V Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género - UBA, Buenos Aires, 2014.

¡Con mucha Pomba Gira nena! Aproximación a la práctica contemporánea del culto africanista kimbanda como espacio de construcción de identidad trans en la ciudad de Buenos Aires y alrededores.

Ojeda, Pablo Maximiliano.

Cita:

Ojeda, Pablo Maximiliano (2014). *¡Con mucha Pomba Gira nena! Aproximación a la práctica contemporánea del culto africanista kimbanda como espacio de construcción de identidad trans en la ciudad de Buenos Aires y alrededores. V Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género - UBA, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/pablomaximilianoojeda/5

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/pG8a/H9G

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*.

V Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades

Mesa/Eje: El otro, el monstruo

Fecha: 31 de octubre de 2014

Ponencia: *¡Con mucha Pomba Gira nena! Aproximación a la práctica contemporánea del culto africanista kimbanda como espacio de construcción de identidad trans en la ciudad de Buenos Aires y alrededores.*

Por Pablo Maximiliano Ojeda[1]

Resumen: El presente artículo busca profundizar en el abordaje sobre la religiosidad de miembros de la comunidad trans practicantes del culto africanista kimbanda en la ciudad de Buenos Aires y alrededores en la actualidad. Para ello analizaré el rol determinante de la entidad femenina patrocinante del culto, *Pomba Gira*, y el vínculo que se establece entre ésta y los iniciados como espacio posible para la construcción y expresión de identidad. Con tal motivo, y además de realizar una breve historización del africanismo en Argentina y de estudiar su panteón y cosmogonía, cruzaré tres ejes-herramientas teórico-prácticas de trabajo: la antropología de la religión, la teoría queer y el trabajo etnográfico, a fin de conectar la información y los datos necesarios que faciliten, acerquen y legitimen la investigación.

Palabras clave: kimbanda – Pomba Gira – identidad - trans – Buenos Aires -

Introducción:

Por mucho tiempo la comunidad internacional de cientistas sociales, junto a colegas de otras disciplinas del pensamiento tales como la filosofía, la teología, etc. 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 tanto 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 diversos e interesantes estudios y aproximaciones que nos acercan a un consenso inicial en cuanto a la definición del concepto mismo, que nos permite el avance o desarrollo del ítem desde un punto en común. (Muller, 1978)

[1] Estudiante avanzado del Profesorado Superior en Historia en el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González de la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Realizando actualmente adscripción / especialización en la cátedra Historia de Asia y África en I.S.P.J.V.G.. Miembro de ALADAA, Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos. Líneas de trabajo: Diversidad sexual e identidad queer; Pluralidad religiosa en la Argentina; Religiones de origen africano y asiático.

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 vuelto a ligar. Así, el vocablo hace referencia a una reunión del individuo con algo o alguien en torno al cual gira, medita, y por tanto se encuentra polarizado. Por otra parte es cierto que las diversas aproximaciones al desarrollo de la temática se encuentran indefectiblemente influenciadas por el bagaje social, cultural e intelectual previo de sus autores, causa y efecto de la multiplicidad de análisis y perspectivas muchas veces encontradas, frente al tema. A tal punto, que en muchas oportunidades el estudio de la religión como elemento cultural es puesto en tela de juicio a la hora de valorar su influencia en el desarrollo ideológico o incluso tecnológico de un grupo social. Sin embargo, existen elementos propios de la religión que sin duda colaboran e influyen en la adaptación cultural a un medio o al proceso de socialización de los individuos de un grupo.

Lo que sigue puede leerse como un intento de sistematización y puntualización de ambos ejes en torno a los cuales gira todo mi trabajo, es decir, el universo trans y el fenómeno religioso. El propósito de mi investigación es abordar el rol de las prácticas religiosas de matriz africana tal como se realizan 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 papel en la construcción de identidades de género. Para ello, me he detenido particularmente en el estudio de la práctica de uno de estos rituales en particular, la kimbanda, y el estrecho vínculo que se establece entre sus adeptos trans y la entidad femenina patrocinante del rito, la *Pomba Gira*. El hecho de que la religión cultúe el espíritu de ésta, prostituta, marginal, subversiva y por demás insurrecta, abriría para las practicantes de la comunidad trans la experiencia de un travestismo extático (Segato, 2007), así como 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 los discursos de las religiones dominantes y mayoritarias.

Antropología de la religión y teoría *queer*. En busca de herramientas para la comprensión

Probablemente la disciplina que más ha hecho para acercarnos a la comprensión del fenómeno religioso sea la antropología. Hablar de antropología en cuanto al estudio de la religión es hablar de humanismo, de la búsqueda de respuestas a los interrogantes planteados desde una perspectiva laica y naturalista. Desde esta visión, es dable intentar un acercamiento al fenómeno en cuestión en tanto producto de la cultura y de la condición humana, dejando de lado lo sobrenatural y toda propuesta de índole trascendental.

Podemos dividir a las teorías antropológicas de la religión en tres grandes grupos: teorías de la solidaridad social (o de cohesión social), teorías de la ilusión y teorías intelectualistas (o cognitivas). Los partidarios de las teorías pertenecientes al primer grupo afirman que lo que explica la existencia de las religiones son las necesidades sociales como la cohesión o la armonía entre los diferentes integrantes del grupo. Por su parte, las teorías de la ilusión se inclinan por las emociones de los individuos en búsqueda de la mitigación del dolor, el miedo y la soledad. Y por último, quienes apoyan las teorías del tercer grupo (los intelectualistas-cognitivos) consideran que la religión se explica por el deseo del individuo de alcanzar una comprensión del mundo que le rodea.

Es claro que no siempre pueden observarse estas teorías en estado puro ya que los sistemas de creencias no son compartimentos estancos ni tabula rasa y es por ello mismo que una puede contener elementos de cualquiera de las otras dos, interactuando entre sí y enriqueciendo de este modo la comprensión del fenómeno religioso en tanto herramientas de análisis. La teoría de la solidaridad social, mencionada en primer lugar, ha sido la más abordada por la antropología desde su aparición a comienzos del siglo XIX, si bien es cierto que no deja de sustentarse en una forma de funcionalismo al centrarse en el concepto de lealtad hacia el grupo social mediante su respectivo conjunto de símbolos, tales como ropajes, danzas, cánticos, etc.

Probablemente quien más aportes ha realizado a esta idea de que el simbolismo cohesiona a las sociedades sea Durkheim. Este autor consideraba que lo que caracteriza a la religión es la diferencia entre lo sagrado, en torno a lo cual aparecen las creencias y prácticas de un grupo solidario de seguidores, y lo profano. No obstante, las críticas hacia esta teoría no se han hecho esperar ya que diversos autores afirman que existen culturas donde esta diferenciación no está del todo clara y por lo tanto, no sería tan fácil demostrar que los vínculos de solidaridad fueran sólidos sino que por el contrario existen ejemplos históricos de lo opuesto, demostrando así que en muchas ocasiones la religión a desunido más que cohesionado. (De Waal, 1975; Tylor, 1977)

Por su parte, el segundo corpus de teorías, que hemos definido como “de la ilusión” afirman que la religiones serían un remedio para la ansiedad y el descontento humanos, lo cual le permitiría a los creyentes sobrellevar las vicisitudes del presente e imaginar un futuro más satisfactorio. Esta probablemente sea la visión más difundida y mejor comprendida del fenómeno religioso a nivel popular, ya que nos trae aquella imagen de que la religión vuelve más fácil la vida cotidiana al apelar a los dioses, quienes recompensarían los sufrimientos propios de la vida con una mejor existencia futura. Diversos y disímiles pensadores (Eurípides, Spinoza, Feuerbach, Marx, Malinowski) han reparado en esta particular relación entre religión y ansiedad. Este corpus analítico, por su parte, también ha sabido hacerse de su propio grupo de detractores, quienes afirman que existen religiones que no pueden ser estudiadas desde esta mirada ya que en muchas ocasiones las deidades que presentan son crueles, malvadas o terroríficas o bien hacen referencia a

una vida después de la muerte en tono más bien amenazante antes que prometedor de redención o salvamento.

El tercer y último grupo de teorías en tanto herramienta para el abordaje del fenómeno religioso es el denominado intelectualista o cognitivo. Este le debe mucho a Tylor y es por ello que en ocasiones se denominan "teorías neo-tylorianas". Como he mencionado en la introducción de este apartado, desde esta óptica se piensa a la religión como una herramienta para alcanzar la comprensión del mundo (Carracedo, 1975) a fin de actuar en consecuencia. Al respecto, en 1871 Tylor formuló una de las primeras teorías antropológicas de la religión, en tanto especificidad. Este autor, humanista clásico, evolucionista y adepto a los estudios comparados afirmaba que la religión suponía un intento universal de resolver los misterios y problemas que afectan toda experiencia humana, recuperando pensamientos anteriormente desarrollados por Spinoza o Hume, quienes consideraban que la religión consistía en atribuir al mundo no-humano características humanas a fin de poder interpretar aquello del entorno que resulta inescrutable. Tal vez el aporte más importante de Tylor lo constituya su definición de la religión como una uniformidad psíquica compuesta de procesos mentales compartida por el conjunto de la humanidad, lo cual le permitiría finalmente arribar a su famoso concepto de animismo, es decir, una fe en la existencia de seres espirituales que hunde su raíz en dos tipos de experiencias: los sueños y la muerte. Las teorías tylorianas se han discutido ampliamente y resignificado, al punto que quienes adscriben hoy a ellas han tomado y ampliado sus conceptos hacia el análisis de, por ejemplo, el fenómeno de la multiplicidad de espíritus, ya que este autor solo consideraba como entidad legítima al dios monoteísta.

A solo unas décadas de la tempranamente anunciada *crisis teórica* de la antropología de la religión, (Geertz, 1973) la sociedad actual, diversa, compleja y globalizada, desafía a los cientistas sociales mediante el posicionamiento, la difusión y la relocalización de prácticas religiosas, revitalizando viejos rituales, incorporando e hibridando sistemas de creencias, fabricando conversos que nos obligan a cuestionar tanto los tópicos de secularización, como los sostenidos por los propios detractores. La vieja simplificación binaria entre clericalismo y laicismo va siendo rebasada velozmente en la contemporaneidad por individuos y grupos seguidores de viejos y nuevos cultos, puros o fusionados, suscitando debates de índole social, político y cultural de los que la antropología debe inevitablemente dar cuenta. Y en el análisis de estos nuevos pluralismos asistimos a la necesaria emergencia de prácticas etnográficas renovadas y reflexivas, profundas revisiones epistemológicas, surgimiento de hipótesis inéditas para alumbrar formas de construir nuevos abordajes. En suma, somos parte del renacimiento y la reformulación de teorías a la vez que se originan nuevos enfoques que enhorabuena nos devuelven un campo veterano de la disciplina a los debates tardomodernos.

Por su parte, la teoría *queer*, en tanto búsqueda de una interpretación teórica de la disidencia sexual y de la de-construcción de las identidades estigmatizadas minoritarias puede proporcionarnos otra interesante herramienta para la comprensión. La definición queer es en sí misma alentadora, puesto que rechaza de plano toda clasificación por género, práctica sexual o estado serológico; propone en cambio un mundo plural y a la vez, de igualdad. (Mérida, 2002)

La definición *queer* nos llega desde la lengua inglesa y connota diversas acepciones. En tanto sustantivo, puede traducirse como "maricón", "gay", "homosexual"; mientras que en su carácter de verbo transitivo expresa un concepto más revolucionario ya que alude a un movimiento, a una acción desestabilizadora. Es decir que se sustenta en la idea de movilizar normas preestablecidas con fijeza[2]. Es interesante mencionar al respecto, que el vocablo conlleva en si 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 aquello, es decir que expresaría una sensibilidad contraria a la tipología dominante. (Guasch, 1998).

Para rastrear el origen histórico de los estudios *queer* propiamente dichos, debemos remontarnos al último cuarto del pasado siglo. Uno de sus antecedentes básicos lo constituyen las nuevas teorías acerca de la sexualidad (Fucault, 1976). Por otra parte, los estudios de género se encuentran cercanos a la teoría *queer*, en tanto que ambos discuten con una concepción preestablecida de la identidad. Judith Butler (2000) ha ejercido una gran influencia dentro de la teoría feminista y en los estudios *queer* al proponer una concepción del género imitativa y representativa. En *Gender Trouble*, el texto fundacional de la teoría *queer*, la autora señala que el género es esencialmente identificación, que consiste en una fantasía dentro de otra fantasía; para explicar su idea introduce el concepto de *performance*, es decir, la repetición que imita constantemente la fantasía que constituyen las diversas significaciones.

Se definen como sexualidades periféricas o disidentes a aquellas que traspasan la frontera de lo aceptado y legitimado socialmente por el conjunto: es decir, una sexualidad heterosexual, monógama, entre individuos pertenecientes a una misma clase social y grupo etario, que rechaza de plano prácticas como el cambio de sexo. Es por ello que es posible afirmar que en cierto sentido las sexualidades periféricas o disidentes están basadas en la resistencia a los valores tradicionales. En respuesta a la marginación presente en todas las instituciones sociales, desde la familia hasta los

[2] Amplíese este párrafo con la presentación de los siguientes usos del vocablo en lengua original: *to be queer in the head* (encontrarse mal de la cabeza); t*o feel queer* (estar indispuesto, sentirse mal); *to be in queer street* (estar en la calle por deudas).

espacios educativos y laborales, la teoría *queer* intenta cambiar el sentido al convertirlo en un motivo 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.

Los estudios queer nacen a la luz de un profundo proceso de revisión teórica y metodológica que las investigaciones sobre la sexualidad han atravesado desde los años setenta del pasado siglo. Sin duda, esta revisión debe mucho al impulso del movimiento feminista, que abriera con anticipación y en forma definitiva, las puertas hacia esa vía de comprensión. Por otra parte si aceptamos, como sugiere Fucault, 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 en construcción.

Tras las huellas del africanismo en la Argentina. Percepción y encrucijada

Las religiones de matriz africana en la Argentina actual componen un complejo mosaico de tradiciones, identidades, fragmentos de otras creencias, simbología, imaginería, metáforas y prácticas disímiles. Reconstruir la conformación, el desarrollo y la expansión del africanismo en el país constituye un auténtico desafío, ya que es prácticamente inexistente una constante documental que recorra la historia del culto en nuestro territorio de manera ordenada y lineal. Sin embargo, el material fontal disponible nos permite distinguir a las claras dos etapas. La primera de ellas se extiende durante el período colonial, en la cual las prácticas rituales eran en su mayoría protagonizadas por negros esclavos y su descendencia en nuestro continente. Según aportan los testimonios históricos de José Ingenieros[3] fechados en 1893, las prácticas religiosas africanistas se hallaban entonces 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 prácticas religiosas africanistas. Podemos adjudicar 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

[3] Sus descripciones de las denominadas ceremonias de "bailar el santo" resultan en esencia similares a aquellas que he podido registrar mediante observación participante 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 (siguiendo siempre a Ingenieros y sus testimonios) también obedecía a una suerte de servicio social y cultural tales como: realización de rituales funerarios, consultas, organización de fiestas de carnaval, etc.

antes de que las medidas abolicionistas tuvieran pleno lugar. Recordemos que estas medidas 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 pestes y epidemias tales como 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 negra en las milicias durante las guerras de independencia, las guerras federales (1829-1852), la guerra contra Brasil (1925-1928) y la guerra contra Paraguay (1865-1871) así como en las constantes batallas internas contra el indio. De todos modos, y como sostiene Segato (1990) 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 practicamente en extinción.

La presencia y práctica contemporánea documentada de religiones de origen africano en nuestro país es paradojicamente, tomando en cuenta lo anteriormente mencionado, un fenómeno relativamente reciente que se remonta a 1966, año en que el primer templo umbanda abrió oficialmente sus puertas al público. El posterior crecimiento tanto del número de practicantes como de lugares físicos destinados al culto (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 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 de estos cultos de origen africano se modificó positivamente hacia 1983, cuando muchos templos que funcionaban en la clandestinidad pasaron a hacerlo en forma pública sumándose a ellos la creación de nuevos espacios para tal efecto (Lamborghini, 2011).Luego de la apertura democrática observamos un acelerado crecimiento, tal es así que se estima que actualmente funcionan más de quinientos templos en la ciudad de Buenos Aires y su área geográfica de influencia, si bien es difícil obtener cifras definitivas consultando solo organismos oficiales[4.]

Según los propios practicantes manifestaron en el transcurso de entrevistas realizadas para la investigación, contando aquellos individuos que utilizan domicilios particulares no declarados para

[4]https://www.mrecic.gov.ar/es/registro-nacional-de-cultos Consulta realizada el 8 de julio de 2014 a las 21:45 hs .

el culto, la cifra inicial de 500 espacios físicos se duplicaría estimativamente, alcanzando o incluso superando el millar. 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-bajos[5].

Como se ha afirmado oportunamente los cultos africanistas pueden definirse como "religiones de posesión" desde un punto de vista antropológico. 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, une al mundo sobrenatural (Orum) con el mundo terrenal (Aye), 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 buzios[6], se determiné el orixá propio. La separación entre el mundo sobrenatural y el humano 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 en cuestión se convierte en un elemento primordial constitutivo de la personalidad del fiel. 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 guía. Luego del rito de iniciación, los fieles, no solo pertenecerán de lleno a la religión, sino que comenzarán a sufrir cambios esenciales en su ser. Los ritos de iniciación en tanto ritos de eficacia (Cazenueve, 1971), constituyen ritos de paso (Turner, 1988) mediante los cuales, los sujetos luego del paso, revisten una ontología diferente y, por lo tanto, una modificación de su estatuto como persona. Entonces, mediante la manipulación ritual, el fiel 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.

Dos variantes de religiosidad de raíz africana predominan en la Argentina: la umbanda, de fuerte carácter sincrético, y el batuque, (Frigerio, 1989) que contiene mayor cantidad de elementos africanos preservados. 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 batuque en la casi totalidad de los templos, en ocasiones es reemplazado por otras vertientes africanistas como el candomblé, la llamada "nación Omolokó", y en algunos casos se da

[5] Consulta realizada el 10 de julio de 2014 a las 11:58 hs

[6]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.

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, criterio que he determinado utilizar en mi trabajo a efectos de facilitar la comprensión del mismo[7].

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 contacto la religión y se preparan para su posterior iniciación en el africanismo (Carbonelli y Mosqueira, 2010). En un intento de explicar este particular ha podido ser observado que el abundante uso de imaginería y elementos provenientes del panteón católico en las ceremonias umbandistas actúa para los adeptos principiantes como una suerte de conexión facilitadora entre el catolicismo popular, del cual generalmente provienen, y los cultos africanistas, hacia donde se dirigen.

Los líderes de los templos así como los diferentes practicantes que he entrevistado están muy conscientes de que la imagen de su religión en nuestro país no constituye en forma alguna la deseable y según ha manifestado la mayoría tampoco se condice generalmente con la realidad. Según ellos esto se debería al desconocimiento general que existe en nuestra sociedad sobre la religión y mayoritariamente responsabilizan a los medios de comunicación que tergiversarían la información, colocando el acento no sobre una visión global, plural, respetuosa y enriquecedora como ocurre con otras religiones minoritarias que son percibidas como benéficas o "inofensivas", sino sobre ciertas características repudiables (Oeyen, 1986) de la práctica, tales como el sacrificio de animales o las solicitudes de "trabajos por encargo" asociados generalmente con imágenes oscuras y perversas y destinados en la mayoría de los casos a "hacer el mal" o "actuar sobre la voluntad" de otras personas.

Principalmente, los fieles se lamentan de que a sus prácticas y creencias no se les otorga el status de religión y que los *paes* y *maes* de santo no son percibidos por la sociedad en general como los sacerdotes que son sino como hechiceros con oscuros fines, charlatanes o bien, sencillamente mercenarios (Silleta, 1986). La idea que los africanistas tienen acerca de la percepción de su religión en la sociedad argentina parece corresponderse bastante con la realidad a juzgar por el tratamiento que recibe aquélla por parte de los medios de comunicación, principalmente gráficos, consultados durante la investigación. La mayor parte de los artículos sobre umbanda aparecen en publicaciones dirigidas a sectores medio-bajos y bajos. En ellos, los *maes* y *paes* de santo son

[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 autoperciben en el contexto (Grele: 1991)

presentados como detentadores de poderes sobrenaturales que pueden ser utilizados para curar dolencias físicas o bien resolver diversos tipos de problemas de toda índole, tales como personales, laborales, sentimentales, etc. así como también para "cortar" trabajos mágicos de los cuales presumiblemente se ha sido víctima.

Si en los medios destinados a sectores bajos se enfatizan los poderes de los *paes* y *maes*, en aquellos dirigidos al público medio o alto a la umbanda no le va mejor ya que aquí el acento generalmente se coloca en la expansión de las nuevas creencias mágicas utilizando incluso la denominación peyorativa de "sectas" cuya peligrosa práctica avanza, lo cual es presentado ciertamente como algo negativo que hay que erradicar o detener (Silleta, 1986). De esta forma, al efecto estigmatizante de la denominación "secta" se le agrega en forma peyorativa el de la asociación inevitable con la magia. Pensemos que históricamente esto ha sido una categorización que ha actuado en forma descalificatoria contra toda práctica religiosa (Frigerio, 1989, Oeyen, 1986) No solamente un sistema religioso mayoritario busca desacreditar a sus competidores calificándolos como mágicos, sino que también desde la racionalidad científica se hace otro tanto, razón por la cual toda práctica espiritual que se percibe asociada a la magia pierde su lugar de legitimidad entre las "auténticas religiones" (Segato, 2007).

Además del énfasis puesto en la manipulación de la realidad mediante prácticas sobrenaturales, otro elemento que influye negativamente en la percepción social general de la religión es la inclusión de sacrificios de animales en los ritos africanistas. Este último constituye el elemento más repudiado y menos comprendido del culto y el que genera mayor resistencia al mismo por parte de la sociedad argentina.

***Pomba Gira*: Entidad femenina y construcción de identidad**

Una de las esencias de la religiosidad africana en general reside en la interacción con los muertos, es decir que, en la relación que se establece entre el individuo practicante de la ceremonia y el muerto ancestral hallamos la idea-fuerza de este sistema religioso. Entonces, desde un punto de vista antropológico los cultos provenientes del África negra pueden ser definidos como "religiones de posesión". En estas, 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 - Jerskovits, 1943) que definen dicha creación son aceptados como un antecedente, pero el culto se desarrolla sobre todo en relación a este ritual de contacto con los ancestros.

Más allá de las particularidades propias de cada 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 cristiana presentada habitualmente como una lucha entre el "bien" y el "mal"queda sin efecto. La piedra fundamental del sistema tanto en el plano sobrenatural como en el humano la constituye 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 la de "pecado". De este modo, las personas que por su preferencia sexual o identitaria 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 género en términos de elección personal."*Siempre fui distinta yo, de chiquita. A mi no me sacabas de las muñecas y la cocinita de juguete. 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 orixá 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 se que nunca estuve enferma, que solo soy distinta porque soy ella*" (Tina Brown, seudónimo).

Para el sistema africanista entonces, la construcción de la identidad trans será entendida y respetada en términos de elección personal a la vez que sustentada por la justificación mitológica. Como se ha mencionado con anterioridad los iniciados establecen una relación de coodependencia con su orixá 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, por lo tanto la identidad de los fieles trans será reinterpretada a la luz del sexo del orixá. Es decir que la cuestión identitaria no solo se encuentra incorporada en el ámbito social y cultural del africanismo sino también en el 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 la 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 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 *orixás*[8] de segundo nivel o entidades de baja energía.

El vocablo kimbanda proviene de *kimbundo*, palabra de origen bantú, en relación 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 por la kimbanda en Angola para efectuar curaciones e 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.

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 observación participante en episodios rituales registrar como el fiel experimenta en su materia la corporalidad particular de la entidad en cuestión. La segunda característica diferenciadora alude a una preeminencia de lo estético ya que los cultos africanistas exacerban la predominancia sensorial en su práctica, 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 la comunidad trans, y más aun si pensamos los rituales como una suerte de communitas (Turner 1988) que permite a los fieles la posibilidad de experimentar una pluralidad sexual 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. A propósito del particular he decidido focalizarme en el vínculo que se establece entre la *Exú mujer* o *Pomba Gira* y practicantes del culto pertenecientes a la comunidad TLGBI de la ciudad de Buenos Aires y alrededores que han atravesado, atraviesan, o tienen algún tipo de conexión con un proceso de construcción de identidad que se identifica con la cultura *trans* en su variable hacia lo femenino: transexuales, travestis, *drag queens*, transformistas, gays, etc, (Cangi, 2000) a quienes he realizado entrevistas abiertas en profundidad a fin de recabar información que me brindara un conocimiento más cercano

[8]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”

del ritual, de sus alcances y connotaciones.

La ceremonia consta principalmente del toque y canto de "puntos", que es la forma que utilizan los africanistas para denominar su música ritual. Los mismos se encuentran referidos a las distintas entidades con la finalidad de invocarlas e incorporarlas en forma mediúmnica. 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", un giro constante que realiza el practicante sobre si mismo, cuya duración es variable y generalmente proporcional al tiempo 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 de quienes creen, esas entidades *"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"* (Italo Méndez, seudónimo). El objetivo principal del ritual es entonces, la incorporación de estas entidades en forma mediúmnica para lo cual se pone en funcionamiento todo un sistema de símbolos. Por ejemplo, cuando *Exús* y *Pomba Giras "se hacen presentes"* en sus médiums o *cabalhos* durante la ceremonia, es posible observar en los practicantes el uso de vestimentas típicas de la época en que supuestamente estas entidades existieron como seres humanos , la cual se extiende desde el siglo XVII hasta fines del XIX. Es decir, que a los efectos de facilitar dicha incorporación *"En la ceremonia usamos ropa de época, vestidos de dama antigua y capelinas. Para que ella se sienta cómoda y elijar volver por un rato"* (Noxeema, seudónimo). He aquí una conexión evidente entre ambos mundos, lo *trans* y y el africanismo. Esto se debe principalmente a la ausencia de prejuicios por parte de la doctrina transmitida por los *paes* y *maes* a sus adeptos mediante la cual los practicantes perciben una atmósfera de libertad difícilmente posible en religiones mayoritarias o tradicionales. *"¿La iglesia católica que dice? Que si tenés una pareja de tu mismo sexo te vas al infierno. En cambio en el culto africanista no importa tu inclinación sexual ni tu género, a la religión no le importa"* (Italo Méndez, seudónimo).

"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 o cuando necesito conseguir algún favor, me conecto con mi Pomba Gira" (Olaya, seudónimo). 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"* (Tina Brown, seudónimo).

El objetivo principal de la incorporación de la *exú mujer* o *Pomba Gira* consiste es solicitar a la entidad una petición en particular durante la ceremonia: *"Vos a la Pomba le podés pedir lo que querés, pero tenés que tener cuidado con lo que pedís, nosotros creemos en la ley del retorno, así que si pedís por ejemplo que algo malo le pase a otra persona la Pomba lo va a hacer porque no hay nada contra lo que ella no pueda, pero eso te va a volver a vos"* (Olaya, seudónimo).

En forma frecuente los testimoniantes hicieron referencia a estos "pedidos" durante las entrevistas, a menudo bajando la voz o dirigiendo una mirada cómplice hacia el dispositivo que estaba registrando su voz. Generalmente el relato se focalizaba en el pedido realizado por un tercero y nunca en uno propio, lo cual no deja de ser significativo. *"La Sebastiana era una caricata*[9] *feísima, picada de viruelas en toda la cara que le hizo un endulzamiento a un chonguito*[10] *que de otro modo no hubiera estado nunca con ella. Pero tengo que decirte que no terminó nada bien, con el tiempo ella se embichó*[11]" (La Pelopony, seudónimo).

Los dos elementos de esta variante de africanismo más resistidos o repudiados por el común de la sociedad y aun por muchos de sus ex adeptos son precisamente estos pedidos de "trabajo por encargo" a través de los cuales, los practicantes afirman que es posible someter la voluntad de otros individuos. *"Cuando es para hacer un daño se denomina "demanda" pero los Exús y Pomba Giras pueden usarse tanto para el bien como para el mal"* (Italo Méndez, seudónimo).

El otro punto crítico mencionado en el corpus anterior hace referencia al sacrificio de animales en el ritual. "*En muchas de estas ceremonias, yo ya no participo pero lo he visto con mis ojos y fue el motivo por el que dejé de hacerlo, se hacen matanzas de animales para usar su sangre o se los quema para ofrendarle sus cenizas a la entidad. Piense usted que son necesarias como mínimo siete obligaciones de "cuatro patas" para alcanzar el grado de Jefe de kimbanda. Es una*

[9]Término utilizado en el "slang" travesti para definir a un homosexual en proceso de conversión hacia su identidad femenina.

[10]Hombre que se define y percibe a sí mismo como heterosexual pero mantiene relaciones sexuales o amorosas con travestis, gays, etc.

[11]Nuevamente "slang". El vocablo hace referencia a la infección con el virus HIV. Observemos que en este caso la entrevistada percibe a la enfermedad como una "maldición rebote" enviada por la *Pomba Gira* luego de su primer aporte benéfico.

verdadera vergüenza que en nuestros días se hagan aun esas prácticas atroces" (Victoria Secret, seudónimo). Todos y cada uno de los entrevistados sin excepción confirmaron aunque sin profundizar en el tema, que efectivamente el sacrificio de animales en ocasiones forma parte del ritual pero ninguno de ellos pareció experimentar dilema moral alguno con respecto a ello, aceptándolo naturalmente como parte integrante de la ceremonia. Considerando cuestiones de espacio y especificidad y sobre todo tomando en cuenta su complejidad he determinado que este ítem será materia de análisis en futuros avances.

Consideraciones finales

Como he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, la ontología del sistema religioso africanista practicado en la ciudad de Buenos Aires y su área de influencia funciona como un ámbito contenedor de lo marginal, lo andrógino, lo diferente y lo subversivo en relación al esquema mayoritario de valores dominantes de la sociedad cristiana, patriarcal y dominatoria. Es por ello que se erige como un espacio calificado para la adhesión de personas que por su signo identitario o de preferencia sexual son estigmatizadas negativamente como seres diferentes. 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 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, sino que por el contrario, 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 espacio ritual, otorgando la posibilidad de adoptar los géneros masculino/femenino independientemente del sexo biológico de aquel que recibe en su cuerpo a la deidad. 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. Pareciera, y enhorabuena, que toda combinación es posible, que todas las identidades y creencias fueran libres de mezclarse e interactuar tal y como les plazca. Tan así es que un culto africanista como la kimbanda 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, 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.

Bibliografía

BUTLER JUDITH (2008) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós

BUTLER, JUDITH (2000) *El género en disputa*, Buenos Aires, Paidós

CANGI, ADRIÁN (2000) *Performance. Género y Transgénero*, Buenos Aires, Eudeba.

CARBONELLI, MARCOS y MOSQUEIRA, DANIELA (2010) *Minorías religiosas en Argentina: posicionamientos frente a lo político y al Estado* en Nómadas. Revista critica de Ciencias Sociales y Jurídicas, n° 28. Universidad Complutense de Madrid.

CARRACEDO, J.R. (1975) *Levi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Istmo, Madrid

CARRONE, NAHUEL NICOLÁS (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".

CARROZZI, María J.; FRIGERIO, ALEJANDRO (1992) *Mamãe Oxum y la Madre María: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires*. Revista del Centro de Estudos Afro-Orientais de la Universidade Federal da Bahía.

CAZENUEVE, JEAN (1971) *Sociología del rito*, Amorrortu Editores, Buenos Aires

CUELLO, EDUARDO CARLOS (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 WAAL, A. (1975) *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino S.L.

DURKHEIM, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid

FRIGERIO, ALEJANDRO (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", N° 10.

FRIGERIO, ALEJANDRO (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, ALEJANDRO (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: 127-150. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia.

FRIGERIO, ALEJANDRO (2004) *Re-Africanization in secondary religious diasporas: Constructing a world religion.* Civilisations 51(1-2): 39-60. Revista del Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas. Bélgica. Número dedicado a Religiones Transnacionales.

GEERTZ, CLIFFORD (1973) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GRELE, RONALD (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.* Nº 5. Barcelona.

GOFFMAN, ERVING (1986) *Stigma: notes on the management of spoiled identity.* New York, Simon and Schuster.

GUASCH, OSCAR (1998) *La crisis de la heterosexualidad*, Leartes, Barcelona

JERSKOVITS, MELVILLE (1943) *The Southernmost aspects of new worldafricanisms* en American Anthropologist 45, Págs. 495-510

LAMBORGINI, EVA (2011) *Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: Umbanda, Candombe y militancia "Afro"*. Revista Pós Ciências Sociais, Vol. 8, No 16 Jul/Dic.

LLAMAS MUÑOZ, RICARDO (1998) *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*, Siglo XXI, Madrid

MÉRIDA JIMÉNEZ, RAFAEL (2002) *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona

NIETO, FRANCISCO SANPEDRITO (2006) *Religiones Americanas y Afroamericanas* en Veritas, vol. I, nº 14 Págs. 11-42

OEYEN, MONSEÑOR PEDRO (1986) *Macumba y otras brujerías.* Buenos Aires: Ed. Paulinas.

OLIVEIRA, PEDRO A. RIBEIRO DE (1986), *A favor da magia.* Comunicacoes do Iser 18:24-27.

SILLETA, ALFREDO (1986) *Las sectas invaden la Argentina*, Buenos Aires, Planeta.

SEGATO, RITA L. (2007). *La faccionalización de la república y del paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad,* en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires.

SEGATO, RITA L. (2003) Las estructuras elementales de la violencia. Universidad Nacional de Quilmes.

STARK, RODNEY y WILLIAM BAINBRIDGE (1985) *The future of religion: Sscularization, revival and cult formation.* Berkeley: Univ. of California Press.ÍCTOR

TURNER, VÍCTOR (1988) *The Anthropology of performance*, Nueva York.

TURNER, VÍCTOR (1969) *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

TYLOR, E. B. (1977) *Cultura primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid