

En *Diversidad sexual y religiones. Diálogos trasnacionales en el mundo contemporáneo*. Lima (Perú): Flora Tristán Centro de la Mujer Peruana - Programa de Estudios de Género - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Buenos Aires Afro Queer: Aproximación a las prácticas actuales del culto a Pomba Gira (kimbanda) como espacio posible para la expresión y construcción de identidades disidentes.

Ojeda, Pablo Maximiliano.

Cita:

Ojeda, Pablo Maximiliano (2017). *Buenos Aires Afro Queer: Aproximación a las prácticas actuales del culto a Pomba Gira (kimbanda) como espacio posible para la expresión y construcción de identidades disidentes*. En *Diversidad sexual y religiones. Diálogos trasnacionales en el mundo contemporáneo*. Lima (Perú): Flora Tristán Centro de la Mujer Peruana - Programa de Estudios de Género - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/pablomaximilianoojeda/16>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pG8a/vzx>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Diversidad sexual y sistemas religiosos

Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo

Sexual diversity and religious systems

Transnational dialogues in the contemporary world

**Martin Jaime
(editor)**

Diversidad sexual y sistemas religiosos
Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo

Sexual Diversity and religious systems
Transnational dialogues in the contemporary world

Diversidad sexual y sistemas religiosos

Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo

Sexual Diversity and religious systems

Transnational dialogues in the contemporary world

Martín Jaime
(editor)



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Facultad de Ciencias Sociales
Unidad de Post-Grado



flora
tristán 
centro de la mujer peruana

Jaime, M. (Ed.). (2017). Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo. Sexual Diversity and religious systems. Transnational dialogues in the contemporary world. Lima: CMP Flora Tristán/UNMSM. Programa de Estudios de Género.

RELIGIONES/DIVERSIDAD SEXUAL/LGTBIQ/QUEER/ESTUDIOS DE GÉNERO/
RELIGIONS/ SEXUAL DIVERSITY/ LGTBIQA/QUEER/GENDER STUDIES

© **Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán**
Parque Hernán Velarde N° 42, Lima 1.

© **Universidad Nacional Mayor de San Marcos**
Av. Universitaria s/n, Lima 1.

Editor Académico:
Martín Jaime

Comité académico del presente volumen:

Daniel Gutiérrez
Felipe Gaytán
Giancarlo Cornejo
Juan Carlos Vaggione
Juan Pablo Sutherland
Mónica Maher
Rita Segato
Scott Kugle

Diseño y Diagramación:
Vanessa Laura Atanacio

Corrección de estilo en español:
Nidia Sánchez Guerrero

Impresión:
Gráfica Gianlud Print E.I.R.L
Jr. Chancay N° 380, Lima 1

Tiraje:
100 ejemplares
Primera edición: febrero, 2017.

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-01897
ISBN: 978—612--4033-24-7

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin previa autorización escrita del editor y las/os autoras/es.

Los artículos de este libro han sido evaluados por especialistas externos a la institución en un proceso de revisión por pares.

Índice

Presentación CMP Flora Tristán	09
<i>Presentation CMP Flora Tristán</i>	11
Presentación	13
<i>Presentation</i>	15
Colonialidad, multitudes maricas y comunidades espirituales en el mundo contemporáneo: Rutas de análisis (Prólogo)	
Martín Jaime	17
<i>Coloniality, queer crowds and spiritual communities within the contemporary world: Ways of analysis (Foreword)</i>	
<i>Martín Jaime</i>	39
Safe Spaces and Public Places: Identity Constructs of LGBT Christian Organizations in the UK	
Stephen Hunt	59
Descentramiento de lo religioso, centralización de Israel y construcción de lo judeo- LGBTI	
Damián Setton	77
Unidad en la Diversidad: Género y Sexualidades en tiempos del Islam transnacional	
Mayra Soledad Valcarcel y Mari-Sol García Somoza	95
Atletas Identitarios. Contribución a la genealogía de una espiritualidad queer	
Fernando R. Lanuza	135
From Tension to Reconciliation. A Look at the History and Rituals of the French Organization David & Jonathan	
Mikaël Durand	155
La dimensión tribal de la experiencia religiosa: el caso Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina	
Carlos Alberto Leal Reyes	181
Buenos Aires Afro-Queer. Aproximación a las prácticas actuales del culto a Pomba Gira (kimbanda) como espacio posible para la expresión y construcción de identidades disidentes.	
Pablo Maximiliano Ojeda	201
Religion, Youth and Queer Identities in Canada	
Heather Shipley and Pamela Dickey Young	219
Queering Islam: accommodating transsexuality and religion in the Islamic Republic of Iran	
Anna Vanzan	235
Virtual Hagiography and Sexual Rights: The Case of Daniel Zamudio	
Justin Perez	249

Buenos Aires Afro-Queer. Aproximación a las prácticas actuales del culto a Pomba Gira (kimbanda) como espacio posible para la expresión y construcción de identidades disidentes

Pablo Maximiliano OJEDA*

Resumen

Este artículo constituye un abordaje sobre la religiosidad de un grupo de practicantes del culto de matriz africana “kimbanda” que se identifican con elementos de la cultura trans/queer en su variable femenina. Para ello he llevado a cabo una investigación etnográfica basada en entrevistas y observaciones, sumada a elementos que desde una perspectiva histórica siguen las huellas del africanismo en Argentina, a fin de obtener una aproximación a la forma actual y la especificidad que adquiere el culto en la ciudad de Buenos Aires y su área de influencia. Mi trabajo se enfoca en particular en el rol decisivo de la entidad espiritual femenina patrocinante, Pomba Gira, y el estrecho vínculo que se establece entre esta y los iniciados como disparador posible para la creación de un espacio singular que propicia la construcción y expresión de identidades disidentes, para finalmente intentar mostrar que la cuestión identitaria no solo se encuentra incorporada y aceptada como tal en el ámbito social y cultural del africanismo local sino que también se halla legitimada desde su aspecto mítico.

Palabras clave: kimbanda, Pomba Gira, africanismo, identidades disidentes, queer, Buenos Aires

Abstract

This article is an approach about the religiosity of a group of practicing the cult of African origin “kimbanda” who identify with elements of culture female trans. For this I conducted an ethnographic research based on interviews and observations, combined with elements from a historical perspective the footsteps of Africanism in Argentina, in order to obtain an approximation to the actual shape and specificity acquiring worship in Buenos Aires and its area of influence. My work focuses in particular on the decisive role of female spiritual entity sponsor, Pomba Gira, and the close link established between it and the initiates as a possible trigger for the creation of a space that promotes the construction and expression of dissident identities finally try to show that the identity issue is not only built and accepted as such in the social and cultural field of local Africanism but also is entitled from its mythical aspect.

Key words: Kimbanda, Pomba Gira, Africanism, dissident identities, queer, Buenos Aires

*Investigador. Estudiante avanzado de la carrera de Historia en el Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González” de la ciudad de Buenos Aires, Argentina, y de la Diplomatura en Historia Latinoamericana Contemporánea en UNDAV. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA).

Introducción

El presente artículo constituye un avance de investigación o “primera reflexión”, como prefiero denominarlo, en el marco de un trabajo de campo que estoy desarrollando desde 2013 como parte del proceso de elaboración de mi tesis de grado, lo cual me ha llevado a realizar, hasta el momento, un número considerable de entrevistas individuales en profundidad, así como la observación de varios rituales kimbanda acontecidos en templos africanistas de la ciudad de Buenos Aires y su área de influencia. Mi objetivo primordial ha sido y es la obtención de una aproximación visual, auditiva, presencial y espacial del culto y de sus practicantes *in situ*, en tanto herramienta de comprensión fundamental en el trayecto hacia una elaboración teórica que propicie el diálogo entre ambos ejes propuestos, es decir, lo afro-religioso y lo trans/queer-identitario.

Por mucho tiempo, la comunidad internacional de científicos sociales, junto a colegas de otras disciplinas del pensamiento, ha intentado hallar explicaciones posibles para el fenómeno religioso desde los más diversos enfoques y análisis. El estudio de la religión ha representado para los investigadores un auténtico desafío en cuanto a la búsqueda de comprensión de esta aparentemente inevitable práctica humana que se presenta con bastante regularidad en toda cultura. Aun cuando, claramente, no todas las religiones, entendidas como creencias en objetos, elementos naturales o sobrenaturales, individuos o deidades naturales o sobrenaturales, se presentan de la misma manera o con formas institucionalizadas fácilmente identificables. La religión, siempre un tema inacabado por la complejidad que requiere el abordaje de su diversidad, empero, ha sido objeto de múltiples e interesantes estudios y aproximaciones que nos acercan un consenso inicial en cuanto a la definición misma del concepto, lo cual nos permite el avance o desarrollo del ítem desde un punto en común.

El término religión hunde su raíz etimológica en el latín, de donde proviene la palabra matriz: *religere* o *religare*, que alude a la idea de estar atado, anudado, o bien “vuelto a ligar”. Así, el vocablo hace referencia a una reunión del individuo con algo o alguien (entidad, espíritu, deidad) en torno al cual gira, medita, y por tanto se encuentra polarizado. Con respecto al tema que nos ocupa en particular, considero que este “volver a ligar” constituye en sí mismo una isla semántica y en ello reside muy probablemente gran parte de su significativo interés, ya que se trata de expresiones minoritarias que se encuentran en la construcción de un espacio doblemente marginal y estigmatizado, tanto en lo que respecta a identidad de género como a creencia o práctica religiosa, en el marco de una sociedad que se percibe a sí misma desde el relato dominante y hegemónico como “blanca”, europeizada, heteronormada, patriarcal y católica, y por lo tanto rechazará de plano toda práctica que no se encuentre circunscripta a estos parámetros mayoritarios¹.

¹ Es preciso mencionar al respecto, que se abre aquí otro interesante debate actual en torno a la composición étnica real de la población argentina, lo cual pone en cuestionamiento directo el mito del “país blanco”. Me refiero a los estudios dirigidos por el biólogo y genetista Daniel Corach que revelan una innegable pluralidad en la materia y notoriamente también, una considerable diferencia desde la perspectiva de género: por vía paterna es 94,1% europeo, 4,9% indígena y 0,9% africano en tanto que por vía materna es sólo 44,3% europeo, 53,7% indígena y 2,0 africano. Por razones de espacio y especificidad me encuentro imposibilitado de explayarme más sobre esta interesante cuestión. Para quien así lo deseé, véase Corach D. y Lao O. (2010). Por su parte, Rita Segato propone resignificar el concepto de “crisol de razas” por el de “terror étnico” ya que con la consolidación del moderno estado-nación hacia 1880 el modelo propuesto del “sujeto argentino” tenía que ser neutral. Es válido por tanto afirmar que, incluso más allá del genocidio indígena, un mandato opresivo actuó como artefacto silenciador de toda pluralidad de voces, que sin embargo se mantuvieron influyentes, a veces en auténtica clandestinidad, durante siglos. (Segato, 2007).

Lo que sigue puede leerse como un intento de sistematización, puntualización y cruce de ambos ejes en torno a los cuales he estructurado mi trabajo para esta primera comunicación, es decir, el universo trans (lo queer) y el fenómeno religioso (lo afro). El propósito en proceso sería abordar el rol de las prácticas religiosas de matriz africana tal como son realizadas actualmente en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores, con el objetivo de analizar las apropiaciones y transformaciones en su contexto local, y especialmente, su particular relación con la expresión y construcción de identidades disidentes. Para ello, me he detenido particularmente en el estudio de uno de estos rituales, la kimbanda, y el estrecho vínculo que se establece entre sus fieles trans femeninos, o cercanos a la cultura queer, entendiendo el concepto para efectos de mi investigación como: individuos de origen biológicamente masculino que atraviesan, han atravesado o se relacionan de algún modo directo con un proceso de construcción de identidad que implica la transformación/modificación del cuerpo hacia caracteres femeninos ya sea en forma temporal o definitiva: transexuales, travestis, *drag queens*, *crossdressers*, etc. y la entidad femenina patrocinante del rito, *Pomba Gira*, lo cual la coloca en una situación de privilegio en mi trabajo y sobre quien estará puesta la mirada analítica. El hecho de que en la kimbanda se haga culto al espíritu de ésta, prostituta, marginal, subversiva y por demás insurrecta, abriría el juego para los fieles hacia la experiencia de un travestismo extático (Segato, 2007), así como hacia la introducción de un conjunto de identificaciones posibles que permitirían la materialización de subjetividades preexistentes que no encontrarían de otro modo registro, ni lugar ni expresión en el discurso “oficial” y dominante en la Argentina.

Si bien para un acercamiento general al desarrollo de las religiones afro en el país contamos principalmente con la amplia bibliografía en relación al tema compuesta por Alejandro Frigerio a lo largo de las últimas tres décadas, así como en menor medida también con los aportes significativos de Analía Fernández o Eduardo Cuello, no ha sido tarea sencilla la búsqueda de trabajos académicos que hubieran transitado previamente un camino más específico, similar o en sintonía con mi línea de investigación, que facilitarían la comprensión del trabajo en campo así como su posterior análisis. Siguiendo en principio los trabajos de Rita Segato, una posible punta de ovillo para el acercamiento al cruce de ambas categorías que pretendo abordar en mi investigación estaría constituida por el concepto englobador de búsqueda de “un espacio abierto a subjetividades sin expresión en el contexto nacional” (Segato, 2013). Sería posible determinar entonces, que las prácticas actuales de religiones de matriz africana en el país propician para las minorías marginadas o emergentes la construcción de nuevos espacios identitarios sostenidos en “su peculiar régimen de construcción de los géneros, su ontología impregnada de androginia, su foco en la ambigüedad y en las situaciones de tránsito y su permanente subversión de los esencialismos” (Segato, 2007). Por su parte, Manuela Rodríguez, quien ha abordado a su vez la relación entre cuerpo y género en el africanismo, afirma que “esta religión realiza un esfuerzo sistemático por liberar las categorías de parentesco, personalidad, género y sexualidad de las determinaciones biológicas con las cuales están ligadas en la cosmovisión dominante de los países occidentales”. (Rodríguez, 2010)².

² Por razones de espacio y especificidad he decidido para un primer avance de mi investigación circunscribir este brevísimo estado del arte introductorio a autores argentinos que trabajaran sobre la problemática argentina, si bien es sabido que otros intelectuales han abordado la temática en y para otras latitudes. Baste como ejemplo mencionar el trabajo de Patricio Dobré (2009) “Travestismo y liminalidad. Una aproximación a través del relato de la Pomba Gira” para el caso de Paraguay, o la abundante bibliografía en relación a Brasil de autores como Patricia Birman (2006a; 2006b) o J. Lorand Matry (2005; 2006).

La presente propuesta entonces, intentará profundizar en la temática mediante el uso de variados recursos y herramientas: el breve rastreo histórico del trayecto-origen de la comunidad afro en Argentina, la cosmovisión de las religiones de matriz africana reintroducidas y resignificadas en el país hacia la segunda mitad del siglo XX vía Brasil y Uruguay, el acercamiento teórico a lo queer o lo disidente para la comprensión de la identidad de género en relación con el caso, y sobre todo: el testimonio directo de los fieles, que actualmente practican la religión en Buenos Aires y sus alrededores. He construido el texto así, desde una concepción coral, polifónica; y me gusta pensar que este trabajo contribuye al menos en forma ínfima a una revisibilización, revalorización y puesta en escena de aquella pluralidad de voces, sistemáticamente oculta, perseguida, negada u olvidada.

Tras las huellas del africanismo en la Argentina. Breve historización.

Las religiones de matriz africana tal como se practican actualmente en el país componen un complejo mosaico de tradiciones, identidades, fragmentos de otras creencias, simbología, imagería, metáforas y prácticas disímiles³. Reconstruir la trayectoria, la conformación, el desarrollo y la expansión del africanismo en Argentina constituye un auténtico desafío, ya que es prácticamente inexistente una constante fontal que recorra la historia del culto en nuestro territorio de manera ordenada y lineal. Sin embargo, el material disponible nos permite distinguir a las claras dos etapas. La primera de ellas se extiende desde el período colonial hasta la formación del moderno estado argentino, en la cual las prácticas rituales eran en su mayoría protagonizadas por negros esclavos y su descendencia en nuestro territorio. Según aportan los testimonios históricos recolectados por José Ingenieros⁴ fechados en 1893, las prácticas religiosas africanistas se hallaban en plena vigencia.

Desde entonces y hasta principios de la década de 1950, fruto de la disgregación interna y la disminución del arribo al país de miembros de la comunidad afro se pierde la huella de sus prácticas religiosas. Podemos adjudicar principalmente a tres factores la disminución material de la población negra en Argentina. El primero de ellos sin lugar a dudas fue la sostenida migración de negros al sur de Brasil vendidos por los esclavistas a fin de evitar la descapitalización de su patrimonio humano antes de que las medidas abolicionistas tuvieran pleno lugar. Recordemos que éstas fueron oportunamente implementadas en dos etapas, la primera en 1813 cuando se dictó la Ley de Vientres Libres y luego con la sanción de la Constitución Nacional de 1853 que puso punto final al régimen jurídico esclavicionista. El segundo factor posee relación directa con una seguidilla de epidemias de viruela, tuberculosis, fiebre amarilla, etc. que afectaron profundamente la supervivencia de la población negra en el país. Finalmente, el tercer factor está constituido por la masiva participación de la colectividad en las milicias durante las guerras de independencia (1810-1825), la guerra contra Brasil (1825-1828), las guerras federales (1829-1852) y la guerra contra Paraguay (1865-1871) así como en las constantes batallas internas contra el indio. De todos modos, como sostiene Segato, la invisibilización del negro no fue tanto demográfica como ideológica y cultural. Por ello y por lo mencionado anteriormente pareciera que hacia las primeras décadas del siglo XX la población negra del país se hallaba prácticamente en extinción. (Rodríguez, 2012).

³ La umbanda, la vertiente africanista con mayor representatividad y número de adeptos en el país, es reconocida como la versión más sincrética, se desarrolló mediante una fusión de elementos afrobrasileños, kardecistas y cristianos. Ha incorporado también simbología relacionada a creencias indígenas.

⁴ Sus descripciones de las denominadas ceremonias de “bailar el santo” resultan en esencia similares a aquellas que he podido observar en los terreiros durante el transcurso de mi trabajo de campo. Pero no solo se trataba de danzas rituales la tarea realizada por los negros y sus descendientes en la Argentina de fines del siglo XIX, sino que, también obedecía a una suerte de servicio social y cultural tales como: realización de rituales funerarios, consultas, organización de fiestas de carnaval, etc. (Ingenieros, 1957)

La presencia y práctica contemporánea documentada de religiones de origen africano en nuestro país es paradójicamente, tomando en cuenta lo anteriormente mencionado, un fenómeno relativamente reciente que se remonta a 1966, año en que el primer templo umbanda es inscripto oficialmente en el Registro Nacional de Cultos. El posterior crecimiento tanto del número de practicantes como de lugares físicos destinados a la religión (Frigerio, 2001) se dio en forma lenta y paulatina y hallamos un vacío importante de fuentes e información durante la siguiente década a propósito de la dictadura cívico-militar, que gobernara ilegítimamente el país entre los años 1976 y 1983 del pasado siglo. Sus restricciones a todo tipo de apertura cultural contraria a las “buenas costumbres y tradiciones de raíz occidental y cristiana”, frase desafortunada en la que podría resumirse el dogma del autodenominado proceso de reorganización nacional que finalmente resultara en la repudiable experiencia por todos conocida, son causa de ese vacío de datos.

La situación para la práctica “oficial” de cultos de matriz africana se modificó positivamente hacia 1983, cuando muchos templos que funcionaban activamente en la clandestinidad pasaron a hacerlo en forma pública, sumándose a ellos la creación de nuevos espacios legítimos para tal efecto (Lamborghini, 2011). Luego de la apertura democrática observamos un acelerado crecimiento, un verdadero boom, a decir de Frigerio, a tal punto que actualmente se hallan inscriptos más de quinientos templos en la ciudad de Buenos Aires y su área geográfica de influencia, si bien es difícil, debido a la alta estigmatización social que mantiene aun a muchos espacios en la marginalidad, obtener cifras definitivas de dimensión “real” consultando sólo organismos oficiales⁵. Según los propios practicantes manifestaron en el transcurso de entrevistas realizadas para la investigación, contando la utilización de domicilios particulares no declarados, la cifra inicial de espacios físicos debidamente inscriptos, se triplicaría o cuadruplicaría estimativamente. Con respecto a los templos registrados, la mayor parte de ellos se encuentra en el conurbano bonaerense y tenderían mayoritariamente a la captación de fieles pertenecientes a sectores medio-bajos⁶.

Dos variantes de religiosidad de matriz africana predominan en la Argentina: la umbanda (la llamada línea brasileña), de fuerte carácter sincrético, y el batuque (su contraparte uruguayo), que contiene mayor cantidad de elementos africanos preservados (Frigerio, 1989). La mayor parte de los templos mencionados practican ambas en simultáneo y las conciben como distintas etapas de un mismo camino espiritual al que denominan espontáneamente “la religión”. Si bien se observa una mayor presencia de umbanda y en menor medida de batuque en los templos etnografiados, en ocasiones es reemplazado por otras vertientes africanistas como el candomblé, la llamada “nación Omolokó”, y en algunos casos se da también la presencia de santería afrocubana o vudú. Con respecto a esto último he notado en mi trabajo de campo que los entrevistados suelen agrupar las últimas variantes mencionadas bajo el concepto mayor y englobador de africanismo o africanismos, multiplicidad ritual entre la que se encuentra la kimbanda, y por ello criterio que he determinado utilizar en mi trabajo a efectos de facilitar la comprensión del término⁷.

⁵ <https://www.mrecic.gov.ar/es/registro-nacional-de-cultos> Consulta realizada el 8 de julio de 2014.

⁶ He llegado a esta conclusión luego de analizar la locación de los templos nominados en el sitio web oficial del Registro Nacional de Cultos. Por otra parte, los trabajos de Frigerio y Rodríguez así como los testimonios recogidos durante mi trabajo en campo reafirman la hipótesis. Consulta realizada el 10 de julio de 2014.

⁷ Las entrevistas fueron realizadas a unidades informantes aleatorias, asistentes a prácticas de las diferentes orientaciones. Se utilizó la perspectiva de consulta abierta y flexible, apuntando a obtener la forma en que aquéllas se autoperceben en el contexto (Grele, 1991)

Recapitulando entonces, para la mayor parte de los templos “la religión” consiste en una práctica conjunta de umbanda y africanismo (batuque, candomblé o bien alguna de las variantes anteriormente mencionadas). Es preciso aclarar que en la mayoría de los casos la umbanda actúa como una etapa introductoria en la cual los individuos toman un primer contacto con la religión y se preparan para su posterior iniciación en el “núcleo duro” del africanismo (Carbonelli y Mosqueira, 2010). En un intento de explicar este particular ha podido ser observado que el abundante uso de imaginaria y elementos provenientes del panteón católico en las ceremonias umbandistas actúa para los principiantes como una suerte de conexión facilitadora entre el catolicismo popular, del cual generalmente provienen, y los cultos africanistas, hacia donde se dirigen.

Pomba Gira: Entidad femenina y construcción de identidad

Las Pomba Giras y sus compañeros exús, que forman la kimbanda, o la “izquierda” de la umbanda, son generalmente espíritus maleducados, impúdicos, agresivos. Dicen palabrotas y se ríen a carcajadas. La Pomba Gira es el espíritu de una mujer que en vida habría sido una especie de prostituta, una mujer de baja moral, capaz de dominar a los hombres mediante sus habilidades sexuales, amante del lujo, del dinero y de todos los placeres del mundo. Por eso cuando quiero sentirme bella, de verdad hermosa por dentro y por fuera, además de segura y fuerte, me conecto con mi Pomba Gira (Olaya, seudónimo, comunicación personal).

Como se ha afirmado oportunamente, desde un punto de vista antropológico los cultos africanistas pueden definirse como “religiones de posesión”. El eje central de sus prácticas se halla atravesado por la posesión del cuerpo del iniciado por un orixá (deidad) o bien por un guía (espíritu); la jerarquía de la entidad determinará el tipo y la especificidad de cada ritual. La estrecha relación que, mediante la incorporación de la entidad, une al mundo sobrenatural (Orum) con el mundo terrenal (Axé), permite que en este último se exprese la multiplicidad de seres que existe en aquel. Para convertirse en un iniciado en el africanismo es necesario que, mediante el sistema adivinatorio de los buzios⁸, se determine el orixá o guía propio. La separación entre el mundo sobrenatural y el terrenal queda sin efecto luego de esta unión, mediante la cual la personalidad del fiel ya no será percibida como el núcleo interior psíquico-biológico del sujeto, sino que el orixá o guía en cuestión se convierte en un elemento primordial constitutivo del propio ser atravesando todo su signo identitario⁹. Los adeptos africanistas, una vez iniciados, resignificarán rasgos de su personalidad, tanto físicos como de temperamento, en relación directa con las características de la personalidad mítica del orixá o guía en cuestión. Luego del rito de iniciación, los fieles, no solo pertenecerán de lleno a la religión, sino que

⁸ Concha marina utilizada como moneda en África. En los templos argentinos ayuda a determinar mediante la adivinación oracular el santo u “orixá de cabeza” de un iniciado.

⁹ Es necesario aclarar que existe un escalonamiento en el proceso de conversión a la religión, mediante el cual los adeptos atraviesan una serie de etapas que constituyen distintos “grados” de identidad social en relación al sitio que ocupan en su comunidad espiritual. Según el esquema propuesto por Frigerio y retomado por Rodríguez en sus trabajos podríamos distinguir claramente cuatro etapas: 1) consultante y depositario de ayuda espiritual, 2) médium o intérprete, 3) hijo de religión, 4) hijo de un orixá específico como eje articulador de la identidad subjetiva, lo que implica una “cosmovisión del templo” en la interpretación de todas las vivencias que el individuo atraviesa (Frigerio, 2003; Rodríguez, 2010). Para la elaboración de este primer avance de investigación me he centrado principalmente en individuos situados en las etapas 2, 3 y 4, ya que es allí donde la religión incide fuertemente en lo concerniente a la construcción de la identidad tanto individual como colectiva.

comenzarán a experimentar cambios esenciales en todo su ser. Estas prácticas de iniciación en tanto ritos de eficacia (Cazeneuve 1971), constituyen significativos ritos de paso (Turner 1988) tras los cuales, los sujetos revisten una ontología diferente y, por lo tanto, una modificación de su estatuto como persona. Entonces, a través de la manipulación ritual, es decir, mediante la performatividad, el fiel no sólo accede sino que establece un vínculo antes inexistente con su “orixá de cabeza”, quien se integrará a su personalidad guiándolo en sus acciones y comportamientos, otorgándole características psíquicas y atributos específicos.

La piedra fundamental del africanismo reside en la interacción con los muertos, es decir que, en la relación que se establece entre el individuo practicante y el muerto ancestral durante la ceremonia hallamos tanto la idea-fuerza como el sustento de este sistema religioso. Es por ello que, tal como he mencionado, desde un punto de vista antropológico los cultos provenientes del África negra se definen como “religiones de posesión”. En éstas, la incorporación o el trance se convierten en el mecanismo habitual por el cual las divinidades y espíritus guía del panteón entran en contacto con los fieles. Cabe aclarar que el imaginario africanista, y en esto reside su particularidad, no parte necesariamente desde una cosmovisión que establezca la creación del mundo sino que los aspectos teológicos (Nieto, 2006) que definen dicha creación son aceptados como un antecedente, pero el culto se desarrolla sobre todo, en relación a este contacto espiritual con los ancestros.

Más allá de las particularidades propias de cada línea, culto o instancia ritual, es posible afirmar que una constante ontológica sobrevuela y unifica la variedad. 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 africana, la dualidad judeocristiana-occidental presentada habitualmente como una lucha entre ambas categorizaciones, queda sin efecto. Otro 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”, tampoco existe una equivalente a la de “pecado”. De este modo, las personas que por su orientación sexual o identidad de género son discriminadas e infravaloradas en sus orígenes como cristianos, (en sentido socio-histórico-cultural y no necesariamente de profesión de fe) encuentran en la religión un espacio de contención y revalorización que les permite expresar su identidad en términos de elección personal.

Es en este punto en el cual me interesa principalmente detenerme en esta primera comunicación, es decir, en esta performatividad específica de la kimbanda, que conecta en forma directa una experiencia espiritual de transformación durante el ritual con elementos inequívocos de expresión del género en la construcción de lo que se denomina identidad disidente. Este trabajo, en esta instancia, tal vez busque una respuesta o intente al menos formular las preguntas adecuadas con respecto a esta expresión/construcción de la identidad y de qué manera articula ello con la cuestión espiritual inherente. Si aceptamos, como afirma Teresa de Lauretis en *La tecnología del género* (1989) que éste “es un efecto compuesto de representaciones discursivas y visuales” que emanan de varias instituciones tal y como son propuestas y resignificadas desde la estructura del moderno estado nación, vale decir, la familia, el sistema educacional, los medios de comunicación, la medicina, el derecho, y por supuesto la religión oficial, tal vez podamos adentrarnos más profundamente en la cuestión propuesta, ya que la representación y la construcción del género constituyen siempre una forma de negociación con el poder y cuanto menos inteligible sea, más expuesto a la violencia, y en condición más vulnerable quedará. (Butler, 2000).

La construcción de la identidad en lo que atañe al género es tanto producto como representación, una representación que tiene efectos reales en la vida material de los individuos. De Lauretis sostiene que esa representación se realiza cuando se convierte en auto representación, como una forma de percepción de la propia identidad social y subjetiva; el género sería entonces, tanto una atribución como una apropiación. Y el terreiro, la *communitas* de la kimbanda, un espacio en el cual expresarlo libremente fuera de los prejuicios, las ataduras o las limitaciones que existirían fuera de él, basándose, en cierto sentido, en la justificación o legitimación que se obtiene desde la cosmovisión y la práctica socio-ritual del culto. La kimbanda constituiría entonces, una instancia performativa liberadora o bien, como ha afirmado uno de los testimoniantes, “*un espacio donde poder ser lo que se es*”.

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 bautizarme y de tirarme los buzios entendí, mi guía de 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).

Dejando de lado u opacando si se quiere, la dimensión sexual de la identidad, que no es objeto de este estudio, he decantado como adelanté previamente, por la utilización, más indicada y abarcativa, del concepto queer, que, aunque conserva algo de su connotación histórica que lo ha relacionado con la “desviación sexual”, es el que mejor expresa hoy, creo, un tipo de definición que observa un espectro más amplio con respecto a la cuestión que nos ocupa, tal vez porque es el que más lejano se encuentra de lo que es específico de la sexualidad. Y así lo comprueban los testimonios obtenidos mediante las profundas entrevistas que realicé, en los que la práctica sexual no fue nunca mencionada. Todo indicaría entonces, que es en la cuestión identitaria en relación al género donde estaría puesto el acento, y lo que se resuelve, en parte, en ese sentido de pertenencia de los adeptos a su comunidad espiritual, un ámbito que les permite conectar de manera directa a través de la performatividad ritual con un aspecto puntual de su identidad. Recapitulando entonces, así como mencioné la ausencia de connotación sexual en los relatos testimoniantes, muy por el contrario, ha constituido una constante la fascinación “del primer contacto”, el primer acercamiento a Pomba Gira. Es decir, la primera sesión a la que concurrieron como consultantes o depositarios de ayuda espiritual, cuando los testimoniantes atravesaban la fase 1 en las etapas de contacto con la religión.

-La primera vez que la vi (se refiere a Pomba Gira incorporada en otro adeptado durante un ritual) 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. Y una explosión porque supe inmediatamente que eso era lo que yo quería ser.-

-¿Querías ser Pomba Gira?-

-En ese momento no lo tuve tan claro, entre el deseo y la explosión... (Risas)

-¿Y quién es Pomba Gira?-

-Una mujer. Una mujer hermosa y segura de lo que quiere. Una mujer que no tiene miedo.-

-¿Y vos, vos quién sos?-

-¿Ahora decís? Yo creo que, gracias a la religión, soy una persona más feliz, cómo decirte, más... más... completa... que antes- (Ángel de la Melange, seudónimo, comunicación personal)

Decidí transcribir este fragmento de la entrevista en forma textual porque considero que es representativo, como ningún otro, del bienestar revelador experimentado ante un primer contacto *in situ* con el ritual, y el deseo, posteriormente alcanzado en todos los casos, de protagonizarlo. Ángel, actor transformista, al igual que Axel K. (uno de los integrantes del grupo etnografiado cuyo testimonio se presenta a continuación, y cuya singularidad además de su heterosexualidad manifiesta, consiste en la práctica habitual de *crossdressing*) no posee una identidad femenina “diaria” o “de calle”. Ellos se sienten cómodos con sus respectivos roles masculinos en la vida social por fuera del templo, pero, en ámbitos privados (Axel), en los escenarios (Ángel) o en su comunidad espiritual (ambos), les gusta auto percibirse y ser percibidos desde una identidad femenina, que es precisamente lo que cristaliza en el momento de la performatividad ritual de la kimbanda mediante la incorporación de Pomba Gira.

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 chica 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).

Estos dos casos, tan significativos por las particularidades mencionadas, y en clara disonancia con el conjunto, me condujeron, en un viraje en el horizonte de sentido de la investigación, hacia la búsqueda cada vez más complejizada de una constante unificadora que recorriera y atravesara todos los casos. Y es por ello que arribé al concepto de “identidades disidentes”. Es decir, no *gay* en el sentido neoliberal occidental pos-Stonewall al servicio de las leyes del mercado, no *homosexual* como categoría proveniente del sistema médico-psiquiátrico o jurídico occidental estatal moderno, no *trans* en tanto deseo y consumación de pertenecer de lleno “al otro sexo” o “al otro género” en forma permanente y como constitutivo irrevocable de la identidad.

Lo interesante, y por ello atinado para este estudio, del concepto queer es precisamente su oposición radical a la norma y su desprendimiento ideológico posicional con respecto a las políticas de identidad tradicionales. Casi como una especie de giro conceptual pos-identitario, ya que no afirma sólo una práctica sexual en particular como las otras categorías disponibles, sino que por el contrario reacciona desde un lugar crítico hacia todos los procesos de construcción de identidad, constituyendo la herramienta, el lente a través del cual se mira y se intenta comprender el caso y que se erige, por ello mismo, como un potente cuestionamiento hacia lo establecido.

Yo quiero ser aceptada en forma total, más allá de lo que soy o eso que los demás creen que soy, por cómo se me ve o porque vengo acá (se refiere al templo). O sea, vos ahora estás charlando conmigo y te debo parecer “un travesti medio ridículo” (sic) pero en un rato me vas a ver convertida en una diosa porque yo tengo mucha Pomba Gira. Y lo mismo mañana a la mañana voy a tomar mate a lo de mi familia en joggineta y todo el pelo adentro de la gorra, pero voy a seguir siendo yo. No entiendo que es lo que haría la diferencia, si debajo siempre estoy yo (Apola Diamante, seudónimo, comunicación personal).

Para el sistema africanista entonces, la construcción y expresión de la identidad serán entendidas y respetadas en términos de elección personal a la vez que sustentadas por una justificación mitológica. Como se ha mencionado con anterioridad los iniciados establecen una relación de codependencia con su orixá o guía de cabeza, tal como los testimonios puntualizan. Una vez definido y fortalecido el vínculo el practicante adquirirá, cual revelación, ciertas características y atributos propios de la personalidad mítica de la deidad o guía espiritual en cuestión. Ocurre entonces, que ciertas características y comportamiento de los iniciados alcanzarán sentido a partir de los caracteres del orixá o guía, por lo tanto la identidad de los fieles trans/queer será reinterpretada a la luz del sexo-género de la entidad. Es decir, que la cuestión identitaria no solo se encuentra incorporada e integrada en el ámbito social y cultural del africanismo sino también legitimada desde el aspecto mítico.

Todas las líneas de religión africanista poseen su *eggum*, es decir, su propio rito consagrado a un muerto ancestral que presenta variaciones según el caso y constituye su esencia a la vez que lo diferencia del resto ya que, más allá de cualquier dogma rígido el universo africanista es la suma de todas las particularidades que lo componen. (Cuello, 2010; Carrone, 2013). En el presente trabajo como afirmé oportunamente, me he concentrado específicamente en una de estas ceremonias rituales: la kimbanda, cuyas entidades protagonistas se denominan *Exú* y *Pomba Gira* o *Exú mujer*. El rito kimbanda constituye una práctica particular dentro del africanismo y como tal posee sus propias entidades patrocinantes que son considerados orixás¹⁰ de segundo nivel, espíritus guía o entidades de baja energía.

El vocablo kimbanda proviene de *kimbundo*, palabra de origen bantú que define al doctor tradicional o “curandero” en Angola. El significado es: “aquél que se comunica con el más allá” o también aquél que puede manifestar el “arte de curar”, ya que ese es otro de los significados de la terminación *mbanda*. La *mbanda*, es el tipo de ritual practicado en Angola para efectuar tanto curaciones como invocaciones a ancestros espirituales que podrían comunicarse con las personas a través de su cuerpo, tal cual lo hacen los espíritus a través de un médium. (Villamil Herrans, 2005)

¹⁰ En la construcción fuertemente sincrética que ha atravesado el africanismo en Latinoamérica, los *orixás* son equiparados a los santos católicos. Los practicantes los definen a propósito de ello como “santos”, “espíritus elevados” o “intermediarios entre el hombre y la divinidad”.

Los cultos africanistas constituyen una práctica religiosa que, en términos generales, presentan dos características que los diferencian y distinguen de sus pares en la tradición judeocristiana. La primera de éstas se relaciona con la pluralidad de cuerpos rituales. Es decir, durante el ritual los cuerpos de los practicantes iniciados reciben a diferentes deidades o espíritus que, en consonancia con su historia mítica presentarán posturas y movimientos corporales que le son propios. En el transcurso de mi investigación he podido mediante la observación de episodios rituales registrar como el fiel experimenta en su corporalidad física, la materialidad particular de la entidad en cuestión. La segunda característica diferenciadora alude a una preeminencia profundamente performativa ya que los cultos africanistas exacerbaban la predominancia sensorial en sus prácticas, al punto tal que la performance ritual es evaluada en tanto su coherencia estética: vestuario de los fieles, preparación del banquete, decoración del templo, ejecución de danzas y cantos de incorporación, etc. Ambos caracteres particulares propician un ámbito atractivo para los individuos que he entrevistado en esta primera etapa de campo, lo cual se vuelve más significativo aun si pensamos los rituales como una suerte de *communitas* (Turner, 1988) que permite a los fieles la posibilidad de experimentar una pluralidad sexo-genérica que los libera de su condición biológica binaria (hombre-mujer). Aquí este binomio se desdibuja, permitiendo que los comportamientos típicos de ambos géneros sean indistintamente asumidos por los iniciados, independientemente de su “identidad de calle”. La ceremonia en cuestión, una suerte de performance religiosa, consta principalmente del toque y canto de “puntos”, que es la forma que utilizan los africanistas para denominar a su música ritual propiciatoria. Los mismos se encuentran referidos a las distintas entidades con la finalidad de invocarlas y alojarlas en el propio cuerpo. Existe un ordenamiento secuencial según el cual la música suena constantemente, a excepción de los momentos en los que las entidades (ya incorporadas en su médium) hablan entre sí, intercambian regalos, cuentan relatos, etc. La forma de llamar y de propiciar la posesión ritual es el “giro”, que consiste en una serie de vueltas constantes que realiza el practicante sobre sí mismo, cuya duración es variable y generalmente proporcional al tiempo de práctica y aprendizaje del individuo con respecto a la religión, y del conocimiento y familiaridad que posea con su entidad. Según he podido reconstruir a través de los testimonios, estas entidades incorporadas mediante el giro ritual “no terminaron su evolución en vida”, y por eso trabajan para convertirse finalmente en “seres de luz”, manifestándose a través de la *kimbanda* para traer consejos, adoctrinar y ayudar espiritualmente a sus adeptos.

Los exús fueron hombres, personas que vivieron realmente, pero como cometieron algún error 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, tal vez fueron asesinos o delincuentes. Y con la *Pomba Gira* pasa lo mismo, fueron mujeres que cometieron algún error, prostitutas y otras cosas por el estilo (Ítalo Méndez, seudónimo, comunicación personal).

El objetivo principal del ritual es entonces, la incorporación de estas entidades en forma mediúmnica para lo cual se pone en funcionamiento todo un engranaje de símbolos en clave performativa. Por ejemplo, cuando las *Pomba Giras* “se hacen presentes” en sus médiums durante la ceremonia, es posible observar en los practicantes (además de todo un despliegue corporal y gestual) el uso de vestimentas típicas de la época en que supuestamente estas entidades existieron como seres humanos, la cual, en tanto período histórico, se extiende desde el siglo XVII hasta fines del XIX, es decir, la etapa colonial.

En la ceremonia usamos ropa de época, vestidos “de dama antigua y capelinas” para que ella se sienta como en casa, como en su época, y elija volver por un rato. Porque cuanto mejor sea el vestido, mejor la ofrenda, mejor la música y la dedicación, más cómoda y por más tiempo va a estar ella y más te va a querer ayudar, esa es la idea de la kimbanda. (Noxeema, seudónimo, comunicación personal).

Según refiere Sandy, otra de las entrevistadas, las *Pomba Giras* usan trajes de colores llamativos, así como en ocasiones una rosa en su largo cabello moreno, y exhiben “formas de prostituta” (sic), aunque no necesariamente lo hayan sido en su vida terrena ya que:

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

Obsérvese en los dos últimos testimonios, la persistencia actual en la religión, de elementos y definiciones propias del ámbito cristiano (la noción de “pecado”), lo que habla a las claras de un discurso sincrético, que mantiene aun presentes e incorpora, concepciones culturales provenientes del catolicismo. Y por otra parte, es también destacable aquí la conexión evidente entre ambos mundos, ambos ejes de mi trabajo, lo queer y lo afro, materializados en el uso de vestimentas y accesorios femeninos para facilitar la incorporación de la Pomba Gira en cuestión. He podido observar en mi experiencia de campo la corporización misma de esta especie de “travestismo extático” mencionado por Segato en sus trabajos y asimismo he llegado a determinar que esto es posible debido a la ausencia de prejuicios en la doctrina transmitida por los *paes* y *maes* a sus adeptos (estoy hablando principalmente de dos templos en los que he podido realizar mi etnografía y a los que acuden los testimoniados citados) mediante la cual los practicantes perciben una atmósfera de libertad difícilmente posible en las religiones mayoritarias o tradicionales, posiblemente una de las claves para comprender el “boom africanista” del que hablan Frigerio y Segato, en lo tocante, en este caso, a la participación creciente de individuos pertenecientes al colectivo de identidades disidentes.

¿La iglesia católica que dice? Que si tenés una pareja de tu mismo sexo te vas al infierno, que si vestís ropa de chica 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 tu ropa, a la religión no le importa (Ítalo Méndez, seudónimo, comunicación personal).

Por su parte, Manuela Rodríguez afirma que esta lógica expansionista y de apertura hacia lo diferente que sobrevuela en la kimbanda existe desde sus orígenes ya que siempre los cultos africanistas se han relacionado en el país con la marginalidad social, tanto religiosa como sexual¹¹, y es precisamente en este punto

¹¹ Quisiera detenerme por un momento en este punto ya que existe una discusión en el ámbito académico argentino en relación con la reintroducción del culto en nuestro territorio avanzada la segunda mitad del siglo pasado. Al respecto encontramos principalmente dos líneas, caracterizadas como “brasileña” y “uruguaya” respectivamente. La primera, trabajada por Frigerio, nos cuenta que argentinos de viaje por aquella época en Brasil tomaron contacto con la práctica de la religión trayéndola luego al país. Y por otra parte una segunda línea (abordada por Segato) que centra su enfoque principalmente en un burdel presidido por una mae de santo

donde me interesa conectar lo etnografiado con ciertos elementos de la teoría queer o los estudios de género, que pueden acudir en nuestro auxilio en tanto herramienta de comprensión para con el caso estudiado. Se definen como sexualidades periféricas o disidentes a aquellas que traspasan la frontera de lo aceptado y legitimado socialmente por el conjunto: es decir, para el ámbito específicamente argentino, hablamos de una sexualidad heteronormada, monógama, entre individuos pertenecientes a una misma clase social y grupo etario, y que rechaza de plano prácticas como el cambio de sexo o de género.

Por otra parte, en su estudio sobre las estructuras pre-coloniales de los pueblos originarios en Brasil, Segato afirma que es un frente estatal, empresarial, mediático y cristiano el que avanza sobre las comunidades minoritarias modificando negativamente la pre-existencia de las relaciones de género, y colocando a la mujer (o a lo femenino) en clara desventaja. Constituye ello una particularidad de la implementación del sistema moderno colonial en Latinoamérica que bien puede aplicarse a la problemática de las identidades disidentes en el africanismo argentino actual, a modo de comparación de casos y perdonando de antemano todo anacronismo posible. Ya que, si en las comunidades pre-coloniales existía una estructura de “dualidad” jerarquizada, pero que permitía la circulación de todos en el espacio público, haciendo de ese mundo (el “mundo aldea”) un lugar realmente plural, no sucede lo mismo en la modernidad, en la cual el sistema se vuelve “binarista”. Es decir, es el mundo del uno (hombre – masculino), el que habla en la esfera pública, y por tanto el que detenta el poder y el que toma final y arbitrariamente todas las decisiones. Y el resto es resto, es residuo, es el territorio destinado a la mujer, a la minoría, al negro, al indio, al trans. Todo ese resto, es decir, “los otros”, se halla por fuera de la esfera pública, generalmente privado de voz, y por lo tanto es interpretado o bien “creado”, a imagen y semejanza de..., en función de..., el hombre blanco, letrado, propietario y por supuesto, heterosexual y cristiano. (Segato, 2013)

Es por ello que es posible afirmar que en cierto sentido las identidades periféricas o disidentes están basadas en una resistencia a los valores y la opresión tradicionales, como respuesta a la marginación presente en todas las instituciones sociales, desde la familia hasta los espacios educativos y laborales. La perspectiva queer intenta subvertir el sentido al posicionar la disidencia como objeto de estudio, de tal modo que la diferencia es tomada en sí misma como una categoría de análisis abriendo el juego y enriqueciendo el enfoque.

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

Los estudios queer nacen a la luz de un profundo proceso de revisión teórica y metodológica que las investigaciones sobre la sexualidad y la identidad de género han atravesado desde los años setenta del pasado siglo. Sin duda, esta revisión debe

travesti situado en la frontera uruguaya con Brasil. En ambas interpretaciones, afirma Rodríguez, se debate sobre la existencia de un grupo de personas de “dudosa moralidad” en la influencia y posterior difusión de la religión en la Argentina, que tiñera desde entonces todo el espectro en lo que atañe al abordaje y la percepción de este grupo religioso en el país. (Rodríguez, 2012).

mucho al impulso del movimiento feminista y a los llamados luego “estudios de la mujer” en el ámbito académico, que abrieran con anticipación y en forma definitiva, las puertas hacia esta vía de comprensión. Por otra parte si aceptamos, como sugiere Foucault, que la sexualidad debe entenderse no a través del prisma tradicional de la Naturaleza univalente de la teología cristiana sino a través de la dinámica que establece con sus representaciones y discursos (locura, castigo, enfermedad, entre otros), a la vez que desde sus entornos culturales, estaríamos reconociendo implícitamente que la secular dicotomía biológica entre hombre y mujer debería borrarse.

El sexo y el género, por consiguiente, no constituirían solo un rasgo innato o una simple actividad, sino una identidad más compleja en expresión y construcción. Por otra parte, me interesa también enfocarme en la idea planteada por Gayle Rubin (1975) cuando afirma que “la sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana” así como en su posterior reformulación, diez años después, según la cual género y sexualidad deben ser diferenciados (Rubin 1985), conceptualización ésta, que se encuentra muy cercana a lo que quiero comenzar a mostrar en este avance de investigación.

La palabra *queer* nos llega desde la lengua inglesa y connota diversas acepciones. En tanto sustantivo, puede traducirse como “maricón”, “gay”, “homosexual”, pero también como “raro” o “extraño”; mientras que en su carácter de verbo transitivo expresa un concepto más revolucionario aun ya que alude a un movimiento, a una acción desestabilizadora. Es decir que se sustenta en la idea de movilizar normas preestablecidas con firmeza. Es interesante mencionar al respecto, que el vocablo conlleva en sí mismo una acepción binaria que le confiere a la vez fuerza y sentido, me refiero a que en gran medida debe su existencia y significado a su opuesto *straight*, palabra que traducida a nuestro idioma podría interpretarse como “derecho”, “recto”, “heterosexual”. (Llamas, 1998). Lo queer entonces, nos hablaría de una esencia subversiva y transgresora de todo aquello, es decir que expresaría una sensibilidad contraria a la tipología dominante que trasciende las fronteras de la actividad o identidad específicamente sexual del individuo. (Guasch, 1998) y es por ello que encaja tan bien como concepto en pos de una mejor comprensión teórica de mi trabajo.

Es por demás interesante observar esta especie de comunión entre lo afro y lo queer que se da en los rituales de kimbanda que he tenido la oportunidad de presenciar, mediante lo cual los practicantes establecen conexiones con una identidad interior que sale a la luz en las prácticas rituales de conjunto a través del contacto con la entidad femenina patrocinante. Es decir que, los africanistas son más que conscientes de la marginalidad que reviste tanto su identidad espiritual como personal al ser percibidos por el común de la sociedad como “raros”, “macumberos”, “locos” o “desviados” (nótese la similitud con el concepto queer), pero aun así encuentran en el terreiro y en su *communitas* un espacio para la expresión, la contención y la construcción de su signo identitario tanto personal como grupal.

Consideraciones finales

Como he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, la ontología del sistema religioso africanista practicado actualmente en la ciudad de Buenos Aires y su área de influencia funciona como un ámbito contenedor de lo residual, lo marginal, lo andrógino, lo diferente y lo subversivo en relación al esquema mayoritario de valores dominantes de la sociedad cristiana, patriarcal y heteronormada. Es por ello que se erige como un espacio calificado para la adhesión de personas que, por su signo identitario, disidente en relación a los esquemas tradicionales de género,

o bien por su orientación sexual, son estigmatizadas negativamente. Es interesante destacar, a efectos de estas reflexiones finales que, como ha podido observarse, la práctica de religiones de matriz africana por parte de integrantes de la comunidad trans/queer en la ciudad de Buenos Aires y alrededores funciona de manera inclusiva e integradora ya que hacia la estructura interior de grupo tal cuestión identitaria no es calificada como anormal, ni desviada ni errónea, ni se le solicita cambio o abstención alguna al fiel para pertenecer (como ocurre en el catolicismo), sino que por el contrario, la diferencia se haya aceptada y naturalmente integrada al conjunto. Por otra parte, resulta interesante destacar que la ontología misma del culto posibilita la escisión del binomio sexo/género, lo cual constituye un rasgo característico del africanismo que se materializa en el tiempo y el espacio performativo ritual, otorgando la posibilidad de adoptar los géneros masculino/femenino independientemente del sexo biológico de aquel que recibe en su cuerpo a la deidad o guía. Dentro del horizonte de sentido de este sistema de creencias la posibilidad de romper con la unilateralidad de la construcción del género como dependiente del sexo, se fundamenta, en última instancia, en una justificación mítica que legitima dicha posibilidad.

Lo trans es causa inevitablemente de magnetismo, así como otras figuras representativas de lo diferente y habitantes de nuestra cultura simbólica, como el *monstruo* o el *salvaje*, por la inquietud que nos genera su presencia que procede del borramiento de los límites, y en especial, porque lo imposible busca materializarse en lo posible, conservando la energía de ese algo siempre reprimido y negado que aun así retorna, ese algo que debiendo quedar oculto a la mirada del rebaño, sin embargo se ha manifestado. Y lo hace ni más ni menos que a través del cuerpo, lo trans no es otra cosa que sustancia corporal en el sentido aristotélico (es en sí), tal como lo demuestran sus diversas manifestaciones y su acumulación histórica de visibilidades. Una de estas manifestaciones en pos de la equidad, la visibilidad, la pluralidad y el derecho inenajenable a la construcción de la propia identidad está constituida por otro derecho tanto o más inequívoco que aquel: el derecho a la fe, a elegir libremente en qué creer, qué religión practicar, de qué ceremonia o ritual ser parte.

En un mundo posmoderno, vital y complejo como del que nos ha tocado ser parte, la multiplicidad de opciones y la suma de individualidades exhibe un amplio abanico en el que nada se oculta, del que nada ni nadie está exento. Tan así es que un culto africanista como la kimbanda en Buenos Aires, abre sus puertas a la diversidad generando nuevos lugares de expresión para el desarrollo de la espiritualidad, nuevos espacios en los cuales ser tal y libremente como se quiera sin exigir más que la presencia de la propia humanidad. Y hacia allí va el universo trans/queer, comprendiendo perfectamente el guiño en su búsqueda inagotable de espacios y conquistas para poder ser, generando nuevos sitios para ello, sitios que claramente no abundan en una sociedad en franco crecimiento pero a la que aún le queda un amplio camino por recorrer en la materia, una sociedad temerosa y resistente aun a lo diferente y que no siempre le es del todo amigable.

Referencias

- Birman, P. (2006a) "Entrance and entwining: sex and gender in afro-brazilian cults, an overview", *Revista de Estudios Feministas*, Scielo [on-line]
- Birman, P. (2006b) «Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo», *Revista Estudos Feministas*, vol. 13 (2) : 403-414.
- Butler, J. (2000) *El género en disputa*, Buenos Aires, Paidós
- Carbonelli, M y Mosqueira, D.a (2010) "Minorías religiosas en Argentina: posicionamientos frente a lo político y al Estado" en *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n° 28. Universidad Complutense de Madrid.
- Carrone, N. (2013) *La consolidación del culto tradicional Ifá iniciático en la Argentina: formas de ingreso, consolidación y vínculos con las variantes religiosas africanas preexistente*. Ponencia presentada en Congreso ALADAA Asociación Latinoamericana de Estudios Afro-Asiáticos. el 16 de Agosto, Mesa Temática "Translocalización de comunidades africanas y asiáticas. Intercambios y resignificación de ideas y prácticas".
- Cazeneuve, J. (1971) *Sociología del rito*, Buenos Aires: Amorrortu Editores,
- Corach, D. y Lao, O. (2010) "Inferring continental ancestry of argentineans from Autosomal, Y-chromosomal and mitochondrial DNA" in *Annals of Human Genetics*, N° 28.
- Cuello, E. (2010) *Las religiones de matriz africana en Argentina, y su relación con Latino América*. Ponencia presentada en las *Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA* (Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA), 29 y 30 de septiembre de 2010.
- De Lauretis, T. (1989) *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, London, Macmillan Press pages 1-30. Traducción castellana de Ana María Bach y Margarita Roulet.
- Dobrée, P. (2009) "Travestismo y liminalidad. Una aproximación a través de un relato sobre la Pomba Gira". Apuntes de antropología desde Paraguay. En: <http://antropologia.wordpress.com/2009/02/28/travestismo-y-liminalidad-una-aproximacion-a-traves-de-un-relato-sobre-la-pomba-gira/>
- Frigerio, A. (1989) "La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: estrategias frente a la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires." *Revista de Antropología*, N° 10.
- Frigerio, A. (2001) *Cómo los porteños conocieron a los Orixás*. El negro en Argentina: Presencia y negación. Dina Picotti, ed. Págs. 301-31. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- Frigerio, A. (2003) "Por nuestros derechos, ahora o nunca!': Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina". *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 35-68. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Grele, R. (1991) «La historia y sus lenguajes en la entrevista de Historia Oral: ¿quién contesta las preguntas de quién y por qué?» en *Historia y Fuente Oral*. N° 5. Barcelona.
- Guasch, O. (1998) *La crisis de la heterosexualidad*, Barcelona: Leartes
- Ingenieros, J. (1957) *La locura en la Argentina*, Buenos Aires: Elmer
- Lamborghini, E. (2011) *Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: Umbanda, Candombe y militancia "Afro"*. *Revista Pós Ciências Sociais*, Vol. 8, N° 16 Jul/Dic.
- Llamas, R. (1998) *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*, Madrid: Siglo XXI.

- Matory, J. (2005) *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo-Yoruba Religion*, second edition, manual (2005), Berghahn Books (Edited and updated version of the original 1994 publication.)
- Matory, J. (2006) *Religión Afro-Atlántica: Tradición, Transnacionalismo y Matriarcado en el Candomblé Brasileño*, Editorial Oriente/Casa del Caribe
- Nieto, F. (2006) “Religiones Americanas y Afroamericanas” en *Veritas*, vol. I, n° 14 Págs. 11-42
- 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 Ravignani, 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* N° 33, Universidad de Guadalajara, México.
- Rubin, G. (1975) “El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo”, Nueva York, s/ed.
- Rubin, G. (1985) “Pensando el sexo. Notas para una teoría radical de una política de la sexualidad”
- Segato, R. (2007) *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*, Buenos Aires: Ed. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires: Ed. Prometeo Libros.
- Turner, V. (1988) *The Anthropology of performance*, New York: Paj Publications.
- Villamil Herrans, M. I. (2005) *Diccionario de Africanismos*, Buenos Aires: Biblioteca UAI.

Diversidad sexual y sistemas religiosos.
Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo
Sexual Diversity and religious systems.
Transnational dialogues in the contemporary world
se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de Gráfica Gianlud Print E.I.R.L
Lima, Perú. Febrero 2017.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Facultad de Ciencias Sociales
Unidad de Post-Grado



ISBN: 978-612-4033-24-7



9 786124 033247