*, 12 de diciembre de 2019, comunicación personal por mensajería interna).

Sobre la orientación sexual de los practicantes

La nuestra es la única religion que acepta a todos por igual y es la única religion que por más que seas homosexual, chico trans, chica trans, como sea, podés llegar hasta el sacerdocio y no importa su orientación. Aquí encuentran su lugar sin ser discriminados y maltratados. (Emanuel, seudónimo, miembro del *Grupo Nación, umbanda y kimbanda*, 28 de octubre de 2018, comunicación personal por mensajería interna).

A ver, esto no es un tema de discriminación o no, de que un espíritu acepte o no, pero no tapemos el sol con un dedo, es cierto que en lo que nosotros cultuamos por estos lados es aceptado, pero si vamos a las bases mismas de la religión, que es el culto a orixá es otro cantar, y se lo resumo en esta frase usada antiguamente "gallo no pone huevo", y si miramos en el hilo histórico, los homosexuales eran exiliados de sus pueblos por ser anti-natura, estos exiliados formaron sus propias tribus cerca de las costas, lo que los hizo comerciantes cuando llegaron los europeos y musulmanes... ¿quiénes fueron los que vendieron las ubicaciones de sus antiguas tribus? Y ya viniéndonos más para acá, en forma de ofensa y escarmiento, hubo esclavistas que violaban a esclavos hombres y es por eso que hoy en día hay religiones con raíces africanas en América que no aceptan el sacerdocio de los homosexuales por ser anti-natura y por el tabú que eso implica... y podría explayarme más en el tema, pero ¿para qué? ¿para qué me ataquen? No, gracias. Ah, aclaro no tengo nada en contra de la diversidad en lo personal, pero... las cosas por su nombre (Carlos, seudónimo, miembro del *Grupo Doctrinas de religión afroamericana*, 3 de noviembre de 2019, comunicación personal por mensajería interna).

Porque en otros ámbitos no son aceptados y en la umbanda encontraron cobijo, tolerancia, y con el tiempo llegaron a ocupar lugares importantes dentro de un templo, y con tristeza lo digo, algunos utilizan las sesiones para promover sus propósitos, por eso

hoy la imagen de la religión es otra... proliferó el transformismo, el travestismo, pero bueno, hay de todo... acepto la no discriminación, siempre y cuando no afecte los principios básicos del respeto. (Lara, seudónimo, miembro del *Grupo Dudas, nación, umbanda y kimbanda*, 20 de octubre de 2018, autorizado por el usuario).

Perdón, es una opinión, cuando empecé a ir a religión allá por el 85 /86 no existía esto. Para mí es blanco o negro, hombre o mujer, no hay grises, me crié a la antigua, algunas personas se sentirán ofendidas, pero lo lamento, es mi opinión y a esta altura ya no creo cambiar. (José, seudónimo, miembro del *Nación, umbanda y kimbanda: debate abierto*, 29 de diciembre de 2020, comunicación personal por mensajería interna).

Como afirman diversos autores (Fry, 1982; Augràs, 2000; Matory, 2005, 2006; Birman, 2006; Dobrée, 2009, Segato, 2007, 2010, 2015, 2021; Rodríguez, 2015), las religiones afroamericanas se distinguen por la habilitación de espacios sociorreligiosos peculiares donde operan otras lógicas con respecto al parentesco, la personalidad, el género y la sexualidad. Según esta óptica, basada en una dimensión histórico-socio-mitológica, la religión realizaría un esfuerzo sistemático por liberar estas categorías de las determinaciones biológicas y culturales presentes en la cosmovisión hegemónica de los países de tradición occidental y cristiana como el nuestro.

Los planteos en los grupos de Facebook locales expresan, en líneas generales, las dudas o consultas más habituales de los seguidores vinculadas a estas temáticas, aunque parecieran no llegar nunca a un consenso generalizado. En este aspecto, es preciso aclarar, como advierten los miembros más antiguos o experimentados en más de una oportunidad, que «*las redes sociales no son lugar para dar doctrina ni fundamento*» y que, en última instancia, el posicionamiento final sobre este y cualquier otro asunto de tratamiento interno, será «*una decisión exclusiva de cada casa religiosa*». He notado que esta determinación actúa como un comodín o una suerte de axioma para resolver aquellos debates que por su naturaleza o complejidad

no permiten arribar a una respuesta unívoca. No obstante, algunas ideas son claramente expresadas por los miembros en las publicaciones y –como en el caso de los testimonios presentados– pueden arrojar luz y constituirse como un interesante punto de partida disparador para el análisis y la discusión.

Frente a la encrucijada

Sumergirse en un mundo social *otro* es un proceso muy complejo. No pocas veces, puede resultar algo incómodo y generalmente implica una dificultosa escalada de aprendizaje acerca de los habitantes de ese mundo, sus visiones, aspiraciones y las vicisitudes e interrogantes a los que se enfrentan en su vida cotidiana. Como sostiene Pink (2019: 135), “el problema que complica la metáfora de la inmersión es que dichos mundos nunca están separados de otros mundos sociales ni, en nuestro mundo masivamente conectado, del resto de la humanidad”. En este sentido, la posibilidad de una etnografía digital o relevamiento remoto, aunque metodológicamente tentadora, no se halla exenta de dificultades. En principio, por el riesgo que implica que “las tipificaciones de la interacción social se vuelvan progresivamente anónimas a medida que se alejan de las situaciones ‘cara a cara’” (Berger y Luckmann. 1968: 49). Este subterfugio, que potencia el ocultamiento o el secreto –tan caro por otra parte al universo afroumbandista– posee, sin embargo, ventajas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de no perder de vista que todas “aquellas situaciones que los hombres definen como reales tienen consecuencias reales” (Becker, 2009: 16).

Las tecnologías mediadas, y más aún desde la aparición de los teléfonos móviles, nos acompañan como un espectro invisible encarnado en nuestra vida diaria, resignificando los modos de expresión, de experiencia y de vinculaciones interpersonales. Por ello, considero que una investigación exploratoria –como la que he llevado a cabo– no estaría *del todo* completa si

desatendiera en algún aspecto esta dimensión relevante. Es decir, la incursión necesaria en una multiplicidad de formas posibles de “estar ahí”: físicamente (cara a cara, en copresencia), remotamente (vía Skype, Zoom, Streaming, Chat, de modo sincrónico), virtualmente (en un “tercer lugar” que no es nuestra ubicación real o la de nuestros interlocutores) e imaginariamente (a través de historias, sonidos o imágenes digitalizados previamente y compartidos en la red). Cada una de estas estrategias aporta elementos significativos de forma individual. Sin embargo, cuando se combinan, se convierten en una herramienta integral y poderosa que permite obtener una visión global y una comprensión profunda de los fenómenos que estamos analizando. Así, este flujo constante de entradas y salidas de los mundos online y offline se desdibuja en una interacción cada vez más inseparable. Decimos entonces que habitamos un universo onlife (Floridi, 2015), diverso, multilinguaje e indisoluble, en el que no podemos hacer otra cosa que seguir haciendo lo que hacemos: sea esto crear, buscar, indagar o investigar.

Tras este derrotero la tesis llega –para utilizar un término nativo–, a una *encruzilhada*, es decir, a un cruce de caminos. Hasta ahora el trayecto ha incursionado en algunas de las diversas formas que adquiere para los afroumbandistas locales el descubrimiento o la llegada a la religión. Así, en el capítulo anterior acompañábamos a Genaro en su viaje iniciático y circular, atravesando los escollos de una infancia y adolescencia difíciles, los miedos del exilio sexual y finalmente el arribo feliz a su tierra prometida. En este segundo pasaje que aquí concluye otras estrategias, aunque más complejas de aprehender por su carácter polifónico, fueron presentadas. En este sentido, la red sociodigital ha puesto a disposición de los adeptos una batería de opiniones, descripciones e interpretaciones, integradas al uso que los miembros de los grupos analizados hacen de ese entorno tecnológico. Este contenido, situado en el contexto de sus propios espacios virtuales de reunión, constituye un artefacto facilitador para conocer y comprender prácticas y representaciones fundamentales de la cosmovisión afroumbandista en clave

local. Debates conceptuales, intercambio de bienes y servicios litúrgicos, información sobre obligaciones religiosas, enfrentamiento entre tradición e innovación, dudas sobre la legitimidad, particularidades de los trabajos mágicos por encargo, y una fotografía sobre el lugar que ocupan el deseo y las sexualidades disidentes en el espacio socio-ritual. Todo lo mencionado, constituyen valijas imprescindibles para emprender el siguiente trayecto del viaje, en el que nos asistirán como certezas incipientes para desovillar el entramado inicial propuesto por la pregunta central de la investigación, aquella que trata de comprender el cruce –o mejor dicho, la *encruzilhada*– entre lo afro y lo queer.

3. La Casa Padilla. Convivencia, devoción y lazos familiares

“Shantay, You Stay”

El encuentro es un acto poético (en griego, *poiein* significa hacer) y es un acto simbólico porque crea la posibilidad de un vínculo e incluso de una necesidad a partir del momento en que se produce (...). Cuando el etnólogo decide partir realiza un acto poético: se trata de la poesía propia de toda partida a la que se suma la idea para imponer a los otros un encuentro, y más tarde una relación, que nadie había previsto. (Augé, 2012: 117).

A mediados de 2016 llevaba dos años recorriendo terreiros del conurbano de manera dispar y con más tropiezos que éxitos. La intensidad conseguida en La Rosadita gracias a Genaro había disminuido notablemente a razón de un viaje de éste a Tucumán para visitar a su hermana y mi presencia allí sin su aval no lograba el mismo efecto. Pero existen momentos clave en una investigación y a medida que se recorren las diferentes instancias del proceso, uno aprende a identificar destellos que indican la presencia de una pista importante a seguir. Me refiero específicamente al trabajo artesanal –no exento de azar– que a menudo subyace bajo frases remanidas del tipo “La selección de interlocutores fue guiada por el método de referencias conocido como *Snowball Sampling*”, que pueblan los apartados de muchos manuales, es decir, la referencia de un entrevistado a otro.

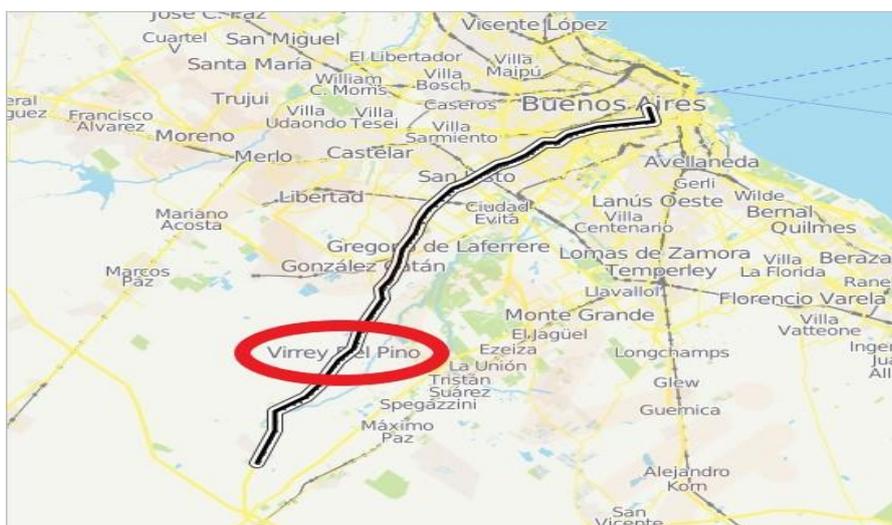
Una tormentosa tarde me dirigía hacia un café de la calle Corrientes para encontrarme con Gina, experimentada travesti afroumbandista que había conocido hacía un par de meses en un templo de zona sur para entrevistarla, cuando me llegó un mensaje de WhatsApp. Era ella: «*Holis! t pido mil disculpas no voy a yegar hoy pero averigüe lo q me pedist ay unas chikas q viven todas juntas por Virrey del Pino y son de relijion les havle de tu libro y no tienen problema que vallas a vrlas t paso tel de soraya yamala de mi part. Abrasote bello!*». Llovía a cántaros en la superficie, estaba a unas pocas estaciones del lugar y mi primera reacción fue de infinita furia. Llevábamos bastante tiempo posponiendo la cita (siempre cancelaba ella) por lo que mi

lectura solo se detuvo en “no voy a yegar hoy” y “Abrasote bello!”, que repetía mentalmente sin parar como un punzante mantra desalentador. Volví a encender la pantalla de mi teléfono para responder, cuando la frase “ay unas chicas q viven todas juntas por Virrey del Pino y son de relijion”, en conjunción con el siguiente fragmento que recientemente había leído, obraron mágicamente como un bálsamo redentor.

Donde sea que un grupo de personas tenga un poco de vida en común con un mínimo nivel de aislamiento de otra gente, un nicho social común, problemas comunes y quizás un par de enemigos en común, la cultura florece (Hughes, 1961: 28. Citado por Becker, 2009: 100).

Cuatro días después –previo intercambio de mensajes con Soraya, el contacto facilitado por Gina– decidí ir a la zona oeste. El colectivo salía de estación Once y me dejaba en una rotonda de la ruta 3, donde me encontraría con mi potencial informante para dirigirnos luego a “la casa”, situada a poco más de dos kilómetros de allí.

Imagen 6. Ubicación aproximada de La Casa Padilla



Fuente: elaboración propia a partir de Google Maps.

Al bajarme en el sitio acordado no encontré a nadie. Me disponía a llamar por teléfono a mi contacto, cuando desde un Fiat Spazio algo destartalado tocaron bocina. Quien descendió agitando el brazo no era Soraya sino Gisel –como ella misma explicó al presentarse–, una chica altísima que a primera vista daba la impresión de ser dos personas, como si un niño hubiera intercambiado cabezas y cuerpos de muñecas de distintos tamaños provocando un extraño efecto. Una, en la parte superior, de rostro pequeño y ovalado enmarcado por un largo cabello azabache con flequillo; y otra, del cuello hacia abajo, con hombros anchos y extremidades poderosas. Tiempo después, a través de las charlas y entrevistas que mantuvimos, conocí el origen de esta diferencia. Gisel se había sometido a una operación, limando sus prominentes mandíbulas originales en una intervención conocida como anguloplastia, que se utiliza para feminizar el rostro. Las artes del peinado y el maquillaje –que ella dominaba con maestría– se ocupaban del resto, afinar nariz, reducir mejillas, agrandar pómulos y ojos, ocultar la frente y las orejas. «*No te ibas a ubicar ni en pedo*» respondió ante mi efusivo agradecimiento, y agregó, «*la Soraya te espera en casa, está copada con la idea*».

En el breve trayecto hacia el lugar, supe que las “chicas que vivían todas juntas” eran un total de seis. Además de Soraya y Gisel, la pequeña comunidad se completaba con Marcela, Soledad, Pamela y Julieta. Con el tiempo pude reconstruir sus trayectorias vitales, estrategia que permite comprender el entramado entre el sujeto y lo social (Bourdieu, 1977) porque posibilita vincular la biografía individual con las características estructurales del contexto histórico vivido (Bertaux, 1999). Marcela era la mayor de todas y la dueña de la propiedad. De origen salteño, había sido a sus veintipico, en la década del noventa, una bella y “exitosa” travesti que, «*ahorrando peso sobre peso y dólar sobre dólar*» durante el uno a uno¹³, había logrado adquirir

¹³ En el contexto argentino de los años noventa, la expresión “uno a uno” se refiere al plan económico implementado por el gobierno argentino entre 1991 y 2001, conocido como el Plan de Convertibilidad. Este plan estableció una paridad fija entre el peso argentino y el

el terreno y poco a poco construirse su casa. Primero un único cuarto con un baño afuera para ella y sus ocasionales parejas, luego la cocina-comedor, otra piecita más... y así hasta llegar al amplio inmueble de cuatro ambientes que tanto la enorgullecía en la actualidad. «*Harta de ver como los chongos la vivían y se le instalaban acá*», me contará Soraya una tarde, «*la agarré una vuelta soltera y le propuse que nos alquilara la habitación extra que tenía a la Gisel y a mí, que estábamos hartas de andar penando por las pensiones*». Este movimiento, resulta coincidente con lo mencionado en los trabajos de Stack (1974) y Tanner (1974), que estudiaron los modelos de parentesco alternativo entre los afronorteamericanos de clase baja. Una de las estrategias que las autoras observaron en estas comunidades de familia ampliada (Pollak, 1993) consiste en limitar de manera sistemática las posibilidades de éxito de las uniones de pareja, ya que todo matrimonio estable que constituya potencialmente una familia nuclear implica la pérdida de un integrante de la red de parentesco, disminuyendo sus posibilidades de supervivencia.

Durante dos años, de 2010 a 2012, las tres vivieron solas. «*Nuestra época de las chicas superpoderosas*», la llama Gisel. El monto cobrado inicialmente en calidad de alquiler, pronto se desdibujó en sumas variables destinadas a realizar trabajos de albañilería e instalaciones de una garrafa de gas, mesada, inodoro, lavatorio, etc. La idea original de Marcela, en ese entonces, era construir dos pequeños departamentos independientes aparte de la propiedad principal. Según este proyecto, ella solo les volvería a cobrar una cantidad fija de dinero cuando estos espacios estuvieran finalizados y las chicas instaladas. Mientras tanto, dirá Soraya una tarde, «*todo iba a parar a una misma latita*», es decir, a un fondo común destinado a los arreglos.

dólar estadounidense, fijando el tipo de cambio en una relación de uno a uno. El objetivo principal era estabilizar la economía y controlar la inflación, que había sido extremadamente alta durante los últimos meses de la década de 1980. Sin embargo, el resultado del "uno a uno" fue una apreciación artificial del peso argentino, lo que generó problemas económicos a largo plazo. El plan "uno a uno" finalmente colapsó en 2001 debido a una serie de crisis económicas y financieras, que llevaron a la devaluación del peso argentino y a la posterior crisis económica, política y social.

Finalmente, descubrieron que el terreno no era tan amplio como pensaban y decidieron, en forma conjunta, anexar dos cuartos a la casa principal y seguir efectuando allí mejoras diversas. Más tarde, se sumaron Soledad y Pamela, dos travestis veinteañeras que comparten hoy la antigua habitación de Gisel (que se “mudó” junto a Soraya); y luego Julieta, la más joven de todas y última adquisición del grupo, quien duerme en un sofá cama ubicado en el comedor.

Así estaba compuesto el “elenco estable” de la casa el día que Gisel estacionó el Fiat Spazio que me transportaba, y dijo sonriente «*Bueno mi rey, llegamos*». El estado de las calles de tierra y lo apartado del lugar explicaban no solo la exigida suspensión del vehículo sino también el universo socioeconómico que habitaban mi improvisada choferesa y su troupe. «*¡Hola! ¿Soraya?*», dije cuando abrieron la puerta, «*mucho gusto, soy Pablo, gracias por la invitación*». «*¿Qué tal?*», respondió ella secamente y con mirada escrutadora mientras me invitaba a pasar. «*Acá te lo dejo sano y salvo. Me voy a hacer unas compras, marica*», gritó Gisel sin bajarse del auto y partiendo al instante. Luego de unos segundos que parecieron siglos, Soraya habló otra vez, «*Estaba pensando... ¿Qué es exactamente lo que buscás acá? ¿Qué es eso del libro y todo lo demás?*». La pregunta fue tan directa que me tomó por sorpresa y sin tiempo para elaborar una respuesta más armada, dije: «*No es un libro, solo un artículo, con suerte una tesis, mi tesis... Quiero hablar de la solidaridad entre amigas, por ahí de cómo se acompañan para que la vida les sea un poco más fácil... de las cosas que las unen. Y tengo la teoría, porque algo sé por Gina, de que una de esas cosas es la religión, las kimbandas, la umbanda, el templo*». Soraya me escuchaba atentamente, algo extrañada ante mi locuacidad, y repentinamente dibujó en su rostro una pícaro sonrisa. Lo que dijo a continuación, a modo de graciosa reverencia, fueron solo tres palabras, pero suficientes para establecer entre los dos una inmediata complicidad y eliminar más barreras que diez entrevistas en profundidad, «*Shantay, You Stay*».

Se ha afirmado acertadamente que “el investigador no conoce por situarse externamente a aquello que conoce, en el sentido de indeterminado que observa o revive lo dado, sino porque se ubica en una relación activa con lo que se propone conocer” (Guber, 2013: 57). Esto fue lo que ocurrió con la frase de Soraya. Actuó como una llave maestra que, al ser contextualizada, no solo activó el lazo entre investigador e interlocutora, estableciendo un punto de partida, sino que también fue más allá en ese simple acto de habla, legitimó mi presencia allí. Veamos, en RuPaul’s Drag Race –el famoso reality show creado y conducido por la legendaria drag queen estadounidense– se busca coronar a la siguiente “super estrella drag de América” entre una docena de concursantes. Al final de cada episodio, las dos peores del día compiten para seguir en la carrera mediante un *lip sync*, performance de baile y fonomímica con reconocidas canciones de la música pop anglosajona de las últimas décadas. RuPaul, anfitrión, mentor y único juez del desafío, observa detenidamente la actuación de ambas participantes y tras el último compás emite su veredicto: “Shantay, You Stay” a la ganadora que pasa a la siguiente ronda, “Sashay, Away” a quien ha quedado fuera de la competencia.¹⁴

¹⁴ RuPaul’s Drag Race fue estrenado en 2009 y se ha mantenido desde entonces ininterrumpidamente en el aire (Logo 2009-2016; VH1 2017-presente). Recientemente, en enero de 2023 ha dado inicio a su 15° temporada regular consiguiendo, al igual que en los últimos años, notables y crecientes índices de audiencia a nivel global. Entre 2010 y 2012, las primeras tres temporadas del reality se transmitieron en Latinoamérica por el canal VH1. Actualmente, algunos envíos del show están disponibles para la región en la plataforma Netflix. RuPaul’s Drag Race se ha convertido en un fenómeno cultural y ha ganado popularidad a nivel mundial. Además, el programa ha generado una exitosa franquicia que ha dado lugar a numerosas versiones adaptadas en diferentes países alrededor del mundo. Estas versiones locales del programa han seguido el formato y la dinámica de la versión original, pero con participantes y personalidades locales.

Tradiciones y prácticas en diálogo 1: la ficción, la academia

Aquella tarde charlamos su buen par de horas con Soraya, los dos solos, sentados en el modesto comedor. No puedo afirmar que se tratara, en sentido estricto, de una entrevista en profundidad. Fue más bien algo distendido que atravesó contenidos diversos, relacionados, sobre todo, con personajes queer del cine y la TV, temática que la referencia al reality de RuPaul había encendido. Recordamos desde *La jaula de las locas*, *Hairspray* y *The Rocky Horror Picture Show*, hasta el primer Almodóvar, *La Raulito* o *Adiós Roberto*; pasando por algunas entregas de *Atreverse*, *Priscila reina del desierto* y *¿Reinas o reyes?*¹⁵. Soraya era versada en la materia, recreaba escenas y diálogos con sorprendente fidelidad e histrionismo y era además una inteligente y amena conversadora. Más tarde descubrí que este espontáneo intercambio, en apariencia trivial, había aportado mucho más de lo que a simple vista pudiera suponerse. Jablonka (2016) ha propuesto tender un puente entre la ficción y las ciencias sociales, y su apuesta incita a trascender las discusiones acerca de la verosimilitud y la representación a partir de las cuales se forja este vínculo. Desde esta perspectiva, la ficción constituye una herramienta invaluable porque propicia la construcción de un saber sobre el mundo y resulta por ello sumamente útil a la hora de formular preguntas, establecer hipótesis, reelaborar conceptos o dinamizar el problema de investigación. Consustanciado con esta idea, encontré en aquel repaso iniciático por los clásicos de la cultura popular LGBTQ+ junto a Soraya,

¹⁵ La película francoitaliana *La jaula de las locas* (1978), basada en la pieza teatral homónima, tuvo un gran impacto en la taquilla mundial. *Hairspray* (1988) es una comedia musical estadounidense dirigida por John Waters. *The Rocky Horror Picture Show* (1975) es una película angloestadounidense dirigida por Jim Sharman. El cine de Pedro Almodóvar, especialmente en sus primeras películas, abordó temáticas relacionadas con la diversidad y la comunidad LGBTQ+. *La Raulito* (1975) es una película argentina dirigida por Lautaro Murúa. *Adiós, Roberto* (1985) es una película argentina dirigida por Enrique Dawi. El ciclo televisivo argentino *Atreverse* (1990-1991), dirigido por Alejandro Doria, presentaba episodios semanales con historias de fuerte contenido social. *Las aventuras de Priscila, reina del desierto* (Australia, 1994) y *A Wong Foo, gracias por todo, Julie Newmar*, conocida en Latinoamérica como *¿Reinas o Reyes?*, (Estados Unidos, 1995) son dos películas clásicas de road movie que cuentan las aventuras de tres drag queens en un viaje por el desierto.

algunas claves para caracterizar las prácticas y las configuraciones sociales del grupo que me proponía estudiar.

Cuando llegó la hora de irme, la promesa de un retorno cercano con temporadas de RuPaul y películas y series en DVD (materiales que ella aún no había visto) alentó la posibilidad de nuevas visitas. Aunque esa vez el tema religión no fue abordado en forma explícita, en un encuentro posterior Soraya me confesó *«Yo tuve onda al toque con vos porque te vi clarita el aura y porque pude ver también a tus guías (...) aunque no seas de religión están siempre con vos, te acompañan y por eso sos lo que sos como dice la Mihanovich (risas)... Yo vi cómo tus pais se conectaban con mis pais mientras íbamos charlando»*.

Gracias al plano del panteón, cada recién llegado, aun cuando no haya sido visto nunca antes e incluso pertenezca a otro medio social o provenga de una nación remota, siempre es prontamente reconocido como una instancia, una verdadera reedición de una personalidad mitológica y, por lo tanto, como alguien en buena medida familiar. (Segato, 2021: 34).

Durante un período de dos años, después de mi visita inicial, realicé numerosos viajes al oeste profundo del conurbano y mantuve conversaciones telefónicas y chats con las chicas que registré en mi diario de campo. Si bien asistí a las reuniones, rituales y ceremonias del terreiro cercano al que pertenecían con un genuino interés en algunas ocasiones, este espacio religioso no aportaba mucho más a lo que podía explorar en profundidad en La Rosadita, por lo que mi atención se centró principalmente en la casa. En este sentido, me intrigó abordar en este espacio el proceso de subjetivación colectiva a través del cual habían establecido un profundo vínculo fraterno basado en la solidaridad y los intereses comunes, llegando al punto de conformar lo que Álvarez Bros (2018) denomina familia entre pares.

Durante las últimas tres décadas, se ha llevado a cabo un creciente

estudio de la vida de personas que desafían el binomio sexogenérico masculino/femenino desde diversas perspectivas y en diferentes geografías. Algunos trabajos relevantes han abordado a las *hijra* o *sadhin* de la India, que no se consideran "ni hombre ni mujer" (Nanda, 2000; Mal, 2018), los *berdache* o "dos espíritus" amerindios de Norteamérica (Roscoe, 1994; Epple, 1998), los *xanith* de Omán (Wikan, 1978), los *tombois* de Sumatra (Blackwood, 1999 y 2011; Drucker, 2004), los *guevedoces* o "niñas con penes a los 12 años" de Salinas (Imperato-McGinley et al., 1974), las *drag queen* de Estados Unidos (Newton, 1972; Rupp y Taylor, 2003; Greaf, 2016), los *drag king* de Bélgica (Greco, 2018) y las trayectorias diversas de transexuales en contextos urbanos contemporáneos de España (Platero, 2011; Mejía, 2006; Nieto, 1998; Peralta, 2015; Mas y Guasch, 2015), Portugal (Pinto, 2015) y Turquía (Zengin, 2014). Los temas privilegiados en estas investigaciones han sido la construcción de la identidad de género, la corporalidad, la salud y la sexualidad, y la lucha por los derechos civiles. Además, en el ámbito latinoamericano, los estudios pioneros han demostrado que los procesos de estigmatización que afectan a las personas transgénero se sitúan en un contexto más amplio de desigualdades raciales o de clase. En este sentido, se han realizado investigaciones sobre las travestis brasileñas (Oliveira, 1994 y 1997; Silva, 1993 y 1996; Denizart, 1997; Kulick, 1998; Benedetti, 2000), un estudio etnográfico sobre la sociabilidad entre *jotas* (varones que se visten de mujer) y *mayates* (varones bisexuales) en Ciudad Nezahualcóyotl, México (Prieur, 1994), y los trabajos iniciales de Abbate (1998), Berkins (2003), Fernández (2004) y Berkins y Fernández (2005) sobre el travestismo argentino. Siguiendo estos estudios iniciales, académicos y activistas de la región han profundizado el debate, abordando problemáticas ancladas en el colectivo travesti/trans, como los usos y disputas del espacio público (da Justa Coelho, 2006; da Silva, 2006; Figueredo, 2011; Bento, 2008), la construcción reflexiva de la identidad (Miskolci y Pelúcio, 2007; García Becerra, 2009; Serret, 2009; Maureira Solís, 2009), la prostitución como medio de vida casi

exclusivo (Pelúcio, 2007; Berkins, 2007; Infante, 2009; Boy, 2017; Álvarez Broz, 2017), la migración (Pelúcio, 2008; Vartabedian, 2012; Lewis, 2012; Pérez Ripossio, 2020, 2021) y las estrategias posibles del activismo político (Cutuli, 2015; Torres Costa, 2015; López Perea, 2018). Estos estudios han contribuido a ampliar nuestra comprensión de las experiencias de las personas que desafían las normas de género y han resaltado la intersección de la identidad de género con otras formas de opresión, como la raza y la clase social.

Por otra parte, aunque existen algunos estudios sobre la religiosidad/espiritualidad de personas transgénero en el entorno anglosajón (Witten, 2016; Mathers, 2018; Ghazzawi, 2020), brasileño (Fernandes, 2013; Nascimento, 2016; Araujo, 2018; Nascimento y Da Costa, 2019; Ifadireó y Magalhães, 2019) o paraguayo (Dobrée, 2009), sigue siendo un fenómeno poco estudiado en general. En nuestro país, además de mi propia producción (Ojeda, 2014, 2016, 2017, 2021, 2022) y la de Rodríguez (2013, 2015), es importante mencionar los trabajos de Vacarezza (2008, 2009) sobre las experiencias de evangelización de travestis en el pentecostalismo, así como los aportes más recientes de Fogelman (2019, 2020) acerca de la relación entre creencias, iconografía religiosa y representaciones artísticas de travestis en Buenos Aires. Estas investigaciones han comenzado a explorar la intersección entre identidad de género y religión/espiritualidad, abriendo nuevas perspectivas para comprender las experiencias y prácticas religiosas de las personas transgénero. Sin embargo, aún queda mucho por investigar en este campo para ampliar nuestro conocimiento y promover una mayor inclusión de estas experiencias en el ámbito académico y social.

Tradiciones y prácticas en diálogo 2: las *houses*, *el vogue*

La referencia inicial al programa de RuPaul y el hecho de que –como había supuesto y pude comprobar en visitas posteriores– Marcela, Soraya, Gisel y las demás no solo vivían juntas compartiendo gastos como compañeras de cuarto, sino que también habían desarrollado entre ellas un vínculo íntimo y profundo, me hizo pensar en las experiencias de las *houses* surgidas en torno al *vogue* a finales de los años sesenta y principios de los setenta en el Harlem neoyorquino. Esta forma de baile y desfile, que se ha convertido en un emblema de la subcultura LGBT+, se apropia de la tradicional danza de salón conocida como *ballroom* y la redefine creando un código específico, un lenguaje y una tradición propios. Además, el nombre *vogue* hace referencia a la famosa revista de moda, ya que los movimientos coreográficos de esta nueva danza se inspiraron en las poses de las modelos fotografiadas para dicha revista.

Bailar vogue es como pelearse a cuchillazos. Es un estilo de baile que surge de la danza entre dos personas que no se caen bien, y en lugar de pelear, bailan. Es un enfrentamiento, un desafío, una competencia. Aunque los contrincantes no pueden tocarse entre sí, quien hace los mejores movimientos, gana (Testimonio de un participante, documental *Paris is burning*).

Este baile-desfile es, ante todo, una competencia que se desagrega en categorías diversas: primera vez en *drag*, rostro de mujer, ejecutivo/a, colegial/a, militar, dama con cartera, chico/a de barrio, etc. Tal vez, la más llamativa entre todas las categorías sea la denominada *realness*, que consiste en la “capacidad de pasar inadvertido/a”. Como afirma uno de los concursantes, “si no se dan cuenta de que eres homosexual, lo has logrado, porque el objetivo es verse lo más parecido posible a un/a heterosexual”. Así, en esta, como en muchas de las otras categorías, el realismo –y con ello el premio– puede alcanzarse, tanto al parecer “una mujer de verdad” como “un hombre de verdad”. Los participantes de estos desfiles y competencias

coreográficas eran en su mayoría hombres homosexuales, *drag queens*, travestis y transexuales negros y latinos que vivían en los márgenes de la sociedad. Estas personas experimentaban marginalización no solo debido a su orientación sexual o identidad de género, sino también por su clase social y su raza. Como se puede apreciar en el documental *Paris is Burning*, dirigido por Jennie Livingston y basado en registros filmados en los salones de *vogue* de Harlem entre 1984 y 1990, habitaban una zona liminal en la sociedad blanca y heteronormativa, lo cual los excluía de los espacios y actividades asociadas al prestigio y la movilidad social.

Es en este contexto hostil, y como una forma de brindarse mutuamente apoyo y contención, que van a surgir las *houses*. Emulando al mundo de la moda e inspirándose en el glamour de las *maison couture* europeas de firmas como Chanel, Prada, Versace o Armani, serán fundadas las hoy célebres House of Xtravaganza, House of Saint Laurent, House of Ninja, House of LaBeija, House of Dupree, entre otras. Ser admitido como miembro en una de estas casas, es decir, ingresar en este sistema de hogares de acogida para homosexuales y transexuales repudiados por sus familias biológicas, poseía un fuerte contenido simbólico de pertenencia y de reciprocidad (Shangay, 2016). Un integrante de la House of Ninja describe así a las casas:

Son familias para un montón de chicos que no tienen una. Familias en otro sentido. Los hippies también formaban familias y a nadie le parecía mal, y tampoco era la idea de familia que nos inculcaron de niños: un hombre y una mujer que tienen hijos.

El rito de iniciación generalmente comienza con la figura del "protegido", un joven recién llegado que desea formar parte de los concursos. Este individuo se convierte en una especie de asistente que acompaña a un participante más experimentado y le brinda ayuda con el vestuario, los accesorios, etc., para asegurarse de que todo salga bien durante la competencia. En el documental de Livingston, uno de ellos expresa: "Es como una pandilla callejera, pero de

homosexuales. Las pandillas se enfrentan en la calle, mientras que las casas de homosexuales se enfrentan en los desfiles". Una vez admitidos en la casa, todos los miembros son considerados *sisters* (hermanas), excepto la *mother* (madre), quien ostenta la máxima autoridad y se destaca por su sabiduría, talento y/o experiencia.

Lo que queda claro en la enumeración del sistema de parentesco que rodea el baile es, no sólo que las "casas" y las "madres" y los "niños" apoyan el baile, sino además que el baile mismo es una ocasión de construir una serie de relaciones de parentesco que dominan y sostienen a quienes pertenecen a las casas, frente a la deslocalización, la pobreza y la falta de un hogar. Estos hombres "hacen de madre" unos de otros, son su "casa" y "se crían" entre sí y la resignificación de la familia a través de estos términos no es una imitación vana o inútil, sino la construcción discursiva y social de una comunidad, una comunidad, que une, cuida y enseña, que protege y habilita (Butler, 2002: 199).

En América Latina, gracias al éxito y la difusión masiva de programas como el de RuPaul a través de las redes sociales y las plataformas de *streaming*, las casas han ganado popularidad entre las nuevas generaciones de jóvenes que se adhieren a la escena *drag* y el *vogue*. Entre las casas más reconocidas se encuentran The Monster House, House of Animalz, Destinity's drags, House of Tupamaras y Casa Orquídea en Bogotá; House of Machos, House Apocalistik, House of Drags y House of Shiva en México; y House of Bravia, House of Topikalia, House of Fenix y House of Glorieta en Buenos Aires. Aunque existen pocas investigaciones sobre estos espacios, se los vincula directamente con sus contrapartes en la escena neoyorquina del siglo pasado y se los describe, en términos generales, como lugares propicios para "hacer familia ante la discriminación estructural" (Zepeda, 2020), "establecer diálogos desde la resistencia" (Zambrano, 2019) y experimentar "otras performances posibles frente al mandato de género" (Pinzón, 2019).

Considerando lo mencionado hasta aquí, me surge la pregunta de si la

casa que se describe en este capítulo, ubicada en el oeste profundo del conurbano bonaerense y habitada por seis travestis que se autodenominan «*feas, pobres y macumberas*», alejadas del glamour de la escena *drag* porteña y de las discusiones progresistas que agitan los centros urbanos, artísticos e intelectuales del país, podría ser considerada una *house of vogue sui generis*. Existen varios puntos de conexión que no pueden negarse. En primer lugar, tendríamos una *mother* en Marcela, quien representa un liderazgo basado en:

la experiencia y la fuerza que tiene su historia frente a experiencias de discriminación estructural tanto al interior de su familia consanguínea como de manera exterior ante la sociedad [fue echada violentamente de su casa en Salta, a los 13 años, al ser descubierta vistiendo ropa de mujer y sobrevivió, prostituyéndose, primero en Córdoba y luego en Buenos Aires]; la capacidad de probidad económica como de estabilidad laboral que tiene esta persona para brindar el mayor sostenimiento de la casa [es la dueña de la propiedad], así como la autoridad moral que tiene ante otros miembros de la Casa para organizar las labores de la misma, pero también para escuchar y compartir su experiencia de vida con las personas que integran la casa [es la mayor, la más respetada y la más querida, de hecho, la llaman “mami Marce”] (Zepeda, 2020: 13).

Trabajé, como he mencionado, con el método del “relato de vida” o *life storie*, en su variante interpretativa y comprensiva (Bertaux, 1981), con el objeto de identificar aquellos aspectos significativos reconocidos por mis interlocutoras en la producción de sus relatos. En este sentido, y puestos a comparar, los testimonios recogidos por las investigaciones que abordaron recientemente las casas *vogue* latinas, presentan algunas diferencias discursivas notables que es necesario mencionar. Veamos, a modo de ejemplo, lo que afirman dos integrantes de House of Tupamaras, la primera casa *vogue* de Bogotá, fundada en 2017. El primer comentario refiere a la denominación del grupo, el segundo nos da una visión del *vogue*:

el nombre “House of Tupamaras” de entrada lo que propone es un reconocimiento a las “House” como familias y como redes de apoyo (...). Asimismo, es un juego de palabras con los nombres de la orquesta colombiana “Los Tupamaros” y el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T), debido a su afinidad por el merengue y la militancia política por la guerrilla uruguaya. Cabe resaltar, que enunciarse desde lo femenino con “Tupamaras” es una apuesta política que busca romper el binarismo de género y que renuncia a la masculinidad dominante y a la masculinidad gay (Jona Tamara. Citado en Zambrano, 2019: 41).

[el *vogue*] es un estilo de danza, es una cultura de los maricas literalmente... Es un estilo que nace de la segregación, de reprimir el cuerpo, de dejarlo ser... Entonces nace como una bandera de protesta en contra de sistemas binarios, patriarcales y hegemónicos (Jonatan Sandoval. Citado en Zambrano, 2019: 41).

Otro espacio bogotano –relevado por la investigación de Pinzón (2020: 35) y asociado a las casas *vogue* de la ciudad– ostenta el sugerente nombre de Escuela Politicarte, un lugar que ofrece talleres para “aprender a caminar con tacones” o “hacer pasarela con estilo” antes de pasar a las competencias de *vogue*. En el mismo trabajo, unas páginas más adelante, se describe la presentación del grupo *drag* Intrepadas, que según la autora “hacen de su performance y su música protesta un momento de reflexión sobre las brechas de género” (Pinzón, 2020: 38). Una de las integrantes del grupo, describe así la performance que brindan:

La Bruja de La Perla [nombre de la canción y del grupo musical, respectivamente, con que presentan su show] ponía en discusión el papel de la mujer en la historia; las brujas han sido las científicas, mujeres que promovían conocimiento y al final dicen si nos dicen brujas pues soy bruja y con un ritmo muy latino, era una puya, es música colombiana, ponemos la cotidianidad y el reconocimiento de lo que somos como colombianos en un solo performance y lo tratamos como concepto. (Francesca McQoid. Citada en Pinzón, 2019: 38).

Asimismo, otra referencia colectiva interesante siempre anclada en esa zona intersticial que articula lenguajes artísticos, sexualidades disidentes y activismos políticos, es la Familia Galán. Este grupo, surgió en la segunda mitad de la década del noventa en Bolivia, en el marco del concurso Miss Transformista de La Paz. Allí, en la edición de 1996, destacó, por su originalidad y talento para la danza, una participante, Diana Sofía Galán, nombre *drag* de Marco Salgueiro, por entonces bailarín del Ballet Oficial de Bolivia. Al elevar la calidad de las presentaciones con sus habilidades profesionales consiguió llamar la atención de otros concursantes, quienes, por admiración y en gratitud hacia Diana, adoptaron el apellido Galán. Con la llegada del nuevo siglo, el grupo se fue vinculando paulatinamente con activistas en la gesta del movimiento TLGB (Transexuales, Lesbianas, Gays y Bisexuales) boliviano. David Aruquipa Pérez, miembro de la Familia Galán y presidente del colectivo TLGB entre 2010 y 2014, recuerda lo siguiente:

En el año 2001, empezamos nuestras apariciones públicas y masivas, alejadas del mundo gay institucionalizado, porque veíamos la necesidad de hacer otro tipo de acciones, más cercanas a la interpelación social desde las calles (...). Participamos de los congresos nacionales como Familia Galán, cuestionando la pertenencia exclusiva a una familia biológica, abriendo las puertas a una familia política amplia. Este autonombrarnos como familia fue también una respuesta a los grupos pro-vida y fundamentalistas religiosos, que defendían la familia nuclear y con quienes tuvimos muchas confrontaciones públicas (...). Nuestra propuesta se fundamentaba básicamente en la decisión personal de elegir a nuestra propia familia, producto de afectos, proyectos comunes, de la fascinación por, y el deseo del transformismo como medio de lucha interpelando el binarismo de género y la sexualidad. (Aruquipa Pérez, 2016: 454-55).

Las casas *vogue* y el crecimiento de la escena *drag* en Latinoamérica durante las últimas dos décadas han permitido expandirse hacia territorios impensados, "espacios utópicos donde parecía imposible ser incluido, como

la televisión, los medios de comunicación masivos e incluso los museos" (Zambrano, 2019: 12). Aunque reconocemos la persistencia de las casas y las familias *drag* con su larga historia de pedagogías queer, luchas estéticas y sociales y, sobre todo, su papel fundamental como lugares de acogida que a menudo brindan el apoyo y la contención que los parientes consanguíneos no pueden o no quieren proporcionar, debemos destacar la peculiaridad del panorama actual. A pesar de exhibir estas prácticas tradicionalmente combativas del colectivo LGBTQ+, el escenario actual las presenta sin su politicidad, dando lugar a lo que Martín-Barbero (1991) denomina una tendencia a la absorción de las diferencias. En efecto, el crecimiento de la escena *drag* en Latinoamérica en las últimas décadas ha dado lugar a una mayor visibilidad y aceptación de la comunidad LGBTQ+ en la sociedad y las casas *drag* han desempeñado un papel fundamental en este proceso. Sin embargo, es importante destacar una tendencia creciente a suavizar la politización de estas prácticas y exhibirlas de manera acorde al gusto de las masas, lo que puede despojarlas de su poder contestatario y transformarlas en meros espectáculos.

Es fundamental reconocer la importancia de la lucha estética y social de las casas *drag* y su papel como lugares de acogida. No obstante, también es necesario promover la visibilidad de otras expresiones performativas menos estandarizadas. En este sentido, la casa de travestis afroumbandistas en el oeste del conurbano despertó mi interés por diversas razones. En primer lugar, me interesó indagar en la dinámica de vivir juntas en comunidad, ya que parecía brindarles un espacio de contención y pertenencia alternativo al sistema familiar tradicional. Además, me llamaba la atención la devoción que todas expresaban particularmente hacia la Pomba Gira María Padilla, una entidad espiritual que las unía y cuya presencia se percibía de forma constante, impregnando cada rincón de la casa; y con quien tenían una fuerte conexión que se manifestaba en numerosas fotografías, estatuillas, velas y otros elementos que la representaban y adornaban profusamente el entorno.

Esta combinación ofreció un escenario único para explorar la intersección entre la disidencia sexogenérica, la religiosidad afro y las dinámicas comunitarias.

María Padilla: la fuerza de un nombre

Sabemos que en el rico imaginario afroumbandista –tanto a nivel regional como local– conviven indios y negros, blancos y mestizos, señores y esclavos, letrados y analfabetos. Entre esta multiplicidad de figuras, probablemente ninguna sea tan controversial y atractiva como Pomba Gira (Prandi, 2010). Y entre ellas, la más famosa de todas, el epítome de la sensualidad, el misterio y el poder de lo femenino bajo un nombre propio: María Padilla. ¿Es posible dilucidar el enigma que envuelve su origen? Se cree que su vinculación con los cultos populares brasileños podría remontarse, como veremos, hasta la historia medieval y el romancero castellano.

En este sentido, la figura de María Padilla se ha visto envuelta en una gran cantidad de mitos, leyendas y teorías que han ido enriqueciendo su imagen a lo largo de los años. Se dice que es una diosa, una reina, una mala mujer, una espíritu libre, una santa, una bruja, una musa, entre otros. Cada una de estas descripciones refleja diferentes aspectos de su personalidad y de la forma en que los diferentes grupos sociales y culturales la ven y la entienden. En el mundo afroumbandista, María Padilla es adorada como una deidad que representa la liberación, la independencia y el poder de la mujer. Se la considera una espíritu fuerte y audaz que no se deja dominar por ningún hombre o sistema opresivo. Además, se le atribuyen propiedades curativas, protectoras y de ayuda para las personas que buscan soluciones a sus problemas o mejorar su vida. En cualquier caso, la figura de María Padilla es un elemento clave para entender la riqueza y la complejidad de la mitología

afroumbandista y su impacto en la cultura popular. Por esta razón, su estudio resulta fundamental para una mejor comprensión de los cultos africanistas, y para poder valorar la influencia y la importancia que tienen en la sociedad y en la religiosidad popular del Cono Sur.

Todo aquello que no podía ser aceptado por el proceso de emblanquecimiento que atravesaron los cultos ha cristalizado en forma de una subdivisión de la umbanda, que como vimos se denomina kimbanda, en la que Pomba Gira es la reina absoluta. Lejos de constituir una secta disidente, la kimbanda parece corresponder, según Birman (1993), a una categoría de práctica dentro de la umbanda. Incluso algunos autores brasileños hablan de umbanda-kimbanda, o de manera más general, de afroumbandismo. En este sentido, la búsqueda de aceptación por parte de esta religión en el siglo pasado llevó a algunos de sus propulsores a distanciarse de representaciones más ligadas con la herencia africana y, entre otros aspectos, del culto a las diosas, cuyos mitos revelan la presencia de una exuberante sexualidad. Así, todo aquello que se situaba, a principios del siglo pasado, por fuera de la moral vigente, se arrojó al dominio de los dioses del desorden simbolizado sintéticamente por las figuras de los Exús, entidades que quedaron asociadas –para ciertos sectores de la cultura popular– a *lo oscuro y lo diabólico*.

En el contexto de la kimbanda, Pomba Gira juega un papel central y su culto se caracteriza por ser más desinhibido y libertario que otros cultos africanistas. Esto se refleja en la presencia de prácticas y creencias que van más allá de los límites impuestos por la sociedad, como la exploración de la sexualidad, el poder femenino y la *magia negra*. Estos elementos han llevado a que la kimbanda sea percibida por algunos como una práctica religiosa oscura y marginal, y que sus practicantes sean vistos con desconfianza y sujetos a estereotipos negativos. Sin embargo, para los seguidores de la kimbanda estos aspectos son una expresión de la diversidad o, como sostiene Soraya, «*de lo abierta que es la kimbanda, por la libertad que se encuentra en esta religión, que es distinta a todas las demás*». En este marco, la figura

de Pomba Gira es vista como una deidad que protege a los marginados y les brinda el poder de la magia y la transformación. En este sentido, la kimbanda es una manifestación de la resistencia y la libertad espiritual, y sus prácticas son una forma de enfrentarse a las limitaciones impuestas por la sociedad. En definitiva, la figura de Pomba Gira y su culto en la kimbanda son una muestra de la complejidad y la diversidad de los cultos africanistas, y de cómo estos se han adaptado y evolucionado a lo largo de la historia para mantener su importancia y relevancia entre los sectores populares.

Esta búsqueda de validación por parte de algunos seguidores del afroumbandismo ha resultado en su distanciamiento de las representaciones más estrechamente vinculadas a la herencia africana tradicional, incluyendo el culto a las diosas cuyos mitos revelan una exuberante sexualidad. Así, aquello que se consideraba moralmente inapropiado se ha asociado con los dioses del caos, representados sincréticamente por las figuras de los Exús, quienes comparten ciertas similitudes con figuras demoníacas (vestimenta negra o roja, uso de tridente, actitud desafiante, etc.). En otras palabras, estas figuras se caracterizan por su carácter transgresor, lo que implica una inversión total de los valores que la sociedad considera *aceptables*. Asimismo, en el contexto de los cultos afroumbandistas, cualquier aspecto estrechamente relacionado con la expresión más visceral de la sexualidad femenina ha dado lugar a una infinidad de Pomba Giras. Al igual que los Exús, se dice que existen en gran número y los adeptos afirman que hay miles de ellas.

Pero... ¿Cuál es el origen de María Padilla? La famosa Pomba Gira a quien las chicas de la casa adoran tanto que llenan su hogar con imágenes y estatuillas de esta entidad. Veamos. Todos recordamos la figura de fuego y pasión que es la gitana Carmen, la heroína de la célebre ópera de Bizet. Sin embargo, es posible que muchos menos tengan presente la novela inspiradora de la ópera, Carmen, de Prosper Mérimée. En la novela se enfatiza el lado mágico de la cigana, quien posee conocimientos de hechicería que despiertan

el amor. Después de una pelea de mujeres en la Manufactura de Tabacos de Sevilla, Carmen es capturada por D. José, quien promete liberarla a cambio de "un pedazo de la *Bar Lachi*", una piedra de imán que le permitiría ejecutar sortilegios y garantizar el amor de todas las mujeres. En el transcurso de la novela, D. José descubre que Carmen practica la magia, moviendo pedazos de plomo en un recipiente lleno de agua y cantando "canciones mágicas que invocan a María Padilla, quien se dice que es la reina gitana más grande, *Bari Crallisa*".

Las imágenes de la mujer diabólica se inscriben en una tradición que se remonta a las Sagradas Escrituras y revelan el largo influjo de la misoginia y el miedo de los hombres en posiciones de poder. Recordemos que en la religión católica la misoginia era comúnmente aceptada y se reflejaba en las creencias de la inferioridad de la mujer y su propensión al pecado y la tentación. La mujer era considerada una figura peligrosa y seductora, asociada con la caída de la humanidad en el pecado original según las interpretaciones bíblicas. Estos temores y prejuicios se reflejaban en las leyes y normas sociales que restringían y controlaban la vida de las mujeres (Kelly-Gadol, 1990). Esta concepción negativa de la mujer también estaba arraigada en las representaciones populares antiguas, en las que se vinculaba a la mujer con fuerzas malignas y peligrosas. Estas representaciones populares, alimentadas por el miedo y la fascinación, contribuyeron a perpetuar estereotipos negativos sobre la mujer y a reforzar las actitudes misóginas en la sociedad.

El tema de fondo que se aborda en este apartado, de alguna manera son las hechiceras, específicamente aquellas que difieren del estereotipo de las brujas ancianas, el cual también ha sido generado por los hombres. Las hechiceras a las que me refiero son potencialmente más peligrosas, jóvenes y hermosas. Además de sus hechizos, filtros e invocaciones diabólicas, que se caracterizan por su naturaleza amorosa, su seducción inminente y execrada contribuye a su poderío. Sin embargo, estas figuras son diabolizadas por su transgresión.

Así, al explorar y descubrir la repetición constante de un nombre tan único y poderoso para Soraya y las demás, y cuyas imágenes lo replicaban por toda la casa, me vi obligado a indagar más y conocer el origen de esta hechicera particular. Aunque en cierto modo se encuentra en los límites de la imaginación, este nombre ha trascendido el tiempo y las fronteras, manteniendo su permanencia a través de metamorfosis, desvíos, migraciones y transmigraciones. Este nombre se refiere originalmente a una mujer española del siglo XIV, que poseía atributos especiales, pero que, según la leyenda que la rodea, fue arrojada a los abismos infernales. En la actualidad, este nombre ya no se refiere a una persona concreta, sino a una entidad sobrenatural que se apodera de un cuerpo durante un ritual de posesión, imitando la esencia de su homónimo europeo. Este nombre, que contiene una fuerza arrolladora para sus devotos, es María Padilla. Basándome en pistas y señales sugerentes, tomando prestados los términos de Carlo Ginzburg, me propuse reconstruir las transformaciones y trayectorias de este nombre a través de pasajes y vínculos perdidos, en un intento de relacionar el origen y el significado de estas figuras transgresoras, dentro de un contexto de posibles verosimilitudes.

Meyer (1993, 1996) identificó a María Padilla como una de las invocaciones demoníacas en un hechizo destinado a favorecer el amor, el cual fue pronunciado por una bruja portuguesa desterrada en Recife, Pernambuco, después de pasar por Angola en el año 1718. La figura de Antonia María de Beja, quien fue objeto de estudio y descripción por parte de la historiadora Laura de Mello e Souza (1986) a partir de los registros de la Inquisición, se destacó en esta investigación. Antonia María fue una bruja que empleaba sin reservas sus encantamientos para beneficiarse a sí misma, llegando incluso a seducir a uno de sus vecinos, lo que habría contribuido a reforzar su figura delicada y atrayente, descrita como "de pequeña estatura, rostro blanco, ojos negros y hermosos" en los registros. Sentada en el portal de su casa, Antonia María decía:

En este portal me vengo a sentar... vaya Barrabás, vaya Satanás, vaya Lucifer, vaya Maria Padilha con toda su cuadrilla, y todos se quieran juntar y de cualquier forma en la casa de fulano entrar, y no le dejen comer, dormir, ni descansar, sin que por mi puerta adentro venga a entrar...

O este otro conjuro, insertado en una serie de operaciones mágicas practicadas también por Antonia Maria:

Veo el cielo, encuentro estrellas, Santa Ana, ¿qué haré para que hoy mismo fulano y fulano no aparezcan? [...] Santa Ana, quizás recuerdes que eras la gran patrona de los gitanos, así como el mar se agita, el cielo se llena de estrellas y el viento sopla, y los peces no pueden entrar en el mar sin agua, ni el cuerpo sin alma, de la misma manera fulano y fulana no pueden estar sin venir a pedir perdón.

Luego, Antonia ponía su boca en el tazón, golpeaba el suelo con tres ramas de membrillo, invocaba a “Barrabás, Satanás, Caifás, Maria Padilha con toda su cuadrilla, Maria da Calha con toda su chusma, caballito de mar que los lleve rápido por el camino”, y echaba piedras sagradas, labios de lobo, lavanda, sangre de león y barbasco en una olla para hacer hervir.

Por otra parte, en el Romancero General de España, organizado por A. Durán, en la sección de "romances relacionados con la historia de España", se pueden encontrar catorce romances que abordan la vida de Pedro I, el Cruel de Castilla (1334-69) y su amante, Doña María de Padilla. El Romancero, cuya exactitud ha sido corroborada por manuales de Historia de España, presenta dos perspectivas opuestas acerca de los personajes. Por un lado, se encuentra una visión favorable a la pareja y a Doña María de Padilla, en la que Pedro es llamado El Justiciero. Esta visión ha perpetuado el recuerdo de Doña María de Padilla en Sevilla, en el nombre de las calles, en la catedral donde está enterrada junto al rey, en el Real Alcázar donde se muestran sus aposentos, el patio de las "muñecas" donde jugaban sus hijas, y los "baños de

Doña María de Padilla". Incluso después de siglos de su muerte, el poeta Quevedo la recordaría con afecto en un poema. Por otro lado, se encuentra una versión negativa, que ha sido difundida por los enemigos de Pedro, por los hombres de iglesia y por la Crónica del Rey Don Pedro de Pedro López de Ayala, cronista contemporáneo del rey que escribió a finales del siglo XIV. Esta versión retrata a Pedro como cruel y atribuye a María de Padilla la instigación de los crímenes que le valieron su apodo, incluyendo el asesinato de su legítima esposa, Doña Blanca de Borbón, a la que ni siquiera conocía después de haberla mantenido encarcelada por años.

[...] contando su historia amarga:
A una dueña se la cuenta
Que en la prision la acompaña.
– De Borbon, dice, soy hija;
De Carlos, Delfin, cuñada,
Y el Rey de la flor de lis
Pone en su escudo mis armas.
De Francia vine á Castilla,
¡Nunca dejara yo á Francia!

[...]

Hija soy de la desgracia.
Caséme en Valladolid
Con Don Pedro, Rey de España;
El semblante tiene hermoso,
Los hechos de tigre hircana.
Dióme el si, no el corazón,
¡ Alevosa es su palabra!
¡ Rey que la palabra miente!
¿ Que mal habrá que no haga?
Posesion tomé en la mano.
Mas no la tomé en el alma,
Porque se la dió primero
A otra mas dichosa dama;
A una tal Doña Maria
Que de Padilla se llama,
Y deja su mesma esposa

Por una manceba falsa

[...]

Caséme en un día aciago,
Martes fué por la mañana,
Y el miércoles enviudaron
El tálamo y la esperanza.
Dile una cinta á Don Pedro
De mil diamantes sembrada,
Pensando enlazar con ella
Lo que amor bastardo enlaza:
Húbola Doña Maria,
Que cuando pretende alcanza;
Entregola a un hechicero
De la hebrea sangre ingrata;
Hizo parecer culebras
Las que eran prendas del alma.
Y en este punto acabaron
La fortuna y mi esperanza.

Los dones de hechicera atribuidos a la "mujer mala", "amante falsa", representan una imagen que corresponde a la misoginia que se demuestra claramente en el *Malleus Maleficarum* (circa 1486), el célebre manual de caza de brujas, y varios otros textos eclesiásticos. Una misoginia que aborrece la seducción femenina y que sin duda debe estar en el origen de la lenta metamorfosis de la figura de la bella María de Padilla en una invocación demoníaca.

Ahora bien, ¿Cómo habrían ocurrido estas misteriosas las transiciones? ¿Cómo llegó el conjuro desde España a Portugal, para luego cruzar los mares con las Antonias Marías y fijarse en las memorias hasta llegar al uso actual de la umbanda-kimbanda, que mezcla elementos de la dominación colonial con rituales indígenas, africanos y el espiritismo del francés Allan Kardec? Ya se ha evocado la pista francesa que me llevó a España, más específicamente a Andalucía y a los gitanos: Carmen de

Mérimée y sus sortilegios. Sánchez de Ortega (1988), quien también trabajó con actas de la Inquisición española, confirmó la presencia del conjuro de Maria Padilla para efectos "amorosos" tanto entre las hechiceras gitanas como las hechiceras "cristianas viejas" de España: "Por Barrabás, por Satanás y Lucifer / Por doña Maria de Padilla / Y toda su cuadrilla", invoca la hechicera Geronima Gonzales, "cristiana vieja". Y la misma, en el "conjuro de las cazoletas": "Por Barrabás, por Satanás y por Lucifer / Por doña Maria de Padilla / Y toda su cuadrilla".

En otro rito, Laura Garrigues, una bruja "cristiana vieja", instruye a una mujer abandonada a hacer una petición a "fuerzas benevolentes del exterior" mientras se asoma por la ventana (¿se refiere al diablo como el gran señor de la calle?).

Vecino y compadre
Gran Señor de la calle
Solía venir a casa
Y ahora no viene
Yo quiero que vengas
Si me lo has de traer
Yo te conjuraré
Con tres almas de mocicos enamorados
Con tres almas de desesperados
Con el alma de doña Maria de Padilla
Y toda su cuadrilla [...]"

Encontraremos las mismas invocaciones en la boca de las hechiceras gitanas condenadas por la Inquisición, cuyos procesos fueron examinados por Sánchez de Ortega (1988). Por ejemplo, Adriana, "gitana celestina", de gran reputación: "Así como esto hierba, hierba el corazón de Blas, en el nombre de Satanás y de Barrabás y del Diablo Cojuelo [...] y de Doña Maria de Padilla y toda su cuadrilla". La nómada existencia de las hechiceras gitanas, en constante contacto con sus pares de "profesión", junto con la difusión oral de los encantamientos repetidos continuamente para tratar problemas amorosos

que no requerían una renovación del repertorio de conjuros, explicaría en parte la transmisión de los mismos nombres y oraciones hasta Portugal. Resulta pertinente destacar que, en este contexto de circulación de personas y cosas en la Europa de la época, las gitanas habrían tenido contacto con hechiceros africanos, debido al gran número de negros, esclavos o libres, provenientes de Guinea y vendidos en Lisboa desde finales del siglo XIV para trabajar en los cultivos de caña de azúcar andaluces. Muchos de estos negros ya habían nacido en Sevilla y eran libres, confundándose con los estratos inferiores de la sociedad. A pesar de haber sido cristianizados, los africanos conservaban las danzas típicas de sus lugares de origen, que deleitaban a los sevillanos, y posiblemente no habían olvidado sus habilidades mágicas (Bernand y Gruzinski, 1991). Estos intercambios ciertamente se incrementaron después de la anexión de Portugal a España (1580-1640), y a través de la Inquisición, estos contactos llegaron hasta Angola y de allí se extendieron a Brasil. Los gitanos portugueses, quienes también habían sido enviados por el Santo Oficio, llegaron temprano a estas tierras. No obstante, es difícil responder por qué misteriosos procesos se transmitió la memoria de los hechizos y el nombre que los representaba.

Como vemos, el nombre de María Padilla se encuentra estrechamente vinculado al de Exú en los santuarios de los cultos afrobrasileños. En estos lugares se rinde culto a los orixás, los cuales descienden y se apoderan de la cabeza de sus "hijos", quienes los honran mediante bailes y otras prácticas rituales. Cada orixá representa una fuerza natural cósmica y se individualiza en función de su relación con los distintos aspectos de la naturaleza, encontrando una manifestación simbólica en el espíritu humano. El ser humano, a su vez, está compuesto por un orixá principal que es el dueño de su cabeza, así como un segundo orixá y otros más cuya presencia se indica a través del uso de caracoles para la adivinación. El conjunto de los orixás estructura la personalidad del "hijo de santo", y en este conjunto, Exú siempre ocupa un lugar obligatorio. Exú es una entidad ambivalente, que es al mismo

tiempo uno y múltiple, ya que se desempeña como el orixá mensajero general que se encarga de las comunicaciones entre los hombres y las divinidades, entre los vivos y los muertos, además de ser el guardián de la puerta de la calle y de los cruces de caminos. En los rituales públicos, Exú es invocado obligatoriamente al principio. Cada orixá tiene su propio Exú que actúa como su "esclavo" o mensajero particular y que, de esta manera, también está asociado con el "hijo" del orixá correspondiente. En la umbanda, Exú conservó sus atribuciones como mensajero, dueño de los caminos y del cementerio, pero incorporó nuevos sentidos, entre ellos el de sincronizarse con el diablo cristiano y entrar en la jerarquía de los demonios bíblicos de la cábala. A partir de él, se proyectó su doble femenino, también diablesa, también ligada a la muerte: la Pomba Gira. Sin embargo, como suelen destacar los pais y mães de santo, al ser una mujer, siempre "será más perversa" que su homólogo masculino ya que habita las polaridades "oscuras y negativas".

La Pomba Gira posee varios poderes, entre los cuales está principalmente el de resolver problemas sexoafectivos. Cuando baja al cuerpo de un fiel, generalmente toma la forma de una prostituta o mujer de la vida, usa ropa de colores vivos, fuma, bebe y suelta estridentes carcajadas. Pero existe una Pomba Gira que se destaca entre las demás, porque generalmente no "incorpora" como prostituta, tiene capa y corona, ya que es considerada la reina de las Pomba Giras y ocupa un alto puesto en la jerarquía. Es muy venerada, temida y buscada por un número cada vez mayor de fieles que recurren a sus poderes en búsqueda de ayudas y favores de todo tipo. Las personas que he entrevistado, en especial las habitantes de la casa presentada en este capítulo, muestran siempre cierta vacilación antes de responder cuando se trata de "la señora Padilla", como si tuvieran miedo de desagradar o enojar a esta entidad. A veces tienen visiones diferentes, pero todas están de acuerdo en su fuerza, su poder supremo, su belleza y su gloria pasada. Todas le atribuyen un origen noble, es blanca, hermosa, princesa, europea o,

como me dijo Marcela en una frase que evidencia el sincretismo inherente a estos cultos, *«a lo mejor no es que sea blanca, del todo blanca, porque ella también es una reina del mundo afro, pero cuando llega, ella es rubia, flaca pero con curvas, altísima, hermosa de la muerte...»*. Fuma los mejores cigarrillos, bebe sidra, champán o vino rosado. Le ofrecen rosas rojas. Pide y recibe hermosas ropas que sólo usan los médiums en trance en el día de su fiesta. En resumen, ella encarna lo mejor de todas las Pombas Giras, la seducción femenina en su máxima expresión transgresora.

Una religiosidad doméstica

En contraste con el dulcificado renacimiento del *drag* como espectáculo, la religiosidad afro, y especialmente cuando es practicada por travestis o personas queer continúa siendo estigmatizada, negada e invisibilizada en el espacio público. Tal vez por esta razón, Marcela, Soraya, Gisel, Soledad, Pamela y Julieta han encontrado –más que en el terreiro cercano al que asisten con cierta regularidad– refugio en su hogar, donde la religión adquiere una gran importancia. Por lo tanto, este espacio, aunque comparte algunas características con las casas *drag* tradicionales posee particularidades que lo hacen único, influyendo en las experiencias, relaciones y prácticas de sus habitantes.

Para estas travestis, la religiosidad vivida (Ammerman, 2013, 2020), es decir, la integración de la fe y las creencias religiosas en la vida cotidiana, se manifiesta en cada aspecto de su existencia. La adoración a la Pomba Gira Maria Padilla, entidad central en su práctica religiosa, establece una conexión íntima y personal con lo sagrado, brindándoles consuelo, fortaleza y protección en su cotidianidad. En este espacio sagrado, decorado con imágenes y estampas de Maria Padilla, cultivan su fe en conjunto con su femineidad de manera auténtica y personal. La casa se convierte así en un santuario particular donde pueden expresar libremente tanto su espiritualidad

como su identidad sexogenérica sin restricciones ni juicios externos. Es un lugar de refugio donde encuentran apoyo mutuo y la posibilidad de vivir su religión de forma significativa y relevante. Esta experiencia de religión vivida por las travestis en la casa encuentra resonancia en las investigaciones de otros autores. Los trabajos de Tweed (1997), Orsi (2005), Hall (1997) y Taves (2009) han explorado la religión vivida desde diversas perspectivas, destacando la importancia de las prácticas y las experiencias religiosas, centrándose en la vida cotidiana o doméstica cuando el contexto resulta hostil o ajeno para los sujetos. En el caso de las travestis de la Casa Padilla, esta experiencia de religiosidad doméstica se caracteriza por la intersección de elementos identificables tanto en las casas *drag* como en los entornos afroumbandistas más institucionalizados. A través de la adoración a Maria Padilla, establecen de manera privada y segura una conexión profunda con lo sagrado que les permite encontrar consuelo, fortaleza y protección. Para ellas, la casa se convierte en un espacio sagrado y un refugio donde pueden vivir su religión libremente, y es en este entorno íntimo donde encuentran apoyo mutuo, un sentido de pertenencia y la posibilidad de resistir y empoderarse frente a los desafíos de su realidad marginalizada.

4. La fiesta de la(s) reina(s). Kimbanda en La Rosadita

Las “Chicas Genaro”

La Madonnita fue la primera de las chicas de La Rosadita que conocí, unas semanas después de mi encuentro con Genaro, en el invierno de 2014. De todos los nombres que mencionó ante mi solicitud fue el que más retuve en aquellas primeras charlas, tal vez por cierto paternalismo percibido en las palabras del pai al referirse a ella, una suerte de predilección que entonces no pude descifrar, pero que la diferenciaba claramente del conjunto. Una frase suya, «*es agradable, pero no creo que quiera hablarte*», dicha con cierto recelo y en forma misteriosa, alentó mi curiosidad y supe que allí habitaba una historia interesante. Esa segunda vez –por mis compromisos en la cátedra Historia de Asia y África– la cita se había pautado para un par de horas más tarde que la vez anterior, pero llevaba mucho tiempo tratando de concretar el encuentro y no quería perderme la oportunidad, así que decidí aventurarme hacia el barrio pasada la frontera de la hora pico vespertina.

El paisaje suburbano cambia notoriamente cuando cae el sol, la avenida pierde su bullicio y su pulso apresurado y sólo la visitan unos pocos vehículos y un número aún inferior de transeúntes tardíos que transitan las veredas con celeridad, como quien se dirige con retraso a una cita o teme apariciones imprevistas en las esquinas. Mi experiencia previa –y la diferencia horaria– hizo que esta vez la llegada a destino fuese más rápida y me permitió a la vez observar otros detalles en el camino. Una esquina, en las que se hallaba un grupo de chicas vestidas de forma llamativa, con minifaldas, tacos altos, medias de red y prendas superiores mínimas y de colores intensos –era una fría jornada de junio–, llamó particularmente mi atención. Y el efecto fue mutuo, ya que mi aparición también las sorprendió «*¡Papi estás buscando algo?*» gritó una de ellas desde la vereda de enfrente con una voz grave, «*Vení bombón, no te vayas*», dijo otra con registro similar. Me limité a sonreír, apresuré el paso, y me interné en la zona de las casitas bajas que tanto me sorprendieran y desorientaran la vez anterior. Pero ahora sabía muy bien

adonde me dirigía y en pocos minutos estaba tocando el timbre.

«¡Hola! ¿Vos sos Pedro?» dijo con voz pícaro el chico que abrió la puerta. Tendría unos veinte años, tal vez menos, y me observaba curioso cargando a Mai (la perrita del pai de santo), que una vez más ladraba y movía la cola inquietamente. «Pablo», respondí confundido y algo molesto, no esperaba encontrarme con alguien que no fuese Genaro y, aunque no tenía razón alguna para ello, intuía que el cambio de nombre había sido deliberado. Luego de intercambiar saludos y haciendo caso omiso a mi corrección me invitó a pasar. «Gena viene en un rato, salió a hacer una diligencia, me pidió que lo esperes». Algunas palabras guardan una secreta cualidad que se libera como un hechizo mágico al ser pronunciadas y poseen el poder de revertir por completo toda una situación. Eso fue exactamente lo que ocurrió con el término “diligencia”, tal vez porque lo utilizaba antaño mi madre y llevaba mucho tiempo sin oírlo, pero la incómoda hostilidad inicial se desvaneció y por primera vez en ese encuentro inesperado, sonreí. «¿No pensarás quedarte parado ahí toda la vida no? Dale que tengo frío. Mi nombre se escribe Emanuel, pero se pronuncia Madonna», dijo divertido, y entramos. “¡Así que estoy ante La Madonnita!” pensé sorprendido mientras me invitaba a tomar asiento en la misma cocina de la otra vez.

Víctima, tal vez, de mis propios prejuicios, había esperado encontrarme con una chica trans rubia, alta e imponente, que en nada se parecía al cuasi adolescente de piel y cabellos morenos que tenía enfrente. Nada en su aspecto hacía pensar que tuviera frío, ni los shorts cortísimos de jean, ni la musculosa de algodón blanco –únicas prendas muy ceñidas al cuerpo– que cubrían su metro sesenta de extrema delgadez. Al bajar la vista, noté que iba descalzo. «Esa vieja loca me dijo que querías hacerme una nota, pero yo no tengo tiempo, en un rato salgo, no te voy a poder ayudar con tu película, salvo que quieras que cante, y además cobro». Evidentemente Emanuel-Madonna se divertía cambiando adrede nombres y conceptos y hacía notables esfuerzos por resultar desagradable. Supe inmediatamente que

se trataba de una especie de mecanismo de defensa y decidí cambiar de táctica sobre la marcha. En los meses previos me había enfrentado muchas veces con negativas rotundas y frustrantes en mis intentos formales de acceso a los terreiros. Comenzaba a entender que, en general, resultaba inútil explicar “seriamente” mis propósitos investigativos o desplegar el curriculum y los detalles de mi trabajo en curso. Por ello, había optado por dejarme llevar y obtener espontáneamente toda la información que pudiera ya que, como señala Wright (1994) la etnografía constituye un “desplazamiento ontológico”, pues movemos nuestro ser-en-el-mundo hacia un lugar diferente y es en definitiva la estructura personal del etnógrafo la que sufre transformaciones y modificaciones en el contacto con la gente. Así, se experimentan diversos lapsus y cambios constantes en las tomas de decisión, muchas veces de modo espontáneo e intuitivo, en función de insertarse experiencialmente en un determinado campo social, cuyas lógicas relacionales se intentan comprender (Citro, 2004). Después de todo, eran las nueve de la noche, me hallaba en territorio desconocido, cansado luego de una extenuante jornada laboral y estaba atrasado con la ponencia que pretendía entregar en breve y que dependía, en parte, de aquella visita y la información que allí pudiera obtener. En resumen, no podía desaprovechar ninguna posibilidad, por mínima que fuese. *«Parece que hay una confusión. No soy cineasta, estoy haciendo un trabajo sobre religiones y entrevisto a pais y mães de santo»*. Funcionó. Mi explicación hirió su orgullo adolescente. *«Bueno, yo soy de religión, a lo mejor te sirve»*, dijo elevando el hombro izquierdo y tratando de sonar casual e indiferente.

En los tres cuartos de hora siguientes no pude hacer ninguna de las preguntas que había anotado previa y prolijamente en mi libreta. La Madonnita hablaba sin parar, gesticulando teatralmente y agitando en forma enérgica los brazos cuando quería enfatizar –positiva o negativamente– alguna cosa. Siempre admiré a la legendaria artista pop italoamericana y mi conocimiento sobre su trayectoria funcionó, en principio, como puente de

conexión con mi desprevenido informante. Resultaba complejo ante su despliegue nervioso ordenar la información de relevancia y sólo después de varios encuentros subsiguientes –y un arduo trabajo posterior en mi escritorio– pude reconstruir su trayectoria vital y espiritual. Lo más difícil de dilucidar en esta primera reunión fue el género autopercebido de mi interlocutor/a, ya que alternaba indistintamente entre la forma masculina y la femenina para referirse a sí mismo/a. Claramente, este problema inicial en la transcripción de mis notas de campo obedecía a una limitación propia y al desconocimiento o el débil manejo aún de un corpus teórico adecuado para mi estudio de caso. Siguiendo a Foucault (1985), existe una construcción social de la sexualidad como dispositivo, que presupone la oposición binaria de los sexos y que se constituye como una de las herramientas de control y regulación de las poblaciones, otorgando características inequívocas y definitivas únicamente a dos modelos: varón y mujer. Ello delimita lo masculino y lo femenino como una normativa que todo lo atraviesa, y opera en la constitución –y en nuestra percepción– de la identidad y la subjetividad, tanto propia como ajena. Esta definición conlleva una concepción de parámetros hegemónicos que otorgan sentido y en la que sólo tendrían lugar lo femenino y/o lo masculino, ambas categorías claramente distinguibles y sin situación intermedia posible. Sin embargo, como sostiene Lavigne (2011: 154) “debemos reconocer la existencia histórica de cuerpos que no se ajustan a estas reglas clasificatorias y que interpelan esta definición hegemónica”.

La Madonnita dijo tener dieciocho años de edad cumplidos recientemente y unos «*pocos meses como visitante de kimbanda*» en el terreiro de Genaro. Es decir, que el conocimiento de la comunidad espiritual por su parte era aún un fenómeno reciente, lo cual resultaba notable por la fascinación y el entusiasmo exaltados –signos de su inexperiencia– con los que relataba las pocas ceremonias a las que había asistido. «*Yo lo que quiero es incorporar, pero para eso me falta*», dijo con brillo en los ojos. Comprendiendo que no era mucho lo que podía obtener de su testimonio en

relación al ritual performativo de Exú y Pomba Gira, decidí torcer el rumbo de la conversación hacia carriles más informales e interrogué a La Madonnita sobre su relación con Genaro, que era hasta entonces el único elemento que poseíamos –además de la admiración por la música de la “chica material”– en común.

Tampoco esta estrategia aportó entonces mucho más que algunas respuestas de compromiso y, cuando ya daba casi por perdida la entrevista, “para hacer conversación”, como decía mi abuela, le pregunté sobre las actividades que realizaba en su tiempo libre. «*Canto y bailo, soy artista*», me dijo. «*Ah, ¿Y te gustaría ser famosa?*» pregunté distraído. «*Obvio, para dejar la calle*». Esta sorprendente respuesta, abrió por primera vez un territorio problemático que no había esperado vislumbrar en los meses que llevaba interiorizándome sobre esta práctica religiosa. Y también comprendí, instintivamente, que para conocer más debía esperar, propiciar otros encuentros, aprender a escuchar, o simplemente a acompañar.¹⁶

Las técnicas etnográficas han demostrado ser más efectivas que los enfoques cuantitativos en la documentación de la vida de personas marginadas por una sociedad hostil. Estas metodologías, principalmente desarrolladas por la antropología social desde los años veinte, reconocen que solo a través de la construcción de lazos de confianza duraderos es posible abordar de manera profunda temas personales y obtener respuestas honestas

¹⁶ A pesar de la implementación de la Ley de Identidad de Género en 2012 y de las políticas que se han propuesto para mejorar la situación del colectivo travesti-trans en la Argentina, este grupo sigue enfrentando grandes obstáculos en su acceso a derechos fundamentales como la identidad, el trabajo y la educación. Aunque existen pocos estudios académicos que arrojan datos significativos sobre la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran estas personas (Rada Schultze, 2016; Cutuli, 2015; Beccaria y Groisman, 2008; Berkins y Fernández, 2005), la realidad es que su esperanza de vida es muy corta, oscilando entre los 35 y los 45 años, lo que es mucho menos que la media nacional. Además, su baja calidad de vida suele estar asociada con la marginalidad, la exclusión y la violencia, lo que se traduce en pocas oportunidades de desarrollo laboral y educativo. Como resultado, la prostitución es a menudo la única opción de trabajo disponible para las personas travesti-trans, y se estima que alrededor del 90% de ellas la han ejercido o la ejercen actualmente como medio de subsistencia.

y reflexivas. Esta conexión íntima entre el investigador y los individuos estudiados requiere tiempo y paciencia para establecer un ambiente propicio donde se puedan realizar preguntas incisivas con la expectativa de recibir respuestas significativas (Bourgois, 2010: 43). Como sostiene Guber (2011), el trabajo etnográfico resulta una tarea situada que posiciona al investigador en un espacio social concreto, y le ofrece un conocimiento localizado no universalizante, que es producto de la relación que establece con los informantes. Hasta ese momento, ninguna de las estrategias de investigación que había empleado para mi trabajo pudo venir en mi auxilio. Ni las constantes visitas a la página web del Registro Nacional de Cultos no católicos y a los archivos, tratando de sistematizar las prácticas contemporáneas del afroumbandismo, ni las lecturas previas y minuciosas realizadas sobre los teóricos de la religión, el género y los estudios africanos me prepararon para lo que estaba enfrentando. Más aún, resultaban insuficientes o inútiles para aportar una lente segura, a través de la cual no sólo observar sino también comprender a las personas que sobreviven al margen de la economía y las actividades formales. La Madonnita –que apenas había pasado la mayoría de edad si es que no me había mentido– *se vestía de mujer* y ejercía la prostitución en la vía pública. Recordé a las chicas que me habían gritado en mi camino hacia La Rosadita ¿Serían sus compañeras de trabajo? ¿Se reuniría con ellas más tarde para enfrentar una nueva jornada? ¿Serían todas “devotas” de la *Pomba Gira*? Una frase mencionada telefónicamente por Genaro, acerca de los horarios para entrevistar a “las chicas” iluminó repentinamente mis pensamientos: «*De día va a ser medio difícil, duermen*».

Genaro tenía razón, ya que a pesar de que había muchas travestis que asistían regularmente al templo, solo pude conocer y entrevistar a fondo, a tres de ellas, además de La Madonnita, durante los meses siguientes. A medida que avanzaba en mi investigación, descubrí las diferencias entre las chicas, pero dos características eran comunes en sus trayectorias: su devoción

por Pomba Gira y su procedencia de pequeñas localidades del interior del país. Si bien la migración es un aspecto recurrente en las vidas de las travestis o mujeres trans (Boy, 2017; Peralta, 2015; Vartadebián, 2012; Berkins, 2007), pocos estudios (Pérez Ripossio, 2020, 2021) han abordado este fenómeno en el ámbito local donde, paradójicamente, es más visible: el Área Metropolitana de Buenos Aires. Además, resulta aún más difícil encontrar trabajos que examinen las prácticas religiosas o espirituales de este colectivo (Fogelman, 2020; Rodríguez, 2013). Con el fin de proteger sus identidades reales y facilitar la comprensión del texto, las referiré con seudónimos seguidos de "apellidos" que indican su origen geográfico.

Tina del Norte

De las travestis, es la mayor de la casa y la que posee más antigüedad en la religión. Tiene una edad imprecisa –ella se encarga expresamente de que así sea– entre los cuarenta y los cincuenta años. Oriunda de una pequeña localidad de la provincia de Santiago del Estero, vino a Buenos Aires apenas cumplida su mayoría de edad, escapando de un padre abusivo, una madre negadora y un ambiente uniformemente hostil. *«De chica llegué a creer que mi nombre era puto de mierda, de tanto que me lo decían»*. Afirma trabajar como “peluquera barrial”, así dicho por ella misma. Su aspecto sobrecargado y estética *retro* recuerdan vagamente a la etapa ochentosa de la legendaria cantante estadounidense. Cuando le sugerí el seudónimo quedó encantada. *«¡Claro! Si yo soy negra, de piel, de espíritu, de religión, toda negra. ¿Qué otro nombre me ibas a poner?»* .

Celeste del Sur

Al inicio de mi trabajo de campo tenía treinta años recién cumplidos. Nació en una localidad de la cordillera patagónica. *«No sabés lo horrible que puede ser esa postal, un infierno»*, respondió un día ante mi previsible comentario sobre la belleza del paisaje. Miembro de una pequeña familia sin padre:

«*nunca lo conocí*», también huyó de su pueblo natal «*apenas pude*». Su madre esperaba que entrara a trabajar como ayudante en el taller mecánico de un pariente, «*¿Te imaginás? ¡Con mameluco y llena de grasa! ¡Jamás!, antes muerta que chonga*» [feminización de *chongo*, hombre muy masculino]. Es alta, rubia, delgada, llamativa y elegante. Sostiene que ejerce la prostitución «*pero en un departamento privado de la capital*» y eventualmente trabaja como maquilladora en eventos.

Vivian del Nordeste

La más joven, tímida y de menor estatura de las tres, es correntina. Lucha constantemente con un problema de sobrepeso, «*lo dulce me puede*». Tiene una deformación de nacimiento en el ojo izquierdo que ella cubre graciosamente con parches o agregando mechones postizos de colores a su largo y abultado cabello castaño. «*Yo soy la peor, escribí eso, trava, provincianita, macumbera y... ¡pirata!* [risas]. *A ver si estas pueden superar eso*». Su historia familiar y de origen es confusa, en distintas ocasiones ha modificado la versión y algunas de ellas incluyen fantásticas y dudosas historias de viajes y herencias familiares perdidas. Cuando iniciamos el trabajo de campo, se desempeñaba en el templo como *cambona* (asistente de otros médiums en el proceso de incorporación durante el ritual), lo que indicaba el desarrollo en ciernes de su camino religioso, ya que este rol suele ser asignado a quienes están aún en proceso de iniciación.

Antes de avanzar con el análisis, es fundamental aclarar que es a través de los deseos y las intenciones presentes en cualquier conversación, especialmente en la entrevista etnográfica, desde donde debemos abordar el tema de la objetividad y la memoria. En este sentido, el propósito de las entrevistas en profundidad y las historias de vida no es descubrir la "verdad" absoluta sobre un hecho o una situación social específica. La entrevista, al igual que cualquier narración, es un constructo y no se puede evitar que contenga ciertos elementos de ficción, a pesar del esfuerzo del entrevistado

por relatar los hechos "tal como ocurrieron". Varios autores han abordado estas cuestiones relacionadas con las metodologías centradas en la experiencia subjetiva narrada como historia o relatos de vida, tanto en el ámbito de la antropología y la sociología como en el de la historia oral (James, 2004; Arfuch, 2002; Passerini, 1987; Portelli, 1991; Ferraroti, 1991). No profundizaré más en este tema aquí, ya que se ha abordado exhaustivamente en el capítulo uno desde una perspectiva metodológica. Sin embargo, considero necesario destacar algunos aspectos relevantes relacionados con el papel de la narrativa en la construcción del sujeto y la forma en que podemos abordar las entrevistas y la reconstrucción de las experiencias vividas, teniendo en cuenta no solo el contenido de lo que se dice, sino también la forma en sí misma y el contexto. Esto incluye los silencios, las repeticiones, las contradicciones y también los gestos y el espacio en el que las palabras y la corporalidad comunican mucho más de lo que se expresa verbalmente. Por tanto, es importante recordar que las múltiples dimensiones presentes en el tono, el volumen y el ritmo de la comunicación popular están cargadas de significados implícitos y connotaciones que a menudo resultan difíciles de reproducir en el texto escrito. De esta manera, reitero que es así como leí, analicé y comenté las extensas conversaciones que sostuve con Genaro, La Madonnita, Tina, Celeste y Vivian durante mi trabajo de campo en La Rosadita, que abarcó, con algunas interrupciones, desde mediados de 2014 hasta principios de 2019.

Por otra parte, como es de conocimiento, el contexto histórico y político reciente en Argentina ha dado lugar a la promulgación de la Ley de Educación Sexual Integral, la Ley de Matrimonio Igualitario, la Ley de Identidad de Género y la ampliación del "Encuentro Nacional de Mujeres" a su nueva denominación de "Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No-Binaries". Sin embargo, las chicas que acuden a La Rosadita para practicar su religión han vivido y siguen viviendo en cierta medida al margen de estos avances, los cuales están muy presentes

en los ámbitos académicos, profesionales y progresistas en los que normalmente nos desenvolvemos, tanto quien escribe como aquellos que están leyendo estas palabras. En este sentido, es importante comprender que nos encontramos ante un universo paralelo, en cierto sentido, donde las leyes y prerrogativas más recientes, aunque no sean del todo desconocidas, no adquieren tanta relevancia como creeríamos y a menudo se perciben como privilegios ajenos que asisten a otros, o como una red de laberintos burocráticos inasibles y confusos. Recuerdo haberles preguntado a las chicas durante una de las primeras entrevistas si tenían planeado iniciar el proceso para obtener su documento de identidad. La Ley 26.743 aún era bastante reciente en ese entonces, era agosto o septiembre de 2014, y ninguna estaba muy informada sobre cómo llevarlo a cabo. Me comprometí a brindarles información y ayudarlas con ello si así lo deseaban, pero solo Celeste mostró interés en avanzar de manera formal. Aún recuerdo vívidamente el día en que recibí, varios años más tarde, la captura de pantalla de su nuevo documento de identidad en mi WhatsApp. Ese instante, lo atesoro como un logro destacado, uno de los hitos más emocionantes y significativos de toda mi trayectoria en la investigación.

Todo lo contrario sucede con respecto al espacio sociorreligioso del terreiro, que funciona como un ámbito cercano, contenedor y familiar que es leído como una dimensión que permite conectar de manera clara y directa, a través de la performatividad ritual, con aspectos puntuales y tangibles de la expresión y la construcción subjetiva de la identidad sexo-genérica. En este sentido, ha constituido una constante en los relatos de las “chicas Genaro”, la clara fascinación del primer contacto, o el primer acercamiento a Pomba Gira. Ya fuera en forma casual o en sesiones religiosas a la que concurren como *feligreses*, es decir, consultantes o depositarias de ayuda espiritual, cuando aún atravesaban la fase iniciática en las etapas de contacto con la religión.

Yo llevaba poco tiempo acá, te hablo de los años noventa. Una

amiga me invitó a una fiesta de religión, un sábado a la noche. Vivíamos en una pensión por el Once. Me acuerdo que tuvimos que tomar un subte, el tren y después un colectivo. Yo decía ¡Qué raro! ¡Una fiesta tan lejos...! No tenía idea de nada y todo era tan inmenso... las distancias... Cuando llegamos quedé *lacia* [sorprendida], había música fuerte, unos tamboreros re chongazos, mariquitas montadísimas... ¡Un fuego! Todo me parecía divertido pero no podía asociarlo a nada religioso ni espiritual, nada, pero ni cerca, hasta que LA VI A ELLA. Una chica travesti o transformista, no sé, nunca más me la crucé, que giraba y giraba sin parar como una loca y en un momento se le transformó la cara, el cuerpo... todo, se paró re diosa y empezó a estirar el brazo como una diva para que le pusieran un guante. (Tina del Norte).

Recordemos. La forma de llamar y de propiciar la posesión ritual en las ceremonias afroumbandistas es el *giro*, que consiste en una serie de vueltas constantes que el individuo realiza sobre sí mismo, cuya duración es variable y generalmente proporcional al tiempo de práctica y aprendizaje con respecto a la doctrina religiosa y el conocimiento y familiaridad que posea con su entidad. Numerosos testimonios similares –en línea con la fascinación de Tina– he registrado en las entrevistas que realicé durante mi trabajo de campo. A partir de ellos, puede dilucidarse que la cuestión identitaria en relación al género constituye la llave iniciática, la lengua franca, el primer boleto de pertenencia para las adeptas travestis en la comunidad espiritual de la kimbanda. Un ámbito que les permite conectar de primera mano –a través de la performatividad ritual– con un aspecto puntual de su identidad sexogenérica, asociado al glamour, la elegancia y la feminidad. Posibilidad que, como afirma Tina, «*no hubiera tenido allá*» (en su lugar de origen), donde estas prácticas u otras similares, aunque tal vez existan, no es posible acercarse a ellas sin que el pequeño poblado tome conocimiento del asunto «*porque todos saben quién sos, donde vas, lo que hacés, yo tuve que irme para ser yo ¿entendés?*». Escuchemos ahora a Vivian:

¿Qué cómo conocí a *la Señora*? [se refiere a *Pomba Gira*, es otra forma nativa de denominarla]. Para mí no fue tan fácil como todas dicen, al principio dudaba, tenía muchos miedos y prejuicios. En mi pueblo se hablaba de un *pai-de-santo* que hacía brujerías y abusaba de menores, aunque después se supo que eran acusaciones falsas que hacían *los evangelistas* para quitarle *pueblo* [fieles]. Te cuento esto para que tengas una idea de cómo estaba mi cabeza puesta con la religión. Además, yo siempre fui creyente, tenía mi santito, mi velita, mi virgencita, rezaba, todo. Creo que por esas dudas yo tardé más y a veces todavía sigo *encostando*. Incorporé pocas veces, me cuesta, pero de a poco voy ganando confianza porque amo a mi Señora. Me cuesta, sí, te puedo decir del día que perdí el miedo... fue cuando La Mulambo de una hermana [una *Pomba Gira* incorporada en otra adepta] me señaló y dijo en una sesión: *`Esta filia tem medo, pero tem que teer seguridachi, su seora está aquí pra proteyerla, pra darle su ayê*. (Vivian del Nordeste, el portuñol es un textual de la informante).

Hay tres niveles o grados en la educación religiosa afroumbandista que requieren diferentes estados de conciencia, y que todos los practicantes medianamente entrenados del ámbito local identifican: un cosquilleo corporal que anuncia la cercanía de alguna entidad (denominado *irradiación*), una dinámica de entradas y salidas de entidades aún no afianzadas (el *encostamiento*), y la máxima fusión posible entre un médium y su entidad (la *incorporación*). Estas manifestaciones energéticas de las entidades en el cuerpo vivo o "la materia" de una persona tienen como objetivo, además del aprendizaje evolutivo, la obtención final del *axé*. Recordemos que los afroumbandistas entienden este concepto múltiple y complejo como "naturaleza creadora", "energía dinámica" o "fuerza sagrada". Según afirman, el *axé* puede ser dado o recibido y todo el sentido del culto gira en torno a él, ya que es mediante este intercambio vital que el adepto desarrolla sus cualidades religiosas, convirtiéndose con el tiempo y la adquisición de experiencia y doctrina en un ser completo y mejor.

En este sentido, los temores de Vivian ilustran muy bien el proceso de transición tan habitual en este universo, en el que personas de procedencia

cristiana, en general, toman contacto con el afroumbandismo, un espacio social y espiritual que está asociado en el imaginario con prácticas oscuras, muchas veces incluso delictivas, y que, por lo tanto, tiene mala prensa.

¡Ah... yo siempre estuve enamorada de la cultura brasilera! De chiquita me encantaban las postales de Río, las playas, la música, ¡los negros!, todo. Pero no tenía idea de su religión, de esas cosas no se habla en el sur... Pero, mirá, te voy a contar cómo fue la primera vez que la vi a ella [a *Pomba Gira*]. Fue en un verano, hacía mucho calor y nos fuimos con un chonguito con el que éramos medio novietes al arroyo y encontramos ahí una gallina muerta con unas velas, unas monedas y un montón de pochoclo. Cuando se lo conté a mamá me dijo: `tené cuidado, son las *macumbas* que hacen los turistas`. Ella no quiso explicarme más, en realidad porque no sabía. Entonces googleé *macumba* y empecé a leer y a informarme sobre la religión... ¡me re enganché! Y un día encontré la imagen de una Padilla y pensé, es como yo quiero ser pero en morocha, fue como una conexión muy fuerte con la imagen. Yo sabía, por los grupos de Facebook, que acá había mucho templo, y aunque no vine por eso, porque siempre me había querido tomar el palo, no te voy negar que fue un plus. Mi vieja si supiera que ahora las *macumbas* las hago yo se muere jajaja. Fuera de joda, para mí esto es toda mi vida, yo me lo tomo muy en serio y hago lo imposible para *tener buena doctrina*. (Celeste del Sur).

Así, hallamos en el testimonio de Celeste, las imágenes cargadas de prejuicio que rodean a la religión en el interior profundo –me atrevo a decir que también en todo el país– con la excepción tal vez de ciertos sectores sociales en los grandes centros urbanos, donde la posibilidad de una vida nueva de accesos y libertad se abre al emprender el viaje, porque también contempla una mayor soltura y determinación con respecto a la elección de una creencia asociada al empoderamiento de la feminidad que representan Pomba Gira y la kimbanda.

Amor, familia, trabajo, contención, comprensión, hermanos, hermanas, cariño, complicidad, ayuda, decisión, guía, espiritualidad, paz, conocimiento, simpatía, seguridad, compañía, refugio, fuerza, fortaleza,

esperanza, evolución, confianza, diversión, consejos, enseñanzas, libertad, apoyo, verdad, doctrina, sabiduría, bendición, secretos, fe, madre, padre, hogar, valor, determinación, regalo, beneficio, belleza, axé, energía, fuerza, alegría, música, poder, coraje, voz, atracción, camino, amistad, educación, afecto, claridad, sensación, casa.

El párrafo transcrito arriba es producto de una *lluvia de ideas* que realizamos una tarde con las chicas en La Rosadita. El ejercicio, muy sencillo, consistió en lo siguiente. Les solicité que anotaran individualmente en una hoja de papel sin mostrársela al resto, todas las palabras sueltas que les vinieran a la cabeza como respuesta a la pregunta ¿Qué pensás qué te dieron el terreiro, tu Pomba Gira y la religión y con lo que probablemente no contarías si hoy no fueras afroumbandista? Las respuestas de todas –unificadas por lo significativamente similares– demuestran claramente que muchas veces las prácticas religiosas populares “operan como una forma de lidiar con situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual frente a la ausencia de instituciones [la familia, el Estado, la escuela, etc.] que se entienden como responsables de satisfacerlas” (Martín, 2007: 70). En este sentido, siguiendo a Luckman (1973), una de las razones centrales del éxito de la religión consiste en su habilidad para reducir la incertidumbre y la complejidad a las que se enfrenta el ser humano en su vida cotidiana, porque permite a los creyentes determinar aquello que se presenta como indeterminado y volver accesible lo inaccesible. O, como gritan las chicas cada vez que consiguen un nuevo trabajo, algo les sale bien, encuentran un objeto perdido o el chico que les gusta les envía un mensaje por WhatsApp: *¡Salve, Pomba Gira!*

Preparativos

Genaro había mencionado en varias ocasiones la posibilidad de celebrar una gran fiesta de kimbanda en honor a Pomba Gira «*dentro de poco tiempo*». Una tarde, mientras compartíamos mates en el patio de su casa, anunció con solemnidad la fecha. Le pregunté si podría observar, ayudar y formar parte

del evento desde el principio. Él respondió: *«Por supuesto, querido. Vos son uno de mis invitados especiales. Quiero que registres todo, que no te pierdas ni un solo detalle para que todos sepan que en esta casa se cultúa religión de verdad... además...»* De repente, detuvo su discurso, parecía emocionado, y dijo: *«No me hagas caso, me estoy poniendo vieja»*. Es interesante destacar en este testimonio del pai el concepto de "religión auténtica", tan debatido en los grupos afroumbandistas locales en relación a las disputas sobre la legitimidad y la "buena" o "mala" doctrina, tal como exploramos en el capítulo dos al adentrarnos en los espacios digitales de debate religioso. Aquí, Genaro reafirma una vez más que no hay margen para fallos en su terreiro, ya que en su hogar "se practica la verdadera religión".

El ritual de kimbanda consta de diversas etapas y acciones que se llevan a cabo durante la ceremonia de culto a Exú y Pomba Gira. Aunque los rituales y prácticas específicas pueden variar según la tradición y el contexto de cada casa religiosa, es posible establecer ciertas generalidades comunes y analizar el proceso desde la perspectiva propuesta por Turner (1988). En este sentido, se examina lo que sucede en el terreiro, donde se entrelazan distintos símbolos, como vestimentas, comidas y objetos, generando una integración de significados, materialidades y valoraciones afectivas múltiples. Antes del inicio del ritual, se llevan a cabo los preparativos, que incluyen la limpieza y purificación del espacio, la disposición de elementos simbólicos, la preparación de ofrendas y la vestimenta adecuada. Posteriormente, se realiza la invocación a Exú y Pomba Gira mediante rezos, cantos o rituales de apertura, estableciendo así una conexión y dándoles la bienvenida a las entidades. Durante una fase siguiente, se presentan ofrendas a Exú y Pomba Gira como muestra de respeto y para establecer una relación de intercambio y reciprocidad con las entidades. Estas ofrendas pueden incluir alimentos, bebidas, flores, tabaco y otros objetos simbólicos. Todo ritual de kimbanda distingue entre símbolos dominantes, que tienen un significado central y son fundamentales para la comprensión y propósito del ritual, como los altares,

los *pontos* (cánticos sagrados), las posesiones por trance mediúmnico, entre otros objetos rituales indispensables, y símbolos instrumentales, que son utilizados como medios para lograr un objetivo específico pero no tienen un significado central en sí mismos, como hierbas, especias y ciertos objetos específicos de carácter sagrado. En algunos casos, se realiza el sacrificio de animales como parte del ritual y se llevan a cabo diversos trabajos espirituales, tales como limpiezas energéticas, demandas o peticiones específicas a las entidades, según las necesidades y objetivos de los participantes. Durante el proceso, los adeptos pueden tener la oportunidad de comunicarse con Exú y Pomba Gira a través de la posesión o el trance mediúmnico, permitiendo que los espíritus transmitan mensajes, consejos u orientación. Finalmente, se realiza un cierre adecuado al ritual, que puede incluir agradecimientos, rezos finales, despedidas y la entrega de las ofrendas restantes. En ocasiones especiales, todo el proceso ritual concluye con una gran fiesta de homenaje a las entidades, donde los participantes celebran y comparten la experiencia vivida junto a un mayor número de invitados. En las siguientes secciones, se detallará cómo se llevó a cabo un ritual de kimbanda en La Rosadita, centrándose en la fiesta de homenaje a Pomba Gira, y se describirá el proceso observado y documentado en sus distintas etapas.

A partir del anuncio de Genaro, la casa recibió un número considerable de hijos e hijas así como otro tanto de clientes, amistades o allegados de todo tipo, con el objeto de colaborar con los diversos preparativos, que nadie parecía querer perderse. Comprar, cocinar, limpiar, poner a punto las figuras de los santos, preparar las telas, organizar la disposición de cuadros y murales en las paredes, repartir adornos decorativos, arreglar vestimentas rituales, etc. Desde entonces, La Rosadita fue una muestra constante de risas, vasos de bebida semivacíos, escobas danzarinas y retazos de tela. En la cocina, había cantidades industriales de café, porotos, maíz, harina de mandioca, azúcar, y botellas de cerveza y gaseosa. Las latas de aceite de dendé estaban esperando ser abiertas para los rituales debajo de

la mesa y cestos de mimbre rebosaban de frutas y verduras como mandioca, cebollas, manzanas, uvas y bananas. Sin embargo, la verdadera atracción de la cocina eran dos grandes ollas que contenían varios kilos de carne de cerdo, incluyendo orejas, pezuñas, rabos, y espinazos, que estaban desalándose para la fiesta. La carne fresca, lomo y costillas, estaban guardadas en el freezer. Las ollas y las fuentes, junto con los comestibles, eran objeto de júbilo para todos los presentes.

Según me informó Tina, la carne se cocinaría durante un par de días, junto con los porotos, para preparar el famoso "guiso de pombagira", una comida que Genaro y los suyos hacen siempre en la fiesta de este espíritu para ofrecer a todos los invitados. En este sentido –al igual que en otras casas religiosas de Buenos Aires– aseguran que el guiso es todo un símbolo afroumbandista local, que de cierto modo se opone a la influencia culinaria africana porque consideran que va en contra de la esencia original de Pomba Gira.¹⁷ El “guiso de pombagira” se erige de esta manera como una creación local/regional, más cercana a la dieta americana o española. La bebida, aunque parecía ocupar un lugar secundario en el ajetreo de la casa en relación a las preparaciones culinarias, se controlaba cuidadosamente. Había varios lugares donde se guardaba, algunos escondidos y otros sacralizados. La cerveza iba en bolsas de plástico por diferentes partes de la casa, junto con otras bebidas como caña, ron, whisky, coñac, sidra y champán, que se

¹⁷ Como afirma Augrès ([1987] 2000), la travesía del Atlántico significó para el panteón africano un proceso de "pasteurización", el cual transformó, entre otros aspectos, la concepción sagrada de la feminidad. Según la autora, se trató de un intento de blanqueamiento por parte de los umbandistas brasileños de sectores medios –más propensos a las experiencias del espiritismo kardecista– que, a principios del siglo veinte, buscaban legitimar sus prácticas religiosas alejándolas de la asociación negativa con la negridad africana que circulaba en el imaginario social de la época. Este contexto histórico y social fue el escenario en que emergió Pomba Gira, una entidad espiritual ampliamente difundida en América –aunque se cree que no exclusivamente–, y cuya representación arquetípica encarnaba el espíritu de gente “blanca y europea”. (Capone, 1999; Carneiro, 2008). La reconstrucción histórica de la trayectoria de María Padilla, que presento en el capítulo tres, va en línea con esta perspectiva.

ofrecerían a las Pomba Giras y los Exús. En el fondo del patio, había un pequeño cubículo con una techumbre de paja donde se guardaban paquetes de latas de cerveza y gaseosas con lo que se convidaría a la feligresía asistente.¹⁸

Posteriormente, llegaron las telas destinadas a confeccionar las faldas de Maria Padilla das Almas y María Mulambo, dos de las Pomba Giras más importantes que serían homenajeadas en la fiesta. Estos paños, elaborados con terciopelo negro y adornados con pequeños corazones dorados, así como otros confeccionados con brocado de rojo y oro, fueron cuidadosamente inspeccionados y medidos por Genaro y Tina para asegurarse de que la cantidad fuera suficiente. Genaro, que solía tomarse su tiempo para decidir qué vestirían las entidades cultuadas antes de cada evento, había adquirido géneros textiles y prendas de calidad en algunos de sus tantos viajes a Brasil y los guardaba celosamente en una inmensa valija repleta, a la espera de ocasiones especiales como la que se avecinaba. La preciada colección incluía prendas para Xangó, Ogum, Iemanjá y Oxum, entre otros orixás, así como *saias* de bahianas y ciganas que habían sido guardadas en baúles debajo de los sofás, a la espera de ocasiones festivas donde los médiums pudieran lucirlas. Los paños para las dos Pomba Giras, luego de ser desempolvados, revisados y aprobados, se tomaron de esos baúles y se colocaron en la parte superior de otro montón de telas, donde quedaron a la espera de su turno para la confección sagrada

¹⁸ Douglas (1966: 43) explica que la pureza en los actos religiosos está relacionada con la separación y la distinción entre lo sagrado y lo profano, y que estas nociones se hallan fuertemente vinculadas con la idea de límites y fronteras. Según la autora, la creación de espacios y objetos sagrados separados del mundo profano es fundamental en muchas religiones y culturas, y las prácticas religiosas se utilizan para mantener estas fronteras y límites en su lugar. En consecuencia, la pureza y el peligro son conceptos fundamentales en los actos religiosos, y están relacionados con la separación y la distinción entre lo sagrado y lo profano.

De shopping

Cerca de las nueve de la mañana de uno de los días previos a la fiesta, se escuchó el sonido de un automóvil deteniéndose en la entrada de La Rosadita. Era Celeste, quien le había ofrecido el día anterior a Genaro llevarnos en el coche de su «*galán de turno*» durante las compras. Su larga y cuidada melena rubia estaba oculta en un pañuelo que le cubría por completo la cabeza, mientras que sus labios pintados de un tono rojo suave le otorgaban un semblante alegre y algo aseñorado. Antes de salir, Genaro mantuvo una conversación con La Madonnita, quien quedaba a cargo de la casa, acerca de los animales que cierto vendedor debía entregar, específicamente aquellos que serían sacrificados para Exú y Pomba Gira. «*Y no le des un centavo más, que ese es un chanta*», dijo después de mencionar articuladamente una cifra exacta, mientras entregaba el manojito de billetes. Asimismo, le proporcionó a Vivian, quien era habilidosa con agujas y tijeras, indicaciones detalladas sobre las medidas y cortes posibles para las faldas destinadas a Maria Padilla y María Mulambo. Al tomar el último sorbo de su café, Genaro pidió su bolso de cuerina plateada, «*el de las compras importantes*», y se encaminó apresuradamente hacia la puerta principal de la casa donde lo esperaba el auto ya encendido. Tina y yo nos sentamos en los asientos traseros, mientras que Genaro ocupó el lugar del copiloto, junto a Celeste.

La gris avenida principal, que conduce al centro de la ciudad, estaba atestada de coches, mientras el sol ardiente de la mañana parecía multiplicar la sensación de espera en los semáforos. Sin embargo, dado que nada más podía hacerse, se fumaba con tranquilidad y se discutían, entre risas, diversos temas, tales como las compras exactas que quedaban por hacer, los preparativos para la gran fiesta del fin de semana, quién contribuiría eventualmente con más bebidas, «*eso siempre falta, nena*», y las últimas noticias de ciertos conocidos de la casa. Genaro se quejaba, sin nombrar a

nadie, de uno de su hijos de santo, casado él, que había iniciado una aventura con otra hija de la casa. «*Gente, ya le dije a los dos: 'No es por ahí, no mezcle, que va a dar problema'. Es casa de santo, gente, no quiero desorden, no quiero problemas*». Tina sonreía, sabía perfectamente de quiénes se trataba y por su semblante parecía no desaprobando del todo la situación. Celeste, ajena absolutamente al dilema moral, o tal vez solo aburrida por no poder identificar a los protagonistas, hablaba con entusiasmo de sus planes de estudio para el año entrante, terminar el secundario o tal vez un curso «*de alguna cosa útil, por ahí perfeccionar mi técnica de maquillaje*». Por otro lado, Genaro y Tina seguían preocupados por la confección de los vestidos de sus Pomba Giras. Aunque contaban con los paños necesarios, Genaro requería de inspiración y de tiempo para poder determinar el diseño y el corte precisos que, sin titubear, le permitiera crear un modelo único y perfecto. Con determinación, el pai de santo le aseguraba a Tina que comenzaría a cortar las telas esa misma tarde y que para el día siguiente, con la ayuda de los ágiles dedos de Vivian, ya estaría listo para iniciar la costura. Este acto parecía no solo tranquilizar a Tina, sino también motivar a Genaro en su proceso creativo.

Ya en la capital, el vehículo en el que viajábamos dobló desde la Avenida Corrientes hacia una de las calles que ofrecía mejores opciones de estacionamiento, adentrándose en el barrio de Once. Este barrio, se encuentra adyacente al centro de la ciudad y se conecta con este último a través de dos vías principales: la famosa calle Corrientes y la no menos célebre Rivadavia. El barrio de Once es un punto de unión para los habitantes de Buenos Aires, los comerciantes del interior que buscan mercancías baratas, así como para los inmigrantes coreanos, bolivianos, peruanos y, en los últimos años, nigerianos y senegaleses. Se trata de un sector de la ciudad dedicado principalmente a la venta de ropa y tejidos, lo que fue su origen, pero que también cuenta con otros comercios dedicados a la decoración, bisutería, hogar, electrónica, alimentación, juguetes, entre otros rubros. Las veredas están repletas de puestos que se agrupan según la especialidad de la mercancía

que ofrecen y los precios son significativamente más bajos que en otras zonas de la ciudad, incluso que en los mismos locales establecidos, por lo que el barrio puede resultar abrumador para quien no está familiarizado con este intenso intercambio comercial. Genaro acude regularmente al Once para adquirir una amplia variedad de productos, desde zapatos para su familia de santo, adornos para el terreiro, utensilios de cocina y demás. También se dirige al barrio con frecuencia cuando se acerca alguna festividad religiosa, como la fiesta de caboclos, la de Oxum, la de Ogun o la de Iemanjá. En la semana previa a la gran kimbanda, Genaro visitó el Once varias veces, en las que regresaba sonriente cargando bolsas llenas de artículos. En esta ocasión, tenía prisa por adquirir un corpiño negro para Tina, ya que esta afirmaba que María Mulambo, su Pomba Gira, *«me pidió ropa nueva»* y la falda ya estaba lista para su confección.¹⁹ Como Genaro conocía bien el barrio, les indicó rápidamente las calles y direcciones donde podrían encontrar el corpiño que necesitaban. Luego, se despidió y acordamos reunirnos de nuevo más tarde en el estacionamiento, *«es que necesitamos mil cosas y ustedes me distraen, marica.»*

Las chicas se dirigieron en una dirección indeterminada mientras sonreían y observaban su entorno. Cada vidriera y maniquí que se encontraban en el camino les atraía y hacía que el tiempo se detuviera. Las vidrieras de las tiendas de ropa interior, con sus ofertas de bikinis a precios asequibles, casi ocupaban por completo la vereda dejando poco espacio de maniobra a las vendedoras que sonreían compulsivamente a cualquier

¹⁹ La práctica religiosa implica tanto la dimensión simbólica como la material, las cuales están en constante diálogo y retroalimentación, y requiere de la agencia tanto de las divinidades como de los seres humanos. En este sentido, todo objeto o accesorio implicado adquiere relevancia porque posee una carga simbólica que lo convierte en un medio privilegiado para comunicarse con las divinidades. Como podemos observar en el caso de los preparativos que aquí se relatan, estos accesorios ceremoniales y rituales pueden incluir vestimenta, instrumentos musicales, alimentos, bebidas y todo tipo de objeto sagrado. En resumen, la utilización de elementos materiales en la práctica religiosa facilita la comunicación con las divinidades y permite establecer una relación simbólica de reciprocidad con lo sagrado (Ceriani Cernadas y Puglisi, 2019 y 2022).

potencial cliente que se acercara. Los corpiños, en particular los de colores estridentes, eran una moda popular de la temporada y se exhibían en varios maniqués en la calle. Aunque Tina y Celeste miraban con interés estas prendas, a menudo los dejaban en espera para comprarlos más tarde y se divertían haciendo chistes sobre los modelos más atrevidos. A medida que caminaban, se detenían en los cruces de las calles y se preguntaban si habían recorrido ese camino antes. De vez en cuando, consultaban con algún transeúnte para obtener indicaciones y le agradecían amablemente. A pesar de que no estaban realmente desorientadas, disfrutaban “perdiéndose” en las calles y dejándose llevar por su propio recorrido.

Varias veces las chicas recorrieron en ambos sentidos la calle Paso, deteniéndose siempre en dos tiendas con grandes vidrieras. Una de ellas ofrecía un corpiño negro de seda con un elegante trenzado bajo el busto, probablemente el corpiño de María Mulambo. Tina, con la ayuda de la vendedora que le ajustó los cordones, no se sentía cómoda en el corsé, pero la astuta vendedora le aconsejó cómo ajustárselo correctamente. Celeste, por su parte, se dejó seducir por la elegancia de las curvas de otro corpiño que la vendedora le ofreció, uno más sencillo y también más barato, y decidió llevarlo para la fiesta. De camino al estacionamiento, visitaron otras tiendas para probar modelos diferentes, pero no tuvieron la calidad de los artículos comprados anteriormente. Al llegar al punto de encuentro, Genaro estaba conversando animadamente con uno de los cuidacoches mientras cargaba dos grandes bolsas plásticas en el baúl, de las que sobresalían zapatos de taco alto de colores animados y juguetes, que había adquirido para obsequiar a sus hijas y sus nietos del terreiro. Al tratarse de un líder religioso, esta entrega de regalos no solo constituía un ejemplo de su generosidad, sino que representaba también su autoridad legitimada.

De vuelta a la casa, Vivian había extendido laboriosamente los paños sobre un largo tablón con caballetes traídos del galpón para cortar las faldas. Había calculado la mejor forma de aprovechar la tela para conseguir un vuelo

más amplio, y marcado con un hilvanado la línea por la cual pensaba que se debía cortar, pero esperaba instrucciones. Genaro dejó la bolsa en el cuarto, saludó a una pareja y a una mujer que lo esperaban para *jogar buzios*, y se apresuró a tomar las tijeras. Por regla de la casa, los clientes que llegaban sin cita previa debían esperar todo el tiempo que fuese necesario. Mientras tanto, se acercaban a Genaro, le hablaban en voz baja, entraban y salían de la cocina y conversaban con los presentes. Durante toda la tarde, el teléfono sonó constantemente con preguntas sobre la hora de la fiesta, solicitudes de citas para consultas y peticiones de ayuda espiritual para crisis emocionales, incluyendo la solicitud de un trabajo instantáneo para evitar que un esposo se encontrara con su amante. Cada vez que Genaro intentaba concentrarse en el diseño de las faldas, una voz lo distraía nuevamente. Al final, decidió atender a los clientes y se encerró en su habitación para realizar consultas con *buzios* hasta altas horas de la noche. Como resultado, decidió que no quería confeccionar una nueva falda desde cero y le encargó a Vivian, ante el asombro de esta, que cosiera ella la *saia* para María Mulambo.

Otro de los días previos a la fiesta, fue Lucas, el tamborero principal de la casa, quien nos llevó de compras en otro coche. Esta vez, en el asiento trasero nos encontrábamos João Pedro, un pai y hermano de santo de Genaro, oriundo de la ciudad de Bahia, que estaba de visita en Buenos Aires, a quien todos llamaban cariñosamente Jotapé, y yo. El recorrido que tomaron fue similar al del día anterior, pero esta vez el destino era otro barrio célebre para las compras porteñas: Liniers. Uno de los cuidadores de coches, conocido de Genaro, nos saludó sonriendo y Lucas le entregó con confianza las llaves del auto. Después de pasar por los puestos de snacks, alimentos de origen andino y comestibles sueltos, donde probamos los quesos ofrecidos por los vendedores para atraer a los clientes, llegamos a los puestos de pescado donde Genaro realizó un pedido muy específico que recogería más tarde. Luego, Genaro, Jotapé y yo, para hacer tiempo, paseamos por los diferentes corredores comerciales de Liniers que incluyen puestos de carne, conservas,

pescado, frutas, verduras, quesos, encurtidos, especias, bebidas alcohólicas y tabaco. Al salir, recogimos el pedido compuesto por pescado, langostinos y mejillones para una comida marinera que Genaro planeaba ofrecer en homenaje a los miembros de su familia religiosa que cultuaban a Exú Marê y Pomba Gira do Mar. Lucas se encargó de recoger los bultos congelados y guardarlos en el baúl del coche. Posteriormente, nos dirigimos a la calle Ramón Falcón, una de las principales del barrio, llena de tiendas y galerías de todo tipo. Esta calle es conocida por su intenso tránsito peatonal, que invade las calles enlenteciendo el andar de los vehículos. Genaro conoce bien la zona y sabe dónde encontrar todo tipo de adornos, como puntillas, cordones, cintas, lentejuelas, cuentas para collares, piedras de bisutería, hilos, artículos de costura, plantas de papel y plástico, macetas, juguetes, telas de todo tipo, artículos de embalaje, decoración y regalos. En los alrededores se encuentran numerosas tiendas y galerías, que ofrecen una amplia gama de productos electrónicos, informáticos, perfumes, relojes y ropa deportiva. Durante su visita, Genaro compró hilos, cuentas y sandalias de mujer en la tienda de zapatos de uno de sus clientes, «*es bárbaro, siempre me hace rebaja*». También adquirió vasos y platos de plástico, una fuente de loza y dos corpiños, uno rojo y otro negro, pensando en regalárselos a las Pomba Giras de otras dos mujeres. Como antes en el Once, estos regalos eran para sus hijas de santo y para las integrantes de su gran familia religiosa, mostrando nuevamente la generosidad del líder carismático y su posición de autoridad.

Después de terminar las compras, nos dirigimos hacia el coche para regresar a La Rosadita. En el trayecto, Jotapé mencionó, como al pasar, sus tiempos de juventud en la casa de santo común en Bahía, donde se habían iniciado. Ambos amigos recordaron con pesar a un pai de santo de *Jurema*²⁰

²⁰ La Jurema es una variante del espectro religioso afro-brasileño que combina elementos indígenas, africanos y cristianos. Es practicada por algunas comunidades en el noreste de Brasil, especialmente en los estados de Maranhão, Piauí, Ceará, Pernambuco y Bahía. La

que los dos conocían bien y que había fallecido hacía pocos años. Según ellos, el pai de santo había enfrentado problemas en su vida personal que lo habían llevado a alejarse de sus responsabilidades religiosas, lo que había tenido un impacto negativo en su salud y su bienestar general. Esta experiencia, decía solemnemente Jotapé, «*Deve nos lembrar da importância de manter uma separação clara entre a vida pessoal e a religião*». ²¹ Intenté hacer algunas preguntas al respecto, ya que no lograba comprender exactamente a qué se referían, pero noté que Genaro me miraba fijamente por el espejo retrovisor y decidí cambiar de tema. Afortunadamente para mí, la conversación tomó otro rumbo cuando Jotapé entonó el primer fragmento de “Money Money”, en alusión a la jornada de compras, y luego de eso todo el camino fue divas, musicales y cine.

Mientras tanto, en La Rosadita, Vivian y Tina decidían el diseño de la falda para Pomba Gira. Esta constaría de dos tipos de paños: el inferior de brocados rojo y dorado, unido al principal por un corte ondulado y una cinta de seda roja. Al regresar a casa, Genaro suspiró aliviado al ver el progreso en la confección de la falda que Vivian le mostraba con orgullo y reverencia. Cuando Tina preguntó si también harían una falda para Padilla, Genaro respondió evasivamente, diciendo que tal vez se ocuparía de aquello esa noche o al día siguiente. Tina entendió que la Pomba Gira de Genaro luciría un vestido en el que el pai de santo había estado trabajando en los últimos

religión de la Jurema se centra en el uso de plantas sagradas, especialmente la planta de la Jurema, que se cree tiene propiedades curativas y visionarias, y de la que obtiene su denominación. La Jurema se utiliza en ceremonias rituales en las que se busca conectar con los espíritus y las divinidades. La bebida preparada con la Jurema se llama Ayahuasca y se consume en ceremonias que pueden durar varias horas. Los practicantes de la religión de la Jurema creen en la existencia de un dios supremo llamado Tupã, así como en una gran cantidad de espíritus y divinidades que tienen el poder de ayudar o perjudicar a los seres humanos. La religión también tiene elementos cristianos, y algunos practicantes se refieren a la Virgen María y a los santos católicos en sus ceremonias. (Gonçalves Rodrigues & Carneiro Campos, 2013; Giobellina Brumana, 2005; Assunção, 2001; Giobellina Brumana & González Martínez, 1991).

²¹ “Debe servirnos para recordar la importancia de mantener una separación clara entre la vida personal y la religión”.

meses. Era una magnífica prenda de corte sirena, ajustada en la parte superior y confeccionada con satén y chiffon en tonos morado, rojo y negro. Efectivamente, al día siguiente Genaro daba las últimas puntadas a su espléndida obra. Una vez terminada la vestimenta ritual para María Padilla y María Mulambo, fue guardada cuidadosamente en el armario de la habitación de Tina. Era la señal inequívoca de que los días dedicados a las compras y la costura habían llegado a su fin, y la kimbanda en sí misma se volvía una realidad palpable y cercana.

El *ebó*

En el contexto del homenaje que la casa de Genaro ofrece a Exú y Pomba Gira, la fiesta de kimbanda se erige como el evento principal y el más convocante. Este acto final, que es público, implica la exhibición de la posesión de Exús y Pomba Giras en sus *cavalos*, y se caracteriza por la presencia de su vestimenta y accesorios característicos, cánticos, *pontos*, danzas, así como por la oferta de comida y bebida abundante para todos los asistentes. En general, en una casa de religión afroumbandista, organizar una fiesta de kimbanda de esta magnitud implica abrir las puertas e invitar a todos aquellos que deseen participar del festejo. Sin embargo, el homenaje ofrecido a las entidades espirituales no se limita a esta celebración pública. Antes, el pai de santo y su comunidad familiar deben realizar un importante paso ritual previo, de carácter más íntimo y trascendental, conocido como *ebó*. En esta ceremonia, se lleva a cabo el sacrificio de animales (chivos, cabras, gallinas y gallos) que, según afirman los adeptos, abre el círculo en la cadena natural del *axê*, asegurando que los espíritus centrales de la kimbanda, Exú y Pomba Gira, reciban su comida y, de este modo, se sientan satisfechos para poder finalmente mostrarse en público y autorizar la celebración religiosa.

El día del *ebó* en La Rosadita, Genaro se mantuvo muy ocupado en

tareas como dirigir arribos y partidas de coches, supervisar el contenido de paquetes y cajas que llegaban, y avisar telefónicamente a los invitados sobre la hora exacta del comienzo del ritual. Desde temprano, un número selecto y más bien reducido de miembros de la familia religiosa llegaron a La Rosadita portando con reverencia diversos objetos, como faldones, collares o pañuelos, que evidenciaban una muestra de respeto y apoyo al evento, ya que ese día, entrar en la casa de Genaro significaba abandonar la vida profana y conectar con una dimensión sagrada. Los hombres vestían ropa blanca, mientras que las mujeres portaban faldas largas de colores. Se desconocía si el *ebó* se llevaría a cabo en el cuarto de Exú o en el exterior, lo que provocó incertidumbre entre los asistentes. Tina, en su rol de segunda en la jerarquía de la casa, informó, «*Genaro quiere luz*», por lo que se planeaba sacar todos los *asentamientos* de las entidades y llevar a cabo el ritual en el jardín. El almuerzo interrumpió las preguntas, pero Genaro anunció que el ritual comenzaría en media hora, lo que llevó a algunos asistentes a cambiar su ropa y prepararse para los prolegómenos necesarios, como la defumación, que no empezaría hasta después de la limpieza y recogida de la mesa del almuerzo.

Durante la tarde del día del *ebó*, el sahumero comenzó en la cocina y continuó por toda la casa de santo, para luego extenderse hacia el galpón del fondo. Dos hombres jóvenes acompañaron a Genaro en esta tarea, mientras que Jotapé observaba de cerca los preparativos de su hermano de santo, y hacía comentarios por lo bajo, en un portugués con marcado acento bahiano. Esta limpieza, a través del humo, posee el objetivo de purificar la casa y dejar un buen ambiente «*para eliminar cualquier egun²² o bicharraco que pueda estar molestando. Esto [el sahumero] debe ser pasado para tranquilizar el lugar*». Las gallinas y los gallos batían enérgicamente sus plumas dentro de

²² Según han relatado en las entrevistas, los *egun* son espíritus malignos desencarnados, que han acumulado energía negativa o que tienen intenciones maliciosas. Se les atribuye la capacidad de interferir en la vida de las personas, causar enfermedades, desgracias o perturbar la armonía personal, familiar y comunitaria.

las jaulas, mientras que cuatro hermosos animales, dos cabritos negros y dos cabras, una color canela y otra blanca, atados a sus cuerdas, le daban al cuidado jardincito de Genaro un aspecto bucólico. Hubo un silencio relativo durante la preparación, solo se escuchaban las órdenes de Genaro y las respuestas de quienes lo ayudaban, porque... «*ah, qué haría yo un día como hoy sin mis ogãs*»,²³ decía afectadamente Genaro, mientras Jotapé asentía con cara de suficiencia. Después, el pai mostró una pintura al óleo que había sacado de la habitación de Exú. La imagen representaba una caricatura de mujer con una postura exagerada: las rodillas ligeramente flexionadas, la cabeza hacia atrás, la mano en el cabello al viento, la falda ondeando al estilo Marilyn Monroe, y una abundante melena oscura y ondulada. A diferencia de la imagen tradicional de la seducción femenina, esta figura no mostraba una forma suave y redondeada, sino una postura angulosa y exagerada que parecía estar diseñada para reforzar los estereotipos de la mujer seductora. Genaro me dijo divertido «*¿Ves?, Pomba Gira es travesti, escribí esto así, clarito, ninguna mujer original lograría esa pose*». Volveré sobre esto en el siguiente capítulo, donde se analiza el vínculo entre la potencia femenina de esta entidad y la construcción de la identidad sexogenérica de los practicantes.

En la pared exterior del cuarto de Exú está construido un altar de mampostería con dos estanterías paralelas, donde se ha colocado un cortinaje estampado con plumas y símbolos de *caboclo*, las entidades ancestrales de indígenas o mestizos que representan la fusión cultural entre las tradiciones africanas y las primeras naciones de América. En la estantería superior, se

²³ Reciben el nombre de *ogãs* los músicos y cantantes en las ceremonias de Candomblé. Son los responsables de tocar los instrumentos sagrados, como los tambores, y de dirigir los cánticos y oraciones durante los rituales. Además, los *ogãs* también suelen desempeñar otros roles importantes en la comunidad religiosa, como el cuidado de los objetos sagrados y la ayuda en la preparación de los rituales. En general, los *ogãs* son considerados como figuras clave en la preservación y transmisión de la tradición religiosa del Candomblé. Vemos que aquí, Genaro hace una clara alusión a su formación sacerdotal bahiana, ya que ese término no suele utilizarse habitualmente en los terreiros argentinos (Oliveira, 2017; Evangelista, 2015; Kiley & Oxaguiã, 2009; Parés, 2006).

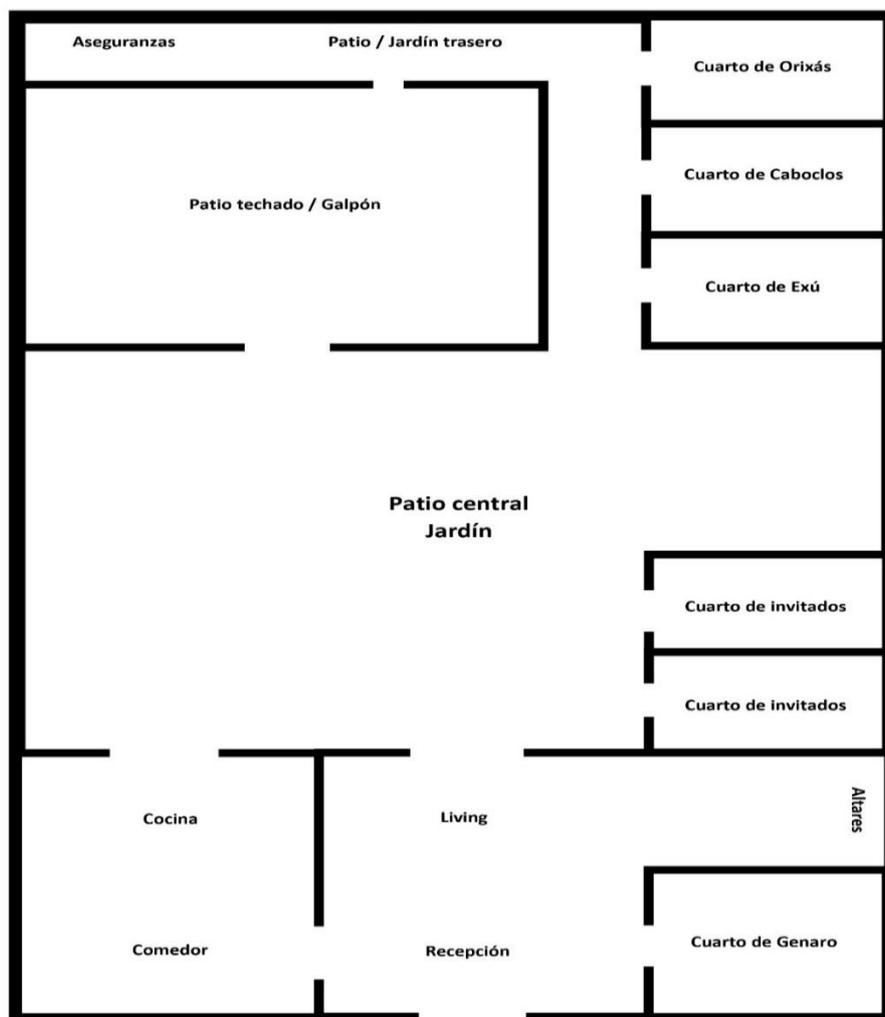
han dispuesto figuras de búhos, lechuzas, estatuillas de santas católicas, bustos de mujer arquetípicas adornados con plumas de aves y objetos como espejos, recipientes pintados en rojinegro, y figuras de aves y otras mujeres. Todos estos objetos y figuras representan una sacralidad femenina, y están colocados con esmero, ocupando el frente del estante los más pequeños. El cuarto de Exú contiene los asentamientos permanentes de Exú y Pomba Gira, que fueron sacados afuera en esta ocasión para recibir su ofrenda. En la izquierda del patio se han agrupado los asentamientos de los Exús, y en la derecha los de las Pomba Giras. Luego, Genaro y uno de los muchachos de la casa trasladaron al patio el resto de los elementos necesarios para comenzar la preparación del altar.

En la repisa superior del estante, se encontraban cinco cuchillos de diferentes tamaños rodeando una vasija pintada en rojo y negro que parecía estar cubierta de restos de sangre seca. En la repisa inferior, se podía percibir el altar de sacrificios por los manchones verticales de color rojo, ocre y negro que lo adornaban. El cuarto de Exú empezó a vaciarse de los asentamientos de Exús y Pomba Giras. Los primeros en ser colocados fuera del cuarto fueron los de la Pomba Gira de la casa²⁴, Maria Padilla y María Mulambo, seguidos por otros, incluyendo el Exú de la casa, los de los hijos de Genaro y Tina y algunos más de hijas e hijos de santo a los que se les ofrecerían sacrificios. Pequeñas calabazas adornaban un Exú del que salía un largo pene de barro,

²⁴ Cuando se habla de "la Pomba Gira de la casa" en un *ilé* afroumbandista, se está haciendo referencia a la entidad espiritual femenina que se considera que protege y guía el espacio físico donde se realiza la práctica religiosa, es decir, el terreiro. Esta entidad, se considera que tiene una energía y un carácter particular que es específico para la casa en la que habita y para las personas que allí practican la religión. La Pomba Gira de la casa suele ser venerada como una entidad espiritual muy poderosa, que tiene la capacidad de proteger a los miembros del terreiro de influencias negativas y de ayudarles a alcanzar sus objetivos espirituales. Por esta razón, su presencia es muy valorada en los rituales, y se le rinde homenaje y respeto. En algunos casos, se considera que la entidad espiritual tiene un nombre y una personalidad propia que es conocida por los miembros de la familia religiosa. En otros casos, la Pomba Gira de la casa es considerada como una energía o fuerza espiritual que no tiene una identidad personal definida, sino que es una manifestación de la energía colectiva del grupo de fieles y de la propia casa. En el caso de La Rosadita, se refieren a ella simplemente como "La Reina" (Favaro, Weding & Corona, 2022; Carvalho, 2019; Soares, 2017; Hayes, 2008).

junto con un colgante de buzios y pequeños dijes negros. Candelabros y velas de varios colores se encontraban al pie del altar, esperando ser encendidos en el momento final del *ebó*. A la derecha, dos recipientes, uno con forma de macetero y un cuenco de barro que contenían un tridente metálico redondeado y una bolsa con semillas.

Figura 4. Plano interior de La Rosadita



Fuente: elaboración propia

Los asentamientos de María Padilla, María Mulambo y la Pomba Gira de la casa se encontraban ahora en el centro del patio a plena luz del día, lo que permitía observarlos claramente. El asentamiento de la Pomba Gira de la casa consistía en una figura femenina de barro de aproximadamente un metro de altura rodeada por ramas y palos, que presentaba dos buzios blancos incrustados en el lugar de los ojos y se hallaba salpicada de antigua sangre sacrificial. El asentamiento de María Padilla das Almas, de tamaño similar, se distinguía por la presencia de una *ferramenta* de gran tamaño en forma de tridente semicircular, su símbolo por antonomasia. Por último, el asentamiento de María Mulambo contenía otra *ferramenta* en forma de abanico compuesta por tres pequeños tridentes curvos. Además, se encontraban otros asentamientos de Pomba Giras de hijos de la casa, que incluían, un tridente con una corona que tenía enganchado un corazón rojo, una figura desnuda de mujer en postura de ofrecimiento sexual y otra figura pintada en rojo con una actitud desafiante, mientras que en el muro derecho se encontraba un bajo-relieve de un diablo con cuernos, rabo y tridente en mano.

En un altar improvisado, situado del centro hacia la izquierda del patio, se colocaron el Exú de la casa, aquel que protegía contra los peligros de la calle, el Exú de Lucas, el tamborero principal del templo, y el de otro hijo de santo, un miembro muy apreciado por toda la familia, que había liberado a su Exú recientemente. En el rincón izquierdo, había una especie de jaula con figuras de aves, especialmente búhos, donde se mezclaban objetos como una pulsera de color rojo y negro simulando una serpiente entre las ramas de un árbol seco, y una calabaza con cintas de colores. En la pared derecha y en la parte superior se colgó una figura de búho en latón dorado, mientras que en un espejo con moldura en forma de sol, Genaro colocó la corona de «*la reina entre las reinas, mi señora María Padilla*». También agregó otro elemento que extrajo del cuarto de Exú, un bastón con cabeza de punta ovalada que representaba unos ojos rasgados y una boca entreabierta,

similar a un arte africano, conocido como “el bastón de las Iyami”. Este símbolo exaltaba el poder femenino que debía circular en ese *ebó*, no solo el de la Pomba Gira, sino el de todo referente simbólico del dominio sagrado femenino, según la cosmología de la casa y la doctrina específica de su pai de santo.²⁵

La primera sangre

La preparación del escenario ceremonial continuaba con el uso sagrado de las hojas. Se abrieron, para ello, varios fardos de vegetales en cantidad suficiente para colmar rincones enteros del patio, con el fin de extraer las hojas que se utilizarían en vasijas metálicas, junto con agua, para realizar los baños de purificación. Otras hojas se dejaron en ramas largas para que el personal asistente pudiera pisar sobre ellas. Además, algunos ramos de hojas fueron dejados al pie de un asentamiento ubicado dentro del cuarto de Exú, así como otro tanto fue a parar a las puertas del cuarto de *caboclos* y el cuarto de *orixás*, ya que todos los lugares sagrados de la casa debían estar cubiertos por partes de plantas durante el proceso. Los afroumbandistas sostienen que las hojas representan la sangre vegetal de la naturaleza y son esenciales para la purificación del cuerpo antes de cualquier sacrificio realizado en la casa religiosa. Las hojas, incluyendo su savia, se pasan por el cuerpo de los iniciados para purificarlo antes de comenzar la ceremonia. De esta manera, se cree que el aroma y el baño espantan cualquier mala influencia, espíritu o

²⁵ Una vez más, Genaro hace gala de su formación brasileña. El 'bastão das Iyami' es un objeto simbólico utilizado en el candomblé. Se trata de un bastón con cabeza de punta ovalada que representa la presencia del poder femenino en la religión y en la vida en general. Se cree que el bastón está relacionado con el culto de las Iyami, deidades femeninas de la ancestralidad africana, que son consideradas las guardianas de los secretos del mundo y de la vida. En la cosmología específica del Candomblé, las Iyami son las dueñas de la magia y el poder femenino sagrado. El 'bastão das Iyami' se utiliza en rituales y ceremonias religiosas para simbolizar la presencia de estas deidades y para exaltar el poder femenino (Fatunmise, 2013; Leal de Barros, 2013; Olomo, 2010; Domingues, 2007).

pensamiento negativo que pudiera estar rondando en el lugar. Además, se pisan algunas hojas para que su esencia limpie el aura y la naturaleza física del cuerpo humano. En este sentido, se utilizan diversas especies vegetales con propiedades aromáticas, tales como ruda, boldo, eucalipto, menta, perejil, orégano, albahaca y romero, entre otras. Estas hojas, son clasificadas por su tamaño y utilizadas de diferentes formas; las más pequeñas se colocan en vasijas metálicas con agua para baños de purificación, mientras que las de mayor tamaño se dejan en ramas largas para que los asistentes puedan colocar sus pies sobre ellas. También se colocan hojas encima de los asentamientos de las Pomba Giras, las cuales serán cortadas y su savia utilizada para decorar el altar. Este contacto con hojas vegetales durante el ritual establece una conexión simbólica con la tierra y la naturaleza. Además, el pisoteo de las hojas tiene la intención de purificar y limpiar el espacio ritual, ya que se cree que al aplastarlas liberan sus propiedades y fragancias, contribuyendo a la purificación y renovación del ambiente donde se lleva a cabo el ritual. Asimismo, las hojas delimitan y marcan el espacio, estableciendo un límite físico y espiritual, y creando una zona protegida y consagrada para el contacto con las entidades espirituales. Además, esta acción de manipular las hojas genera movimiento y activa la energía presente en el espacio, lo que ayuda a despertar y potenciar la conexión con las entidades espirituales invocadas durante el ritual, ya que se cree que las hojas representan una "primera sangre", la sangre vegetal que prepara el escenario para la posterior ofrenda de sangre animal.

Cuando todo estuvo dispuesto en el patio de La Rosadita, Lucas tomó los recipientes que estaban ubicados a su derecha y los separó de acuerdo con su propósito. El contenedor rojinegro fue asignado al asentamiento de la Pomba Gira de Celeste. En primer lugar, colocó la representación de la Pomba Gira, hecha de hierro forjado, en el centro y vertió varias bolsas de pequeños ajíes pimientos sobre ella. Luego, cortó varios trozos de nuez y los esparció sobre los picantes. Además, agregó restos de hojas de pimienta y algunos

polvos de ella *«para abrir el astral»*. Genaro incluyó algunas pulseras y anillos en el fondo del asentamiento, uno de ellos era, según él, de oro, *«porque el espíritu manifiesta mejor en materia noble»*. Otro hijo de santo contribuyó a la preparación del asentamiento moldeando una especie de bandeja de barro que quedó colocada al lado. De esta manera, el asentamiento de la Pomba Gira de Celeste estaba listo para recibir su ofrenda. En un rincón del lugar se encontraban dispuestos los elementos necesarios para preparar el despacho, distribuidos en tres recipientes de porcelana. En uno de ellos había agua, en otro se había colocado harina de mandioca, mientras que en el tercero se había mezclado el agua con el harina. Lucas, para finalizar, vertió un frasco de ajíes pequeños sobre la harina. Genaro solicitó a alguien que le trajera un poco de brandy, que bebió, y luego arrojó con la boca sobre el despacho de hierbas. Posteriormente se llevó la botella a su habitación para guardarla, porque *«es una bebida ritual y no quiero que estos se la tomen»*, dijo, guiñándome un ojo.

La meticulosa preparación de los asentamientos para la segunda fase del ritual parecía llegar a su fin. En uno de los aspectos pendientes de completar, se encontraba la decoración de joyas y bisutería en cada uno de los asentamientos, que se utilizarían para hacer las ofrendas. Las piezas se dispusieron con esmero en el flanco derecho del altar donde se ubicaron las Pomba Giras. Solo unos pocos hijos de la casa participaron en este proceso, mientras que los demás esperaban en el otro extremo del patio el inicio del ritual, que se produciría cuando se hiciera el silencio. No obstante, antes de comenzar con el sacrificio rojo, se produjo un intervalo en el que unas latas de cerveza y de gaseosa fresca cortaron la solemnidad del ambiente. El altar, cuidado hasta el mínimo detalle, exhibía las formas más oníricas y los colores más intensos, destacando las figuras negras con detalles de buzios. La llegada del atardecer, con la consecuente disminución de la luz natural, invitaba a explorar otros sentidos, y el aroma de las savias de las hojas pisoteadas, la sangre vegetal, mezclado con las especias y el alcohol, se volvía aún más

intenso. Todo en el aire parecía indicar que algo importante estaba por suceder.

Exú y Pomba Gira se alimentan

Lucas, junto con otros dos jóvenes, desató a las cabras y las llevó al pequeño patio trasero, ya que todavía no era la hora de Pomba Gira. En la práctica de estos eventos sagrados, el sacrificio para Exú es el primero que se lleva a cabo, antes que cualquier otra divinidad o espíritu. Cuatro hombres se acercaron al altar; mientras que los demás, entre los que nos encontrábamos Jotapé y yo, esperábamos sentados junto a las mujeres el momento del corte. El primer cabrito para Exú, que era de color negro y blanco, se resistía al traslado, pero Lucas tiró con fuerza de la cuerda y lo situó frente al altar. Genaro tomó dos facas y saludó a Exú en portugués y en yoruba, pidiendo que el ritual se llevara a cabo sin contratiempos y en paz. Abrió una botella de caña y roció todos los asentamientos de los Exús. Una vez que los cabritos sacrificiales fueron atados, se les colocó una hoja en la boca, lo cual *«simboliza que la cadena del axê une a los animales con la vegetación, llegando hasta los seres humanos y luego regresando a los del más allá»*. Dos de los cuatro hombres cogieron un cabrito y lo acercaron a Genaro. Cristian, el hijo de santo que había comprado el chivo, tenía un pedido para Exú; Genaro lo llamó para que rociara caña también y se quedara durante el corte del animal. La primera sangre animal ofrecida fue para ese Exú, el Exú de Cristian.

Para ese momento, la luz de la tarde había desaparecido, dejando solo la iluminación eléctrica que provenía de la calle, lo que hacía que la escena permaneciera en una semipenumbra. El corte finalizó en el Exú de la casa, y un hombre en la retaguardia recogió la cabeza del animal sacrificado, la preparó y la limpió antes de entregársela a Genaro, quien la colocó al pie del

altar para decorar la escena del ritual más tarde. Después de esto, comenzó el sacrificio del segundo cabrito y su sangre fue repartida entre el Exú central, el de la casa y el de Lucas. Genaro continuó en silencio y concentrado en su tarea única, la del sacrificio. Finalmente, se procedió al sacrificio de los gallos, y Genaro comenzó a cantar en portugués mientras otros hombres se acercaban para contener a los animales y esperar el corte. Luego, desplumaron los cadáveres, cortaron las patas y los pasaron a la mesa de despiece de la cocina. Mientras tanto, dos de los muchachos adornaron los asentamientos de los Exús que habían comido, con las plumas, cabezas y patas de los gallos sacrificados. Según me informaron después, Exú había quedado satisfecho con el ritual, porque, *«cuando Exú come, se produce una satisfacción que puede ser compartida por todos. Es necesario que primero Exú tenga esa satisfacción para poder brindarla a los demás»*.

Se produjo entonces una suerte de receso del rito, aunque la actividad no se detuvo. Tina ingresó al galpón seguida de Celeste, Vivian, La Madonnita, Apola y las demás chicas de la casa, en busca de papel y lápiz. Algunas de ellas se sentaron en el piso, mientras que otras lo hicieron en banquetas bajas. Escribían nombres y deseos en papel para solicitar la unión de amantes, mejorar su situación laboral, resolver problemas relacionados con la vivienda o con rivales en el trabajo o en el amor, o incluso pedir por amigos y amigas ausentes. En resumen, estas peticiones eran una forma de solicitar la intervención de los guías, aunque su efectividad, para aquellos que pedían, no siempre era garantizada. Estos papeles, doblados con la escritura hacia adentro para mantener el secreto, se colocaban en las bocas de los chivos, sobre las ofrendas rojas y verdes, sobre los asentamientos, bajo las coronas, o entre velas y plumas; y funcionaban como recados que unían el mundo visible con el invisible, lo real con lo deseado. Después de realizar estos pedidos, se sirvieron unos vasos de cerveza y de gaseosa en el patio. Aunque la luz seguía siendo la misma que durante el sacrificio de Exú, la conversación abierta, incluyendo algunos chistes, parecía aliviar la gravedad de la situación después

de haber satisfecho a Exú con éxito. Ahora, podían continuar con el *ebó* de Pomba Gira.

La llegada de este evento aumentó la cantidad de mujeres en el centro del patio. Todos estaban atentos a las instrucciones de Genaro. Lucas, movía sus pies ágilmente, mientras abría las cajas de las gallinas y las tomaba por las patas. Tina, observaba la escena mirando hacia la cocina y supervisando si alguien volvía con lo que Genaro había pedido: *«traé un cigarro y una bebida para la señora»*. Le llevaron cigarrillos rubios y sidra helada. Genaro, daba instrucciones a otro ayudante sobre cómo sujetar la cabra, bromeando y riendo. Era muy diferente al clima tenso durante el sacrificio de Exú, aquí hasta se hacían chistes sobre el filo de la faca, *«esto puede cortar hasta el pelo más fino, nena ¿no querés que te haga un ´peinado a la garçon´?»*. Con la ayuda de dos hombres más, Lucas sujetó a la cabra negra y blanca, y le ató una cuerda alrededor de la cabeza para cerrarle la boca con una hoja, tal como habían hecho con los animales en el sacrificio para Exú. En la mitad derecha del patio, donde se encontraban las figuras de las Pomba Giras, otros dos hombres hacían lo mismo con la otra cabra. Siguiendo las instrucciones de Genaro, Lucas llamó a Tina, para que se quedara frente al asentamiento de su Pomba Gira y su cabra, y apoyara su cabeza en la de esta última, para conectar con la energía de la sangre ofrecida a su entidad. Tina pidió que tuvieran cuidado con los papeles escritos y los pedidos que estaban colocados sobre el asentamiento. Las cabras fueron sacrificadas de la misma manera que los chivos para Exú, pero en un ambiente más alegre y luminoso, mechado con cantos y risas, *«porque, si Exú comió, y comió bien, ya nada puede salir mal»*.

Tina se sentó a la derecha del altar, perpendicular al resto de la asistencia, en un lugar un poco apartado, con la cabeza baja y las manos sobre las rodillas, atenta al sacrificio para su María Mulambo. Mientras Genaro aún separaba la faca del animal, la cabeza de Tina se irguió con una sonora carcajada y comenzó a moverse al ritmo de la música. Pero no era Tina quien se levantaba sino María Mulambo, quien, satisfecha con la ofrenda de comida,

se hacía visible en la tierra. Vivian y La Madonnita corrieron rápidamente a ayudarla: "Boa noite, moço. Da um pitador pra mim" (*Buenas noches, muchacho. Dame un cigarrillo*). María Mulambo dijo que le gustaba que hubieran elegido ese lugar del patio, fuera del cuarto de Exú, para el *ebó*: "Eu venho para fumar e beber com cês todos. Cadê minha bebida? Fala pro chefe que é pra continuar com os bichos" (*Yo vengo a fumar y beber con todos ustedes. ¿Dónde está mi bebida? Dile al jefe que sigamos con los animales*). Las chicas prepararon cuidadosamente a María Mulambo para su aparición en tierra, adornándola con un turbante, y ajustando su faldón firmemente en la cintura. Con pasos cortos y movimientos sensuales, la soberbia Pomba Gira de Tina balanceaba su cuerpo de un lado a otro, mientras sostenía una copa de su bebida favorita, champán rosé, en una mano, y con la otra tomaba con gracia teatral una punta de su *saia*.

En la continuación de la ceremonia, se procedió al sacrificio de las gallinas. Los asistentes de Genaro entregaron a cada una de las mujeres, que esperaban en fila, una gallina con las patas atadas. Con destrezas variadas, las mujeres sostenían a los animales mientras esperaban su turno para ofrecer la gallina al pai de santo. Al igual que en el sacrificio anterior a Exú, pero esta vez protagonizado solo por mujeres, las aves eran sujetadas por las patas para que Genaro pudiera realizar el corte. Posteriormente, las gallinas eran desplumadas, se les cortaban las patas y se las llevaba a la mesa para extraer las vísceras. Finalmente, la carne se dejaba lista para ser cocinada más adelante. Genaro y Lucas aplicaron sal, aceite de dendé, y bebidas alcohólicas dulces, en todos los asentamientos de las Pomba Giras en los que, previamente, se había echado la sangre de las gallinas. Después, el pai de santo solicitó que trajeran las copas de las Pomba Giras del cuarto sagrado para llenarlas con sidra, champán rosé y licores de distinto sabor, que serían ofrendas para las entidades femeninas presentes esa noche. Mientras tanto, María Mulambo reía a carcajadas con los ojos cerrados, pero curiosamente mantenía la cabeza baja y una expresión muy seria. Genaro entonaba *pontos*

en portugués dedicados a Pomba Gira, mientras dos de los hijos músicos de la casa tocaban sendos tambores djembé, y las voces se unían afinadamente en el canto.

Deu meia-noite, a Lua se escondeu
 Lá na encruzilhada
 Dando sua gargalhada
 Maria Padilha apareceu
 Ah, laroiê, ah, laroiê, ah, laroiê
 É mojubá, é mojubá, é mojubá
 Ela é odara
 Quem tem fé na Maria Padilha
 É só pedir, que ela vai dar
 Ah, laroiê, ah, laroiê, ah, laroiê
 É mojubá, é mojubá, é mojubá
 Ela é odara
 Quem tem fé na Maria Padilha
 É só pedir, que ela vai dar
 Laroiê, Exú Mulher²⁶

Lucas y otros dos muchachos culminaron el ornamento del altar con plumas, copas y velas, y añadieron un toque especial al clavar cigarrillos en los extremos de los tridentes de los Exús y Pomba Giras. A continuación, las mujeres se organizaron en una fila en el flanco derecho del altar, en la sección de los asentamientos. Sostenían una vela en una mano y cuatro trozos de manzana en la otra, los cuales debían recorrer su cuerpo desde la cabeza hasta los pies, simbolizando una purificación personal. Luego, arrojaban los trozos de manzana al altar antes de encender las velas. Mientras estas acciones se

²⁶ A medianoche, la Luna se escondió /Allí en la encrucijada /Dando su risa /Apareció María Padilha /Ah, laroyé, ah, laroyé, ah, laroyé /E mojubá, e mojubá, e mojubá /Ella es hermosa/ Quien tiene fe en María Padilha /Solo tiene que pedir y ella lo dará /Ah, laroyé, ah, laroyé, ah, laroyé /E mojubá, e mojubá, e mojubá /Ella es hermosa / Quien tiene fe en María Padilha / Solo tiene que pedir y ella lo dará /Laroyé, Exu Mujer. "Mojubá" y "Laroyé" son expresiones que pueden traducirse como "Salve" o "Alabado/a sea". Es una forma de saludar y mostrar respeto a las entidades y a los ancestros.

llevaban a cabo para establecer conexión, honrar y comunicarse con la energía y sabiduría de Pomba Gira, los *pontos* resonaban sin cesar al ritmo de los tambores, cuyo sonido sincopado se intensificaba.

Aquela rosa que plantei na encruzilhada.
Aquela rosa que plantei no meu jardim.
Maria Mulambo! Maria Mulher!
Maria Padilha, rainha do Candomblé!

Aquela rosa que plantei na encruzilhada.
Aquela rosa que plantei no meu jardim.
Maria Mulambo! Maria Mulher!
Maria Padilha, rainha do Candomblé!²⁷

En ese momento, Tina/María Mulambo, quien entonaba con decisión estos cánticos, alentó a tres mujeres a unirse a ella. Estas mujeres se detuvieron brevemente para saludarla antes de dirigirse a cumplir con sus responsabilidades en la mesa de despique de los animales sacrificados. Este trabajo en las sombras era esperado por todos y muy necesario, ya que se trataba de las encargadas de cocinar las partes sagradas de los animales para el banquete posterior. Durante esta tarea, sus cuerpos se movían al compás de los tambores y cánticos, al igual que sus pies y cuchillos, creando una armonía similar a la de una obra musical.

En su andar seductor, María Mulambo identificaba al *cavalo* de un Exú o una Pomba Gira y se detenía para saludarlo. Movía su cuerpo en un baile ascendente y descendente, sin mover los pies, mientras abría los brazos al *cavalo*, reconociendo en él a una entidad colega. Ofrecía entonces bebida de su copa, o pedía que la rellenaran con más champán rosé, y escuchaba atentamente. Durante una consulta, una mujer ansiosa le preguntó si podría

²⁷ Aquella rosa que planté en la encrucijada / Aquella rosa que planté en mi jardín / ¡María Mulambo! ¡María Mujer! / ¡María Padilha, reina del Candomblé!

continuar su relación con un hombre casado, y si podría disfrutar su vida a pesar de todo y de todos. Mientras consultaba, su cuerpo se relajaba hacia atrás y sonreía, recibiendo consejos. Según la lógica ritual del lenguaje corporal de Pomba Gira su intervención sería favorable, ya sea para la amante o para la esposa del amante. La moral se aplica a los humanos, no a los espíritus, y estos actuarán a favor de quien les pida su intervención, siempre que reciban la ofrenda prometida.

Han transcurrido aproximadamente seis horas desde que todo inició, es decir, desde que se realizó la defumación con el sahumerio. En la cocina del santuario, dos hornallas de tamaño industrial cocinan trozos de gallina y chivo, y algunas de las chicas siguen partiendo restos de animales en el patio. El olor de la cocina, un vapor de carne cocida y de sangre aun fresca, se mezcla con los aromas de la noche y las hojas humedecidas con alcohol. Genaro recorre el galpón supervisando todo antes de volver a su cuarto, donde se entretendrá confeccionando diseños y adornos para futuros trajes de Orixás, Exús y Pomba Giras, utilizando las mostacillas y los canutillos que ha comprado pocos días atrás en el Once. Durante este proceso, se coloca sus lentes para ver de cerca y le solicita una taza de café «*bien cargado*» a su incondicional Vivian, quien recostada junto a su pai en la inmensa cama, oficia como asistente de diseño. Es la señal de que el *ebó* ha terminado. El altar en el patio permanece detenido ante las luces de las velas consumidas, mientras que la luna creciente ilumina tenuemente la casa creando un extraño efecto. Las sombras de los arbustos del jardín y las figuras de las Pomba Giras se alargan, deformándose sobre el suelo sagrado de La Rosadita.

La fiesta

Si bien Genaro y los suyos habían resuelto los aspectos espirituales para recibir a Pomba Gira con todos los honores que un templo afroumbandista puede ofrecer, el lado material requería aún una gran cantidad de trabajo físico y decorativo, así como una máxima atención a los detalles. A menos de un día del gran evento --en la tarde-noche de un viernes--, los miembros del *ilé*, amigos y seguidores, se presentaron para ayudar en los últimos pasos de la preparación. Había una gran cantidad de tareas por hacer, como guardar los muebles y cajas para dejar espacio libre en el patio y el galpón, barrer y fregar el lugar, colocar sillas para la asistencia y para los espíritus, y adornar las paredes con telas de colores. En la cocina, las carnes para el “guiso de pombagira” se mantenían en grandes *tuppers* cubiertos con gasa, y siempre había vajilla que lavar. El patio fue limpiado y el altar en el que Genaro realizó el *ebó* fue cubierto con un paño rojo, debajo del cual se encontraban los asentamientos de los Exús y Pomba Giras que fueron agasajados. En el centro del patio se colocó una larga mesa, hecha con caballetes y tablonés, que se cubrió con manteles estampados. La decoración de las paredes tenía un significado simbólico en relación a los orixás, como Oxum, Xangô, Ogum, Iemanjá y Oxalá, y una gran representación de este último, el padre sagrado del batuque, estaba situada en la entrada. Sin embargo, este no era un día de celebración común, sino que estaba marcado por los colores rojo y negro y, como se encargó de aclararme Tina, se hace «*con el permiso, siempre, del pai Oxalá*». Cerca de la medianoche, se terminó de fregar el suelo del *ilé*, siendo ésta la última tarea. Luego, todas las personas se retiraron a sus hogares, para volver el día siguiente a la esperada festividad de la reina.

En la mañana del sábado, Tina preparó el café íntimo y familiar que siempre debe estar listo cuando Genaro despierta, en contraposición al café servido luego en la gran mesa, que se comparte con los invitados. Algo más tarde, Vivian fue la primera en llegar, seguida de otros miembros del círculo íntimo de la casa, incluyendo aquellos que trabajaron en la preparación de la

fiesta los días anteriores y otros que, aunque también cercanos, no acuden al terreiro con frecuencia debido a la distancia o sus responsabilidades cotidianas. Durante el desayuno de marcado clima familiar, la mesa se llenó con facturas y galletitas para acompañar el café, mientras los saludos y las conversaciones de “puestas al día” animaban el ambiente. Algunos visitantes, que se esperaba que entraran en posesión de su Exú o Pomba Gira, fueron llegando con bolsos que contenían la vestimenta para su entidad, y al entrar en la casa, buscaban hacerse un lugar en el cuarto de Exú para colgar la indumentaria ritual en los percheros, dispuestos allí para ello. Durante las horas siguientes se discutirán pormenores de todo tipo, con el objeto de evitar imprevistos. Vivian, que actúa como *cambona* en las ceremonias, estaría a cargo de asistir a Tina y su María Mulambo, cuando esta se manifestara durante la fiesta. Para ello, Vivian debe asegurarse de tener bajo control todos los objetos y complementos que la entidad necesitará cuando Tina entre en trance, como collares, pulseras, pendientes, telas para su turbante, rouge, perfume, un paquete de cigarrillos y dos botellas de champán rosé. La noche anterior, Tina llevó estos objetos a la casa de santo y le explicó detalladamente a su *cambona* cuándo y cómo debía entregárselos a su Pomba Gira. Durante la ceremonia, Vivian debe atender las diversas necesidades de la entidad, como llenar su copa, encender sus cigarrillos, así como actuar de intermediaria entre ella y las personas que la consulten, en caso de que aquellas tengan dificultades para entender su portuñol.

En el centro del patio, cerca de la entrada del galpón del fondo, fue dispuesta una ofrenda para Exú, compuesta por una bandeja que contenía dos partes de harina de mandioca y una parte de la misma harina mezclada con aceite de dendé. Junto a la bandeja se colocaron una botella de ginebra y varias velas de dos colores, rojo y negro. Los tamboreros comenzaron a ensayar toques y algunas mujeres formaron una ronda para comenzar a bailar. Genaro inició el primer canto en yoruba, dedicado a Exú, que es el primer espíritu que debe ser saludado en todas las fiestas, para asegurar que

la celebración transcurrirá pacíficamente y sin complicaciones. Durante la danza en la ronda de Pomba Gira, liderada por Tina, las mujeres entonaban *pontos* a voz en cuello. Mientras tanto, Genaro arrojaba «*polvos sagrados*» hacia los cuatro puntos cardinales de la casa, para obtener la aprobación definitiva de Exú para la fiesta. Continuando con la ceremonia, Genaro esparció sahumerio por el interior de la casa y la parte del patio que conduce al galpón. Luego llamó a cuatro mujeres, -incluyendo a Tina, su cambona Vivian, y otra hija de santo-, para sacar el despacho a la calle. Siguiendo las instrucciones de Tina, Vivian esparció el contenido de la bandeja en la vereda para completar el *padê*.²⁸

La danza se aceleró guiada por los *pontos* que entonaban Lucas y Celeste con sus voces claras y potentes. Los hombres se unieron a las mujeres en el círculo de baile, mientras los tamboreros golpeaban sus instrumentos con fuerza y las voces se elevaban en honor a Pomba Gira. Se formaron dos círculos concéntricos, uno de danzantes y otro más pequeño en el centro, donde se esperaba la manifestación de la entidad central que sería esa noche homenajeada, Maria Padilla das Almas. En medio del canto se escuchaba el grito de alguien que saludaba a Pomba Gira, instándola a manifestarse en Genaro. Él, se dejaba llevar por el ritmo, cantando apenas, y con la mirada algo perdida. Después de varios *pontos*, Celeste hizo una seña a los tambores y comenzó a cantar a capella una nueva letra que pedía por la presencia de los espíritus. La base rítmica se detuvo por un momento y todos quedaron en suspenso, observando a Genaro que comenzaba a girar rápidamente sobre sí mismo. Los asistentes aplaudían y gritaban ¡*Laroiê!*, ¡*Laroiê!*, ¡*Laroiê!* De

²⁸ El *padê* es un elemento central en los rituales de candomblé, batuque, umbanda y kimbanda. Se trata de la ofrenda alimentaria que se coloca en una bandeja y se ofrece a Exu, quien es considerado el guardián de los caminos y el encargado de abrir las puertas de las oportunidades. El despacho del *padê* se realiza como una forma de conexión entre los seres humanos y los espíritus de la naturaleza. En el despacho, se coloca la bandeja con los alimentos y se lleva al exterior de la casa, generalmente a la calle. Allí, se realiza una breve ceremonia que consiste en recitar oraciones y cánticos, y en llamar a los espíritus para que se acerquen a recibir la ofrenda (Nogueira, 2022; Barros, 2022; Fernandes, 2017; Sobrinho, 1984).

repente, Genaro cayó hacia atrás en los brazos de La Madonnita y otro hijo de la casa. En ese momento, el espíritu de Maria Padilla se apoderó de su cuerpo. Se puso de pie y comenzó a bailar, moviendo las manos en la cintura mientras giraba y levantaba los hombros. Luego, algunos de sus seguidores le pusieron un turbante en la cabeza y su rostro perdió toda expresión, mientras cerraba los ojos y se arrodillaba ante los tambores, considerados como un centro de irradiación sagrada del templo durante estas ceremonias, y el sitio indicado para *batir cabeça*, es decir, saludar a las divinidades. Genaro continuó moviendo los brazos en la cadera mientras su cabeza casi tocaba el suelo. Poco después, Tina se tambaleó y Vivian llegó para ayudar en la posesión y proteger el cuerpo de su asistida que parecía estar por desvanecerse de un momento a otro. María Padilla, la deidad protagonista, ocupó el centro del círculo de danza frente a los tambores. Mientras tanto, a su lado, María Mulambo apenas se movía. Después de la llegada de las Pomba Giras, ambas entidades se dirigieron al cuarto de Exú junto con sus respectivas materias y *cambones*. La vestimenta ritual las esperaba allí, cuidadosamente preparada desde hacía días. Mientras tanto, la concurrencia continuaba dando palmas y cantando a Pomba Gira. Vivian llevaba consigo la copa y el abanico de María Mulambo, así como los cigarrillos rubios largos y la boquilla que esta le había pedido durante el *ebó*. En ese momento, otras Pomba Giras y Exús entraban también paulatinamente en estado de trance y se preparaban para la posesión, vistiendo sus trajes en el cuarto de Exú. Pude identificar, entre los Exús, a Pantera Preta, Tranca Ruas, Tiriri, Veludo, Marabo y Gira Mundo. Entre las Pomba Giras, además de Padilla y Mulambo, reconocí a Cigana, Bailarina, Rosa Vermelha, Sete Saias, Dama da Noite, Maria Navalha, Pomba Gira da Calunga y Pomba Gira das Praias, entre otras. Se trataba de un animado grupo que se preparaba para la posesión vistiendo sus trajes en el cuarto de Exú.

María Padilla se refrescaba elegantemente con un abanico mientras daba instrucciones a las demás y soltaba cada tanto una ruidosa carcajada

burlona. Llevaba puesto el atuendo confeccionado recientemente por Genaro y Vivian, y en la parte superior, una blusa negra adornada con una gran rosa en lentejuelas rojas. Un turbante rojo, negro y plateado cubría su cabeza y sus muñecas estaban decoradas con gruesas pulseras que sonaban con el movimiento de sus brazos. Luego comenzó a entonar una canción en portugués y, cada tanto, detenía su canto para charlar animadamente con cualquiera que pasara junto a ella. Pomba Gira Cigana, la entidad espiritual de Celeste, exhibía una gran flor de tela roja que le adornaba la sien derecha y estaba sujeta al pañuelo negro que cubría su cabeza y que estaba anudado por detrás sobre la nuca. Sus pendientes de aros dorados y cuentas rosadas y azules le conferían un inequívoco aspecto gitano. Vestía un ajustado vestido negro que no llegaba más abajo de la media pierna y estaba realzado por un pañuelo multicolor que pendía de su cadera. Como es típico en Pomba Gira, ambas manos se encontraban constantemente ocupadas: en una sostenía un cigarrillo largo encendido y en la otra su copa de sidra. La hermosa Cigana escuchaba las palabras de María Padilla con actitud sonriente y silenciosa. En este sentido, resultaba curioso observar algunos de los cambios que acontecían luego de las incorporaciones. La enérgica y alegre Celeste se volvía serena y reflexiva, mientras que la siempre correcta y amable Tina mostraba tales aires de soberbia y malhumor que a menudo –una vez pasadas las fiestas– se veía obligada a pedir disculpas, porque *«mi señora es así, que le voy a hacer, tiene mucha personalidad»*.

Dos miembros de la familia religiosa aprovechaban la importante ocasión para presentarse oficialmente en sociedad. La figura conocida como Pomba Gira das Praias, que era la entidad de La Madonnita, permanecía muy seria con los ojos abiertos mientras bebía tímidamente y se refrescaba con su abanico. Dado que era una presencia nueva en La Rosadita, mostraba una actitud desorientada y temerosa mientras preguntaba nerviosamente a quien se le cruzaba por María Padilla, con quien decía que tenía un asunto que resolver. Esa noche, era también una novedad la presencia de la Rosa

Vermelha de Apola, otra de las chicas jóvenes de la casa, cuyos labios rojos y sonrisa cinematográfica se destacaban junto a las ondas morenas de cabello que caían sobre sus ojos. Esta desenvuelta Pomba Gira, llevaba el abanico guardado entre el pecho y el escote, y cargaba dos copas, de una bebía y la otra la ofrecía a su eventual acompañante mientras le hacía señas solicitándole un cigarrillo. A todo esto, Vivian se movía sin descanso entre el cuarto de Exú y la salida al patio, inquirendo acerca de la presencia de los tamboreros en sus posiciones adecuadas, ya que las Pomba Giras y los Exús estaban listas para salir y presentarse ante el inquieto y numeroso público que las aclamaba.

Maria Padilla encabezó el colorido desfile saliente con un andar sinuoso en dirección a los tambores. En una de sus manos, llevaba un gran ramo de rosas rojas, mientras que con la otra recogía la punta de su falda. Detrás de ella, se congregaron todos los espíritus incorporados de Exús y Pomba Giras, atraídos por los cadenciosos golpes de los djembés y los cantos de los fieles que pedían por ellos. Al llegar frente a los instrumentos, Maria Padilla se mostró resuelta, con una sonrisa altanera, y comenzó a bailar con giros y movimientos vertiginosos. La multitud se abrió para dar paso a los demás espíritus que la seguían. En el centro de la ronda, se ubicaba una vasija de porcelana rodeada de velas blancas, donde todos depositaron numerosos cigarrillos. En medio del círculo, Maria Padilla se movía al son de un desafiante ritmo convirtiéndose en la única protagonista de la escena central, que atraía sobre sí todas las miradas. En ocasiones, recogía su falda a la cintura, levantando una mano hacia el cielo y girando sin detenerse. Los demás espíritus, quienes se encontraban en la fila principal de la ronda, se mezclaban y apenas se movían, balanceando su cuerpo mientras continuaban bebiendo y fumando con los ojos cerrados. Siguiendo la señal de Maria Padilla, los tambores callaron para que ella entonara su propia letra en solitario, con una voz rasgada. Los presentes unieron sus voces en coro, repitiendo la estrofa mientras la percusión los acompañaba.

Exú Maria Padilha
 Trabalha na encruzilhada
 Toma conta, presta conta
 Ao romper da madrugada

Pomba gira, minha comadre
 Me proteja noite e dia
 É por isso que eu zombo
 Das suas feitiçarias²⁹

En estas estrofas del *ponto* de Maria Padilla se enfatiza su labor en la encrucijada, un lugar simbólico que representa el encuentro de caminos y energías, y es visto por los afroumbandistas como un punto de poder y transformación, ya que es el sitio donde las fuerzas espirituales se entrecruzan y se abren posibilidades. Además, se menciona que Maria Padilla cuida y rinde cuentas al romper de la madrugada, lo que sugiere su función como protectora y su eterna conexión con la noche y los misterios. Asimismo, se invoca la protección de Pomba Gira —a quien se nombra como "mi comadre"— tanto de día como de noche. Por último, el *ponto* concluye con una expresión de complicidad hacia las *feitiçarias* (hechicerías o sortilegios) de Pomba Gira, lo cual indica una muestra de confianza y conexión íntima con esta entidad espiritual.

Con su esperada entonación inaugural, Maria Padilla hizo que los tambores aumentaran con tal fuerza la intensidad de los golpes, que toda la asistencia se unió efervescentemente para cantar por segunda y tercera vez la letra. Mientras tanto, ella giraba con una mano en alto, creando dos círculos concéntricos que aumentaban el ritmo hasta detenerse de repente y comenzar a cantar otra canción, junto a la concurrencia que la secundaba enardecida.

²⁹ Exu Maria Padilha / Trabaja en la encrucijada / Cuida y rinde cuentas / Al amanecer del día / Pomba gira, mi comadre / Protégeme día y noche / Es por eso que me burlo / De tus hechicerías

Salve Maria Padilha
Salve Maria Padilha
Salve Maria Padilha, que ilumina o meu caminhar

Perambulava pelas ruas já sem saber o que fazer
Procurava na noite uma solução para tanta dor
Sofrimento e solidão

Então eu clamei ao povo da rua
Que me enviasse, no momento, alguma ajuda, pois eu já não
tinha
Força para continuar

Então eu clamei ao povo da rua
Que me enviasse, no momento, alguma ajuda, pois eu já não
tinha
Força para continuar

Quando me virei vi uma mulher na beira da estrada
Trazia uma rosa em suas mão, um feitiço no olhar
Naquela bela noite de luar, deslumbrei sua dança
Com sua saia a rodar, eu me aproximei
E lhe perguntei o que ela fazia na estrada

Ela respondeu: Moço eu sou Rainha, vim lhe ajudar
Sou Maria Padilha
Ela respondeu: Moço eu sou Rainha, vim lhe ajudar
Sou Maria Padilha

Salve Maria Padilha
Salve Maria Padilha
Salve Maria Padilha
Salve Maria Padilha³⁰

³⁰ ¡Salve María Padilha! / ¡Salve María Padilha, que ilumina mi camino! / Andaba por las calles sin saber qué hacer / Buscaba en la noche una solución para tanto dolor / Sufrimiento y soledad / Entonces clamé al pueblo de la calle / Que me enviara ayuda en ese momento, ya no tenía / Fuerzas para seguir adelante / Cuando me volví vi a una mujer en la carretera / Tenía una rosa en su mano, un hechizo en su mirada / En esa hermosa noche de luna, vi su baile deslumbrante / Con su falda girando, me acerqué / Y le pregunté qué hacía en la carretera / Ella respondió: Joven, soy la Reina, vine a ayudarte / Soy María Padilha / Ella respondió: Joven, soy la Reina, vine a ayudarte / Soy María Padilha / ¡Salve María Padilha!

La letra de este *ponto* dedicado a Maria Padilla comienza con saludos y alabanzas en reconocimiento a su poder y capacidad para iluminar el camino del devoto. Luego, relata la historia de alguien que se encuentra perdido y sufriendo, buscando desesperadamente una solución a su dolor y soledad en las calles. En ese momento crucial, la persona clama por ayuda al "povo da rua" (gente de la calle), con la esperanza de encontrar una solución para seguir adelante. En ese instante, la persona se encuentra con una mujer en el borde de la carretera, quien sostiene una rosa en sus manos y tiene una mirada hechizante. En la noche de luna resplandeciente, la persona se ve cautivada por el baile de la mujer, con su falda girando. Se acerca y le pregunta qué hace allí. La mujer se identifica como Maria Padilla, una reina, y asegura haber venido a ayudar al individuo. La repetición mántrica del final, "Salve, María Padilla", enfatiza el respeto y reconocimiento a su poder y presencia, invocando su nombre como una forma de reverencia y devoción. Este *ponto* muestra la conexión íntima entre los devotos y Maria Padilla, resaltando su capacidad para brindar ayuda y protección en momentos de dificultad y desesperanza. Es un llamado a confiar en su poder y a buscar su guía en el camino espiritual.

La multitud entonó la canción repetidamente al ritmo de los tambores, compitiendo en volumen con la energía que emanaba de ellos. Al escuchar el resultado final, se pudo percibir la satisfacción en el rostro de Maria Padilla, quien levantó su falda con ambas manos, colocándolas a cada lado de su cadera, mientras su cuerpo se envolvía en giros vertiginosos. Moviendo su cabeza hacia abajo, permitió que la sala explotara en una sola ovación repitiendo "Salve, Maria Padilla". Luego, los espectadores la animaron al grito de "¡Laroiê!" y, poco a poco, ella se fue retirando de la ronda, dejando que las voces se desvanecieran en un murmullo. Este fue el momento en que comenzó a ofrecer consultas a quienes lo solicitaban o a conversar en privado con los asistentes. Dos jóvenes anotaban todo lo que Maria Padilla les decía. Luego, le entregaron una hoja de papel con lo escrito, que la Pomba Gira

guardó misteriosamente entre los pliegues de su falda. Cuando los *pontos* cantados alcanzaron nuevamente una fuerza significativa, María Padilla procedió a ejecutar movimientos de baile con su cuerpo ligeramente encorvado, ejerciendo un dominio absoluto sobre la ronda. No obstante, esta vez no exigía el protagonismo total y extendió su invitación a otros espíritus, tomándole la mano a Rosa Vermelha y convocando a María Mulambo con su otra extremidad, lo que provocó un aumento en la energía del círculo gracias a sus habilidosas danzas. La densa niebla que se formaba a causa del humo del tabaco, que no dejaba de ser consumido, se mezclaba con los últimos rayos de luz de la tarde. Asimismo, los vapores de los potentes perfumes de las Pomba Giras y las bebidas alcohólicas, que tampoco dejaban de ser ingeridas, se mezclaban en un variopinto cóctel aromático. Rosa Vermelha destacaba por su confianza al marcar los pasos de baile, mientras que María Mulambo, menos hábil, se dejaba llevar por el balanceo de sus caderas. De manera gradual, todas las entidades que habían permanecido en un estado de suspensión, balanceándose ligeramente, se unieron a los demás en el centro de la danza, con sus respectivos *cambones* siguiéndoles de cerca. La atmósfera se encontraba empapada por el sudor tanto de los mortales como de los espíritus, mientras que los colores vibrantes de las vestimentas resplandecían bajo los últimos rayos de sol. A pesar de que no se utilizó ninguna fuente de iluminación artificial, la luz de las velas resultaba ser más que suficiente. De manera espontánea, se sucedían voces que entonaban nuevas letras, las cuales eran acompañadas por las entidades a través del baile, el consumo de tabaco y bebidas alcohólicas. Ahora, los movimientos de los espíritus que participaban en la danza se caracterizaban por ser más expansivos y rápidos, al mismo tiempo que se sincronizaban con los toques producidos por los tambores. Ambas Marías, Padilla y Mulambo, se mantuvieron firmes en la línea de vanguardia del grupo durante una considerable cantidad de tiempo. Detrás de ellas, una excitada Pomba Giras Praias producía durante su danza frenéticos giros, al mismo tiempo que

agitaba los volantes de su falda y saltaba, llegando en un momento a perder el control de sí misma. Afortunadamente, dos *cambones* lograron sujetarla suavemente por los brazos para disminuir su impulso. Luego, María Padilla tomó sus sienes entre sus manos y mirándola fijamente permaneció a su lado murmurando algo en portugués, hasta que la Pomba Gira abandonó el cuerpo de La Madonnita, y esta, algo aturdida aún se unió al resto de los asistentes para continuar con los festejos.

Luego de dos o quizás tres horas, tanto los tamboreros como las entidades estaban visiblemente agotados, lo que provocaba una disminución paulatina en la intensidad del evento. Noté con sorpresa que a uno de los músicos le sangraban las palmas de las manos. En ese momento, las Pomba Giras centrales de la casa desarmaron la última ronda que se había formado y se mezclaron entre el público general, seguidas por sus *cambones*, que les secaban el sudor con pañuelos y las abanicaban. Era la señal indicativa de que el público presente podía conversar libremente con ellas y realizarles consultas. Un joven se acercó a María Mulambo, intercambiaron saludos y le preguntó si el problema que había planteado anteriormente en su trabajo tendría éxito con su intervención. Otra chica se abalanzó sobre María Padilla para solicitarle ayuda con un sortilegio amatorio. Todo el mundo parecía querer hacer su petición a las entidades. Espíritus, *cambones*, iniciados y feligresía, seguían danzando al ritmo más suave de los instrumentos, mientras que una parte del público aplaudía y cantaba las letras de las canciones. La capacidad de la casa se había superado, lo que impedía entrar a algunas personas que seguían llegando, y obligaba a otras a salir para tomar un poco de aire, provocando un intenso corredor entre la parte delantera y el galpón. En el patio, se dispuso una mesa con manteles de colores donde se colocaron platos y cubiertos, mientras que el “guiso de pombagira” se calentaba en la cocina. Los comensales se servían y volvían –plato en mano–, a mezclarse con las entidades, que sólo querían sonreír, saludar y beber, aunque algunos seguían buscando consulta. Fue Vivian, al toparse conmigo en el patio, quien

me informó que se avecinaba el final de la kimbanda. Efectivamente, poco después, Maria Padilla anunció su partida y solicitó a los tamboreros que tocaran fuerte mientras se dirigía hacia el cuarto de Exú acompañada por María Mulambo, Pantera Preta, Tranca Ruas, Rosa Vermelha, Sete Saias, Dama da Noite, y otros Exús y Pomba Giras que la seguían. Algunos espíritus volvían a sus *cavalos* antes de entrar en el cuarto. Después de un período de tiempo incierto, los tambores comenzaron a tocar un ritmo diferente, menos sincopado; y otra celebración, de carácter más profano, se extendió hasta la medianoche.

5. Pomba Gira. Imagen, performance e identidad

Femenina, singular y múltiple

Pomba Gira se presenta en la kimbanda como el espíritu de una mujer sensual, poderosa y enigmática. Suele ser representada –en figuras y estampas religiosas, así como en las descripciones habituales de sus adeptos– como una mujer de belleza exuberante, con curvas pronunciadas y una actitud segura, firme y seductora. Viste con elegancia y sofisticación, usando vestidos llamativos, joyas o bisutería brillantes, zapatos de taco alto y accesorios elegantes, como abanicos, tocados, guantes, diademas, entre otros. Este aspecto físico potencia la conexión con la feminidad, la sensualidad y la pasión. Por otra parte, esta entidad espiritual se caracteriza por su gran poder y sabiduría, y es considerada una intermediaria entre los planos espirituales y el mundo terrenal. Posee una presencia magnética y una energía intensa que atrae a quienes buscan su ayuda, ya que se la asocia con la resolución de problemas delicados, así como con la protección que brinda y el dominio que ejerce ante situaciones complicadas. Como vimos en el capítulo dos, la Pomba Gira arquetípica es reconocida por su capacidad de influir en las relaciones amorosas y sexuales, ayudando a recuperar el amor perdido o despertando el deseo en otras personas. A nivel espiritual, Pomba Gira está vinculada con la magia y los misterios, y se la considera una guardiana de secretos y conocimientos ocultos. Además de su conexión con el amor y la sexualidad, también se le atribuye la capacidad de brindar protección contra energías negativas y de abrir caminos para el éxito y la prosperidad, ya que ella misma es próspera.

En las siguientes representaciones –fotografías tomadas en altares de terreiros y casas particulares que visité durante mi trabajo etnográfico– se puede apreciar que Pomba Gira es una entidad singular pero también múltiple. Cada manifestación de ella posee características y atributos únicos que reflejan la riqueza y la complejidad, así como su lugar de relevancia en la cosmología sagrada del afroumbandismo. A través de estas distintas formas, Pomba Gira se manifiesta y brinda su energía y poder a quienes la invocan.

Cada representación es un recordatorio del poder, la diversidad y la profundidad espiritual de esta figura.

Imagen 7. Pomba Giras arquetípicas ³¹



³¹Primera fila: En primer lugar, está *Pomba Gira María Padilla*, una experta en asuntos amorosos y amarres. Se viste elegantemente con colores intensos como el rojo y el negro, y usa accesorios llamativos que resaltan su presencia magnética. Luego, se encuentra *Pomba Gira Maria Mulambo*, vestida con colores oscuros y enigmáticos como el morado y el negro. Lleva una llave antigua simbolizando su acceso a los misterios cósmicos. Por último, está *Pomba Gira Menina*, representada como una joven alegre vestida en tonos rojos, rosa y blanco, asociada a asuntos amorosos y relaciones estables. Segunda fila: En primer lugar, está *Pomba Gira Cigana*, una mujer nómada vestida con colores brillantes y joyas llamativas. En el medio, se encuentra *Pomba Gira Rainha*, con una vestimenta elegante y sofisticada, que porta un cetro y una corona simbolizando su autoridad. Por último, está *Pomba Gira das Praias*, conectada con el mar y las playas, vistiendo tonos azules y verdes, adornada con accesorios marinos. Tercera fila: En primer lugar, está *Pomba Gira Maria Navalha*, vistiendo prendas blancas o plateadas con toques de rojo y dorado, simbolizando su habilidad para liberar a las personas de situaciones problemáticas. En el medio, está *Pomba Gira do Fogo*, asociada al fuego y vestida en colores intensos como el rojo y el naranja. Por último, está *Pomba Gira Sete Saias*, representada por faldas largas y ondulantes, simbolizando su versatilidad y habilidad para abrir caminos.



Fuente: archivo personal

La representación de las Pomba Giras en la cosmovisión afroumbandista se aprecia a través de estas imágenes, donde se revela una femineidad exuberante y seductora, resaltada por vestimentas llamativas y accesorios destacados. Estas representaciones visuales evocan el uso de colores intensos y muestran detalles como encajes, aberturas, transparencias y elementos decorativos simbólicos que realzan su sensualidad y misterio. Sin embargo, surge la pregunta de cómo se relacionan estas imágenes con las performances en los terreiros durante las festividades de kimbanda, que se describen detalladamente en el capítulo anterior. Además, en el contexto de esta investigación, se busca comprender cómo se manifiesta Pomba Gira en los cuerpos queer, según la perspectiva de Chaichumporn (2017: 42), es decir, entendiendo este concepto como un desafío a la heteronormatividad y una confrontación con el control social, político y religioso imperante en América Latina.

En este capítulo, me adentraré en la performance de género en la kimbanda, prestando especial atención a la participación de personas queer durante la ceremonia festiva, que, como se ha mencionado anteriormente, constituye la parte final y pública del proceso ritual. Mi objetivo es examinar detenidamente las significaciones que adquiere Pomba Gira para los adeptos

queer en este contexto, analizando las interrelaciones entre imagen, performance e identidad. Para respaldar mi análisis, utilizaré algunas imágenes obtenidas previamente de un desaparecido blog africanista llamado La Trinidad. Aunque lamentablemente este espacio digital ya no está disponible, cuando lo consulté en 2013 y 2014, fue una valiosa fuente para explorar las manifestaciones del universo afro-queer. El sitio difundía imágenes de fiestas y ceremonias religiosas de las tres líneas más desarrolladas de las religiones de matriz africana en nuestro país: nación, umbanda y kimbanda, de ahí su nombre. Era, de hecho, el único recurso en línea disponible con fotografías. Fue allí donde encontré un conjunto de imágenes de Pomba Giras, que pude recuperar parcialmente antes de la desaparición del blog, que resultaron ser sorprendentes y altamente performativas, ya que capturaban las expresiones que desafiaban la dicotomía de género y permitían avanzar con la comprensión de lo queer en el culto y el modo en que éste se articulaba con expresiones sexogenéricas no heteronormativas.

En las páginas siguientes examino minuciosamente algunas de estas imágenes, cuyo uso me fue permitido por quien elaboró el blog con la condición de que no se identificaran las personas, considerando tanto a los sujetos reales fotografiados como a los espirituales que aparecen en ellas, así como el entorno en el que se desenvuelven. Analizo de qué manera estos sujetos se presentan y expresan su identidad de género a través de su apariencia, gestos y posturas corporales. Además, presto especial atención al contexto en el que se encuentran, incluyendo la decoración, la vestimenta y los elementos materiales y simbólicos presentes en la escena. Este enfoque me permitió comprender cómo las performances sexo-genéricas se manifiestan e integran en el contexto específico de la kimbanda. Para enriquecer mi análisis, he tomado en cuenta los relatos obtenidos durante mi trabajo de campo en fiestas semejantes –en las cuales incluso conocí a algunos de los sujetos fotografiados pero en las que no se me permitió sacar

fotografías– con el objetivo de comprender las experiencias de quienes participan en esta práctica, estableciendo así una conexión significativa entre las imágenes y las vivencias de los sujetos. Asimismo, contextualizo el análisis de estas imágenes y testimonios dentro del marco de las festividades que he conocido y descrito, con el fin de situarlas adecuadamente y establecer un diálogo enriquecedor con las historias de vida de los sujetos y sus construcciones identitarias.

La combinación de fotografías y relatos contextualizados nos aporta a la comprensión de la performance de género y de las formas diversas en que los adeptos se apropian de la figura de Pomba Gira. De esta manera, tanto las imágenes como los testimonios se convierten en una ventana para comprender que estas performances no se limitan a una única representación estereotipada de la feminidad, sino que exhiben una amplia variabilidad y se adaptan de acuerdo a las experiencias, posibilidades y deseos de los participantes. A través de esto, desarrollo la hipótesis central de que el contexto de las ceremonias festivas del culto fomenta la exploración de esta diversidad no heteronormativa, a la que mi trabajo se refiere como identidades queer.

Centrándose en las experiencias religiosas, los trabajos de Turner y Geertz han resaltado cómo las performances rituales, en tanto actos repetitivos, simbolizan elementos fundamentales de la vida social. Geertz (1987: 89) sostiene que un conjunto de símbolos sagrados sintetiza el *ethos* de un pueblo, es decir, el tono, carácter y calidad de su vida, su estilo moral y estético, así como su cosmovisión, es decir, la representación que este pueblo tiene de cómo son las cosas. Según este autor, los símbolos son modelos esenciales que expresan la atmósfera del mundo. Estas perspectivas teóricas resaltan las dimensiones simbólicas de la performance, haciendo hincapié en los significados que se representan o se comunican a través de las actuaciones. Además, se analizan sus dimensiones instrumentales o funcionales, especialmente cómo contribuyen a consolidar determinadas creencias, valores y normas fundamentales para el grupo en cuestión. En este

sentido, se reconoce la importancia de las dimensiones sensoriales y emocionales de la performance, no solo por su papel instrumental en rituales que hacen que lo obligatorio sea deseable (Turner, 1980), sino también por el placer que brindan al intérprete y por su capacidad para situarlo temporalmente al margen de su vida social normal, es decir, en una posición liminal. Otro de los aportes destacados de Turner (1992: 81) consiste en resaltar el carácter reflexivo de la agencia humana en los "dramas sociales" y las performances culturales, entendidas como dramas estéticos o de escena. A través de sus propias actuaciones o mediante la observación y participación en performances generadas por otros, las personas pueden obtener una mejor comprensión de sí mismas y de sus semejantes. Aunque las actuaciones que tienen lugar en la vida cotidiana pueden ser consideradas como una forma de teatralidad, tal como Goffman (1970) planteaba, los dramas sociales y las performances culturales, para Turner (1992: 76), constituyen una forma de "metateatro", es decir, un lenguaje dramático que permite reflexionar sobre los roles y estatus presentes en la vida cotidiana.

Desde una perspectiva análoga, Schechner (2000) sostiene que los performers, y en ocasiones los observadores, experimentan una metamorfosis a través de las performances, ya que estas proporcionan un espacio y medios para la transformación, sirviendo como formas de experimentar, actuar y validar el cambio. Según Schechner, la performance es una conducta que se repite o ejecuta dos veces, pero subraya, "ninguna repetición es esencialmente una réplica, porque los sistemas están en constante flujo" (Schechner, 2000: 13). Estas conductas performativas, en cierta medida independientes de sus ejecutantes, pueden ser preservadas, comunicadas, manipuladas y modificadas en cualquier momento necesario. En el contexto de estos procesos performativos, Taylor (2001) argumenta que los conjuntos de memorias corporales, expresadas a través de gestos, palabras, movimientos, danzas y cantos, son medios para acumular y transmitir conocimiento. En consecuencia, las performances son actos vitales de transferencia que

transmiten saberes sociales, memorias y sentidos de identidad, reproduciendo y transformando códigos heredados, extrayendo o transformando imágenes culturales compartidas del archivo colectivo. De esta manera, la performance no solo representa la identidad del grupo, sino que también contribuye a construirla como un elemento constitutivo de la experiencia social de los actores.

Asimismo, el punto de partida para ejecutar el análisis de la performance reside en los aspectos sobresalientes compartidos por el ritual y el teatro. Ambos requieren de una confluencia precisa de elementos que les permita manifestarse plenamente, demandando la interacción corporal en su totalidad y dando lugar a encuentros directos entre los seres humanos (Turner, 1982). La naturaleza expresiva inherente a ambos fenómenos exige una temporalidad especial, revestida de tangible solidez, y en ambos casos se requiere de ensayos y arduo trabajo preparatorio. Sin embargo, los rituales también erigen su propia dimensión temporal interna, como lo descubrió Van Gennep (1986). Bajo esta perspectiva, y tal como lo describíamos en el capítulo anterior, los rituales se asemejan en gran medida a la experiencia teatral, trazando igualmente el comienzo, desarrollo y conclusión de su propia duración y colmándola secuencialmente con acciones simbólicas y expresivas que siguen una progresión intrínsecamente necesaria.

Por otra parte, es común encontrar en las teorías que abarcan los rituales en general, así como en el ámbito más específico de las culturas populares, la utilización de términos de origen teatral. Por ejemplo, se hace referencia a los participantes de un ritual como "actores" o "intérpretes", y se utiliza el término "escenario" para describir el espacio donde se lleva a cabo la ceremonia. Además, se emplean también conceptos teatrales como "acto", "escena" o "guión" para comprender la estructura y el desarrollo de los rituales. En este contexto, la conexión con el teatro se vuelve especialmente relevante, ya que los rituales son performances cargadas de simbolismo y significado, donde los participantes asumen roles y llevan a cabo acciones

que tienen un propósito y una secuencia específica (Turner, 1982). Estas performances rituales, al seguir un guión o una secuencia preestablecida, comparten similitudes con las representaciones teatrales. Ambas involucran una puesta en escena, una narrativa y una interpretación de roles por parte de los participantes. En otras palabras, se trata de cuerpos que se mueven y, al hacerlo, comunican.

Diversidad y disidencia en la fiesta de kimbanda

En prácticas que implican el uso de movimientos corporales, como la danza y otras técnicas corporales, entre las que se encuentran los rituales celebratorios de la kimbanda, se destaca especialmente una dimensión productiva del cuerpo en movimiento. Las personas que participan activamente en estas prácticas suelen experimentar procesos de cambio en sus imágenes corporales y en sus modos perceptivos, afectivos, gestuales y kinésicos. Estos cambios pueden ser una fuente para promover nuevas significaciones culturales, reformular identidades o reestructurar relaciones sociales. Así, como se trata del cuerpo del intérprete convirtiéndose en el medio principal de expresión y comunicación, decimos que se está desarrollando una performance. Aunque este concepto se originó en el campo de la lingüística, a partir de la teoría de los "actos de habla" de Austin (1962) y la "etnografía del habla" de Hymes (1972), su aplicación se extendió luego al ámbito artístico. En este contexto, refiere a las actuaciones que involucran diferentes medios expresivos, como gestos, música, danza y toda construcción visual y escénica del espacio. Singer (1966) ofreció una definición temprana de la performance cultural, destacando su temporalidad limitada, su inicio y finalización, la presencia de un programa organizado de actividades, intérpretes y audiencia, y su desarrollo en un lugar y una ocasión específicos. Este conjunto de elementos constituye una unidad de observación

que expresa y comunica los componentes básicos de una cultura o un grupo social. Turner (1988) también resaltó la importancia del vínculo entre corporalidad y performance, haciendo hincapié en el papel de lo "no verbal". La tradición académica de los estudios culturales, representada por trabajos como los de Csordas (1993), Lock (1993), Phelan (1993), Bauman y Briggs (1990), así como los estudios locales de Citro (2009), han innovado el enfoque al alejarse del análisis basado en el texto para analizar lo social desde una perspectiva centrada en lo performativo, haciendo énfasis en prácticas dinámicas en las que los cuerpos de los sujetos participantes desempeñan un papel central.

Retomando lo dicho en otros lugares de la tesis, utilizo el concepto de queer porque lo considero el más adecuado y amplio para abordar la diversidad de identidades presentes en los espacios religiosos, dejando de lado otras dimensiones de la identidad personal o social. Aunque el término queer conserva ciertas connotaciones históricas relacionadas con la "desviación sexual", es el que mejor expresa una mirada que abarca un espectro más amplio en relación a la temática en cuestión. Además, se aleja de lo que es específico de una práctica o preferencia sexual y engloba todo aquello que se encuentra fuera de la heteronorma. La palabra queer proviene del inglés y tiene diversas acepciones. Como sustantivo, puede traducirse como maricón, gay u homosexual, pero también como raro o extraño. En su forma verbal, expresa un concepto aún más revolucionario, ya que se refiere a un movimiento o una acción desestabilizadora. En otras palabras, se basa en la idea de desafiar normas preestablecidas y fijas. Es interesante mencionar que el término tiene una connotación binaria en sí mismo, ya que su existencia y significado dependen en gran medida de su opuesto, "straight", que se traduce como derecho, recto o heterosexual. Sin embargo, el concepto de "queer" nos habla de una esencia subversiva y transgresora, que va más allá de la actividad o identidad sexual específica del individuo, por ello encaja bien como matriz teórica para una mejor comprensión de esta investigación,

ya que refleja una sensibilidad contraria a la tipología dominante.

Igualmente, la kimbanda brinda a sus adeptos queer la oportunidad de experimentar vivencias corporales expresivas que contrastan con los valores y las creencias tradicionales de la cosmovisión occidental influenciada por el cristianismo. En este contexto, estas personas pueden explorar diferentes aspectos de la feminidad, desde jugar a ser princesas inocentes, cándidas y puras, hasta imaginar ser mujeres seductoras, empoderadas, exitosas, malvadas o pícaras, entre otros estereotipos femeninos. Al hacerlo, desafían la representación convencional de los géneros y se sitúan en un terreno ambiguo debido a la naturaleza no binaria de sus identidades, que no se ajustan completamente a una categoría estrictamente de “hombre” o de “mujer”. En este sentido, los adeptos queer del culto kimbanda subvierten las categorías impuestas y resaltan la contradicción inherente de las polaridades del género y la sexualidad. La materialización tangible de estos juegos performativos se manifiesta a través del uso de vestimenta y accesorios, como veremos más adelante. Sostiene Lurie (2002:21)

desde hace miles de años el primer lenguaje que han utilizado los seres humanos para comunicarse ha sido el de la indumentaria. Mucho antes de que yo me acerque a usted por la calle lo suficiente para que podamos hablar, usted ya me está comunicando su sexo, su edad y la clase social a la que pertenece por medio de lo que lleva puesto; y muy posiblemente me está dando información (o desinformación) sobre su profesión, su procedencia, su personalidad, sus opiniones, sus gustos, deseos sexuales y estado de humor en ese momento. Quizá no consiga expresar con palabras lo que estoy observando, pero registro de forma inconsciente la información, y simultáneamente usted hace lo mismo respecto de mí. Cuando nos encontramos y entablamos conversación ya hemos hablado en una lengua más antigua y universal.

Las imágenes del blog La Trinidad permiten comprender el poder transformador de este culto en la construcción de identidades sexogenéricas

que desafían la heteronormatividad. Es decir, la capacidad de la kimbanda para proporcionar un espacio inclusivo que facilita explorar y expresar otras dimensiones de su identidad de género.

Imagen 8. Pomba Giras queer en kimbandas del conurbano (2008-2009)



Fuente: Blog La Trinidad

En estas imágenes advertimos que la interacción entre el cuerpo y la vestimenta puede ser interpretada como un espacio donde se recrean las luchas simbólicas de sentido, tendientes a la conformación y la construcción de identidades (Berger y Luckman, 1968). Provisto de una lupa, un observador incidental podría no definir con facilidad si ve allí *hombres* o *mujeres*, pero no dudaría en afirmar que esas personas están vistiendo prendas consideradas femeninas. Durante los primeros años de vida, puede ser complicado determinar el sexo de un niño o una niña, por lo tanto, se suele recurrir a la vestimenta como medio para clasificar al individuo y hacer que su sexo sea inteligible para el resto de la sociedad. Por ejemplo, a través del uso de colores socialmente asociados con lo masculino (azul, celeste) o lo femenino (lila, rosado). Esto da lugar a un proceso identitario y normativo en el cual se espera un tipo específico de comportamiento, expresión o control emocional en relación a las identidades de género predefinidas, las cuales suelen estar estrechamente ligadas al uso de la vestimenta. Por lo tanto, en la mayor parte de las sociedades occidentales y cristianas a un niño no se le permitiría usar una falda de la misma manera que a una niña no se le permitiría usar una corbata, ya que ambas prendas simbolizan, en términos generales, identidades genéricas opuestas.

Según Wilson (1985: 117) “la moda está obsesionada con el género” ya que, a pesar de la aparente percepción contemporánea de una vestimenta más inclinada hacia la androginia, incluso aquellas prendas que se autodenominan "unisex" exhiben una obsesión exagerada por las definiciones sexo-genéricas. De hecho, las tendencias de moda andrógina representan un testimonio adicional del profundo juego que se realiza con los límites de las diferencias sexuales. La indumentaria se erige así como un elemento prominente en la identificación del sexo de quien la porta, de tal manera que se puede, generalmente a simple vista, distinguir si se trata de un individuo masculino o femenino. El significado atribuido a las prendas en nuestra lectura corporal es de tal magnitud que se puede suplantar la diferencia sexual

aun en ausencia del cuerpo físico. De modo que, una falda puede connotar simbólicamente la feminidad, y en efecto, en ocasiones se utiliza para referirse a las mujeres (“un problema de polleras”), mientras que los pantalones se asocian con la masculinidad (“lleva los pantalones en esta casa”). El ejemplo más claro de esta dinámica se manifiesta en los símbolos utilizados en los letreros de los baños públicos, donde invariablemente se representa a los hombres con pantalones y a las mujeres con faldas. A pesar de que las mujeres ahora hacen uso común de pantalones, esto no les impide saber que deben optar por la puerta con el icono femenino, aun cuando dichos íconos ya no se corresponden fielmente con las prendas que llevan en realidad hombres y mujeres, sino más bien con las prendas que se suelen asociar a cada género respectivamente (Garber, 1992).

Con el paso del tiempo, tuve la oportunidad de entablar algunas conversaciones vía chat con el creador del blog La Trinidad, a quien llamaré Jaime, aunque no es ese su nombre. Durante estas comunicaciones, Jaime expresó su desaprobación taxativa hacia «*los hombres que incorporan a Pomba Gira en las kimbandas y se visten de mujer*». Esta perspectiva se fundamentaba en su percepción de que esta práctica constituía una apropiación indebida y problemática dentro de las tradiciones afroumbandistas que él denominaba "puras". Según Jaime, era importante denunciar lo que consideraba una distorsión de los roles de género y de las prácticas sagradas al incorporar a Pomba Gira de esta manera. Desde su punto de vista, esta apropiación desviaba el significado y la esencia original de la entidad espiritual, y no respetaba las raíces culturales y religiosas que él consideraba como la "verdadera cosmovisión afro-brasileña". De modo que, sus críticas, así como el propósito principal de compartir escraches fotográficos de las fiestas de kimbanda en el blog, surgían de una supuesta preocupación por preservar la autenticidad y la integridad de las prácticas religiosas. Además, Jaime afirmaba en repetidas ocasiones que Pomba Gira había sido creada para acompañar el desarrollo espiritual de las mujeres, no

de los hombres, y que lo contrario constituía una aberración. Compartí con el creador de La Trinidad los objetivos de mi investigación, que en ese momento estaba en sus etapas iniciales, y obtuve su permiso para utilizar algunas de las imágenes del blog con fines académicos. El espacio digital creado por Jaime se mantuvo en actividad desde su lanzamiento en 2009 hasta 2013. Sin embargo, comenzó a perder relevancia hacia ese año debido a la creciente centralidad que los primeros grupos afroumbandistas de Facebook estaban adquiriendo, como se analizó en el capítulo dos. El método utilizado por Jaime para recopilar evidencia era bastante sencillo: visitaba regularmente sesiones afroumbandistas en el conurbano bonaerense y tomaba fotografías, que luego compartía en su blog. Estas imágenes iban acompañadas de epígrafes breves y desaprobatorios, como por ejemplo: "La fiesta de los horrores", "Las 'señoritas' manochantas de Laferrere", "Sigue la kimbanda-circo en Merlo", "Mamarrachos con corona", "Un cigano elegante?" o "Pombo Yiro con ustedes".

Resulta fundamental destacar que el espacio creado por Jaime se caracterizaba por una redacción concisa y evidentes deficiencias ortográficas, lo cual sugiere una limitada familiaridad con la escritura formal y una escolarización insuficiente. En una posta que más adelante, como hemos visto en el capítulo dos, tomarían algunos grupos de Facebook, el enfoque del blog apuntaba a realizar "escraches". Es decir, una denuncia a partir de las imágenes y los textos de lo que pensaba una perversión de la religión y que, como veremos, involucraba, justamente, las performances de género queer que el culto habilitaba. No obstante, es relevante señalar que, aun en este marco, Jaime presentaba conceptos e interpretaciones discutibles en términos de la doctrina religiosa, o que hubieran requerido una mayor precisión en su abordaje. Como ya se ha analizado, el afroumbandismo engloba una amplia gama de concepciones y apropiaciones que, en ocasiones, entran en disputa. En el caso específico de Jaime, su discurso de odio parecía estar motivado por conflictos personales, aunque desconozco los motivos de su rechazo.

Sin embargo, su conflicto con el tema y el repudio que manifestaba resultaban evidentes. En una ocasión, Jaime expresó: «*Con todo lo que sé de religión, debería ser pai, mínimo, pero en este circo no, porque no lo aguanto*». Con esto, quería dar a entender que no ocupaba una posición jerárquica en el afroumbandismo local simplemente porque no lo deseaba, cuando en realidad el proceso para acceder a ese lugar de prestigio y liderazgo requiere un largo camino de aprendizaje y pruebas para obtener axés, tal como pudimos apreciar en la trayectoria de Genaro de Oxum. Paradójicamente, el trabajo de recopilación de imágenes realizado por Jaime constituye un valioso testimonio de las prácticas religiosas afro-queer recientes en los terreiros del Gran Buenos Aires.

Imagen 9. Pomba Gira queer y Exús en una kimbanda del conurbano (2009)



Fuente: Blog La Trinidad

Basándome en estos registros documentales, y siguiendo las categorías

propuestas por Vilches (2002), Costa (1991) y Marzal (2009), como la composición escenográfica y los aspectos morfológicos, espaciales e intertextuales presentes en las fotografías que retratan personas, pude llevar a cabo un examen exhaustivo de sus características y significados, revelando así la riqueza simbólica, estética y social que encierran. En efecto, al observar la composición escenográfica de la Imagen 9 del corpus fotográfico obtenido del blog es posible identificar elementos como la vestimenta, la actitud corporal y la interacción con el entorno, que juegan un papel fundamental en la representación de la identidad de género. La fotografía, como sostiene Barthes (1960), detiene la gestualidad del movimiento y la fija en una imagen estática aun cuando el gesto y el movimiento más amplio quede sugerido. Revisar aquí y en lo posible citar el texto mismo de Barthes. En efecto, notamos que el fotógrafo –Jaime, el dueño del blog– capturó con su cámara a una persona vestida “de gala” en una posición delicada al caminar lentamente, elevando sus antebrazos hacia arriba con gracia para resaltar la postura femenina de las manos, cubiertas por guantes blancos, accesorio que emana elegancia tradicional y refinamiento. Su gestualidad es elegante y esquiva, ya que evita el contacto visual directo con la cámara, pero es consciente de que está siendo observada tanto por el fotógrafo como por los personajes secundarios que miran hacia el frente. Su lenguaje corporal parece cuidadosamente calculado y algo reñido con la espontaneidad. El personaje viste prendas de tonalidades claras (blanco, lila) en delicados tonos pastel, creando una imagen suave y armoniosa. El atuendo se complementa con pequeños aros de piedras brillantes, un sombrero adornado con un tocado floral y guantes cortos de color blanco, que aportan un toque de distinción. El maquillaje resalta los ojos, cejas, pestañas, rostro y labios de manera cautivadora, sin llegar a exageraciones. Cada detalle está cuidadosamente ejecutado para realzar la belleza del personaje y contribuir a su expresión general de refinamiento y encanto. Como ha relatado otra informante,

lo mejor es usar siempre ropa elegante, abanicos, vestidos ´de dama antigua´, capelinas... para que ella se sienta como en casa, como en el tiempo que realmente vivió, y elija volver por un rato... Ella misma [Pomba Gira] te cuenta todo eso ¿sabés?... Después de incorporarla varias veces, la vas conociendo, vas armando de a poco su historia... Pero para eso es necesario hacer las cosas bien y que ella se sienta segura con vos y elija volver... Por eso, cuanto mejor sea el vestido, el maquillaje y toda nuestra dedicación, más cómoda y por más tiempo va a estar ella y más te va a querer ayudar en tu crecimiento como persona y como religiosa. (Noxeema, seudónimo, comunicación personal).

Flugel (2015: 96) ha señalado que, en sus primeras manifestaciones, la vestimenta tenía –además de la obvia finalidad utilitaria para el resguardo ante el frío o el calor– una finalidad mágica que, según el autor, posiblemente nunca desapareció por completo. Siguiendo esta línea, Carrasco (2012) sostiene que la indumentaria en el contexto religioso actúa como ícono, amuleto, talismán o reliquia, adquiriendo una relevancia espiritual y un estatus de símbolo sagrado debido a su significado especial y relevante en la cultura religiosa en la que fue concebida, y para la cual existe una devota audiencia dispuesta a admirarla y venerarla. Este ícono, representado en la escena de la Imagen 9 mediante el vestuario, funciona como un objeto fetichizado de poder, que actúa como un nexo entre el mundo real y visible y el mundo celestial e intangible al que se aspira llegar y pertenecer. Por otra parte, la fotografía extraída de La Trinidad captura una escena que se desarrolla en una típica fiesta de kimbanda en el conurbano bonaerense, permitiéndonos sumergirnos en un instante de esta comunidad espiritual y su festividad en homenaje a Exú y Pomba Gira. En la imagen, se pueden apreciar pocos objetos claramente visibles, destacándose dos afiches. Uno de ellos muestra la representación de una divinidad femenina vestida de amarillo, posiblemente Oxum, aunque la imagen no es completamente nítida. Asimismo, en el espacio simbólico, se observan tres figuras con vestimenta ritual. Llama la atención el contraste entre el cuidado minucioso del atuendo, maquillaje y peinado de la Pomba Gira queer y la sencillez y rigidez corporal

de los dos sujetos masculinos vestidos de rojo y negro. Estos últimos representan, de forma sencilla pero reconocible, a sendos Exús, identificables por sus capas y sombreros distintivos. A la derecha, Exú Tranca-Rua se representa como un hombre de aspecto fuerte y poderoso, vestido con una capa de color rojo intenso que simboliza su conexión con la riqueza y la prosperidad. A la izquierda, Exú Caveira se caracteriza por llevar una capa negra, representando su conexión con la muerte y los misterios del más.

Los Exú fueron hombres, personas que vivieron realmente, pero como cometieron por ahí algo terrible en esa vida, no pueden descansar en paz. Entonces llegan a través de la kimbanda para pagar por las cosas malas que hicieron. Por ejemplo... a lo mejor fueron asesinos o delincuentes... Y con la Pomba Gira pasa lo mismo, aunque yo te diría que en un nivel más... suave... fueron mujeres que cometieron algún error, prostitutas, fugitivas y otras cosas por el estilo. Por eso es que vuelven, para guiarnos acá, para trabajar con nosotros y reestablecer el equilibrio pagando su karma (Ítalo Méndez, seudónimo, comunicación personal).

Este revelador testimonio, de uno de los integrantes de la familia de Genaro en La Rosadita, compara el casal patrocinante de la kimbanda y, al mismo tiempo, complementa los detalles de la indumentaria que se observan en la imagen. Por un lado, la Pomba Gira queer destaca por su cuidada estética, encarnando el refinamiento y la sofisticación asociadas a su entidad. Por otro lado, los sujetos masculinos representan a los Exús, presentándose de manera sencilla pero reconocible con sus capas y sombreros característicos. Este contraste se acentúa aún más en el entorno físico circundante, donde la pobreza se manifiesta a través de paredes sin revoque, escasa iluminación y la ausencia de muebles y adornos. En este contexto, la Pomba Gira queer emerge como un símbolo de belleza y elegancia, destacándose frente a la simplicidad del entorno y la sobriedad de los Exús representados por los sujetos masculinos vestidos de rojo y negro, ya que, como han relatado en repetidas ocasiones –con distintas palabras– varios adeptos en las entrevistas,

la Pomba siempre va a manifestarse como una lady, una gran dama. Ella es fina y está muy cuidada, pero siempre es una dama de la noche, una pecadora, no importa si fue rica o pobre en vida, eso es algo... como decirte... secundario. (Tina Brown, seudónimo, comunicación personal).

En este sentido, resulta notable como la imagen evoca un desfile de moda típico, donde la modelo ocupa el rol central y resalta por su refinamiento y distinción (“una lady”). La pasarela, como corredor de desplazamiento, realza tanto la elegancia de la persona que se camina como la del vestuario que luce (“fina”, “muy cuidada”, “gran dama”). A medida que avanza, atrae las miradas y la admiración de quienes la rodean, el público y el fotógrafo. La imagen transmite el glamour, la sofisticación y la atención centrada en la modelo, representando un momento destacado. Al relacionar ambos eventos simbólicamente –la kimbanda y el desfile–, se puede explorar la idea de la belleza, el estatus y la atención pública como elementos compartidos en diferentes contextos, ya sea en la representación de entidades espirituales o en el ámbito de la moda.

De ahí que el vestido, como práctica social significativa implica un uso que, tal como han señalado Entwistle (2002) y Saulquín (2014), permite interacciones específicas con otros individuos en un contexto social determinado. Estas prácticas se llevan a cabo teniendo en cuenta de manera explícita o implícita las normas, los códigos y los valores culturalmente establecidos sobre la apariencia de un sujeto en un ámbito social particular (Goffman, 2003). En el caso de la Imagen 9, podemos observar una resignificación de los códigos originalmente asociados con una vestimenta vinculada al estilo inglés de la realeza, para ser reinterpretada como una apropiación de lo femenino por parte de alguien que desafía el binarismo en una reunión del culto kimbanda. En este contexto, se produce una dinámica de emulación analizada por Bourdieu (1998), donde las preferencias estéticas

están influenciadas por una "difusión vertical", en la que aquellos con mayor capital cultural o social imponen sus elecciones al resto de la sociedad, quienes las adoptan por imitación. Sin embargo, en este caso, la vestimenta se utiliza en una performance que subvierte su expresión original al confrontar el binarismo de género y apropiarse lúdicamente del glamour asociado a aquellos con mayor capital cultural o social. Por lo tanto, la poderosa influencia de las imágenes que representan a mujeres en posiciones privilegiadas o admiradas, como reinas, princesas, actrices o modelos (pensar en la comparativa anterior con un desfile), se encarna en diversas representaciones vestimentarias de Pomba Gira. En este sentido, existe una recreación y reapropiación de la estética glamorosa y mediatizada propia de diferentes figuras con finalidades que la subvierten y, al hacerlo, crean una estética nueva en la que confluyen –más allá de la cosmología específica del culto– elementos de diferentes universos referenciales.

Por último, en la imagen se pueden identificar dos personajes bien definidos, la elegante Pomba Gira queer y los Exús vestidos de manera más tosca. Los médiums que los encarnan pertenecen a un estrato social de clase baja –conozco ese terreiro en particular y a su concurrencia–. No obstante, se aprecia una notable disparidad en la inversión estética y económica que cada uno realiza en la preparación ritual de su personaje de género. Mientras la Pomba Gira queer se destaca por su refinamiento y cuidado en la apariencia, los Exús lucen una vestimenta más simple, caracterizada por las capas largas y los sombreros típicos de esta entidad. Las poses y gestos de ambos personajes están en consonancia con la identidad de género que representan, lo que crea un marcado contraste entre lo masculino y lo femenino. Esta diferencia visual genera una inmediata percepción binaria del género, resaltando aquello que se asocia a la delicadeza, el cuidado y el refinamiento en el caso de la Pomba Gira queer; y la rigidez, la sencillez y la simpleza en el caso de los Exús. Esta representación de contrastes entre la Pomba Gira queer y los Exús establece una conexión directa con los

estereotipos de género que el espectador puede reconocer de manera inmediata al contemplar la fotografía. De esta manera, la imagen invita a reflexionar sobre la diversidad de expresiones de género, la realidad socioeconómica de los terreiros suburbanos, y el uso de las vestimentas rituales afroumbandistas.

Apropiaciones de la performance en la vida de los sujetos

La aparición de los estudios queer se ha visto influenciada por una profunda revisión teórica y metodológica que se inició en la década de 1960 y se ha prolongado hasta la actualidad. Este proceso de revisión ha sido impulsado en gran medida por el movimiento feminista y los llamados "estudios de la mujer", así como por los posteriores estudios centrados en las "minorías sexuales" y, más recientemente, por los movimientos LGBTQ+ en el ámbito académico. Estos movimientos han jugado un papel fundamental al abrir, de manera anticipada y definitiva, las puertas a nuevas formas de comprensión y análisis de la vida social. Recordemos que, según los términos de Foucault (1995), la sexualidad no debe estar limitada por el enfoque unidimensional de una naturaleza esencial y fija como se ha concebido tradicionalmente en el marco de la teología cristiana. En cambio, debemos considerar la sexualidad a través de la compleja interacción de representaciones y discursos, enmarcados en una dinámica de poder y su relación con la construcción de la identidad sexual. El autor sostiene que la relación de poder tiene la tarea específica de producir una verdad sobre el sexo, y es a través de esta verdad que se revela el funcionamiento del poder en sí mismo. En palabras de Foucault (1995: 103), "la relación de poder tiene la tarea de producir la verdad del sexo, y el sexo está ahí para revelar, a través de su verdad, el funcionamiento del poder". Esto nos lleva a comprender que el poder desempeña un papel fundamental en la producción de la verdad acerca de la

sexualidad. La verdad sobre el sexo no es un hecho objetivo o esencial, sino más bien una construcción social y discursiva que está intrínsecamente vinculada a las relaciones de poder en una sociedad determinada. En este sentido, la mirada foucaultiana nos facilita el análisis de las relaciones de poder para desentrañar cómo se construyen y mantienen las normas y categorías sexuales en una sociedad en particular.

Recordemos que Rubin, en su estudio pionero (1975), ya había distinguido entre sexo y género reconociendo que el primero se refiere a las características biológicas, mientras que el segundo se vincula con las construcciones sociales y culturales que determinarían comportamientos y expectativas asociadas a la identidad de género. En sus términos (Rubin, 1975: 19), "la sociedad transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana". Scott (1990 o 1996, chequear notas) retoma esta distinción y la atraviesa con la mirada de Foucault, argumentando que las relaciones de poder y los discursos son elementos centrales en la construcción y el mantenimiento de las normas de género. Según Scott (1990), el género no es simplemente una expresión individual, sino una construcción social que se impone a través del poder y los mecanismos de control. Butler (2007: 55) va aún más allá al plantear que incluso el propio sexo es una construcción cultural.

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada "sexo" esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.

La autora desafía las concepciones tradicionales sobre el género y el sexo al sostener una perspectiva que reconoce que estas categorías son construidas y adquieren significados en contextos específicos, variando a lo largo del tiempo y en diferentes culturas. Su argumento central es que el género y el sexo no tienen una esencia intrínseca, sino que son producto de la

construcción cultural. Esta visión abre el camino hacia una comprensión más amplia y flexible de la identidad de género y la sexualidad, fomentando la inclusión y aceptación de la diversidad.

A la luz de estas ideas, resulta sumamente interesante observar la intersección entre lo afro y lo queer en los rituales de kimbanda que he tenido la oportunidad de presenciar en varias ocasiones. Estas ceremonias no solo desafían la heteronorma, sino también la "homonorma", ya que rompen con las concepciones convencionales de género sostenidas por gays y lesbianas progresistas de las clases medias urbanas. De hecho, estos rituales resultan profundamente disruptivos respecto a las formas en que se concibe el género en los contextos normativos, ya sean estos hetero u homo³². A través de estas performances, los practicantes establecen conexiones con una identidad interna que se manifiesta en las prácticas rituales colectivas, mediante el contacto con la entidad femenina patrocinante. Es importante destacar que los afroumbandistas son plenamente conscientes de la doble marginalidad que conlleva tanto su identidad espiritual como personal, ya que son percibidos por la sociedad en general como "raros", "macumberos", "locos" o "desviados" (lo cual guarda una similitud semántica con el concepto queer). Sin embargo, a pesar de ello, encuentran en el terreiro y en su comunidad espiritual un espacio para la expresión, el apoyo y la construcción de su identidad personal y grupal. En palabras de una adepta, ubicar un poco más el testimonio, que ya conocemos,

Me gusta que me hagas todas estas preguntas sobre mí, mis compañeras y mi religión, creo que esto puede ayudar a que la gente deje de vernos como bichos raros. Somos chicas distintas nosotras, especiales, y espero que esto pueda servir para que se entienda que yo no soy ningún monstruo, que solo trato de vivir mi vida de la mejor manera posible ayudando a los demás en todo lo que pueda, incluso a aquellos que me

³² Agradezco al Dr. Santiago Joaquín Insausti, que habilitó esta perspectiva en los comentarios del coloquio de calificación, instancia en la que generosamente evaluó resultados parciales de esta investigación.

discriminan por mi condición y mis creencias. (La Madonnita, seudónimo, comunicación personal).

Para el sistema afroumbandista, la construcción y expresión de la identidad se entienden y respetan en términos de elección personal respaldada por una justificación mitológica. Como se mencionó anteriormente, los iniciados establecen una relación de codependencia con sus orixas, santos o guías espirituales. Una vez que se define y fortalece este vínculo, el practicante adquiere, como una revelación, ciertas características y atributos propios de la personalidad mítica del ser sobrenatural al que representa. Por lo tanto, ciertos aspectos del comportamiento y la identidad de los iniciados cobran sentido a partir de las características del orixa, santo o guía. En otras palabras, la disidencia sexogenérica –una de las cualidades posibles que pueden manifestarse en la mimesis– no solo se encuentra incorporada e integrada en el ámbito social y cultural del afroumbandismo, sino que también se legitima desde un punto de vista mítico.

Siempre fui distinta yo, de chiquita... A mí no me sacabas de las muñecas y la cocinita de juguete de mis hermanas. No me gustaba el fútbol, ni las armas, ni agarrarme a trompadas ni nada de lo que hacían los otros varones, lo que hacen todos los varones de chicos, bah... Antes de entrar a la religión, hace ya muchos años de esto, yo siempre me sentía mal por ser distinta, pensaba que estaba enferma o algo por el estilo. Pero después, con el tiempo empecé a venir a más kimbandas y me sentí cada vez mejor, más libre... Y me fui tranquilizando... Y después de tirarme los buzios entendí, la dueña de mi cabeza es “un ella” (no quiero nombrarla porque es algo muy privado) pero si te digo que es “un ella” que también es lo que soy yo, lo que me da forma. Por eso ahora sé que nunca estuve enferma, que solo soy distinta porque soy ella (Tina Brown, seudónimo, comunicación personal).

En líneas con las palabras de Tina, numerosos testimonios he podido registrar durante las entrevistas realizadas en el trabajo etnográfico. A partir de ellos, se evidencia claramente que la identidad de género ocupa un lugar

central en la vida de muchos de los adeptos y se resuelve, en parte, a través del sentido de pertenencia a la comunidad espiritual. Este ámbito, les brinda la oportunidad de conectarse de manera directa, mediante la performatividad ritual, con un aspecto particular de su identidad. En este sentido, una experiencia recurrente que ha sido narrada es la fascinación al tener su primer contacto con Pomba Gira. Esta vivencia se da durante las primeras sesiones a las que asistieron como consultantes o buscadores de ayuda espiritual, cuando estaban en la fase inicial de acercamiento a la religión y eran visitantes en el terreiro en busca de orientación y asistencia espiritual. Durante estos encuentros iniciales, se generó una sensación de fascinación y asombro al experimentar la presencia y la energía de Pomba Gira, lo cual despertó un interés más profundo y un deseo de avanzar en el camino espiritual.

Luego, en la kimbanda se desarrolla una compleja trama corporal y performativa que engloba diversas representaciones, tanto universales como locales, entrelazadas con la historia arquetípica de Pomba Gira. En estas representaciones confluyen tipos reconocibles de la cultura popular, como la señora de alta sociedad, la princesa Disney, la *femme fatale*, la “diva” de Hollywood, la supermodelo y la cantante pop, entre otros, así como figuras vernáculas como las vedettes del teatro de revista y las estrellas televisivas. En la mayoría de estos casos se pone en juego la conocida percepción ambivalente de lo femenino, donde se engarzan la representación de la *femme fatale* asociada con la caída y el pecado, especialmente en términos occidentales, y la imagen de la mujer pura, inocente, buena y maternal, común en manifestaciones artísticas y literarias relacionadas con la feminidad. Como resultado, la construcción de la identidad femenina está marcada por una ambivalencia que remite tanto a Eva, considerada la primera mujer y madre universal, como a Lilith, una figura deseante percibida como más libre disruptiva e independiente. En la cosmovisión africana específicamente, surge, por un lado, la figura de Iemanjá, personificación de la abnegación y la pureza, simbolizando la maternidad y las virtudes femeninas. En contraste,

Pomba Gira encarna una perspectiva completamente opuesta: una mujer de pasiones intensas, sensualidad, libertad, pecado e infidelidad, que persigue sus objetivos a través de su cuerpo, su deseo y su sexualidad, y por eso resulta atractiva para ser representada por parte de los adeptos queer. Incluso el programa de Inteligencia Artificial llamado *Craiyon* reconoce y comprende correctamente esta oposición. Podemos ilustrarlo al analizar las imágenes generadas en esta plataforma en respuesta a mi solicitud de representar a Pomba Gira e Iemanjá, respectivamente. En este resultado, destaca claramente el marcado contraste en los colores (rojo-negro/celeste-blanco), la iluminación (oscura/clara) y también en la postura y expresión corporal (terrenal-cerrada/celestial-abierta) de ambos personajes.

Imagen 10. Pomba Gira y Iemanjá



Fuente: Craiyon

De estas representaciones generadas por Inteligencia Artificial, es importante ampliar la descripción de ambos personajes destacando aspectos distintivos de su apariencia y actitud. Así, al analizar las imágenes, se puede observar un marcado contraste entre Pomba Gira e Iemanjá, especialmente en relación con los colores, la mirada y el simbolismo asociado a ellas. En el caso de Pomba Gira, su representación muestra una mirada oscura y libidinosa, evocando una

sensualidad intensa y una naturaleza diabólica. La mirada de Pomba Gira revela un poder magnético y seductor, expresando una conexión con los deseos más profundos y oscuros del ser humano. Su presencia en las imágenes generadas por Craiyon refleja una energía carnal y terrenal, a menudo asociada con la tentación y la transgresión. Esta mirada penetrante y seductora se alinea con la representación de Pomba Gira como una figura que encarna la pasión, la libertad sexual y el poder femenino en su forma más provocativa. Por otro lado, en el caso de Iemanjá, su representación muestra una mirada pura y cristalina, evocando una serenidad y una conexión con lo celestial. La mirada de Iemanjá refleja una calma y una bondad maternal, transmitiendo una sensación de protección y cuidado. Su presencia en las imágenes generadas por Craiyon proyecta una energía luminosa y abierta, a menudo asociada con la pureza y la fertilidad. Esta mirada serena y compasiva se alinea con la representación de Iemanjá como una figura que personifica la maternidad, las virtudes femeninas y la sabiduría ancestral. En cambio, la mirada oscura y libidinosa de Pomba Gira contrasta con el mirar puro y cristalino de Iemanjá, creando una dicotomía visual que representa aspectos opuestos de la feminidad y la espiritualidad. Estos elementos visuales resaltan la dualidad y la complementariedad presentes en las prácticas y creencias asociadas a Pomba Gira e Iemanjá, enriqueciendo su simbolismo y su significado dentro del contexto de las tradiciones religiosas y las relaciones sociales afroumbandistas.

Dentro de este marco, el culto kimbanda brinda a sus participantes queer la oportunidad de explorar diversas facetas de la feminidad, donde la indumentaria y los accesorios actúan como medios para recrear y hacer visible una estética particular de lo femenino. En el caso de la expresión performativa de Pomba Gira, se expresa un rol impregnado de los imaginarios y los estereotipos de clase, así como del habitus de pertenencia social o aspiracional. Así, a través de cierta estética *kitsch* o *camp* —claramente observable en estatuillas al inicio del capítulo y luego en las imágenes de La

Trinidad—, se recrea un plano simbólico de lo femenino que proporciona esquemas de sentido y de representación caracterizados en el imaginario social de ese grupo específico que enfatiza "lo elegante", "lo sensual", "lo delicado", "lo provocativo" o "lo bello", que Pomba Gira encarna. En este sentido, los adeptos queer pueden sumergirse en roles de princesas inocentes, cándidas y puras, o imaginarse como mujeres seductoras, empoderadas, exitosas, malvadas o pícaras, e incluso adoptar la imagen de señoras respetables, entre otros estereotipos femeninos, no siempre aceptados, o incluso evidentemente repudiados, como en el caso de Jaime—, pero siempre reconocibles dentro del grupo social. Al representar esta entidad de manera disruptiva, los médiums queer desafían el sentido convencional de la representación de lo femenino y se sitúan en un terreno ambiguo que se alinea con sus performances rituales y la naturaleza no binaria de sus identidades, que no se ajustan por completo a una categoría estrictamente masculina o femenina. En este sentido, los adeptos subvierten las categorías impuestas y resaltan la contradicción inherente de las polaridades del género y la sexualidad.

Imagen 11. Exú y Pomba Gira en dos kimbandas del conurbano (2008)



Fuente: Blog La Trinidad

En las fotografías de la Imagen 11, los personajes representan el casal patrocinante de la kimbanda, personificando las polaridades masculina y femenina encarnadas por Exú y Pomba Gira. Esta pareja central desempeña, como hemos visto, un papel fundamental en los rituales y prácticas de la kimbanda, canalizando la energía masculina y femenina otorgando equilibrio espiritual en el espacio ritual. Ambos retratos exhiben una postura algo rígida ante el fotógrafo, emulando la imagen tradicional de un noviazgo o matrimonio consolidado. Mientras que la primera pareja muestra una expresión seria, la segunda sonríe, pero en ambos casos, transmiten una sensación de formalidad. En este sentido, su gestualidad resulta tradicional y cuidadosamente calculada, sin dejar espacio para la espontaneidad. En cuanto al vestuario, el personaje masculino de ambas parejas viste de oscuro, en línea con el Exú que representan, mientras que sus contrapartes femeninas resaltan con colores llamativos, en rojo y verde respectivamente. Las Pomba Gira, como es habitual en ellas, lucen accesorios que realzan su feminidad (capa

corta de piel y collar), añadiendo un toque distintivo y elegante a su apariencia. Por otra parte, en la fotografía se pueden identificar pocos objetos claramente visibles, como un afiche de una deidad (posiblemente Ogun) sobre la pareja de la izquierda y globos decorativos en la pareja de la derecha. Este último detalle, junto al piso de parqué, sugiere que se trata de una ocasión especial en un salón alquilado, ya que es poco común encontrar ese tipo de piso en los terreiros suburbanos. En el espacio simbólico, ambas parejas se destacan vistiendo la indumentaria ritual característica de la kimbanda, con sus respectivas variables, mostrando un meticuloso cuidado en sus atuendos. En términos de relaciones intertextuales, las imágenes evocan las típicas fotografías de bodas o celebraciones de aniversario de parejas. En ambas instantáneas, se observa al hombre ofreciendo su brazo como gesto protector hacia la mujer, ya sea colocándolo sobre su hombro en un abrazo o extendiéndolo para que ella lo tome. Estas representaciones visuales se encuentran cuidadosamente elaboradas –a todo Exú le corresponde una Pomba Gira y viceversa– y buscan transmitir de manera deliberada una sensación de seguridad, estabilidad y compañía que se asocia comúnmente con una pareja estable. No obstante, es importante destacar que estas escenas, donde se muestra a la figura femenina sin cabello o con sombra de barba y brazos velludos, serían objeto de críticas o repudio en otros contextos, tanto religiosos como no religiosos. Esta circunstancia resalta aún más la singularidad y el carácter distintivo de la kimbanda en su expresión simbólica y ritual, demostrando claramente su apertura hacia la diversidad sexogenérica.

¿La iglesia católica que dice? Que si tenés una pareja de tu mismo sexo te vas al infierno, que si te ponés ropa de mujer es pecado, no te aceptan. O te aceptan, pero con la condición de que no seas lo que sos, que dejes de ser, algo ridículo y además imposible. En cambio, en el culto africanista no importa tu inclinación sexual ni tu género, ni con quien te acostás, a la religión eso no le importa mientras seas

un buen hijo o hermano y cumplas con tus obligaciones (Ítalo Méndez, seudónimo, comunicación personal).

La figura de la travesti, la drag queen o la Pomba Gira queer desafía la simbología cultural binaria de género y establece nuevas normas de sentido identitario. Sin embargo, como advierte Butler (2007), es importante evitar pensar que las prácticas travestis solo implican un cambio en la apariencia corporal, como la vestimenta y el maquillaje, ya que esto podría llevar a la idea errónea de que existe un género auténtico, donde uno sería una copia de un original preexistente. En las últimas décadas, diversas disciplinas han cuestionado la concepción esencialista de las identidades sexuales, abogando por una perspectiva que enfatiza la dimensión sociocultural de estas construcciones. Esta ruptura teórica ha permitido una comprensión más política y crítica del proceso histórico que ha dado lugar a la regulación y rejerarquización de las identidades de género. Desde la perspectiva del posestructuralismo, se ha cuestionado la concepción de identidad que se forjó en el siglo XIX, proponiendo en su lugar una comprensión de las identificaciones como procesos dinámicos y contingentes. Gracias al enfoque performativo, se ha logrado dismantelar las categorías binarias como hombre/mujer y femenino/masculino, abriendo así nuevas posibilidades para pensar en formas de subjetividad y construcciones identitarias más fluidas y plurales. Se reconoce la complejidad del sujeto y la multiplicidad de dimensiones que dan forma a su identidad, tales como la edad, la clase social, la etnia, la raza, el sexo y el género, aspectos que se abordan desde una perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989; Hooks, 1984; Lorde, 1984). La comprensión de las identidades sexuales y de género como construcciones socioculturales y políticas ha generado un espacio crítico y transformador para analizar las relaciones de poder que subyacen en estas construcciones. Desde estas perspectivas teóricas, el género se entrelaza con múltiples dimensiones sociales y políticas que constantemente crean y recrean la vida

social. Esta caracterización se basa en una revisión epistemológica crítica y profunda, dando voz y visibilidad a sujetos –como los que estudia esta tesis– que han sido sistemáticamente silenciados por los saberes hegemónicos occidentales.

La kimbanda como dadora de sentidos

Como vimos hasta ahora, el atuendo de Pomba Gira en la fiesta de kimbanda actúa como un talismán o una reliquia que no solo protege de la realidad cotidiana, sino que también conecta con la energía poderosa de la entidad incorporada por el médium, quien afianza así una identidad femenina que es digna de admiración, devoción y respeto en el contexto sociorritual. Veamos un iluminador testimonio, acerca del impacto que provoca la figura de Pomba Gira en los practicantes:

La primera vez que la vi [se refiere a Pomba Gira incorporada en otro adepto durante una kimbanda] sentí como un alivio y una explosión a la vez.

¿Cómo fue exactamente esa experiencia? ¿Podrías explayarte?

No sé... puedo probar...

Dale, te escucho

Alivio porque entendí que no se trataba de lo que hacía, sino de lo que era, mejor dicho, de lo que yo que podía llegar a ser. Y una explosión porque supe inmediatamente que eso era lo que yo quería.

¿Querías ser Pomba Gira?

En ese momento no lo tuve tan claro... entre el deseo y la explosión, que te comentaba... Pero sí, quise ser “ella”. Yo, que era “él”, quise ser “ella”.

¿Y quién es Pomba Gira?

[Piensa...se toma su tiempo para responder] Primero, te diría que es... fue... una mujer con todas las letras. Una mujer vestida hermoso... que es hermosa y que está siempre muy segura de lo que quiere... Sí, eso... Una mujer bien vestida que no tiene miedo porque sabe quién es.

¿Y vos, vos quién sos?

¿Ahora, decís? Yo creo que, gracias a la religión, te diría que una

persona más feliz. Cómo decirte... más... más... completa... que antes.

(Ángel de la Melange, seudónimo, comunicación personal)

La práctica de vestir prendas del sexo opuesto ha sido estudiada por Garber (1992) en diversos contextos, desde santos medievales hasta icónicas personalidades del mundo del espectáculo. Según el autor, esta acción revela la naturaleza arbitraria y superficial del género, desafiando la supuesta naturalidad inherente de la feminidad y la masculinidad. Esta práctica no se limita únicamente a la comunidad LGBT y se encuentra presente tanto en la alta cultura como en la cultura popular. Obras literarias como *Orlando* de Virginia Woolf, *La muchacha de los ojos de oro* de Honoré de Balzac y *Mademoiselle de Maupin* de Théophile Gautier son ejemplos notables. Para Garber (1992), el acto de apropiación de la indumentaria asociada al género desafía las concepciones simplistas de la dualidad de género, cuestionando las categorías de "mujer" y "hombre" como esenciales o construidas. Garber examina cómo esta manifestación se entrelaza con la homosexualidad y las identidades gays, abarcando expresiones como el transformismo, el voguing, la moda y el diseño escénico. Esto provoca una crisis en la dicotomía binaria entre lo masculino y lo femenino, generando un creciente interés en la noción de un "tercer término" – o lo que en esta tesis se entiende como queer–, es decir, una subversión de la heteronorma e incluso de la homorma que abre una exploración que confronta con el binarismo de las categorías "femenino" y "masculino".

Por otro lado, Gamman y Makinen (1994) plantean dudas respecto a la práctica de vestirse con prendas del género opuesto, señalando que su valor transgresor puede variar según el contexto. Hotchkiss (1996) comparte esta opinión y sugiere que esta práctica puede confirmar las normas tradicionales en algunos casos, mientras que en otros puede perturbarlas o mantenerse en una ambigüedad enigmática. Además, Gamman y Makinen (1994) critican la

omisión de Garber al no distinguir entre el acto de vestirse con ropa del sexo opuesto y el travestismo. Destacan que el primero puede ser llevado a cabo por individuos con diversas motivaciones, como las mujeres históricamente vestidas de hombres para obtener mayores oportunidades sociales. Ejemplos claros de esto en la cultura popular contemporánea son las películas "Yentl" de Barbra Streisand y "Victor Victoria" de Blake Edwards.

Estas prácticas, que ejemplifican la diversidad y complejidad que adquieren las identidades subterráneas y marginales, se asemejan a algunas de las expresiones sexogenéricas presentes en las fiestas de kimbanda que se analizan en este capítulo. En estas festividades, aquellos que incorporan a Pomba Gira y visten sus atuendos durante los rituales religiosos no siempre se identifican automáticamente dentro del espectro LGBT. Un testimonio de un adepto ilustra este punto:

Te pido que no uses mi nombre verdadero ni me saques fotos ni nada porque soy padre de familia, me gustan las mujeres y nunca estuve ni estaría con otro hombre. No tengo nada en contra de eso, pero no lo siento. Aunque me gusta, cómo te dije antes, vestirme con ropa de mujer en casa cuando estoy solo y acá en el templo con mis amigas. Este es el único lugar del mundo, además de mi habitación, donde puedo sentirme libre y compartir esto tan íntimo con otros, a quienes considero como hermanos y hermanas. (Axel K, seudónimo, comunicación personal).

La kimbanda trasciende su mero carácter festivo y placentero para convertirse en un momento significativo en la vida de algunos adeptos. Para ellos, esta práctica representa la oportunidad de explorar y expresar aspectos profundos de su identidad personal o sexogenérica que pueden haber sido reprimidos en otros contextos sociales. A través de las performances rituales del juego performático con las identidades encuentran un espacio seguro y liberador donde desafiar las normas y expectativas sociales convencionales. En la kimbanda, algunos adeptos experimentan un proceso de autodescubrimiento y autorreflexión profunda, permitiéndoles reconocer y

aceptar plenamente una faceta de su identidad que no siempre es pública. Al participar en estas prácticas, encuentran una comunidad que respalda y valida sus experiencias personales, brindándoles un sentido de pertenencia y comunidad. Además, la kimbanda desempeña un papel crucial en la consolidación de la identidad de género. A través de representaciones simbólicas y las interacciones dentro de la comunidad religiosa, otros adeptos encuentran la afirmación y reafirmación de su género elegido, desafiando las construcciones binarias tradicionales de masculinidad y feminidad. Este contexto proporciona el apoyo necesario para enfrentar cualquier resistencia o discriminación que puedan encontrar en otros ámbitos de sus vidas. La kimbanda les brinda un espacio de aceptación, empoderamiento y comunidad donde pueden florecer y vivir auténticamente.

Imagen 12. Pomba Giras queer en dos kimbandas del conurbano (2010)



Fuente: Blog La Trinidad

Veamos. En la primera fotografía de la Imagen 12, se muestra a una Pomba Gira queer vestida con un elegante vestido negro de transparencias

que contrasta con su piel clara. Lleva una corona adornada con gemas brillantes y accesorios llamativos, resaltando su presencia festiva. A pesar de su edad avanzada, su energía y vitalidad se reflejan en su rostro radiante y en su enérgica gestualidad mientras danza en la gira de Pomba Gira. En la segunda imagen, se observa a otra Pomba Gira queer incorporada. En este caso, el médium es una persona joven con una apariencia audaz y llamativa. Viste una falda larga y brillante de lamé verde que refleja la luz, capturando la atención de los presentes. Complementando su atuendo, lleva un corsé blanco ceñido que realza y estiliza su figura. Una gargantilla plateada adorna su cuello y sus brazos están descubiertos, exhibiendo una actitud sensual, confiada y desinhibida. Su expresión facial refleja felicidad y alegría mientras se sumerge en el ritmo de la música y danza enérgicamente junto a la gira de Pomba Gira.

Estas dos imágenes capturan un momento clave de la fiesta de kimbanda, la gira y la danza después de la incorporación de la entidad. Esto se evidencia por los objetos rituales que llevan consigo, como la corona, la copa y el abanico. La cuidadosa puesta en escena revela una atención meticulosa a estos elementos estéticos y simbólicos. Sus posturas y gestos transmiten confianza y empoderamiento, mientras que sus extravagantes vestuarios y audaz maquillaje reflejan la libre expresión de sus Pomba Gira incorporadas. Estas fotografías establecen conexiones intertextuales con otros personajes femeninos de nuestra cultura popular en situaciones festivas, como una mujer celebrando su cumpleaños o divorcio con alegría y tal vez un poco pasada de copas, o una quinceañera feliz bailando en su fiesta, sabiendo que es el centro de atención como homenajeada principal. En ambos casos, –los reales y los referidos– las relaciones sociales en contexto revelan una red comunitaria y un sentido de pertenencia dentro de la tradición cultural de su grupo. Así, a través del análisis de la composición escenográfica, los aspectos morfológicos, espaciales e intertextuales presentes en estas fotografías realizadas por Jaime para La Trinidad, podemos comprender la importancia

y el significado de la kimbanda en la expresión de la identidad queer y la celebración de la diversidad.

Mirá... yo lo que te puedo decir es que acá es donde empecé realmente a sentirme bien con la mujer que siempre hubo en mí. Yo ya era señora mariquita, toda una caricata cuando llegué al templo... y ahora no te digo que soy una reina, pero estoy mucho mejor con cómo me veo, con la imagen que me devuelve el espejo. Yo antes era mucho más groncha, más exagerada en mi lookeo, en mis poses y acá me fui como... como haciendo más fina de a poco, como aprendiendo de a poco a moverme, a portarme más como...una señora, una dama... que no es que antes yo no lo fuera por dentro ¿entendés?... Pero fue el ver muchas veces a mis compañeras incorporadas...todo ese aprendizaje, conocer la historia de las entidades... su fuerza, su poder...lo que me fue dando eso... y después hacer mi propia experiencia con mi Pomba Gira... ella es algo que está adentro y afuera, que se siente bien en lo profundo y también que sale afuera cuando la incorporás ¿entendés?... Es difícil de explicar. (Lilian, seudónimo, comunicación personal)

Según Butler (2007), el sexo no posee propiedades esenciales y es el resultado de nuestras concepciones sobre la sexualidad y el género, las cuales son socialmente interpeladas. La autora utiliza el concepto de capacidad interpretativa para cuestionar las concepciones convencionales sobre el sexo y el género, generando así conflictos. Su análisis se enfoca en cómo la heterosexualidad ha sido el marco dominante, la matriz hegemónica o el 'marco regulador' para organizar los cuerpos y los deseos. De esta manera, el cuerpo sexuado adquiere significado únicamente a través de las representaciones culturalmente reguladas del género. Por otro lado, Evans (2013) ofrece una perspectiva que retrata a las destacadas modelos de alta costura de los primeros años del siglo pasado como auténticas encarnaciones vivientes que dan vida a las prendas mismas. Este proceso de monetización del cuerpo, combinado con sus orígenes sociales y familiares inciertos, su vanidad y extravagancia, gradualmente transforma la belleza en artificio. La

presencia de estas modelos genera fascinación y atracción, una conexión que podría compararse con la relación entre La Pomba Gira y sus adeptos en el espectro queer. Aunque esta relación involucre fantasía y apariencia, a través de poses y gestos impregnados de glamour, audacia o elegancia, no se puede ignorar el hecho de que ambas siguen arraigadas a su realidad. La modelo es una trabajadora y la persona queer que incorpora no es la propia deidad. Ambas, al dar vida a una prenda y adoptar una pose, negocian su subjetividad y asumen gestos y códigos que no les pertenecen pero imitan. Esta contradicción evidente genera deseos, atracciones y rechazos, al mismo tiempo que emerge como una identidad social (Marino, 2022). En este sentido, es pertinente resaltar la importancia del impacto que podría haber surgido de la temprana conexión con la vestimenta y sus sofisticadas y complejas estrategias de comunicación vinculadas al género. No es fortuito que las críticas, tanto favorables como desfavorables –pensemos en Jaime y su blog–, tanto desde adentro como fuera del terreiro, se dirijan con frecuencia a aspectos relacionados con la apariencia o el atuendo de la Pomba Gira.

En consecuencia, el estereotipo de la princesa, la *femme fatale* o la dama refinada no aleja a la persona queer practicante de kimbanda de las masas populares de las que generalmente proviene, sino que la consagra como una de sus más consumadas representantes. Este estereotipo se convierte en la prueba definitiva de su llegada y de su habilidad para interpretar y dominar el código social y sagrado establecido. Si el arquetipo representado se halla más cerca de la prostituta, la pecadora o la mujer de la noche con una vida difícil, se produce una legitimación a través de lo que los estudios culturales norteamericanos han denominado *street cred*, un concepto central en universos como el del hip hop, que hace referencia al respeto que sienten las comunidades urbanas pobres hacia aquellos que han nacido en condiciones socioeconómicas precarias o desfavorecidas (López Seoane, 2022). Esto indica una lógica de reconocimiento mediante la cual se respaldan ciertas

trayectorias y se desconfía de otras que se consideran "demasiado fáciles". Es el mito de Cenicienta, una reconstrucción en clave heroica de una ascensión social, donde la imagen de Pomba Gira y su riqueza mítica y sagrada, legitimada por la doctrina religiosa, ocupan un lugar privilegiado.

En este sentido, la práctica drag (donde tanto hombres como mujeres se visten como Pomba Gira al incorporar su figura) no se basa en la transición de un género a otro, sino en un cuidadoso ejercicio de mimetismo de ciertos códigos identitarios y culturales, y en una dramatización a través de la hipérbole que busca desenmascarar su artificialidad y conectar con una esencia trascendente. Este proceso implica un largo aprendizaje previo de la entidad mítica, asistiendo a fiestas, observando rituales, buscando fotografías, ilustraciones o estampas de Pomba Gira, recortando su imagen, pegándola en las paredes e imitando sus poses. Se aprende así a colocar las manos, a sostener el cigarro y la copa de sidra con elegancia sensual y provocativa, a entrecerrar los ojos seductoramente, a reír a carcajadas... Se practican tonos de voz, se memorizan frases ingeniosas en portugués, se reproducen caseramente los modelos de indumentaria que acompañan las estampas... Es decir, se ensaya una y otra vez para finalmente exhibir el producto final de ese fantástico mimetismo: la fiesta de la reina en el contexto ceremonial de la kimbanda. Esta fiesta –una auténtica lengua franca– pone a disposición de los iniciados y espectadores un código compartido, un lenguaje secreto, un manual de estilo y una forma de ser. Sin embargo, lo que distingue a una adepta en proceso de incorporación de una drag experimentada y no simplemente una admiradora radica en el hecho fundamental de que su práctica mimética no es un mero homenaje ni una copia devota, sino una cuidadosa preparación que toma el escenario y se convierte en el foco central. Porque si el drag de la kimbanda queer es una escuela de gestos, ademanes y tonos, Pomba Gira representa el gesto, el ademán y el tono precisos que le confieren autoridad mítica, ritual, ceremonial y escénica.

Recapitulando

En este último capítulo he explorado en profundidad la relevancia que adquiere la performance de género en la fiesta de kimbanda para la construcción de la identidad de las personas queer que participan en diferentes niveles de esta religión. A lo largo del desarrollo del capítulo, se han abordado diversos aspectos fundamentales en este sentido. En primer lugar, se ha llevado a cabo una descripción detallada de la Pomba Gira arquetípica y sus múltiples versiones, enfatizando el carácter festivo y lúdico así como el empoderamiento de lo femenino que caracteriza a esta figura. Además, se ha hecho hincapié en la multiplicidad de identidades presentes en la fiesta de kimbanda, lo cual ha sido ilustrado mediante el análisis de las diversas adscripciones utilizadas por los adeptos queer.

Posteriormente, se ha profundizado en el estudio de las apropiaciones de la performance de género por parte de los sujetos, resaltando que dichas apropiaciones pueden variar significativamente entre los individuos y representar un momento crucial de autoafirmación de la identidad. Se han presentado ejemplos concretos que evidencian cómo algunos participantes mantienen esta performance únicamente en el contexto de la fiesta, mientras que otros pueden integrarla a aspectos más amplios de sus vidas. Por último, se ha realizado un análisis exhaustivo acerca de cómo la performance de género en la kimbanda trasciende las diversidades y las apropiaciones individuales, convirtiéndose en un momento de lucimiento que brinda un profundo sentido a la construcción identitaria de los adeptos.

En este contexto, se ha subrayado la capacidad de la performance de género en la kimbanda para otorgar significado a vidas marcadas por la pobreza, la marginación y la precariedad. Se ha explorado cómo la fiesta de kimbanda se transforma en un espacio de derroche, placer y reencuentro con el propio ser, permitiendo una exploración que muchos participantes no se permiten en su vida cotidiana. En definitiva, este capítulo ha evidenciado la relevancia indiscutible de la performance de género en la kimbanda como una

manifestación de gran importancia para la construcción de la identidad de las personas queer. Se han destacado la diversidad de expresiones, las apropiaciones individuales y el sentido profundo otorgado por esta práctica religiosa. Estos hallazgos contribuyen significativamente a enriquecer nuestra comprensión sobre las formas en que las performances de género se entrelazan con la construcción de la identidad y las experiencias de vida de las personas queer en el contexto de la fiesta de kimbanda.

Conclusión

Comencé esta investigación en 2013. En aquel entonces, las preguntas por la invisibilidad de la negritud y las identidades de género no binarias carecían de la entidad social, política e intelectual que tienen en la actualidad. No obstante, en años recientes la Argentina había logrado dos hitos significativos en materia de derechos LGBT+. En 2010 se aprobó la ley de matrimonio igualitario, que representó un avance importante en el reconocimiento de los derechos civiles y patrimoniales de las personas no heteronormativas y posteriormente, en 2012, se promulgó la ley de identidad de género, brindando reconocimiento legal a la identidad de género autopercebida.

Estos avances, resultado de décadas de profundas y complejas luchas reivindicatorias, generaron un activismo cada vez más visible y una mayor conciencia sobre la diversidad sexual y de género. Al mismo tiempo, surgieron voces que cuestionaban el borramiento de las raíces negras, simbolizado por la vigencia de una identidad nacional que se postulaba como blanca y europea. En los años siguientes, la necesidad de reconocer y valorar la diversidad étnica y cultural se hizo cada vez más evidente, lo que resultó en un crecimiento sin precedentes de las demandas relacionadas con estas cuestiones en nuestro país. Tanto los derechos LGBT+ como los reclamos por el reconocimiento de la negritud se multiplicaron y adquirieron la relevancia que poseen hoy en la agenda política y social.

Mientras acontecían estas transformaciones, avancé en mi trabajo y retomé cuestionamientos sobre el significado de la kimbanda en relación con las identidades LGBT+. Durante mi investigación de campo, a través de las entrevistas y las relaciones que establecí y profundicé durante esos años, las indagaciones iniciales sobre cómo las personas vivenciaban la religión, los desafíos que enfrentaban y los significados que le atribuían en relación al género se manifestaron en interlocutores concretos, en sus condiciones de vida, sus expresiones, sus creencias, y también en sus alegrías y sufrimientos.

Esta experiencia no solo me proporcionó una comprensión más profunda de la intersección entre el culto y las disidencias sexogenéricas, sino que también me impactó profundamente, dejando una huella perdurable en mi propio proceso de investigación. La cercanía con las experiencias de las personas que participaron en mi estudio y su valentía para compartir sus historias, muchas de ellas duras y difíciles, me proporcionaron una perspectiva enriquecedora y me sensibilizaron aún más sobre la importancia de explorar y valorar la diversidad de expresiones religiosas e identitarias en nuestra sociedad.

Así, en un proceso de reflexión constante, impulsado por esa experiencia removedora y mediante la lectura y los diálogos tanto dentro como fuera del ámbito académico, se fueron reevaluando las claves analíticas y los ejes de reconstrucción. Tomé la decisión de focalizarme en los terreiros del área metropolitana de Buenos Aires como el núcleo central de mi investigación. A pesar de ello, también exploré otros contextos que me permitieron aproximarme al afroumbandismo en diferentes espacios urbanos, donde la religión también tiene una presencia significativa, como Mar del Plata o Rosario. Estas exploraciones adicionales enriquecieron mi perspectiva y evidenciaron la trascendencia del fenómeno más allá de la región seleccionada. Sin embargo, estaba firmemente convencido de la necesidad de fundamentar mi reconstrucción en un espacio concreto para lograr una comprensión más profunda.

Ese territorio, originalmente ajeno, se volvió propio. Para comprender completamente el contexto sociocultural en el que principalmente se desarrolla la kimbanda, es fundamental abordar el entorno de los barrios periféricos, marginados y de bajos recursos del conurbano bonaerense. Estos barrios se caracterizan por presentar condiciones socioeconómicas desfavorables y carecer de acceso adecuado a servicios básicos. Históricamente han sido excluidos y enfrentan importantes desafíos en términos de desarrollo y bienestar. A medida que avanzaba en mi

investigación, emergía la importancia de considerar la historicidad del fenómeno, lo que resultaba clave para comprender la significación de la kimbanda y las condiciones que contribuían a entender su expansión. De allí que la investigación tiene una dimensión diacrónica que parte del presente y le otorga densidad histórica a la reconstrucción. De modo que, aunque centrada en la actualidad, da cuenta de la historicidad de la religión que analicé a partir de los terreiros del Gran Buenos Aires, en un fenómeno que los trasciende.

El primer capítulo se centró en la historia de vida del pai Genaro de Oxum desde mediados de los años sesenta hasta principios de los ochenta, prestando especial atención a un viaje iniciático-circular que configuró su formación sacerdotal y lo llevó a convertirse en líder espiritual, fundando La Rosadita, su propio templo en el conurbano bonaerense, y un espacio central para esta investigación. El estudio de la historia de vida de Genaro revela la importancia de las conexiones transnacionales en la difusión y configuración de la kimbanda en nuestro país. Sus vínculos y experiencias con las comunidades y practicantes afroumbandistas, primero de manera temprana y difusa en la república Buenos Aires de los setenta, y luego con mayor desarrollo y madurez en Río de Janeiro y Bahía, tuvieron un impacto significativo en su educación religiosa. Estas experiencias condicionaron la forma en que Genaro estableció y desarrolló su religiosidad al regresar al conurbano bonaerense. En la biografía del pai, es posible identificar elementos de una constante histórica que demuestra la aceptación y apertura de las religiones de matriz afro hacia las identidades no heteronormativas. Su vívido relato de experiencias de acogida refleja sentimientos de bienestar y realización personal, lo cual habla del reconocimiento y la validación que las disidencias sexogénicas encuentran dentro del contexto social de estas religiones. Por otra parte, el recorrido de Genaro, que coincide con la trayectoria documentada también en otros fieles, en una escalada que va desde la umbanda (más sincrética y accesible) hacia el candomblé o el batuque (más

africanos y complejos), revela la interacción y el diálogo fluido que existe entre las diferentes variantes del amplio espectro religioso. Este recorrido influyó en la forma en que Genaro configuró su educación religiosa y estableció conexiones con otras comunidades, consolidando su pertenencia a un linaje de prestigio, que mantiene hasta la actualidad y que le otorga gran parte de la legitimidad y el liderazgo que ostenta. En pocas palabras, la historia de vida del pai Genaro permite explorar de manera privilegiada el contexto sociohistórico que contribuyó al crecimiento de los cultos afro en la Argentina reciente, así como identificar un espacio particular de acogida y desarrollo religioso y personal para las disidencias sexogenéricas en el conurbano actual.

El segundo capítulo se centró en la presencia activa de grupos afrorreligiosos en Facebook, la red social más popular de las últimas dos décadas, utilizando técnicas de etnografía digital. A través del análisis de la configuración de los grupos, sus dinámicas de acceso e interacción, y el seguimiento de los temas discutidos, se identificaron algunos patrones recurrentes. En primer lugar, se observó que numerosos usuarios publican en busca de terreiros, lo que evidencia la naturaleza oculta y privada que caracteriza a estas tradiciones religiosas. Esta situación pone de manifiesto la dificultad para identificar los templos de manera sencilla, lo cual indica la persistente estigmatización que aún rodea a estas prácticas. En relación a los líderes de las casas de religión locales, se encontró en los grupos un constante cuestionamiento a sus acciones, con acusaciones de fiasco. Esto refleja las incertidumbres que rodean la legitimidad y el impacto en la formación de jerarquías, ya que la credibilidad de los líderes (y la supervivencia de los terreiros) está estrechamente vinculada a la capacidad de atraer a un número significativo de fieles o seguidores. Asimismo, se identificaron disputas entre la tradición y la innovación, lo cual evidenció tensiones y debates en relación a la adaptación y evolución de las prácticas afroumbandistas a lo largo del tiempo y las generaciones. En todos los casos, estas discusiones se basan en

la autoridad y, una vez más, en el "secreto" o la "doctrina" de cada casa. Otro tema recurrente en las discusiones en línea es el aspecto económico de las obligaciones religiosas, que abarca desde el costo de mantener el terreiro hasta el valor de los animales y las ofrendas, y que constantemente es objeto de cuestionamiento. Esto indica que el factor pecuniario desempeña un papel crucial en la participación y sustentabilidad de las prácticas religiosas. Finalmente, se exploró el papel del deseo, destacando que los hechizos de amarres, retornos o endulzamientos juegan un papel central en la dinámica de las consultas. Además, se examinaron las concepciones sexogénicas relacionadas con publicaciones y testimonios que abordaban el tema de "hombres que incorporan a Pomba Gira". Estos debates revelaron reflexiones en torno a la sexualidad y el género dentro de las prácticas religiosas, así como su influencia en la identidad y participación de los miembros de la comunidad. Los grupos generaron posicionamientos a favor o en contra, mostrando un compromiso activo de los usuarios con estos temas. En general, estos hallazgos proporcionaron una comprensión en profundidad acerca de la presencia y dinámicas de los grupos afroreligiosos, y resaltaron las inquietudes y preocupaciones que los afroumbandistas manifiestan con mayor frecuencia en este entorno sociodigital.

El tercer capítulo se adentró en los lazos afectivos, de pertenencia y contención establecidos entre Marcela, Soraya, Gisel, Soledad, Pamela y Julieta, un grupo de chicas travestis fervientes seguidoras de la Pomba Gira María Padilla que comparten una residencia en la zona oeste del conurbano bonaerense. Siguiendo la referencia de las casas drag, las cuales establecen vínculos familiares entre sus integrantes y promueven pedagogías de género, se revela que esta casa va más allá de ser simplemente un lugar de residencia común para sus habitantes. Se constituye como un espacio de contención, aprendizaje y desarrollo donde se comparten conocimientos y experiencias relacionadas tanto con la construcción de la identidad sexogénica como con la devoción religiosa afroumbandista. En este contexto, María Padilla se

convierte en una figura central que brinda sentido de pertenencia y fortalece el empoderamiento tanto en el desarrollo espiritual como en la identidad femenina. Esto les permite a las chicas construir, a partir de su devoción, una red familiar de afecto y apoyo mutuo. En la perspectiva de la religión vivida, donde las prácticas religiosas se despliegan desde las instituciones hacia el ámbito hogareño, se establecen vínculos de parentesco alternativo. En este caso, estos lazos se basan en la fe y la identidad sexogenérica compartidas, ofreciendo seguridad y estabilidad en contraste con las experiencias cotidianas de marginalidad y las dificultades que enfrentan las personas trans. En conjunto, la evidencia muestra cómo la devoción a María Padilla y la vivencia de la religión doméstica facilitan el establecimiento de relaciones significativas y promueven un fuerte sentido de comunidad familiar, destacando la importancia de la casa como un entorno que va más allá de lo físico y se convierte en un refugio emocional y un punto de encuentro para la construcción de la identidad y la práctica religiosa. La figura de María Padilla desempeña un papel central al proporcionar una referencia común y fortalecer la construcción identitaria tanto individual como colectiva. En resumen, los hallazgos de este capítulo revelan la importancia de los vínculos afectivos y de pertenencia entre las seis convivientes seguidoras de María Padilla, destacando cómo la vivencia religiosa y la construcción de una identidad sexogenérica compartida les brindan seguridad emocional y apoyo mutuo. Estos lazos se fortalecen en un entorno que les ofrece refugio frente a la marginalidad y las adversidades que enfrentan, consolidando así un espacio de protección y empoderamiento.

En el cuarto capítulo, se realizó una detallada reconstrucción de una sesión completa de kimbanda en La Rosadita, lo que permitió una comprensión profunda de los procesos rituales y las prácticas necesarias para celebrar a Exú y Pomba Gira dentro del culto. Esta descripción minuciosa brinda una visión enriquecedora de la experiencia ritual y ofrece una perspectiva completa de los elementos y las dinámicas presentes en dicha

sesión. Así, se identificaron y describieron las distintas fases preparatorias iniciales, que incluyen desde la obtención de alimentos y bebidas para las ceremonias propiciatorias hasta la confección de indumentaria ritual para las entidades y la disposición adecuada del espacio. Se dedicó especial atención a momentos fundamentales del ritual, como la colocación de vegetales para establecer una conexión con el más allá y el sacrificio de animales como ofrenda para alimentar a las entidades y solicitar su favor. La sesión reveló una cuidadosa organización y una disposición meticulosa del espacio ritual, resaltando la importancia de crear una ambientación adecuada que propiciara las prácticas religiosas y generara un vínculo adecuado con las entidades. Cada elemento del entorno, desde la disposición de los altares hasta la iluminación y la música, contribuyó a establecer una atmósfera sagrada y propicia para la interacción con lo divino. Además, se observó cómo los participantes se entregaban con devoción y respeto a las pautas establecidas, evidenciando la importancia de la disciplina y el compromiso con el culto. Asimismo, se exploraron las comunicaciones y posesiones de entidades poderosas durante el proceso ritual, donde los iniciados buscaban consejo y ayuda espiritual, evidenciando su creencia en la capacidad de estas entidades para otorgar orientación y protección. En este contexto, se prestó especial atención a las representaciones, performances y puntos cantados a Pomba Gira, destacando los relatos míticos asociados con esta entidad y la manifestación del poder femenino como un aspecto distintivo y central de la ceremonia. Estas expresiones artísticas y rituales no solo contribuyeron a enriquecer la experiencia religiosa, sino que también reafirmaron el empoderamiento femenino y la importancia de la energía y sabiduría femenina en el contexto ritual. En definitiva, la detallada reconstrucción de esta sesión de kimbanda ha proporcionado una comprensión profunda de los procesos rituales y prácticas involucradas en el culto. Los hallazgos obtenidos han revelado la importancia de los elementos simbólicos, las ofrendas y la comunicación con las entidades espirituales, enfatizando el papel

significativo del poder femenino representado por la actuación central de Pomba Gira durante la ceremonia. Estos descubrimientos contribuyen a un mejor entendimiento de la kimbanda en su contexto sociocultural y permiten valorar su profundo significado en función de la construcción de la identidad sexogenérica.

El quinto capítulo retomó la celebración pública de la kimbanda, poniendo especial atención en las personas queer que incorporan a Pomba Gira durante la fiesta. A través del análisis de imágenes provenientes de un blog desaparecido y testimonios obtenidos durante el trabajo de campo, se examinaron las diversas representaciones y performances de género presentes en el culto, así como las posturas, corporalidades y transformaciones de género tanto de las entidades espirituales como de los adeptos. Llegado este punto, la investigación se enfocó en explorar los relatos y justificaciones míticas, sociales y religiosas que rodean la presencia de las disidencias sexogenéricas en la kimbanda. En este sentido, los hallazgos revelaron que las personas queer que incorporan a Pomba Gira durante la fiesta de kimbanda experimentan una profunda transformación simbólica y espiritual. Para ellos, esta participación performativa se convierte en una búsqueda de una vida más auténtica y plena, donde la religión ocupa un lugar central en la realización personal y colectiva. Durante las fiestas de kimbanda, se observan diversas manifestaciones de género que desafían las normas establecidas. Allí, las personas queer que incorporan a Pomba Gira rompen con las expectativas de género tradicionales, explorando y expresando libremente su identidad y sexualidad. Estas manifestaciones incluyen cambios en la vestimenta, la actitud y la forma de relacionarse con las entidades espirituales y los demás participantes. A través de estos actos, se subvierten las normas hegemónicas de género y se reivindica la diversidad y la autonomía de cada sujeto. Asimismo, los relatos mitológicos y las creencias religiosas compartidas en la kimbanda brindan una base de legitimación y comprensión para la presencia de las disidencias sexogenéricas en el culto. Estos relatos, que

explican la importancia de la energía y el poder femenino en el contexto del culto, generan narrativas míticas que permiten a las personas queer que incorporan a Pomba Gira durante la fiesta encontrar una conexión profunda con las entidades espirituales, reforzando su sentido de identidad y pertenencia en el contexto religioso. En suma, este capítulo reveló que la celebración pública de la kimbanda se caracteriza por la presencia activa de personas queer que incorporan a Pomba Gira. Estas personas experimentan una transformación simbólica y espiritual durante la fiesta, buscando una vida más auténtica y plena a través de la religión. Las manifestaciones de género desafiante y los relatos míticos compartidos contribuyen a la construcción de una identidad y comunidad queer dentro del contexto de la kimbanda.

En forma transversal a estos aportes la tesis ha mostrado que el sistema de creencias afroumbandista así como sus ámbitos de contacto social o ritual ofrecen la oportunidad de romper con la construcción sexogenérica unilateral impuesta al nacer y construir una nueva identidad. Las historias de vida de Genaro, La Madonnita, Tina, Celeste, Vivian, Marcela, Soraya y los demás permiten notar que las experiencias de las personas que anudaron la construcción de su identidad de género y el culto en lo que hemos denominado experiencias queer lo hicieron en tres etapas: el descubrimiento temprano de su diferencia, la exclusión del universo heteronormativo hegemónico y la vivencia conflictiva de ese descubrimiento a raíz de la vigilancia familiar o institucional, y por último, la peregrinación hacia un nuevo horizonte. Este viaje iniciático comienza siempre con una huida y atraviesa diversas crisis en busca de algo inicialmente indefinido, enfrentando sufrimiento, obstáculos y conflictos constantes. En ese proceso las personas sienten dolor, frustración y dudas, pero también un compromiso con el desafío personal que toda vida enfrenta en pos de la propia supervivencia. En esta lucha, desencadenada por una situación hostil y desafiante, se emprende la búsqueda de la realización personal con un objetivo establecido como meta a alcanzar. Y aunque este propósito puede ser inicialmente débil, una vez identificado se persigue con

renovada intensidad. Finalmente, el duro recorrido culmina con el establecimiento de un hogar, con la llegada a un lugar que representa identidad y pertenencia y que se convierten en un elemento central. En el caso particular de los interlocutores de la tesis, este viaje adquiere una fuerte dimensión simbólica y espiritual, ya que se desarrolla como una progresión hacia una vida más plena y auténtica, cuyo eje vertebrador es la religión. En ese proceso, el afroumbandismo se constituye como el espacio donde se logra, a través de la construcción de nuevas relaciones de intimidad emocional y espiritual, no solo una realización personal, sino también colectiva, ya que la pertenencia a un grupo otorga, como bien afirma Genaro, *«eso que todos necesitamos: una familia»*.

Para concluir, mi objetivo ha sido brindar una perspectiva novedosa al abordar una temática poco explorada, empleando múltiples enfoques e integrando diversas fuentes y tradiciones académicas. Aspiro a contribuir al avance de los estudios religiosos y de género, y espero que esta investigación sea una fuente de inspiración para futuros proyectos, tanto individuales como colectivos, propiciando una mayor comprensión y respeto por la diversidad a través de la investigación científica.

Bibliografía

- Ábalos Irazábal, M.** (2021). Activismos on line/offline. Las redes sociodigitales y los grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 124-149.
- Ajuriaguerra, J.** (1980). *Manual de psiquiatría infantil*. Barcelona: Toray-Masson.
- Álvarez Broz, M.** (2017). *¿Cuánta (des)igualdad somos capaces de aceptar? Formas, mecanismos y relaciones de (des)igualdad en las personas trans de la Argentina contemporánea (1990-2015)*. Tesis de Doctorado, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín.
- Álvarez Broz, M.** (2018). Familia “entre pares”. Relaciones de solidaridad y vínculos de fraternidad entre travestis y transexuales de la Argentina contemporánea. *Revista Punto Género*, 9, pp. 128-146.
- Álvarez Gandolfi, F.** (2016). Cibercultura Otaku. Un análisis interdiscursivo de identidades fan puestas en escena en grupos de Facebook. *Perspectivas de la Comunicación*, 9, (2). pp. 31-57.
- Álvarez, A. G.** (2022). Maricas, chicharras y travestis. Mercados, espectáculos e intercambios transnacionales en los orígenes de la identidad de mujeres trans (Buenos Aires, años 1960-1970). *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 31 (1), pp. 103-126.
- Ameijeiras, A. R.** (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires. Universidad Nacional de General Sarmiento y Biblioteca Nacional, pp. 13-29.
- Amit, V.** (2007). Globalization through ‘weak ties’: A study of transnational networks among mobile professionals. En Amit, V. (comp.), *Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement*. Oxford y Nueva York: Berghahn, pp. 53-71.
- Ammerman, N. T.** (2013). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. T.** (2020). Rethinking Religion: Toward a Practice Approach. *American Journal of Sociology*, 126 (1), pp. 1-46.
- Andrews, G.R.** (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De la Flor.
- Andrews, G.R.** (2004). *Afrolatinoamérica 1800-2000*. Oxford: University Press.
- Ansaldi, W. y Giordano, V.** (2012). *La construcción del orden. Tomo II: De*

las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración. Buenos Aires: Ariel.

- Antón Pacheco, J. A.** (2006). *Arte Oriental. Símbolo y Tradición.* Universidad de Sevilla.
- Araujo, G. C.** (2018). (Re)encontrando o *Diálogo de Bonecas.* O Bajubá em uma perspectiva antropológica. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.
- Arévalo, M. J. M.** (2018). *Cuerpos desobedientes que disciplinan cuerpos. Imágenes y representaciones de lo femenino en las peluquerías de Mario Bellatin, y Pedro Lemebel.* Tesis de Maestría en Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales. Facultad de Filología. Universidad de Sevilla.
- Arfuch, L.** (2002). *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Aruquipa Pérez, D.** (2016). Placer, deseo y política: la revolución estética de la Familia Galán. *Bulletin de l'institut français d'études andines*, 45 (3), pp. 451-461.
- Assunção, L.** (2001). Os mestres da jurema. En Prandi, R. (org.). *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados.* Rio de Janeiro: Pallas.
- Aubrée, M.** (2004). Oscilaciones de género en el imaginario colectivo de los cultos afro-brasileños. En García, S. M. *Religión y género.* Madrid: Trotta, pp. 293-317.
- Augé, M.** (2012). *La vida en doble. Etnología, viaje, escritura.* Buenos Aires: Paidós.
- Augrès, M.** (2000[1987]). De Iyá Mi a Pomba-Gira: Transformacoes e Símbolos da Libido. En Marcondes De Moura, C. S. (coord.). *Candomblé: Religiao do Corpo e da Alma.* Rio de Janeiro: Pallas.
- Augrès, M.** (2001). María Padilla, reina de la magia. *Revista Española de Antropología Americana*, 31, pp. 293-319.
- Austin, J.** (1992[1962]). *How to do things with words.* Cambridge: University Press.
- Azarian, F.** (2021). Articulaciones anti-neoliberales del movimiento de la diversidad y de la disidencia sexual argentino por la inclusión laboral travesti/trans. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, 12, pp. 162-171
- Bailey, J. M., Nothnagel, J. & Wolfe, M.** (1995). Retrospectively measured

- individual differences in childhood sex-typed behaviour among gay men: correspondence between self-and maternal reports. *Arch Sex Behav*, Dec. 24 (6), pp. 613-622.
- Barrancos, D.** (2014). Géneros y sexualidades disidentes en la Argentina: de la agencia por derechos a la legislación positiva. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 11, Nº. 2.
- Barros, P. R. V.** (2022). *Um padê para Vadinho*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Barthes, R.** (1967). *Sistema de la moda*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Barthes, R.** (2000). El mensaje fotográfico. En *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, R.** (2003). *El sistema de la moda y otros escritos*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Bartol Sánchez, S.** (2010). El conflicto de roles femeninos en la mitología afrobrasileña y su aplicación en el ritual. La protectora Yemanjá y la prohibida Pombagira. En Espina Barrio, A. *Antropología de Iberoamérica. Estudios Socioculturales en Brasil, España, México y Portugal*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, pp. 501-513.
- Bastide, R.** (1978). *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional.
- Bastide, R.** (2005). Las Américas Negras. *Revista de CESLA Nº 7*, pp. 321-338.
- Bauman, R. & Briggs, Ch.** (1990). Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, (19), pp. 59-88.
- Baym, N. K.** (2010). *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity.
- Beaulieu, A.** (2010). Research note: From co-location to co-presence: Shifts in the use of ethnography for the study of knowledge. *Social Studies of Science*, 40, pp. 453-470.
- Beauvoir, S. de** (1962 [1949]). *El Segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Beccaria, L. & Groisman, F.** (2008). Informalidad y pobreza en Argentina, en *Investigación Económica* vol. LXVII, 266, México DF: UNAM.
- Becerra, P. & Magrín, N.** (2012). *Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio en Argentina*. Córdoba: Archivo Provincial de la Memoria.
- Beker, H.** (2002). Visual Evidence. A Seventh Man. The Specified Generalization, and the Work of the Reader. *Visual Studies*, (17), pp.

3-11.

- Becker, H.** (2009). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Beckford, J.** (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religions Movements*. London: Tavistock.
- Benedetti, M. R.** (2000). *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidad Federal de Río grande do Sul.
- Bento, B.** (2008). *O que é a transsexualidade*. São Paulo: Editoria Brasiliense.
- Berger, J.** (2016). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gil.
- Berger, P. & Luckman, T.** (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P.** (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berkins, L.** (2003). Un itinerario político del travestismo. En Mafía, D. (comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Scarlett Prees, pp. 127-137.
- Berkins, L.** (2007). *Informe Nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros: cumbia, copeteo y lágrimas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual.
- Berkins, L. y Fernández, J.** (coords.) (2005). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- Bertaux, D.** (1981). *Biography and Society. The Life-History approach*. Londres: Sage.
- Bertaux, D.** (1999). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones*, 29, pp. 1-23.
- Bertrand, C. & Gruzinski, S.** (1991). *Histoire du Nouveau Monde, 1. De la Découverte à la Conquête*. Paris: Fayard.
- Bião, A.** (2008). A Padilla: história, mito e teatro. *Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-graduação em Artes Cênicas*, 9 (1).
- Birman, P.** (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. *Revista de Estudos Feministas*, vol.13, Nº2, pp. 403-414.
- Blackwood, E.** (1999). Tomboys in Western Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire. En: Blackwood y Wieringa (eds),

- Same Sex Relations and Female Desires: Transgender Practices Across Cultures*. New York: Columbia University Press.
- Blackwood, E.** (2011). (Trans)Gender. Tomboi embodiment. En: Mascia-Lees, F. *A companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Blackwell Publishing, pp. 207-221.
- Bloch, M.** (1983). *Marxism and Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Blumer, H.** (1962). Society as symbolic interaction. En Rose, A. M. (comp.) *Human Behavior and Social Process: An Interactionist Approach*. Houghton-Mifflin, pp. 179-192.
- Blumer, H.** (1982). *Symbolic Interaction: Perspective and Method*. Englewood Cliffs N.J: Prentice Hall.
- Boellstorff, T.** (2008). *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Boellstorff, T.** (2012). *Rethinking Digital Anthropology*. En Miller, D. y Horst, H. (comps.). *Digital Anthropology*. Oxford: Berg. pp. 39-60.
- Borucki, A.** (2011). Entre el aporte a la identidad nacional y la reivindicación de las minorías. Apuntes sobre los afrodescendientes en la historiografía uruguaya. *Historia Unsinios*, 10 (3), pp. 310-320.
- Borucki, A.** (2017). *De compañeros de barco a camaradas de armas: identidades negras en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P.** (1977). *La ilusión biográfica. Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P.** (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P.** (2002). Efecto de lugar. En *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boy, M.** (2017). Cuerpos e identidades extranjerizados: vecinos/as y travestis en disputa. El caso de la zona roja de Palermo, 1996-2005. En Boy, M y Perelman, M. (coords.). *Fronteras en la ciudad: (re) producción de desigualdades y conflictos urbanos*. Buenos Aires: Teseo, pp. 45-64.
- Boy, M.** et. al. (2020). Vivir y (trans)itar la cotidianidad en contexto de COVID-19. Un informe sobre la situación de la población travesti y trans en el noroeste del Conurbano Bonaerense. En Goren, N. y Ferrón, G. *Desigualdades en el marco de la pandemia: reflexiones y desafíos*. José C. Paz: EdunPaz, pp. 84-93.
- Braudillard, J.** (1974). *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*.

Madrid: Siglo Veintiuno.

- Burgos, J. & Theumer, E.** (Comps.) (2017) *Mariconcitos. Feminidades de niños, placeres de infancia*. Córdoba: Creative Commons.
- Burke, K. A.** (1945). *Grammar of Motives*. Nueva York: Prentice-Hall.
- Burke, P.** (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Butler, J.** (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J.** (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S.** (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Calefato, P.** (2002). *El sentido del vestir*. Valencia: Engloba.
- Capogrossi, M. L., Magallanes, M. L. & Soraire, F.** (2015). Los desafíos de Facebook. Apuntes para el abordaje de las redes sociales como fuente. *Revista de Antropología Experimental*, N°15, pp. 47-63.
- Capone, S.** (1999). *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthala.
- Carbajal García, S. E.** (2020). Lo innombrable. Exilio e infancia queer en la obra literaria de Eugenia Vitteri. *Textos y contextos. Revista de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador*, 1(19), pp. 97–108.
- Carbonelli, M. & Mosqueira, D.** (2010). Minorías religiosas en Argentina. Posicionamientos frente a lo político y al Estado. *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 4 (28).
- Carneiro, E.** (2008[1948]). *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Carozzi, M. J. & Frigerio, A.** (1992). Mamãe Oxum y la Madre María. Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires. *Revista del Centro de Estudios Afro-Orientais*, Universidade Federal da Bahía.
- Carozzi, M. J. & Frigerio, A.** (1992). Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina, Afro-Asia, N° 15, pp. 71-85.
- Carozzi, M. J.** (1993). Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América. Los últimos veinte años. *Sociedad y Religión*, 10/11, pp. 3-23.

- Carrasco, B.** (2012). Reliquias, talismanes y amuletos. Disponible en <https://www.elmundo.es/blogs/elmundo/zoocity/2012/04/06/reliquias-talismanes-y-amuletos.html>
- Carrone, N.** (2019). Tradicionalismo Yoruba e innovación religiosa en Argentina. Consolidación, práctica ritual y procesos de síntesis en la comunidad. *Seminario Permanente del Centro de Antropología Social* coordinado por Dra. Laura Zapata y Mg. Cecilia Carrera. Compilación del trabajo de tesis de maestría en Antropología Social del IDAES/IDES defendida en agosto de 2019.
- Carvalho, H. et.al.** (2019). Pomba-giras: contribuições para afrocentrar a Psicologia. *Quaderns de Psicologia*, 21 (2).
- Casablanca, L. & Chacón, P.** (2014). El hombre vestido, Una visión sociológica, psicológica y comunicativa sobre la moda. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética* (13), pp. 60-83.
- Castells, M.** (1998). *La era de la información: economía sociedad y cultura*, obra completa. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M.** (2001). *The Internet Galaxy*. Oxford: Oxford University Press. (Traducción castellano: *La galaxia Internet*. Debolsillo).
- Cazeneuve, J.** (1971). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ceriani Cernadas, C. & Puglisi, R.** (2019). Las formas materiales de la vida religiosa. Cuerpos, objetos y patrimonios en dos movimientos cristianos de Argentina. En Bahamondes González, L. (ed.). *Prospección religiosa en el Cono Sur: mercantilización, materialidades y creencias*. Santiago de Chile: Crann, pp. 87-112.
- Ceriani Cernadas, C. & Puglisi, R.** (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva comparada. *Cultura y Religión*, 16 (1), pp. 303-335.
- Chaichumporn, P.** (2017). Perspectivas de las (in)visibilidades del cuerpo queer/heterosexual: el cuerpo travesti en la novela Plástico cruel. *Revista de Estudios de Género La Ventana* (47), pp. 39-66.
- Chused, J. F.** (1999). Male gender identity and sexual behaviour. *Int J Psychoanal*, 80 (6), pp. 1105-1117.
- Citro, S.** (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Collier, J., Rosaldo, M. Z. & Yanagisako, S.** (1997). ¿Existe una familia? Nuevas perspectivas en antropología. En Lancaster y Di Leonardo (comps.) *The Gender Sexuality Reader*. Routledge. Traducción de Miranda González Martín.

- Coluccio, F.** (2010). *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Connel, R.** (2015). *Masculinidades*, México: UNAM.
- Corach, D. & Lao, O.** (2010). Inferring continental ancestry of argentineans from Autosomal, Y-chromosomal and mitochondrial DNA. *Annals of Human Genetics*, N° 28.
- Cornejo Valle, M. & Martínez, J.** (2018). Cuando las culturas se escriben sobre los cuerpos de las mujeres. Aspectos antropológicos y feministas sobre la vestimenta religiosa. En Amérigo, F et al. *Antropología del vestido. Perspectivas sobre el burkini*. Madrid: Clásicos Dykinson, pp. 13-31.
- Correa, N. F.** (2021). “A cozinha é a base da religião”: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. *Arquivos Brasileiros De Alimentação*, 2 (1), pp. 116–127.
- Cosse, I.** (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Cosse, I.** (2014). *Mafalda: historia social y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cosse, I.** (2021). Jerarquías, familia e infancia en el cruce de las políticas y las producciones mediáticas. En Cosse, I. (comp.) *Jerarquías sociales, familias e infancias en la historia argentina*. Villa María: Eduvim.
- Cosse, I., Felitti, K. & Manzano, V.** (2010). *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Costa, J.** (1991). *La fotografía. Entre sumisión y subversión*. México: Trillas.
- Crenshaw, W.** (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*
- Creswell, J. W.** (1998). *Qualitative inquiry and research design. Choosing among five traditions*. London, Sage.
- Csordas, T.** (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8 (2), pp. 135-156.
- Cuello, E.** (2010). Las religiones de matriz africana en Argentina, y su relación con Latinoamérica. *Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA* Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 29 y 30 de septiembre de 2010.
- Cutuli, M. S. & Insausti, S.** (2015). Cabarets, corsos y teatros de revista: espacios de transgresión y celebración en la memoria marica.

- Memorias, identidades y experiencias trans. (In)visibilidades entre Argentina y España.* Buenos Aires : Biblos, pp. 12–31.
- Cutuli, S.** (2015). *Entre el escándalo y el trabajo digno. Etnografía de la trama social del activismo travesti en Buenos Aires.* Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- D'Altilia, C. G.** (2015). Una aproximación a lo camp en «Las viejas travestis», de Copi. *Revista Granma*, 5.
- Da Costa, N., Pereira Arena, V. & Brusconi, C.** (2019). Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión*, 51 (29), pp. 61-92.
- Da Justa Coelho, J.** (2006). Do casulo a borboleta: uma compreensão fenomenológica da travestilidade. Ponencia presentada en la mesa *Sexualidades, corporalidades e transgêneros: narrativas fora da ordem. Anais do VII. Seminário Fazendo Gênero.*
- Da Silva, M.** (2006). A inserção da travesti no cotidiano social: o uso do banheiro público. Ponencia presentada en la mesa *Sexualidades, corporalidades e transgêneros: narrativas fora da ordem. Anais do VII. Seminário Fazendo Gênero.*
- De Botton, L., Puigvert, L. & Taleb, F.** (2004). *El velo elegido.* Barcelona: El Roure.
- De Caro, H.** (2015). *La subversión del principio femenino. Pombagira en los cultos populares afrobrasileños.* Tesis doctoral. Universidad de Cádiz.
- De Certeau, M.** (2000). Andares de la ciudad. En *La invención de lo cotidiano I.* México, ITESO.
- De Lauretis, T.** (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory.* London: Macmillan Press, pp 1-30. Traducción castellana de Ana María Bach y Margarita Roulet.
- Debatin, B.** (2009). Facebook and online privacy. Attitudes, behaviors, and unintended consequences. *Journal of Computer -Mediated Communication*, 15 (1), pp. 83-108.
- Denizart, H.** (1997). *Engenharia Erótica. Travestis no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.
- Dholaika, U.** (2016). Las marcas se comportan como religiones organizadas. Disponible en <https://hbr.org/2016/02/brands-are-behaving-like-organized-religions>
- Dobrée, P.** (2009). Travestismo y liminalidad. Una aproximación a través

- de un relato sobre la Pomba Gira. *Apuntes de antropología desde Paraguay*.
- Domingues, P.** (2007). Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil). *Diálogos Latinoamericanos*, 12, pp. 22-41.
- Doria, P.** (2021). La ley de atracción. Mensajes ocultos, la simbología de la moda como lenguaje identitario. *Cuadernos 127. Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, pp. 81-93.
- Douglas, M.** (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Douglas, M.** (1978). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Drucker, P.** (coord.) (2004). *Arco iris diferentes*. México: Siglo Veintiuno.
- Duarte, S.** (2010). *La constitución travesti*. Buenos Aires: Distal.
- Durkheim, E.** (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eidelman, A.** (2015). Moral católica y censura municipal de las revistas eróticas en la ciudad de Buenos Aires durante la década del sesenta. En D'Antonio, D. (Comp.) *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia reciente argentina*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 1-20.
- Eisenhardt, K. M.** (1989). Building Theories from Case Study Research. *Academy of Management Review*, 14 (4).
- Eliade, M.** (1982). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Emecé.
- Eliade, M.** (1992) *Tratado de historia de las religiones*. México: Biblioteca Nueva Era.
- Elías, N.** (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Entwistle, J.** (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona: Paidós.
- Epple, C.** (1998). Coming to Terms with Navajo Nádleehí: A Critique of Berdache, "Gay," "Alternate Gender," and "Two-spirit". *American Ethnologist*, 25 (2), pp. 267-290.
- Eribon, D.** (2004). *Una moral de lo minoritario*. Barcelona: Anagrama.
- Espinoza Carramiñana, C.** (1999). Forjarse mariposa... o la construcción de lo travesti. *Última década*, 10.
- Evangelista, D. F.** (2015). Fundando um axé: reflexões sobre o processo de

- construção de um terreiro de candomblé. *Religião e Sociedade*, 35 (1), pp. 63-85.
- Evans, C.** (2013) *The Mechanical Smile, Modernism and The First Fashion Shows in France and America 1900-1929*. New Haven & London: Yale University Press.
- Falcón, M.** (2008). Anotaciones sobre identidad y otredad. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 15 (38).
- Fatunmise, C.F.** (2013). *Iyami Osoronga. Divine Femininity*. Nueva York: Xlibris.
- Fausto, B.** (2003). *Historia concisa de Brasil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Favaro, J. Weding, J. & Corona, H.** (2022). O rosto das diabas: bruxaria e subversão na cosmopolítica das Pombas-giras. *Cadernos Pagu*, (64), pp. 2-12
- Fernandes, A. de O.** (2017). Em narrativas amadianas, Exu: a boca que tudo come. *Revista Criação & Crítica*, (18), pp. 20-37.
- Fernández Rivas, A.** (2001). Objeto transicional y fetiche en el trastorno de identidad sexual del niño. *Revista de Psiquiatría Infanto-juvenil*, 1, pp. 16-21.
- Fernández, A.** (1997). Las entidades espirituales umbandistas y su legitimación en la Historia. Ponencia presentada en las *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica de la Asociación de Cientistas del Mercosur*. Buenos Aires, del 27 al 29 de noviembre.
- Fernández, A.** (2000). Las religiones afrobrasileñas como cultos de liberación. *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández, J.** (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa.
- Fernández, M. J.** (2015). Sociabilidad homoerótica en la ciudad de Buenos Aires. Maricas y marineros durante los sesenta y setenta. En D'Antonio, D. (Comp.) *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia reciente argentina*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 21-43.
- Ferrarotti, F.** (1991). *La historia y lo cotidiano*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Ferro, M.** (1992). *Cine e Historia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Figari, C.** (2012). La invención de la sexualidad. El homosexual en la medicina argentina. 1880-1930. En Jones, D. (coord.) *La producción*

- de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina.* Buenos Aires: Biblos, pp. 19-41.
- Figari, C. & Scribano, A.** (2009). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Buenos Aires: Clacso-Ciccus.
- Figari, C.** (2007). *Sexualidad, religión y ciencia: discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Figari, C.** (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*: Buenos Aires: Clacso-Ciccus.
- Figari, C., Pecheny, M. & Jones, D.** (2008). *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: El Zorzal.
- Figueredo, A.** (2011). "Se pudesse ressurgir, viria como o vento". Narrativas da dor: corporalidade e emoções na experiência da travestilidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, nº8, pp.90-112.
- Floridi, L.** (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer Open.
- Flugel, J. C.** (2015). *Psicología del vestido*. Barcelona: Melusina.
- Flyvbjerg, B.** (2011). Case study, en N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (eds): *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, CA: Sage, 2011, Cap. 17, pp. 301-316.
- Fogelman, P.** (2019). María en altares de Oshun: pedidos y exvotos en contextos de hibridación cultural (Zárate y Campana). *Revista História: Debates e Tendências*, 9 (14), pp. 603-618.
- Fogelman, P.** (2020). Travestis migrantes, arte y religiosidad en la cultura queer de Buenos Aires. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 12 (36), pp. 9-34.
- Foucault, M.** (1983). *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M.** (1985). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo veintiuno.
- Foucault, M.** (1987). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Frigerio, A.** (1989). La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres. Estrategias frente la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología*, 10.
- Frigerio, A.** (2001). Cómo los porteños conocieron a los Orixás. En Picotti, D. *El negro en Argentina: Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina, pp- 301-318.

- Frigerio, A.** (2002). La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina. Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 117, pp. 127-150.
- Frigerio, A.** (2003). ¡Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas. Revista de Ciencias Sociales*, 1 (3), pp. 35-68.
- Frigerio, A.** (2004). Re-Africanization in secondary religious diasporas. Constructing a world religion. *Civilisations*, 51 (1-2), pp. 39-60.
- Frigerio, A.** (2013). A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social. Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do Ner*, 14 (23), pp. 15-57.
- Frigerio, A.** (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando en paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12 (24), pp. 51-95.
- Frigerio, A.** (2019). El futuro de las religiones mediúmnicas. Antiguas y nuevas maneras de ser múltiple (1). *Disertación en Flacso Argentina*, Recuperado:<https://www.youtube.com/watch?v=WvUJ3eYDXUQ&t=5s> [consultado el 2 de mayo de 2020].
- Fry, P.** (1982). Da Hierarquia à Igaldade. A Construção Histórica da Homossexualidade no Brazil. En Fry, P. (ed.) *Para Inglês ver. Identidade e política na cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 87-115.
- Gamarnik, C.** (s/f). Instrucciones para mirar una fotografía. Recuperado de <https://www.fc.edu.uner.edu.ar/wpcontent/uploads/2018/05/Instrucciones-para-mirar-una-fotograf%C3%ADa.pdf>
- Gamman, L. & Makinen, M.** (1994). *Female Fetishism: A New Look*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Garber, M.** (1992). *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*. Harmondsworth: Penguin Books.
- García Becerra, A.** (2009). Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo/género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis. *Revista Colombiana de Antropología*, n°. 45 (1).
- Geertz, C.** (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Geertz, C.** (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C.** (2005 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Geler, L. & Guzmán F.** (2016) (eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos.
- Gergen, K.** (2002). The challenge of absent presence. En Katz, J. y Aakhus, M. (Comps.). *Perpetual Contact*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-281.
- Gerth, H. & Wright Mills, C.** (1948). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Giddens, A.** (1992). *La transformación de la identidad*. Madrid: Cátedra.
- Gil, S.** (2014). *Marcas, publicidad y religión*. Barcelona: Universitat Jaume.
- Gilroy, P.** (1993). *The Black Atlantic*. Harvard: University Press.
- Giménez Bêliveau, V. & Mosqueira, M.** (2011). Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar. Familia, transmisión y religión en la Argentina actual. *Revista Cultura y Religión*, 5 (2), pp. 154-172.
- Giobellina Brumana, F. & González Martínez, E.** ([1991]1989). *Marginália sagrada*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Giobellina Brumana, F.** (1984). Umbanda. Notas sobre un fenómeno religioso brasileño. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. XIV, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.
- Giobellina Brumana, F.** (2005). A propósito de la jurema: reflexiones sobre el campo religioso brasileño. *Revista de Antropología USP*, 48 (2), pp. 421-471.
- Giobellina Brumana, F.** (2009). El candomblé y su espejo erudito. *Revista de Antropología. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo*, Vol. 52, N° 2, pp. 507-532.
- Giumbelli, E. A. & Oliveira de Almeida, L.** (2021). O enigma da Quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista Antropologia do São Paulo*, 64 (2), pp. 1-22.
- Gluckman, M.** (1963). Papers in Honor Melville J. Herskovits: Gossip and Scandal. *Current Anthropology*, 4, pp. 307-316.
- Goffman, E.** (1959). *The presentation of self in everyday life*, Garden City, N.Y., Doubleday. Trad. esp. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Goffman, E.** (1961). Role distance. En *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, pp. 115-131.
- Goffman, E.** (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

- Goffman, I.** (2003). *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu.
- Gonçalves Rodrigues, M. & Carneiro Campos, R.** (2013). Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. *Afro-Ásia* (47), pp. 267-291.
- González Martínez, E.** (2009). Buscar un refugio para recomponer la vida. El exilio argentino de los años '70. *DEP. Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 11.
- Greaf, C.** (2016). Drag queens and gender identity. *Journal of Gender Studies*, 25 (6), pp. 655-665.
- Greco, L.** (2018). *Dans les coulisses du genre: la fabrique de soi chez les Drag Kings*. Limoges: Lambert-Lucas.
- Grüner, E.** (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires: Edhasa.
- Guasch, O.** (1998). *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Leartes.
- Guber, R.** (2013). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerra, L.** (2009). Familia y heteronormatividad. *Revista de Estudios de Juventud*, 1(1).
- Guimarães, C. D.** (2004). *O homossexual visto por entendidos*. Río de Janeiro: Garamond.
- Gupta, A. & Ferguson, J.** (1997). Culture, power, place. Ethnography at the end of an era. En Gupta, A. y Ferguson, J. (comps.) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 1-29.
- Haber, Ch.** (1991). The psychoanalytic treatment of a preschool boy with a gender identity disorder, *J Am Psychoanal Assoc*, 39 (1), pp. 107-129.
- Hall, D.** (ed.) (1997). *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Haraway, D. J.** (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Haraway, D. J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hayes, K.** (2008). Wicked Women and Femmes fatales: gender, power, and pomba gira in Brazil, *History of Religion*, 48 (1), pp. 1-21.
- Hervieu-Leger, D. & Champion, F.** (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Les Éditions du Cerf.
- Hervieu-Leger, D.** (1993). *La religion pour mémoire*. París: Les Éditions du

Cerf.

- Hindess, B. & Hirst, P.** (1975). *Pre-Capitalist Modes of Production*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Hine, C.** (2000). *Virtual Ethnography*. Londres: Sage.
- Hjorth, L. & Pink, S.** (2014). New visualities and the digital wayfarer. Reconceptualizing camera phone photography and locative media. *Mobile Media & Communication*, 2 (1), pp. 40-57.
- Hjorth, L.** (2011). *Games and Gaming. An Introduction to New Media*. Oxford y Nueva York: Berg.
- Hooks, B.** (1984). *From Margin to Center*. Boston: South End.
- Horst, H.** (2009). Aesthetics of the self: Digital mediations. En Miller, D. (comp.), *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective*. Oxford y Nueva York: Berg, pp. 99-113.
- Hotchkiss, V. R.** (1996). *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*. Londres: Garland.
- Hume, L.** (2013). *The religious life of dress: global fashion and faith*. A&C Black.
- Hymes, D.** (2000[1972]). Modelos de interacción entre lenguaje y vida social. En Golluscio, L. (comp.). *Etnografía del habla*. Textos fundacionales.
- Imperato-McGinley, J., Guerreiro, L., Gautier, T. & Peterson, R.** (1974). Steroid 5 α -Reductase Deficiency in Man: An Inherited Form of Male Pseudohermaphroditism. *Science*, n $^{\circ}$ 186, pp. 1213-1215
- Infante, C., Sosa-Rubi, S. G., & Cuadra, S. M.** (2009). Sex work in Mexico: vulnerability of male, travesti, transgender and transsexual sex workers. *Culture, health & sexuality*, 11(2), 125-137
- Insausti, S. J.** (2011). Selva, plumas y desconche. Un análisis de las performances masculinas de la feminidad entre las locas del Tigre durante la década del ochenta. *Revista Latinoamericana sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 3 (7), pp. 29-42.
- Insausti, S. J.** (2015). Los cuatrocientos homosexuales desaparecidos. Memorias de la represión estatal en las sexualidades disidentes en Argentina. En D'Antonio, D. (Comp.) *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia reciente argentina*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 63-82.
- Insausti, S. J.** (2018). Un pasado a imagen y semejanza. Recuperación y negación de los testimonios maricas en la constitución de la memoria gay. *Prácticas de Oficio* 1 (21), pp. 24-35.
- Introvigne, M.** (2010). El hecho de la conversión religiosa. *Scripta*

- Theologica*, 42 (2), pp. 359-383.
- Isay, R. A.** (1999). Gender in homosexual boys. Some development and clinical considerations. *Psychiatry*, Summer 62 (2), pp. 187-194.
- Jablonka, I.** (2016). *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- James, D.** (2004). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Buenos Aires: Manantial.
- James, W.** (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península.
- Jiménez, N. S.** (2011). Euforia de género: la representación del travesti en la fotografía regiomontana de Aristeo Jiménez. *Revista Versión Nueva Época* (26).
- Jofré, J. L.** (2004). Todas las otredades la otredad. *Fundamentos en Humanidades*, 5 (2), pp. 125-156.
- Jung, C.** (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.
- Kelly-Gadol, J.** (1990[1977]). Did Women Have a Renaissance? En Bridenthal, R & Koonz, C. (eds.), *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, pp. 137-163. Este artículo fue traducido al castellano en: Amelang, James S., y Nash, Mary (ed.) (1990): *Historia y Género: las mujeres en la Edad Moderna y Contemporánea*, Valencia, Dpto. De Historia del Arte, pp. 93-125.
- Kileuy, O. & Oxaguiã, V.** (2009). *O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Kozinets, R. V.** (2010). *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. Londres: Sage Publications.
- Kulick, D.** (1998). *Travesti. Sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Landes, R.** (1947). *The city of women*. Nueva York: Macmillan.
- Laqueur, T.** (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid. Crítica.
- Lariscy, R. et al.** (2009). An examination of the role of online social media in journalists' source mix. *Public relations review*, 35 (3), pp. 314-316.
- Larsson, A. O.** (2016). "I Shared the News Today, Oh Boy". News provision and interaction on Facebook. *Journalism Studies*, pp. 1-19.
- Lave, J. & Wenger, E.** (1991). *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leal de Barros, M.** (2013). “Os deuses não ficarão escandalizados”. Ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. *Estudos Feministas*, 21 (2), pp.509-534.
- Lewis, V.** (2012). Volviendo visible lo invisible: hacia un marco conceptual de las migraciones internas trans en México. *Cuicuilco*, 19(54), pp. 219-240.
- Lima, G. F. M.** (2021). Elementos do culto à Pombagira Maria Padilha A posição simbólica da mulher na religião afro-brasileira. *Revista Ibero-Americana De Humanidades, Ciências E Educação*, 7 (11), pp. 337–346.
- Lindstrom, M.** (2009). *Buyology*. Barcelona: Gestión2000.
- Llamas Muñoz, R.** (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la “homosexualidad”*. Madrid: Siglo veintiuno.
- Lock, M.** (1993). Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, (22), pp. 135-155.
- López Perea, F.** (2018). *Visibilizando. Represión estatal, representaciones, activismo y discursos médicos en torno de la homosexualidad, el lesbianismo y el travestismo en la apertura democrática (1983-1988/89)*. Tesis de maestría, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.
- López Seoane, M.** (2022). Reina madre: estilo y autoridad de Eva Perón. En Marino, M. (ed.). *Evita frente al espejo. Ensayos sobre moda, estilo y política en Eva Perón*. Buenos Aires: Ampersand, pp. 245-257.
- López, Y.** (2003). La familia como campo del saber en las ciencias sociales. *Revista de Trabajo Social*, 5, pp. 25-38.
- Lorde, A.** (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Nueva York: Crossing Press.
- Lozano, E.** (2017). Tramas artísticas del exilio sexual, entre Brasil y Argentina. *Badebec* 6 (12), pp. 168-179.
- Luckman, T.** (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Lurie, A.** (2002). *El lenguaje de la moda*. Barcelona: Signo e Imagen.
- Madianou, M. & Miller, D.** (2011). *New Media and Migration. Transnational Families and Polymedia*. Cambridge: Polity Press.
- Mal, S.** (2018). The hijras of India: A marginal community with paradox sexual identity. *Indian J Soc Psychiatry*, 34, pp. 79-85.
- Malinowski, B.** (2013). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.

- Marcus, G. E.** (1995). Ethnography in/of the world system. The emergence of multisited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 23, pp. 95-117.
- Marentes, M.** (2017). *Amor entre varones gays. Un análisis de producción cultural a partir del matrimonio igualitario en la Argentina*, Universidad Nacional de San Martín, Tesis de Maestría.
- Marentes, M.** (2019). *¿El mismo amor? Un estudio sobre especificidades del amor gay a partir de historias de varones jóvenes del Área Metropolitana de Buenos Aires, 2017-2018*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Tesis Doctoral.
- Marino, M.** (2022). Introducción: los mitos también se visten. En Marino, M. (ed.). *Evita frente al espejo. Ensayos sobre moda, estilo y política en Eva Perón*. Buenos Aires: Ampersand, pp. 7-25.
- Martí López, E.** (2011). Homosexualidad, infancia y animación. Del nacimiento de Pebbles Picapiedra a la adopción de Ling Bouvier. *Con A de animación*, 1, pp. 97-118.
- Martín, E.** (2007). Aportes al concepto de `religiosidad popular`. Una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (comps.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, pp. 61-86.
- Martínez Montiel, L. M.** (2008). *Africanos en América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marzal, J.** (2009). *Cómo se lee una fotografía. Interpretaciones de la mirada*. Madrid. Cátedra.
- Mas, J. & Guasch, O.** (2015). Los procesos asistenciales a mujeres transexuales: el caso español. En Peralta, J. L. y Mérida Jiménez, R. *Memorias, identidades y experiencias trans*. Buenos Aires: Biblos, pp. 207-235.
- Masip, P.** et. al. (2015). Información de actualidad y redes sociales. Comportamiento de las audiencias. *El profesional de la información*, 24 (4), pp. 1699- 1717.
- Matory, J. L.** (2005 [1994]). *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo- Yoruba Religion*. Oxford, Reino Unido: Berghahn Books.
- Matory, J. L.** (1988). Homens montados. Homossexualidade e simbolismo da possessao nas religioes afro-brasileiras. En Resis, J.J. (coord.) *Escravidao e invencao da liberdade*. Brasilia: Editora Brasiliense.
- Matory, J. L.** (2006). *Religión Afro-Atlántica. Tradición, Trasnacionalismo*

- y *Matriarcado en el Candomblé Brasileño*. Editorial Oriente/Casa del Caribe.
- Matory, J. L.** (2005). *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo- Yoruba Religion*, Berghahn Books.
- Mauad, A. M.** (2005). Fotografía, historia en interfases. En Aguayo, F. y Roca, L. *Imágenes e investigación social*. México: Instituto Mora, pp. 464-474.
- Maureira Solís, I.** (2009). La deconstrucción del nombre propio en la nominación travesti. *Alpha*, 29, pp. 155-165.
- Mauss, M.** (1970). *Sociología*. Barcelona: Península.
- Mauss, M.** (1979). Las técnicas del cuerpo y La noción de persona. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Taurus, pp. 309-336 y 337-356.
- Maxwell, J. A.** (1996). *Qualitative research design. An Interactive approach*, Londres: Sage Publications.
- McGuire, M. B.** (2007). Sacred place and sacred power: Conceptual boundaries and the marginalization of religious practices. *International Studies in Religion and Society*, 6, 57-77.
- McGuire, M. B.** (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mead, G. H.** (1934). *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, M.** (1961 [1935]). *Sexo y temperamento*. Buenos Aires: Paidós.
- Meccia, E.** (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Meccia, E.** (2006). *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Mejía, N.** (2006). *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Bellaterra, Barcelona.
- Mérida Jiménez, R.** (2002). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- Mérida Jiménez, R.** (2011). El espacio autobiográfico del cuerpo trans en España. *Cos i Textualitat*, pp. 1-12.
- Merleau-Ponty, M.** (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Editorial 62.
- Merleau-Ponty** (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.
- Mesch, G. S. & Levanon, Y.** (2003). Community networking and locally based social ties in two suburban locations. *City and Community*, 2, pp. 335-352.

- Meyer, M.** (1993). *Maria Padilha e toda a sua Quadrilha: de Amante de um*
- Meyer, M.** (1996). Feitiços do amor. *Revista USP* (31), pp. 101-111.
- Miano Borruso, M.** (2007). Femminielli. Los travestis napolitanos en el ámbito de lo simbólico sagrado. *Estudios de Antropología Biológica*, (13), pp. 1103-1114.
- Miqueo, M. E.** (2021). Sueños de familia. Representaciones familiares en la literatura trans travesti. *Anuario Nueva Época*, 18 (18), pp. 77-86.
- Mirizio, A.** (2000). Del carnaval al drag. La extraña relación entre masculinidad y travestismo. En Segara, M. y Carabi, A. (eds.) *Nuevas Masculinidades*. Barcelona: Icaria, pp. 155-165.
- Miskolci, R. & Pelúcio, L.** (2007). Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. *Niteroi*, 7 (2), pp. 257-269.
- Mitchell, A. et. al.** (2012). What Facebook and Twitter mean for news. *Pew Research Center, The State of the News Media*.
- Mitchell, J. C.** (comp.) (1969). *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press.
- Molero, V.** (2012). De las prácticas mágicas a los sortilegios amorios: la inquisición en Granada en el siglo XVIII. *Brocar*, 36, pp. 125-137.
- Molloy, S.** (2012). *Poses de fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires: Eterna cadencia, pp. 237-287.
- Morello, G.** (2021). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Müller, F. M.** (1978). *Introduction to the Science of Religion*. Nueva York: Arno Press.
- Murray, S.** (1995). *Latin American male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Nanda, S.** (2000). Hijra and Sadhin: neither man nor woman in India. *Gender diversity. Crosscultural variations*. Illinois: Waveland Press. Recuperadode:<https://mymission.lamission.edu/userdata/dalladal/docs/Serena%20Nanda%20-%20Hijra%20and%20Sadhin%20-%20Neither%20man%20nor%20woman%20in%20India.pdf>
- Nardi, B.** (2010). *My Life as a Night Elf Priest. An Anthropological Account of World of Warcraft*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Nascimento, T. F. & Da Costa, B. P.** (2019). O terreiro de religiões de matriz africana como espaço marginal e possível à vivência de pessoas travestis. *Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente*, 41

- (3), pp. 25-36.
- Newton, E.** (1972). *Mother Camp: female impersonators in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nieto, J. A.** (1998). Transgénero/transsexualidad: de la crisis a la reafirmación del deseo”. *Transsexualidad, transgenerismo y cultura*. Madrid: Talasa.
- Nogueira, L. C.** (2022). *Da África para o Brasil, de orixá a egum: as ressignificações de Exu na literatura umbandista*. Goiânia: Editora UFG.
- Oakley, A.** (1976). *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York: Random House.
- Ojeda, P. M.** (2014). ¡Con mucha Pomba Gira, nena! Primera aproximación a la kimbanda y sus vínculos con lo trans. *Congreso Nacional de Aladaa 2014*. Facultad de Filosofía y Letras – UBA: Buenos Aires.
- Ojeda, P. M.** (2016). ¡Con mucha Pomba Gira, nena! Aproximación a la práctica contemporánea del culto kimbanda como espacio de construcción de identidad trans en la ciudad de Buenos Aires y alrededores. *Perspectivas disciplinarias IV*. Buenos Aires: Filodigital, pp. 267-279.
- Ojeda, P. M.** (2017). Buenos Aires Afro-Queer. Aproximación a las prácticas actuales del culto a Pomba Gira (kimbanda) como espacio de expresión y construcción de identidades disidentes. En Jaime, M. (ed.) *Diversidad sexual y religiones. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Flora Tristán, pp. 201-217.
- Ojeda, P. M.** (2021a). “Enfermos, ladrones e inmorales”. La diversidad sexual según dos revistas argentinas de principios del siglo XX. *Comunicación*, (44), pp. 111–121.
- Ojeda, P. M.** (2021b). ¿Pablo Mármol o Mafalda? La Infancia queer de un pai de santo en la Argentina de los sesenta. *Question/Cuestión*, 3(69).
- Ojeda, P. M.** (2021c). El llamado de la Mãe Oxum: Exilio sexual e iniciación afroumbandista. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), pp. 150-177.
- Ojeda, P. M.** (2021d). Pomba Gira y otr@s chic@s del montón. Kimbanda Queer en Buenos Aires. *Debates Do NER*, 1(39), 317–341.
- Ojeda, P. M.** (2021e). Templos digitales. Grupos afroumbandistas argentinos en Facebook. *Virtualis*, 12(23), 22–43.
- Ojeda, P. M.** (2022a) ¡Salve, Pomba Gira! Trayectorias religiosas de travestis migrantes en el AMBA. *Con X*, (8).

- Ojeda, P. M.** (2022b). ¿En qué trabajan l@s chic@s de la Rosadita? Breve reflexión acerca de un descubrimiento en campo. *Ecúmene*, 4 (2), pp. 61-70.
- Ojeda, P. M. & Mateo, N.** (2020). Los cultos de matriz africana en Argentina: ¿Una posición ambigua ante el aborto? En Valdivia, F. y Jaime, M. (Eds.). *Mujeres, aborto y religiones en Latinoamérica. Debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*. Lima: CMP Flora Tristán/UNMSM, pp. 311-333.
- Oliveira, H. B. Costa de.** (2017). *Ogãs de candomblé músicos e místicos: apontamentos sobre cultura afrobrasileira e religiosidade na formação do produtor cultural*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Produção e Política Cultural) - Universidade Federal do Pampa, Campus Jaguarão, Jaguarão.
- Oliveira, M.** (1997). *O lugar do travesti em desterro*. Tesis de doctorado, UFSC. Florianópolis, Brasil.
- Oliveira, N.** (1994). *Damas de Paus. O jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador de Bahía: Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia.
- Olomo, A.** (2010). Iyami Osoronga. Primordial Mothers of Yoruba Spirituality. En Mongham, P. (ed.), *Goddesses in World Culture*. Santa Barbara, CA: Praeger, pp. 277-286.
- Oro, A. P.** (2008). As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do Ner*, 9 (13), pp. 9-23.
- Oro, P. A. & Scuro, J.** (2013). El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 11, pp. 23-36.
- Orsi, R.** (2010). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Orsi, R. A.** (2005). *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton University Press.
- Paech, V.** (2009). A method for the times. A meditation on virtual ethnography faults and fortitudes. *Nébula. A Journal of Multidisciplinary Scholarship*, 6 (1).
- Panaia, L.** (2019). Tres argentinos en Brasil. Néstor Perlongher, Héctor Babenco y Manuel Puig en la sucesión de José Mármol. En Croce, M. (Dir.) *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña. Tomo VI. Del Neoliberalismo al Mercosur. Crítica e industrias culturales. 1970-2010*. Buenos Aires: Eduvim, pp. 249-266.

- Parés, L. N.** (2006). *A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Passerini, L.** (1987). *Fascism in Popular Memory. The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pastoureau, M.** (2005). *Las vestiduras del diablo. Breve historia de las rayas en la indumentaria*. Barcelona: Oceano.
- Patterson, A.** (2012). Social-networkers of the world, unite and take over. A meta-introspective perspective on the Facebook brand. *Journal of Business Research*, 65 (4), pp. 527-534.
- Pecheny, M. & Petracci, M.** (2006). Derechos humanos y sexualidad en la Argentina. *Horizontes Antropológicos*, 12 (26), pp. 44-69.
- Pecheny, M.** (2002). Identidades discretas. En Arfuch, L. (Comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 125-147.
- Pelúcio, L.** (2007). *Nos nervos, na carne e na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de Aids*. Tesis de Doctorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos.
- Pelúcio, L.** (2008). “Sin papeles” pero con glamur. Migración de travestis brasileñas a España. (Reflexiones iniciales). *Vibrant*, 6(1), pp. 170-197.
- Peralta, J. L.** (2015). Cómo me hice Malva. Mi recordatorio y las (re)configuraciones del género. En Peralta, J. L. y Mérida Jiménez, R. *Memorias, identidades y experiencias trans*. Buenos Aires: Biblos, pp. 71-93.
- Pérez Dasilva, J. A. & Santos Diez, M. T.** (2017). Redes sociales y evangelización. El caso de las diócesis españolas en Facebook. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 23 (2), pp. 1369-1381.
- Pérez Ripossio, R.** (2020). Discriminación hacia travestis y trans en el Área Metropolitana de Buenos Aires: condición migratoria e identidad de género. *Revista Punto Género*, nº 14, pp. 1-24.
- Pérez Ripossio, R.** (2021). Travestis y trans sudamericanas residentes en el AMBA: migración y hostilidades y estrategias de reproducción social. *Argumentos. Revista de crítica social*, nº 23, pp. 176-204.
- Phelan, P.** (1993). *Unmarked. The politics of performance*. Nueva York: Routledge.
- Picotti, D.** (1998). *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- Pineau, M.** (2011). *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para un diálogo intercultural*. Buenos Aires: EdunTref.
- Pink, S.** et. al. (2019). *Etnografía Digital. Principios y Práctica*. Madrid: Morata.
- Pinto, N.** (2015). Gender trajectories: Transgender people coming to terms with their gender identities. *Professional Psychology: Research and Practice*, 46 (1), pp. 12-20.
- Pinzón, M.** (2019). *Entre el humor, el performance y el “mariconeo”: el arte drag y otras formas de Resistencia performative frente al mandato de género en Bogotá*. Departamento de Comunicación Social y Periodismo. Universidad Central.
- Platero, R. L.** (2011). The narratives of transgender rights mobilization in Spain. *Sexualities* 14 (5), pp. 597-614.
- Plummer, K.** (1995). *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. Nueva York: Routledge.
- Pollak, M.** (1993). *Une identité blessée. Etudes de sociologie et d'histoire*. París: Métailié.
- Portelli, A.** (1991). Lo que hace diferente a la historia oral. Recuerdos que llevan a teorías. En Moss, W., Portelli, A. y Fraser, R. *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Postill, J.** (2011). *Localizing the Internet. An Anthropological Account*. Oxford: Berghahn.
- Prandi, R.** (1991). *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec.
- Priour, A.** (1994). *Mema's House, Mexico City on transvestites, queens and machos*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rada Schultze, F.** (2015). Los derechos sexuales en la agenda de las políticas públicas. Aportes para la reflexión, *Revista Argumentos*, 9, (2).
- Rada Schultze, F.** (2016). *La diversidad en el curso de la vida. Cambios y continuidades en el envejecimiento de gays, lesbianas y travestis*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Rada, Schultze, F.** (2016). Situación laboral y condiciones de trabajo de las travestis en el área metropolitana de Buenos Aires. *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, 4 (1), pp. 67-90.
- Radcliffe-Brown, A. R.** (1940). On social structure. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 70 (1), pp. 1-12.
- Rapisardi, F. & Modarelli, A.** (2001). *Fiestas, baños y exilios. Los gays*

- porteños en la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Rei de Castela a Pomba- Gira de Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades.
- Reiter, R.** (ed.) (1975) *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Richardson, J.** (1985). The active vs passive convert. Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24(2), pp. 163-179.
- Rigby, P.** (1985). Critical Participation, Mere Observation, or Alienation? En *Persistent Pastoralist Nomadic Societies on Transition*. Londres: Zed Books, pp. 25-66.
- Riviere, J.** (1986[1929]). Womanliness as a Masquerade. En Burgin, V., Donald, J. & Kaplan, C. (comps.). *Formations of Fantasy*. Londres: Methuen.
- Riviere, M.** (1992). *Lo cursi y el poder de la moda*. Madrid: Espasa Calpe.
- Robbins, T. & Anthony, D.** (1979). The sociology of contemporary religious Movements. *Annual Review of Sociology*, 4, pp.75-89
- Rocha, R. M.** (2011). *Entre o estranho e o afeto: construção de sentidos sobre as relações de amizade entre travestis*. Tesis de Maestría en Psicología Aplicada. Programa de Pós Graduação em Psicologia, Mestrado do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia.
- Rodríguez, M.** (2010). Cuerpo y género en las religiones afro-brasileñas en Argentina. Avance de investigación. Ponencia presentada en las *Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*, Instituto Ravnigani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 29 y 30 de septiembre.
- Rodríguez, M.** (2012). Travestis buscando axé. Género y sexualidad en las religiones de matriz africana en Argentina. *Revista de estudios de género La ventana*, 33.
- Rodríguez, M.** (2015). *Giros de una mae de santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rodríguez, M.** (2019). El futuro de las religiones mediúmnicas. Antiguas y nuevas maneras de ser múltiple (3). *Disertación en Flacso Argentina*, Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=2TAYAQBsj9s> [consultado el 3 de mayo de 2020].
- Roof, W. C.** (1999). *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking*

- of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rosaldo, M. & Lamphere, L.** (eds.) (1974). *Women, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Roscoe, W.** (1994). How to Become a Berdache: Toward a Unified Theory of Sexual Diversity. En: Herdt, G (ed) *Third Sex Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- Rubin, G.** (1975). The Traffic Women. Notes on the Political Economy of sex. En Reiter, R. (Comp.) *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Rubin, G.** (1985). Pensando el sexo. Notas para una teoría radical de una política de la sexualidad. En Vance, C. S. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución, pp. 113-190.
- Rupp, L. & Taylor, V.** (2003). *Drag Queens and the 801 Cabaret*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sade-Beck, L.** (2004). Internet ethnography. Online and offline. *International Journal of Qualitative Methods*, 3, (2).
- Salessi, J.** (1995). *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Sánchez Cepeda, A. K.** (2020). Casas Vogue: hacer familia ante la discriminación estructural. Programa de Apoyo a Proyectos para Innovar y Mejorar la Educación. Universidad Autónoma de México. Disponible:https://www.academia.edu/45436272/Casas_Vogue_hacer_Familia_ante_la_Discriminaci%C3%B3n_Estructural
- Sánchez de Ortega, M. E.** (1988). *La Inquisición y los Gitanos*. Madrid: Taurus.
- Sánchez Prieto, J. M.** (2013). Los desafíos del giro performativo: el modelo de Alexander y la pervivencia de Turner. En Oncina, F. & Cantarino, E. (coords.). *Giros narrativos e historias del saber*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 77-110.
- Sanz Hernández, A.** (2005). El método biográfico en investigación social. *Revista Asclepio* Vol. LVII-1.
- Sartori, G.** (1998). *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Buenos Aires: Taurus.
- Saulquín, S.** (2014). *Política de las apariencias. Nueva significación del vestir en el contexto contemporáneo*. Buenos Aires: Paidós.
- Schechner, R.** (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

- Schwartz, H. & Jacobs, J.** (1984). *Sociología cualitativa. Métodos para la reconstrucción de la realidad*. México: Trillas.
- Scott, J.** (1996). El género. Una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. (Comp.). *El género. La construcción cultural de la diferencia social*. México: PUEG, pp. 265-302.
- Sebrelli, J. J.** (1997). *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Segato, R.** (1993). La religiosidad candomblé en la tradición afro-brasileña. *Perfiles Latinoamericanos*, 2, pp. 133-164.
- Segato, R.** (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R.** (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R.** (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R.** (2021). *Santos y Daimones: el politeísmo afrobrasileño y la tradición arquetipal*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sempol, D.** (2014). *Transiciones democráticas, violencia policial y organizaciones homosexuales y lésbicas en Buenos Aires y Montevideo*, Tesis de Doctorado, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Serrano, A.** (2010). La herida femenina: representación de la mujer en la historia de la pintura. En De la Concha, A. *El sustrato cultural de la violencia de género*. Síntesis: Madrid, pp.173-196.
- Serret, E.** (2009). La conformación reflexiva de las identidades trans. *Sociológica*, 24 (69), pp. 79-100.
- Silva, H.** (1993). *Travesti. A invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Silva, H.** (1996). *Certas cariocas. Travestis e vida de rua no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Simmel, G.** (1992). *La religión*. Barcelona: Gedisa.
- Simonetto, P.** (2017). *Entre la lujuria y la revolución. El Frente de Liberación Homosexual. Argentina. 1967-1976*. Universidad Nacional de Quilmes: LibroDigital.
- Singer, M.** (1966). *Krishna: myths, rites and attitudes*. Honolulu: East West Center Press.

- Sívori, H.** (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Snow, D. & Machelek, R.** (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, pp. 167-190.
- Soares, M.** (2017). “¡Mucha religión, señor!” Entre santos, espíritus, negros viejos, pombas-gira y nkisis. *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, (10), pp. 119-135.
- Sobrinho, A.T.D.** (1984). Religião, literatura e ideologia: alguns indicadores sobre as mudanças ocorridas nos cultos umbandistas a partir da década de 60. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*.
- Solari Paz, A. & Prieto Carrasco, C.** (2016). Cuerpos disidentes en la mira de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPPBA). *IV Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género*, 13, 14 y 15 de abril de 2016, Ensenada, Universidad Nacional de La Plata.
- Sontag, S.** (2006). *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.
- Sosa Ojeda, S. S.** (2020). Brujas trans. Abordaje de la vulnerabilidad y marginación de travestis en la narrativa nacional contemporánea. En Maristany, J. et. al. *Literaturas de la Argentina y sus fronteras: tensiones, disensos y convergencias*. Buenos Aires: Teseo, pp. 369-378.
- Squicciarino, N.** (1990). *El vestido habla. Consideraciones psicológicas sobre la indumentaria*. Madrid: Cátedra.
- Stack, C. B.** (1974). Sex roles and survival strategies in an urban black community. En Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (comps.) *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Stake, R.** (1995). *Investigación con estudios de caso*. Madrid: Morata.
- Staples, C. & Mauss, A.** (1987). Conversion or Commitment? A reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, pp. 133-147.
- Stark, R.** (1985). From Church-Sect to Religious Economies. En Hammond, P. E. (ed.) *The Sacred in a Post-Secular Age*. Berkeley: University of California Press, pp. 139-149.
- Stolcke, V.** (1992). The Slavery Period and this Influence on Household Structure and the Family in Jamaica, Cuba and Brazil. En Berquó, E. y Xenos, P. (eds.) *Family Systems and Cultural Change*. Oxford: Clarendon Press.
- Stolcke, V.** (2003). La influencia de la esclavitud en la estructura doméstica

- y la familia en Jamaica, Cuba y Brasil. *Desacatos*, 13, pp. 134-151.
- Stoller, R. J.** (1968). *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Londres: Hogarth Press Institute of Psychoanalysis.
- Tadvald, M.** (2016). Notas históricas e antropológicas sobre o batuque no Rio Grande do Sul. *Relegens Thréskeia. estudos e pesquisa em religião*. 5 (1), pp. 46-59.
- Tagg, J.** (1988). *El peso de la representación. Ensayo sobre fotografías e historias*. Barcelona: Gustavo Gil.
- Tanner, N.** (1974). Matrifocality in Indonesia and Africa, an among black Americans. En Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (comps.) *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Távarez, D. & Smith, K.** (2001). La etnohistoria en América. Crónica de una disciplina bastarda. *Desacatos*, 7, pp. 11-20.
- Taves, A.** (2009). *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: University Press.
- Taylor, D.** (2001). Hacia una definición de performance. (Trad. de Marcela Fuentes). Disponible: <http://performancelogia.blogspot.com/2007/08/hacia-una-definicin-de-performance.html>
- Taylor, T. L.** (2002). Living digitally. Embodiment in virtual worlds. En Schroeder, R. (comp.) *The Social Life of Avatars. Presence and Interaction in Shared Virtual Environments*. Londres: Springer, págs. 40-62.
- Taylor, T. L.** (2009). *Play between Worlds*. Cambridge: Mit Press.
- Torres Costa, M.** (2015). Desde la exclusión al reconocimiento. Ciudadanías trans en Buenos Aires de los años 90 a la actualidad. En Peralta, J. L. y Mérida Jiménez, R. *Memorias, identidades y experiencias trans*. Buenos Aires: Biblos, pp. 149-168.
- Travisano, R.** (1970). Alternation and conversión as qualitatively different transformations. En Stone, P. y Faverman, H. (eds.) *Social Psychology trough Symbolic Interaction*. Waltham: Xerox.
- Trejo, N.** (2018). Los relatos testimoniales de la infancia homosexual. Una recuperación de la memoria colectiva. *Miradas Doctas*, 3, pp. 40-47.
- Tron, F. & Flores, V.** (2013). *Chonguitas. Masculinidades de niñas*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Tseïlon, E.** (1997). *The Masque of Femininity*. Londres: Sage.
- Turner, V.** (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Turner, V.** (1982). *From Ritual to Theatre*. Nueva York: Mac Millan.

- Turner, B. S.** (1983). *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*. Londres: Heinemann.
- Turner, V.** (1988). *The Anthropology of performance*. Nueva York: Mac Millan.
- Turner, V.** (1988[1969]). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus
- Turner, V. & Bruner, E.** (1986) (Eds.). *The Anthropology of Experience*. Illinois: University of Illinois Press.
- Tweed, T.** (1997). *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York: Oxford University Press.
- Tylor, E. B.** (1977). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Vallejos, M. D.** (2021). *La concretización de los derechos de las personas trans y travestis. Una mirada sobre las posibilidades de acceso a la educación, salud, trabajo y vivienda*. Trabajo Final de Graduación. Licenciatura en Trabajo Social. Universidad Nacional de Luján.
- Valles, M.** (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Van Gennep, A.** (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Vartadebián, J.** (2012). *Geografía travesti. Cuerpos, sexualidad y migraciones de travestis brasileñas (Rio de Janeiro-Barcelona)*. Tesis doctoral, Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona.
- Vasilachis de Gialdino, I.** (coord.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa.
- Velázquez Rivera, J.** (2002). Historia de la Doctrina de la Seguridad Nacional. *Revista Convergencia*, 9 (27).
- Vespucci, G.** (2017). *Homosexualidad, familia y reivindicaciones: de la liberación sexual al matrimonio igualitario*. Buenos Aires: Unsam Edita.
- Vilches, L.** (2002). *La lectura de la imagen: prensa, cine y televisión*. Barcelona: Paidós.
- Villamil Herrans, M. I.** (2005). *Diccionario de Africanismos*, Buenos Aires: Biblioteca UAI.
- Weber, M.** (1969). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M.** (1984). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weigert, A. J.** (1986). *Society and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Wellman, B.** (2003). The social affordances of the Internet for networked individualism. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 8 (3).
- Wenger, E.** (1998). *Communities of Practice. Learning, Meaning and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wheelwright, J.** (1989). *Amazons and Military Maids: Women who Dressed as Men in the Pursuit of Life. Liberty and Happiness*. Londres: Pandora.
- Wikan, U.** (1978). The Omani Xanith: A Third Gender Role? *Man*, 13(3), 473–475.
- Wilson, E.** (1985). *Adorned in Dreams, Fashion and Modernity*. Londres: Tauris & Co.
- Wuthnow, R.** (2011). Taking Talk Seriously: Religious Discourse and Social Practice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50 (1), pp. 1-21.
- Yin, R.** (1994). *Case Study Research. Design and Methods*. Thousand Oaks. Sage Publications.
- Zambrano Cruz, O. J.** (2019). *Trepando el clóset en Bogotá. Contra-historias y escrituras drag*. Tesis de Maestría en Estudios Artísticos. Facultad de Artes. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Zambrini, L.** (2015). Género, vestido y espacio público. *Inclusiones* (2), pp. 39-54.
- Zelizer, V.** (2011). *El significado social del dinero*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zengin, A.** (2014). Sex for Law, sex for Psychiatry: pre-sex reassignment surgical psychotherapy in Turkey. *Anthropologica*, 56, pp. 55-68.
- Zepeda, A. K. S.** (2020). Casas Vogue: hacer familia ante la discriminación estructural. Artículo resultado de investigación auspiciada por el Programa de Apoyo a Proyectos para Innovar y Mejorar la Educación PAPIME UNAM. Recuperado de https://www.academia.edu/45436272/Casas_Vogue_hacer_Familia_ante_la_Discriminaci%C3%B3n_Estructural
- Zhao, S., et. al.** (2008). Identity construction on Facebook. Digital empowerment in anchored relationships. *Computers in human behavior*, 24 (5), pp. 1816-1836.

Glosario

Aceite de dendé: aceite vegetal de color rojizo utilizado en rituales y prácticas religiosas afroumbandistas como símbolo de purificación y conexión espiritual.

Adoctrinamiento: sesiones que tienen como objetivo preparar al iniciado en la carrera sacerdotal, en ellas se prepara al médium de incorporación para recibir a las entidades espirituales; está compuesta de varias tecnologías corporales y enseñanzas del fundamento religioso.

Africanismo (o Nación): genérico para nombrar a las distintas versiones que cultúan a los Orixás.

Africanos/as o Bahianos/as: son las entidades espirituales de los esclavos africanos o hijos de africanos ya nacidos en estas tierras y que murieron jóvenes, generalmente a causa de su rebeldía y sus desafíos a los esclavistas, lo que los hace más enérgicos y desafiantes, y con mucho poder para resolver conflictos de aquellos que los visitan.

Amioró (o Amaci): preparado de agua macerada con hierbas aromáticas dulces para los baños de descarga que sirven para limpiar y purificar el cuerpo en la Umbanda.

Asentamiento: espacio físico donde se asientan las energías dinámicas de los Exus y los Orixás.

Astral: refiere al plano o dimensión espiritual no física en la que residen los seres espirituales, como los orixas, los guías espirituales y las entidades divinas. Es considerado un nivel de existencia superior al mundo terrenal y se cree que las interacciones y comunicaciones con estas entidades ocurren en este plano.

Axé: es la energía dinámica y fuerza sagrada que transmiten las entidades espirituales con su presencia; se puede dar y recibir.

Axe de fala: sustancia que se le da a la persona poseída o incorporada para facilitar la comunicación con la entidad o el espíritu que se ha manifestado en ella.

Axoró: sangre que se derrama por las inmolaciones de animales en los sacrificios, se utiliza como vehículo de unión entre el ser humano y el astral en donde se encuentran las energías espirituales (Exus y Orixás).

Bahianos/as: ver definición de africanos/as.

Ballroom: baile de salón en el que las parejas compiten entre sí en diversas categorías. Se basa en una combinación de bailes sociales como el vals, el tango, el foxtrot y el swing, pero incorpora elementos coreográficos y técnicas de danza más elaboradas. Las competiciones de ballroom evalúan la habilidad, la musicalidad, la técnica y la presentación de las parejas participantes.

Batir cabeza: llevar la cabeza al suelo en reconocimiento al poder de las entidades espirituales, los jefes religiosos y los tambores, como gesto de humildad y agradecimiento.

Berdache: término utilizado para describir a personas de culturas indígenas en América del Norte que asumen roles de género no binarios o de género cruzado. Estas personas pueden ser designadas como hombres al nacer pero asumen tareas y roles socialmente asociados con las mujeres, o viceversa.

Bicha: varón homosexual afeminado.

Bori: ritual en el cual la persona se inicia en el culto y conecta su interior con “el todo”, es la alimentación del Ori para lograr el equilibrio necesario.

Boricera: en el ritual de Bori, es un recipiente donde se colocan algodón, buzios y una moneda, en el cual se vierte el axoro y también orín; precisa de cuidados especiales.

Buzios: son los caracoles que se usan para el sistema adivinatorio.

Caboclos/as: son entidades espirituales de indígenas o mestizos de estas tierras; pueden haber sido agricultores, guerreros o chamanes, y sus poderes dependen de aquello que hicieron en vida.

Cacique: es el cargo más alto en umbanda.

Cambón/a: persona que cumple un rol asistencial y de apoyo durante las ceremonias y rituales religiosos.

Camp: estilo cultural o estético que se caracteriza por su exageración, ironía y extravagancia deliberada. Se basa en la apreciación de lo excesivo, subvirtiendo las convenciones tradicionales de buen gusto y valorando lo artificioso y lo teatral. Es comúnmente asociado con el humor, la parodia y la sátira, y ha influido en áreas como el arte, la moda, el cine y la cultura popular.

Casal: pareja de entidades espirituales, generalmente asociadas a los orixas o guías espirituales. Representa una unión divina y equilibrada de energías masculinas y femeninas, y se considera una manifestación de dualidad y complementariedad en el ámbito espiritual.

Cavalo: persona que sirve como canal o instrumento para que una entidad espiritual se manifieste a través de ella.

Chanta: en el registro coloquial se utiliza para referirse a una persona que es deshonesto, irresponsable o poco confiable.

Cineta: campana pequeña que tiene un sonido agudo.

Congal: altar donde se ubican las imágenes de yeso, barro o madera de las distintas entidades espirituales.

Consagración: ceremonia en la cual se otorga la jerarquía máxima, tanto en umbanda como en kimbanda.

Crianzas: son entidades espirituales de niños, suelen presentarse de forma muy extrovertida, juguetona, hacer bromas, y son consideradas almas inocentes, puras y simples, muy buenos para trabajar con los problemas de los niños.

Cultuar: acción de rendir culto y reverencia a los orixás, entidades espirituales del afroumbandismo.

Datas: fiestas conmemorativas con una fecha especial para cada entidad.

Defumación: quema de hierbas y resina con el fin de limpiar y equilibrar el ambiente de trabajo.

Demanda: solicitud o petición que los practicantes hacen a las entidades espirituales para obtener su ayuda o intervención en diferentes aspectos de la vida. Generalmente posee una connotación negativa.

Desarrollo (sesión de): son aquellas destinadas especialmente a asentar al Exu en el médium, a través de la gira.

Dijina: parte del nombre sagrado o espiritual que se otorga a una persona durante su iniciación religiosa.

Djembé: tambor unimembráfono.

Drag king: término que se refiere a artistas, generalmente mujeres, que se visten y actúan de manera masculina. A diferencia de las drag queens, los drag kings se centran en la representación de la masculinidad y pueden imitar a personajes masculinos o crear sus propias interpretaciones de la masculinidad a través de actuaciones teatrales o de comedia.

Drag queen: término que se refiere a artistas, generalmente hombres, que se visten y actúan de manera extravagante y exagerada, en ocasiones imitando a mujeres. Utilizan maquillaje elaborado, pelucas y vestuario llamativo para crear personajes glamorosos y entretenidos. Las drag queens suelen realizar actuaciones en bares, clubes y eventos especiales.

Ebo: ofrenda para las entidades espirituales.

Egun: espíritu desencarnado de una persona que murió.

Encostamiento: llegada y salida fugaz de entidades, sin afianzarse completamente.

Erumalé: es el conjunto de todos los Orixás ya asentados.

Escrache: forma de protesta pública en la que se señala, denuncia o expone a una persona o institución considerada responsable de actos o conductas reprochables.

Esfera: lugar donde está asentado Exu.

Exus: son las entidades espirituales más cercanas al hombre, más terrenales, y han tenido varias encarnaciones en las cuales han cometido errores. Generalmente no tuvieron una muerte apacible y tranquila y por eso siguen reencarnando para liberar su alma y así evolucionar. Una de sus funciones es la de redireccionar las emociones y pasiones humanas por un caudal positivo. Son astutos y conocen mejor que nadie a los humanos.

Feitura: proceso de iniciación en el que una persona se convierte en miembro activo de la comunidad religiosa y adquiere un vínculo espiritual más profundo con sus deidades y entidades espirituales.

Ferramenta: objetos sagrados y simbólicos utilizados en las prácticas rituales y ceremoniales. Pueden incluir elementos como cuchillos, espadas, collares, bastones, tambores, entre otros. Cada ferramenta tiene un significado específico y representa a una deidad, espíritu o fuerza espiritual.

Fiasqueto/a: en el contexto del afroumbandismo se utiliza para describir a una persona que finge o simula una incorporación de espíritus o entidades durante una ceremonia o ritual.

Frente: se llama “Entidad de Frente” a las entidades que comandan a un médium.

Gira: así se denomina al momento en el cual los médiums comienzan a girar para propiciar la incorporación espiritual.

Giro: técnica kinésica para propiciar la incorporación espiritual, es un giro sobre sí mismo que varía en intensidad y duración.

Guevedoces: es un término coloquial utilizado en la República Dominicana para describir a personas intersexuales con un trastorno enzimático. Estas personas nacen con genitales externos femeninos, pero durante la pubertad experimentan cambios hormonales que les hacen desarrollar características masculinas, incluyendo testículos. El término significa "huevos a los 12" en español.

Guías: collar hecho de mostacillas, cuentas o semillas, con los colores representativos de los Orixás, es la representación misma del Orixá y su propia presencia sirve como protección y seguridad, para ello precisan ciertos cuidados rituales; cada cual los confecciona en función de los Orixás que lo rigen.

Guiso de Pombagira: preparación culinaria tradicional afroumbandista asociada a la entidad espiritual femenina. Se utiliza como ofrenda y medio de conexión ritual con esta deidad en ceremonias y prácticas espirituales.

Hijra: término utilizado en el subcontinente indio para describir a una comunidad de personas que no se identifican exclusivamente como hombres o mujeres según las nociones tradicionales de género binario. Las personas hijra pueden identificarse como transgénero, tercer género o tener una identidad de género diversa. La comunidad hijra tiene una historia y una cultura ricas, y a menudo se asocia con prácticas religiosas y rituales específicos.

Ilé: casa religiosa.

Imantación: lavado del piso del terreiro con agua perfumada para limpiar y equilibrar la energía del lugar.

Incorporación: encarnación de una entidad espiritual en un médium.

Irradiación: sensación corporal de cosquilleo que anuncia la presencia cercana de una entidad espiritual.

Jantar: refiere a la comida o banquete ceremonial que se ofrenda a los espíritus, deidades o ancestros durante rituales y ceremonias. Es considerado un acto de comunión y conexión con el mundo espiritual, donde se comparten alimentos y se busca la bendición y protección de los seres espirituales.

Jogar Buzios: práctica adivinatoria que utiliza conchas de buzios lanzadas sobre una superficie para interpretar mensajes espirituales. Se considera un medio de comunicación con los orixas u otras entidades divinas, y se utiliza para obtener orientación, respuestas y consejos en cuestiones personales y espirituales.

Kitsch: término utilizado para describir objetos, arte o estilos que se consideran de mal gusto o vulgares debido a su excesiva sentimentalidad, pretensión o falta de autenticidad. Tiende a utilizar motivos y elementos estereotipados, simplificados y melodramáticos, con el objetivo de apelar a las emociones de una manera exagerada y superficial. A menudo, se asocia con objetos o imágenes cursis, de imitación barata y con poco valor artístico o estético, aunque también puede ser objeto de apreciación irónica o nostálgica.

Lavado de cabeza: ritual en el cual se moja la cabeza del neófito con un macerado de hierbas especiales para limpiarlo; se utiliza tanto en el bautismo (confirmación) como para cambiar de jefe religioso (cambiar de mano, o sacada de mano).

LGBT+: una sigla que representa a lesbianas, gays, bisexuales y transgénero. También se amplía con letras como "Q" para queer, "I" para intersexuales, "A" para asexuales y el símbolo "+" para incluir otras identidades y orientaciones sexuales. Promueve la diversidad y se utiliza en contextos académicos, sociales y políticos para abordar la igualdad y los derechos de estas comunidades.

Liberación de Exu: es la autorización para que el Exu pueda alimentarse por sí mismo y cortar (hacer sacrificios de animales) para otros Exus, significa que tiene la evolución suficiente como para trabajar sin ayuda de su jefe religioso.

Lip Sync: sincronización labial en el entretenimiento. Se refiere a la actuación en la que una persona mueve los labios al ritmo de una canción pregrabada. El objetivo es emular la interpretación con gestos faciales y

corporales para transmitir la energía y emoción de la música. Evalúa habilidad, estilo y entretenimiento.

Lurker: término utilizado en comunidades en línea para describir a una persona que observa o lee activamente las conversaciones y publicaciones de otros miembros, pero rara vez o nunca participa o contribuye con sus propias aportaciones.

Mãe de santo: es el nombre genérico para designar a la jefatura religiosa femenina en los distintos africanismos.

Magia negra: prácticas espirituales o rituales que se cree que utilizan energías o fuerzas negativas con el propósito de causar daño, desgracia o manipulación a personas u objetivos específicos.

Maison couture: se refiere a una casa de moda de alta costura. Es un término francés que se utiliza para describir a una firma de moda o diseñador reconocido por su enfoque en la creación de prendas de lujo a medida, con atención meticulosa a los detalles, técnicas de costura exquisitas y materiales de alta calidad.

Marujos: espíritus o entidades espirituales de marineros y navegantes.

Mother: en el contexto de una casa vogue, "mother" es un término utilizado para referirse a la figura de liderazgo y guía dentro de la casa. La "mother" es la persona que funda y dirige la casa vogue, proporcionando apoyo, mentoría y orientación a los miembros. Su papel es mantener la unidad, brindar consejo y representar a la casa en la comunidad del vogue.

Nación (o Africanismo): genérico para nombrar a las distintas versiones que cultúan a los Orixás.

Obligación: ritual que tiene el fin de aumentar y ligar la comunión de las entidades con el médium.

Odun: es un conducto o útero por el cual todos pasamos antes de encarnar, y por el cual olvidamos el destino que ya elegimos. También se denomina así a la formación de los caracoles al momento de caer, en el cual se puede leer el mensaje enviado por las entidades espirituales.

Ori: cabeza. Es también la entidad espiritual que responde directamente por la persona en el Africanismo Tradicional, definido como "tu yo", porque te alinea con tu doble espiritual que está en el Orun. También es el ritual de iniciación en el Africanismo Tradicional que conecta física y espiritualmente

el alagbatori con la persona.

Orixás de caboclos (o de Umbanda): son entidades espirituales relacionadas a las fuerzas de la naturaleza que representa su Orixá homónimo.

Orixás: son las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes de las religiones afrobrasileñas; son los dioses pertenecientes al panteón yoruba, cada uno de ellos tiene dominio sobre un aspecto de la naturaleza, y a su vez posee características humanas arquetípicas que son descritas en la mitología.

Otá: piedra sagrada donde se asientan las entidades.

Pai de santo: es el nombre genérico para designar a la jefatura religiosa masculina en los distintos africanismos.

Pemba: tipo de polvo o tiza que se utiliza para trazar símbolos, dibujos o marcas en el suelo, paredes o en el cuerpo durante ceremonias religiosas y rituales. Estas marcas tienen un significado simbólico y se considera que poseen poderes espirituales para comunicarse con los ancestros, invocar energías o proteger contra fuerzas negativas.

Peji: Altar.

Pochoclo: término coloquial utilizado en algunos países de habla hispana para referirse al popular snack de maíz reventado, también conocido como palomitas de maíz o popcorn.

Portuñol: lunfardo que resulta de la mezcla entre el portugués y el español, característica de las zonas fronterizas entre Argentina y Uruguay, con Brasil.

Pretos/as Velhos/as: negro/a viejo/a, son aquellas entidades espirituales de africanos traídos a América con la trata esclavista y que murieron de viejos en este continente, luego de mucho sufrimiento; la vejez y el dolor experimentado les da una sabiduría muy particular y estimada entre los devotos.

Pueblo (povo): congregación o comunidad de practicantes. Representa la unidad, solidaridad y conexión espiritual entre los seguidores de la religión.

Punto (o ponto) cantado: canciones especiales referidas a las entidades espirituales.

Punto riscado: Conjunto de símbolos que se marcan con una tiza (o pemba)

para mostrar la identidad del espíritu que encarnó, también es un sello del compromiso que ésta tiene de aceptar su misión en la tierra.

Puxar: cantar.

Realness: término utilizado en la cultura del vogue para describir la habilidad de una persona para representar auténticamente un personaje o identidad específica durante una competencia o actuación. Implica capturar la esencia y el estilo de manera convincente, transmitiendo autenticidad y credibilidad a través de la vestimenta, la actitud y los movimientos.

Sacada de mano (o lavado de cabeza): es para aquellos religiosos, que, habiendo recibido obligaciones, tanto en Umbanda y/o en Kimbando, dejan por diferentes motivos su casa de origen, y desean romper todo vínculo con la misma.

Sadhin: palabra en bengalí que se utiliza para describir a personas que no se identifican exclusivamente como hombres o mujeres. Estas personas pueden identificarse como tercer género, no binarias o con una identidad de género diversa. El término "sadhin" enfatiza la no conformidad de género y representa una identidad de género fuera de las categorías tradicionales de hombre y mujer en la cultura bengalí.

Saia: prenda de vestir utilizada en las ceremonias y rituales. Consiste en una falda larga y amplia que simboliza la conexión con lo divino y se utiliza como símbolo de respeto y reverencia hacia los espíritus y deidades presentes en los cultos afroumbandistas.

Sashay Away: frase icónica utilizada en el programa de televisión "RuPaul's Drag Race". Es pronunciada por la presentadora y drag queen RuPaul al eliminar a una concursante de la competencia. "Sashay" es un término que se utiliza en la cultura drag para describir un elegante y fluido movimiento de pasarela, mientras que "away" significa "alejarse" en inglés.

Shantay You Stay: frase emblemática utilizada en el programa de televisión "RuPaul's Drag Race". Es pronunciada por la presentadora y drag queen RuPaul al final de cada episodio cuando decide que una concursante debe permanecer en la competencia después de estar en riesgo de eliminación. La frase transmite un mensaje de aprobación y reconocimiento hacia la concursante, y se ha convertido en un popular eslogan dentro de la comunidad drag y más allá.

Sisters: en el contexto de una casa vogue, es un término que se utiliza para referirse a los miembros de una misma casa vogue que tienen una relación de

hermandad y apoyo mutuo. Las "sisters" comparten una conexión emocional y se respaldan en las competencias de vogue, mostrando lealtad y colaboración dentro de su casa.

Snowball Sampling (bola de nieve): método de muestreo en ciencias sociales donde los participantes iniciales reclutan a otros participantes a través de sus redes personales, formando una cadena de referencia. Es útil para acceder a grupos difíciles de alcanzar, pero puede generar sesgos en la muestra.

Street cred: expresión en inglés que se refiere a la credibilidad o reputación que una persona tiene en la calle o en un entorno urbano, especialmente entre grupos marginales o subculturas. Se utiliza para describir el respeto, la autenticidad y la aceptación que alguien obtiene por su conocimiento, habilidades o asociación con ciertos valores, estilos de vida o experiencias consideradas auténticas dentro de esos contextos.

Terreiro: Se denomina genéricamente terreiro a las casas religiosas, y al lugar donde son realizadas las ceremonias y atendidas las consultas de los que buscan ayuda de las entidades espirituales.

Tombois: término que se utiliza en el contexto cultural de Indonesia para describir a mujeres que adoptan una apariencia y comportamiento masculino. Son mujeres que desafían las normas de género tradicionales y se identifican con características y roles considerados masculinos, pero no necesariamente se identifican como hombres.

Trabajos: rituales, prácticas o ceremonias específicas que se realizan con fines espirituales y mágicos. Pueden incluir diferentes actividades, como invocaciones a los ancestros, la realización de ofrendas, la realización de bailes o cantos sagrados, el uso de herramientas rituales y la consulta a los oráculos.

Vogue: estilo de baile y expresión artística que se originó en la cultura ballroom de la comunidad LGBTQ+ en Estados Unidos. Combina movimientos fluidos, poses y gestos inspirados en el mundo de la moda y la cultura drag. El vogue se caracteriza por su energía, precisión y capacidad de narrar historias a través del baile.

Xanith: término utilizado en la cultura de Omán para describir a personas asignadas como hombres al nacer que asumen roles y vestimenta tradicionalmente asociados con las mujeres. Los xanith desempeñan un papel especial en ceremonias y festividades, y se consideran una categoría de género reconocida dentro de la sociedad omaní.

Anexos

Entrevistas

1. Pai Genaro de Oxum (seudónimo, comunicaciones personales entre 2014 y 2018).
2. Sabrina de Oiá (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 2 de marzo de 2021).
3. Julia, (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 26 de febrero de 2021).
4. Ariel, (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 11 de julio de 2019).
5. Mario (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 6 de septiembre de 2020).
6. Laura (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 12 de diciembre de 2019).
7. Emanuel (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 28 de octubre de 2018).
8. Carlos (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 3 de noviembre de 2019).
9. Lara (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 20 de octubre de 2018).
10. José (seudónimo, comunicación personal por mensajería interna digital, 29 de diciembre de 2020).
11. Gina (seudónimo, comunicación personal, 2016).
12. Gisel (seudónimo, comunicaciones personales entre 2016 y 2017).
13. Soraya (seudónimo, comunicaciones personales entre 2016 y 2017).
14. Marcela (seudónimo, comunicaciones personales entre 2016 y 2017).
15. Soledad (seudónimo, comunicaciones personales entre 2017 y 2017)
16. Pamela (seudónimo, comunicaciones personales entre 2016 y 2017)

17. Julieta (seudónimo, comunicaciones personales entre 2016 y 2017)
18. La Madonnita (seudónimo, comunicaciones personales entre 2014 y 2018).
19. Tina del Norte (seudónimo, comunicaciones personales entre 2014 y 2018).
20. Celeste del Sur (seudónimo, comunicaciones personales entre 2014 y 2018).
21. Vivian del Nordeste (seudónimo, comunicaciones personales entre 2014 y 2018).
22. Jaime (seudónimo, comunicaciones personales por mensajería interna digital, 2013 y 2014).
23. Noxeema (seudónimo, comunicación personal, 2014).
24. Ítalo Méndez (seudónimo, comunicación personal, 2014).
25. Tina Brown (seudónimo, comunicaciones personales entre 2014 y 2018).
26. (Ángel de la Melange, seudónimo, comunicación personal, 2014).
27. (Axel K, seudónimo, comunicación personal, 2014).
28. Lilian (seudónimo, comunicación personal, 2015)

Tablas y figuras

Tabla 1. Cualidades y atributos de los orixás más populares.
Tabla 2. Grupos de Facebook relevados.
Figura 1. Total de miembros en las tres etapas del relevamiento.
Figura 2. Nuevos miembros semanales y nivel de interacción mensual.
Figura 3. Identificación de los grupos por temáticas.
Figura 4. Plano interior de La Rosadita.

Imágenes

Imagen 1. Ubicación aproximada de La Rosadita.
Imagen 2. Portada del grupo Nación, umbanda y kimbanda.
Imagen 3. Portada del grupo Doctrinas de religión afroamericana.
Imagen 4. Memes sobre las obligaciones.
Imagen 5. Petición del cigarro.
Imagen 6. Ubicación aproximada de La Casa Padilla.
Imagen 7. Pomba Giras arquetípicas.
Imagen 8. Pomba Giras queer en kimbandas del conurbano (2008-2009).
Imagen 9. Pomba Gira y Exus en una kimbanda del conurbano (2009).
Imagen 10. Pomba Gira y Iemanjá.
Imagen 11. Exu y Pomba Gira en dos kimbandas del conurbano (2008).
Imagen 12. Pomba Giras queer en dos kimbandas del conurbano (2010).

Otros

Parte de la redacción del capítulo dos, “Axé Onlife”..., ha utilizado, como insumo la información brindada por un relevamiento realizado junto a Natacha Mateo a nivel país³³ entre agosto y noviembre de 2018, en el marco de una investigación cuya finalidad fue indagar acerca de la percepción de los fieles africanistas sobre su religión, en relación con la inclusión de disidencias sexogenéricas en los templos y la perspectiva de los practicantes de la religión ante el aborto. Se adjunta a continuación el cuestionario y los cuadros

³³ La técnica de recolección implementada fue la etnografía digital, publicando el cuestionario en los siguientes grupos de la red social Facebook compuestos por seguidores de las diversas líneas religiosas. Se acompaña el dato del número total de integrantes al 28 de noviembre de 2018, fecha de finalización de la recolección de datos y comienzo del análisis de resultados: *Umbanda y Kimbanda*: 15.447; *Nación, umbanda y kimbanda*: 19.747; *Dudas nación umbanda y kimbanda*: 9.012; *Somos africanistas*: 3.267; *Debate religioso: africanismo, umbanda y kimbanda*: 9.133; *Afroumbandistas cero discriminación*: 5315.

principales. Para el análisis de resultados véase Ojeda y Mateo (2020).

Cuestionario

(Las respuestas serán utilizadas aleatoriamente con fines estadísticos para un estudio académico y de ningún modo se revelará la identidad de quien responde)

- 1- ¿En qué ciudad vivís, cuál es tu sexo/género y qué edad tenés?
- 2- ¿Hace cuánto formas parte de la religión? ¿Cómo conociste esta creencia? ¿Cómo te iniciaste?
- 3- ¿Qué es la religión para vos? (Explayate lo más que puedas)
- 4- ¿Qué lugar ocupa ÁFRICA en la religión? ¿La palabra AFRICANISTA te define? (Explayate lo más que puedas)
- 5- ¿Cómo influye la religión en las decisiones que tomas en tu vida cotidiana? Podés brindarnos algunos ejemplos: relación con la familia, la pareja, el trabajo, los amigos, el trato con los demás, etc.
- 6- ¿Qué tipo de consultas le hacés a tu pai/mae?
- 7- Si tenés orixá propio/a ¿cómo influye esta energía en tu vida espiritual interna? ¿Y en tu vida cotidiana?
- 8- ¿Crees que es una religión abierta y comprensiva? ¿Por qué?
- 9- Entendemos que el africanismo es un estilo y una filosofía que posee otras perspectivas en relación con las creencias religiosas provenientes del mundo judeocristiano. ¿Qué dirías que opina la religión en general con respecto a los siguientes temas? (**la postura de la religión**, no tu opinión personal):
 - a. Personas homosexuales, bisexuales o transgénero.
 - b. Mujeres que han abortado o que no pueden o no quieren llevar adelante su embarazo y piensan en abortar.
- 10- ¿Qué creés que podríamos hacer entre todos para difundir la religión y modificar el desconocimiento o los prejuicios que a veces tiene la sociedad?

¡Muchas gracias por tomarte el tiempo de contestarnos!
Natacha Mateo y Pablo Maximiliano Ojeda

Cuadro 1. Entrevistas con detalle y denominación de informantes

Denominación	Edad	Sexo / Género	Residencia	Antigüedad en la religión
Entrevista 1	24	Masculino	San Miguel (Gran Bs As)	5 años
Entrevista 2	42	Femenino	Quilmes (Gran Bs As)	15 años
Entrevista 3	19	Femenino	Berazategui (Gran Bs As)	3 años
Entrevista 4	31	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	5 años
Entrevista 5	46	Masculino	Don Torcuato (Gran Bs As)	12 años
Entrevista 6	44	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	14 años
Entrevista 7	29	Femenino	Don Torcuato (Gran. Bs As)	5 años
Entrevista 8	30	Femenino	Vicente López (Gran Bs As)	4 años
Entrevista 9	21	Femenino	Don Bosco (Gran Bs As)	2 años
Entrevista 10	24	Femenino	Merlo (Gran Bs As.)	3 años
Entrevista 11	17	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	5 años
Entrevista 12	39	Femenino	La Plata (Pcia. Bs As)	10 años
Entrevista 13	24	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	6 años
Entrevista 14	32	Femenino	Santa Rosa (Pcia. La Pampa)	7 años
Entrevista 15	30	Femenino	Banfield (Gran Bs As)	13 años
Entrevista 16	37	Masculino	Rosario (Pcia. Santa Fe)	10 años
Entrevista 17	40	Femenino	Mar del Plata (Pcia. Bs As)	8 años
Entrevista 18	47	Femenino	Río Grande (Pcia. Tierra del Fuego)	19 años
Entrevista 19	52	Masculino	Moreno (Gran Bs As)	28 años
Entrevista 20	35	Femenino	Ezeiza (Gran Bs As)	14 años
Entrevista 21	45	Masculino	Monte Grande (Gran Bs As)	20 años
Entrevista 22	35	Masculino	Moreno (Gran Bs As)	15 años
Entrevista 23	24	Femenino	Ciudad de	5 años

			Buenos Aires	
Entrevista 24	40	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	22 años
Entrevista 25	60	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	22 años
Entrevista 26	40	Femenino	Posadas (Pcia. Misiones)	25 años
Entrevista 27	25	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	3 años
Entrevista 28	61	Femenino	Tigre (Gran Bs As)	15 años
Entrevista 29	15	Masculino	La Matanza (Gran Bs As)	15 años
Entrevista 30	55	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	30 años
Entrevista 31	49	Femenino	Florencio Varela (Gran Bs As)	15 años
Entrevista 32	38	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	1 año
Entrevista 33	47	Femenino	Temperley (Gran Bs As)	4 años
Entrevista 34	29	Masculino	Burzaco (Gran Bs As)	5 años
Entrevista 35	29	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	14 años
Entrevista 36	46	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	26 años
Entrevista 37	43	Femenino	Merlo (Gran Bs As)	25 años
Entrevista 38	55	Femenino	Ezeiza (Gran Bs As)	10 años
Entrevista 39	22	Femenino	Luján (Pcia. Bs As)	5 años
Entrevista 40	32	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	24 años
Entrevista 41	30	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	6 años
Entrevista 42	35	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	22 años
Entrevista 43	31	Femenino	Ciudad de Buenos Aires	12 años
Entrevista 44	35	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	25 años
Entrevista 45	36	Masculino	Ciudad de Buenos Aires	21 años
Entrevista 46	50	Femenino	Comodoro Rivadavia (Pcia. Chubut)	11 años

Cuadro 2. Identificación por autopercepción de sexo/género

Sexo / Género	Femenino	Masculino
	30	16

Cuadro 3. Agrupación etaria

Edad	15-25	26-35	36-45	+ de 45
	10	14	11	11

Cuadro 4. Lugar de residencia

Residencia	Ciudad de Buenos Aires	Gran Buenos Aires	Provincia de Buenos Aires	Otras regiones
	18	20	3	5

Cuadro 5. Antigüedad en la práctica de la religión

Antigüedad en la religión	0-5 años	6-10 años	11-20 años	+ de 20 años
	14	7	13	12