

¡Salve, Pomba Gira! Trayectorias religiosas de travestis migrantes en el AMBA



Save, Pomba Gira! Religious Trajectories of Migrant Transvestites in the AMBA

Ojeda, Pablo Maximiliano

 Pablo Maximiliano Ojeda

pmojeda@hotmail.com

Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Argentina

Con X

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ISSN: 2469-0333

Periodicidad: Frecuencia continua

núm. 8, e044, 2022

revistaconequis@gmail.com

Recepción: 12 Noviembre 2021

Aprobación: 25 Febrero 2022

Publicación: 05 Abril 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/160/1603020003/>

DOI: <https://doi.org/10.24215/24690333e044>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen: En este artículo se analizan las trayectorias religiosas de tres travestis migrantes procedentes de pequeñas localidades del interior del país, que acuden a un templo afroumbandista ubicado en la zona norte del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). A través de sus testimonios, la investigación muestra cómo la participación en estas prácticas religiosas no tradicionales, específicamente en el culto kimbanda y la devoción por Pomba Gira –la entidad femenina patrocinante de este ritual–, brinda a las disidencias sexo-genéricas un espacio contenedor para el desarrollo personal, social y espiritual en función de la expresión y la construcción de una identidad individual y colectiva.

Palabras clave: Pomba Gira, travestis, migraciones internas, Buenos Aires.

Abstract: This article analyzes the religious trajectories of three migrant transvestites from small towns in the interior of the country who come to an Afro-Umbandista temple located in the northern of the Metropolitan Area of Buenos Aires (AMBA). Through their testimonies, the research shows how participation in these non-traditional religious practices, specifically in the kimbanda cult and devotion to Pomba Gira –the female sponsor of this ritual–, provides gender-generic dissidence a space for personal, social and spiritual development in function of the expression and construction of an individual and collective identity.

Keywords: Pomba Gira, transvestites, internal migrations, Buenos Aires.

INTRODUCCIÓN

En la Argentina, la identidad afro ha sido borrada –relegada, folclóricamente, a tiempos coloniales– de la memoria histórica (Geler & Guzmán, 2016; Picotti, 1998; Andrews, 1989). Sin embargo, producto de su reintroducción por la vía brasileña a mediados del siglo pasado, existe en el acervo social una presencia de las religiosidades de matriz africana, principalmente en los espacios urbanos y suburbanos (Frigerio, 1989, 2001, 2002 y 2003; Fernández, 1997; Segato, 2007). Esto resulta evidente si se considera el número de templos anotados en el Registro Nacional de Cultos (<https://cancilleria.gob.ar/es/servicios/culto/registro-nacional->

de-cultos) y los resultados de trabajos y de indagaciones preliminares que me han conectado con vastas redes de practicantes en todo el país, y cuyo número total de seguidores/as alcanza una cifra muy significativa.

A modo ilustrativo, veamos en la siguiente nómina el detalle de los grupos afroumbandistas argentinos activos en la red social Facebook al mes de octubre de 2020 [Cuadro 1], fecha del último corte del trabajo de campo realizado en redes.

CUADRO 1
Grupos afroumbandistas argentinos activos en la red social Facebook a octubre de 2020

	DENOMINACIÓN DEL GRUPO	Cantidad de miembros	Fecha de creación
1	A pura religión!!!	29.923	nov-2016
2	Afroamericanos 2	9.552	ene-2019
3	Anoche te vi fiascando	5.425	jul-2015
4	Afroumbandista cero discriminación	5.312	abr-2015
5	Debate religioso: africanismo...	9.458	may-2011
6	Debate religiones de matriz afro...	3.080	nov-2016
7	Doctrinas de religión afroamericana	12.037	jun-2018
8	Dudas nación, umbanda y kimbanda	9.257	jul-2014
9	El reino de las almas	25.352	sep-2017
10	Es de fiasquento/a. El debate	14.768	dic-2014
11	Exú y Pomba Gira mis guardianes	1.028	sep-2020
12	Fiascando por ser los mejores Trocados III	4.441	abr-2016
13	Fiascos al extremo y debate religioso	7.105	may-2015
14	Fiascos y fiasquientos	19.105	mar-2017
15	Fiasquientos 3	13.124	ene-2014
16	Kimbandero sin problemas 1	7.918	mar-2016
17	La magia de Exú y Pomba Gira	7.423	oct-2013
18	Los 7 portales de Tranca Rua y Padilla...	16.479	ago-2016
19	Los caminos de la umbanda	6.722	ene-2018
20	Maria Padilla Exús y Pomba giras	2.273	may-2020
21	Mercado de los orixás. Artículos religiosos	5.287	ago-2016
22	Nación, umbanda y kimbanda	42.213	dic-2017
23	Nación, umbanda y kimbanda (2)	11.670	dic-2011
24	Nación, umbanda y kimbanda (Debate abierto)	8.286	ene-2018
25	Orixás, Exús y Umbanda	10.458	oct-2016
26	Pomba Gira	8.636	sep-2019
27	Pomba Gira Laroye Maria Padilha	7.515	abr-2019
28	Pomba Gira Hechizos y Rituales	23.189	may-2019
29	Reino de Exú y Pombagira	13.421	oct-2019
30	Religión africanista	23.785	sep-2012
31	Religión: umbanda, kimbanda y orixás	13.483	ago-2018
32	Sólo Exú y Pomba Gira	3.157	ene-2014
33	Somos africanistas	3.736	oct-2017
34	Umbanda y kimbanda	18.973	ene-2015
35	Umbanda fundacional	8.593	abr-2018
36	Umbanda Historia y Aprendizaje	13.301	nov-2018
	Total	425.485	

Fuente: Elaboración Propia

En esta investigación, el relevamiento digital presentado dialoga implícitamente con la información disponible en los registros oficiales –que resulta insuficiente o incompleta debido a la alta estigmatización que opera sobre estas creencias– y, por supuesto, con los datos etnográficos obtenidos durante el trabajo de campo. Dentro de este amplio universo de seres en búsqueda de un espacio para su desarrollo religioso / espiritual, no es infrecuente encontrar personas con una identidad distinta a lo que dicta la heteronorma. Cualquier visitante desprevenido que se acerque por primera vez a un *terreiro* (templo afroumbandista) del Gran Buenos Aires tendrá ante sí un fenómeno prácticamente ausente en los espacios dedicados a otras religiones. Tal vez, observará –desde su punto de vista– a «hombres vestidos de mujer» que danzan frenéticamente al ritmo de tambores sincopados y, si agudiza la percepción, podría llegar a distinguir, con sorpresa, que en ocasiones hasta ofician como «sacerdotes» en los rituales.

Aunque la migración es una característica recurrente en las trayectorias biográficas de travestis o de mujeres trans (Boy, 2017; Peralta, 2015; Vartadebián, 2012; Berkins, 2007), pocos trabajos (Pérez Ripossio, 2020) se han ocupado de este fenómeno en el espacio local donde –paradójicamente– resulta más visible: el Área Metropolitana de Buenos Aires (en adelante AMBA). Aún más difícil es hallar investigaciones académicas que releven las prácticas religiosas o espirituales que lleva a cabo este colectivo (Fogelman, 2019; Rodríguez, 2013).

En tal sentido, la propuesta que aquí se presenta consiste en describir y en analizar –a través de los testimonios obtenidos mediante entrevistas en profundidad–, las trayectorias religioso / espirituales de tres travestis migrantes internas que actualmente residen en el AMBA y que dentro del espectro afroumbandista local practican una variante específica, no demasiado conocida para el gran público: el culto kimbanda.

POMBA GIRA: EL PODER DE LO FEMENINO

Para facilitar la comprensión del complejo panorama generado tras el desplazamiento espacial de las religiones afroamericanas, resulta útil distinguir entre procesos diaspóricos primarios y secundarios. Aunque las diversas variantes originales se desarrollaron en geografías disímiles (Bahía, Recife, Porto Alegre, La Habana o Puerto Príncipe), existen semejanzas suficientes como para agruparlas en una diáspora religiosa de nivel primario mediante la cual se generaron el candomblé, el batuque, la regla de ocha o santería y el vodou. En tanto, las áreas a las que posteriormente emigraron estas religiones pueden ser consideradas como parte de una diáspora secundaria, en cuyo derrotero arribaron –principalmente, aunque no en forma excluyente– a Río de Janeiro, São Paulo, Montevideo y Buenos Aires (Frigerio, 2004).

En este sentido, se argumenta que en la Argentina la expansión de las religiones de matriz africana se relaciona con «el hecho de que proporcionan un marco institucional y una síntesis viable a creencias y a prácticas religiosas previamente presentes en los sectores populares» (Carozzi & Frigerio, 1992, p. 71). Rita Segato (2007), a su vez, afirma que una «vocación de minoría» sostiene esta reintroducción de repertorios simbólicos que «se torna un significante muy fuerte en un país donde, aparentemente, no se preservó la memoria ni los vestigios étnicos del pueblo trasplantado en la trata de esclavos» (p. 250).

En la actualidad, en nuestro medio predominan las prácticas de dos variantes de origen brasileño: la umbanda, de características sincréticas (pues suma aportes cristianos, espiritistas e indígenas), y el batuque o culto a los orixás, que preserva una mayor cantidad de elementos yoruba. En los templos que funcionan activamente en el AMBA ambas corrientes son practicadas por los adeptos en forma simultánea, en un mismo camino de formación doctrinaria y espiritual al que, espontáneamente, denominan la religión. Aunque la umbanda mantiene su lugar de referencia como la vertiente africanista con mayor representatividad y número de adeptos en el país, desde hace unos años una línea «menor» –la kimbanda– ha ido cobrando cada vez un mayor protagonismo. Podemos afirmar, entonces, que una práctica conjunta, y muchas veces indivisible,

de batuque, umbanda y kimbanda constituye en la actualidad la experiencia más recurrente para el común de los fieles argentinos.

Llegado este punto, resulta necesaria una aclaración: en la mayoría de los casos, la umbanda actúa aún como una etapa iniciática en la que el uso de imágenes y de otros componentes de extracción católica durante las ceremonias –lo que tiene su origen en la persecución seguida del ocultamiento forzado que atravesaron estas prácticas religiosas desde la época de la conquista– funciona para los/as principiantes o los/as feligreses, para utilizar el término nativo, como una suerte de conexión facilitadora entre un catolicismo de sectores populares –del cual, generalmente, provienen– y los diversos cultos africanistas –que es hacia donde se dirigen–.

Ahora bien, el universo afroreligioso posee algunas características particulares que lo diferencian y lo distinguen de sus equivalentes en las tradiciones cristianas. Tal vez, la más notable de estas desemejanzas sea la pluralidad corporal observable en los rituales, ya que durante las sesiones ceremoniales los cuerpos de los/as iniciados/as –denominados médiums o *cavalos*– reciben e incorporan en su materia diversas entidades o espíritus que, en línea con su historia mitológica, presentan posturas, movimientos y gestualidades propias.

Como se señaló previamente, esta investigación se ocupa de una de estas ceremonias en particular, denominada sesión de kimbanda, cuya entidad femenina principal, es decir, el horizonte al que aspira el/la médium en su incorporación, es conocida como Pomba Gira. Junto con su compañero masculino (Exú) son considerados por los adeptos como espíritus-guía o entidades de baja energía, por ser los más cercanos al hombre y a la mujer, y los más terrenales, ya que han atravesado varias encarnaciones en las cuales cometieron errores (estilos de vida licenciosos, problemas con la ley, situaciones reñidas con la moral dominante, etc.). Según se desprende de los testimonios de reconstrucción mítica recogidos, por lo general, no tuvieron vidas ni muertes apacibles o tranquilas; y, por ello, siguen reencarnando para liberar su alma y poder continuar, así, su camino evolutivo.

Pomba Gira es única, pero se manifiesta a través de identidades diversas: Maria Mulambo, Maria Padilha, Maria Quitéria, Dama da Noite, entre muchas otras que se denominan, de manera genérica, según los lugares donde moran: Pomba Gira das Almas, das Praias, das Matas, das Encruzilhadas, dos Cruzeiros, da Calunga, da Mafia, do Lixo, do Espaço, entre otras. Según los/as fieles, cada lugar posee una o más Pomba Giras características, lo que resulta en una gran cantidad de estas entidades.

Pomba Gira.



Fuente: archivo personal

Según describen los fieles, Pomba Gira es una entidad que posee capacidades extraordinarias para «transitar por esos lugares oscuros», por esos sitios a los que otras figuras sagradas, debido a su alta luminosidad, tendrían vedado el acceso. De este modo, se erige como una energía que –bien manejada– resulta beneficiosa para quien le rinde culto correctamente, bajo los preceptos de la doctrina religiosa. Se afirma, también, que su amplia sintonía con la naturaleza humana, originada en su particular historia mítica, le confiere un poder singular que le posibilita interceder en cuestiones terrenales de diversa índole en forma eficaz. Por esto mismo, resulta de cuidado, ya que, según sostienen, puede ser utilizada para hacer tanto el bien como el mal.

Existen tres instancias rituales que el adepto debe atravesar –ya como iniciado en la religión– para obtener los beneficios sagrados que ofrece Pomba Gira: la fase de conocimiento (primeros contactos entre el/la médium y la entidad), la fase de compromiso (cuando se realiza el asentamiento) y la fase de consolidación (en la que el espíritu de quien guía es liberado). En el segundo de estos pasos se produce la denominada fijación del

otá, acto a través del cual la entidad personal nace y se asienta sobre una piedra sagrada colocada ritualmente en la casa religiosa. De esta manera, la arrolladora energía de la Pomba Gira propia se asienta y es educada para obtener los favores deseados. Se dice que a partir de esta dinámica de interacción, el/la fiel y su entidad evolucionan en forma conjunta como un todo.

El paso siguiente consiste en efectuar una serie de obligaciones rituales periódicas para con la entidad. Durante esta fase, el/la hijo/a debe dar de jantar (comer) a su Pomba Gira. Esta ofrenda central, llamada ebó, implica la entrega de un conjunto de obsequios: bebidas, alimentos y diferentes objetos rituales que el/la practicante brinda para pedir o para agradecer, según la circunstancia. Finalmente, los/as adeptos/as sostienen que la eficacia de Pomba Gira consiste en que maneja en forma magistral las energías polarizadas del género; y es esa amplia versatilidad la que la habilita para «abrir los caminos» o para «destrabar» situaciones relacionadas con temáticas sexuales o amorosas como la conquista, el desengaño, el abandono, la infidelidad, el deseo o la seducción, ámbitos en los que se muestra muy poderosa.

Estas virtudes asignadas a la entidad y la amplia presencia de personas LGBTTIQA+ que se encuentran en los templos permiten pensar en la existencia de una trama semántica peculiar entre Pomba Gira y las disidencias sexo-genéricas. Como sostiene Lorand Matory (2006), una serie de patrones simbólicos y rituales que orbitan en las religiones del espectro atlántico / yoruba –entre las que se encuentra la kimbanda– explicaría la presencia recurrente de mujeres y de homosexuales masculinos en los sacerdocios africanistas. Según el autor, el entorno predispondría a una «articulación de conceptos particularmente brasileros con una semiótica de la posesión evidentemente yoruba [en la que] un cierto tipo de homosexualidad se torna ventajoso en el servicio de los dioses» (Matory, 2005, p. 216). Esta perspectiva se basa, fundamentalmente, en los múltiples usos del verbo *gun*, vocablo yoruba polisémico utilizado para describir varias situaciones: la entrada simbólica de una deidad en la cabeza de un iniciado, el acto de montar (un caballo o a un compañero sexual) y el vínculo sagrado de carácter conyugal que el sacerdote –masculino o femenino– establece con sus entidades. Resulta notable, y otra deriva posible de esta compleja palabra, un término muy presente entre los/as fieles: *cavalo*, la denominación que adquieren los/as médiums.

Como se observa, la percepción de la identidad sexo-genérica se entiende como una estructura de relaciones entre el rol de la persona individual y el lugar ocupado en el espacio sociorreligioso, que va más allá de las determinaciones biológicas preexistentes. En Brasil, esto daría lugar a la numerosa presencia de *bichas* (hombres homosexuales pasivos durante el acto sexual) que, habitualmente, ocupan posiciones como pai-de-santo, cuya «natural» predisposición a ser penetrados o montados equivaldría a aquella otra de sus pares africanos, es decir, a la capacidad para la incorporación de orixás (deidades yorubas máximas). Hay que destacar que en el denominado «paradigma latino-mediterráneo» (Murray, 1995; Guimarães, 2004; Fry, 1982), la tradición compartimentó la conducta homosexual en categorías jerárquicas, relacionadas con la posición desempeñada durante el acto sexual (activa o pasiva); así, lo que probablemente ocurriera con el desarrollo posterior de la religiosidad afro fuera una yuxtaposición de conceptos, sintetizados de manera hierogámica y ritual, bajo el simbolismo nupcial de la iniciación y la posesión. Como resultado, tanto las mujeres (trans o cis género) como las bichas se convirtieron en las depositarias preferenciales de los favores y el poder divino, lo que equivale a decir, en canales más aptos para el desarrollo de la *mediumnidad*.

En este sentido, el empoderamiento de lo femenino que evidencian las transformaciones de la percepción sexo-genérica en el marco de las religiosidades de matriz afro posee un origen histórico. Como afirma Monique Augrès ([1987] 2000), al atravesar el Atlántico, el panteón africano sufrió un proceso de «pasteurización» que modificó, entre otras cosas, la concepción sagrada de la feminidad. Según la autora, se trató de un intento de «blanqueamiento» por parte de los umbandistas brasileños de sectores medios –más propensos a las experiencias del espiritismo kardecista– que, a principios del siglo veinte, buscaban legitimar sus prácticas religiosas alejándolas de la asociación colectiva con la negritud africana que circulaba en el imaginario social de la época.

De esta manera, aunque las principales orixás femeninas tradicionales –Oxum, Oiá, Iemanjá– sobrevivieron en las casas de candomblé y umbanda, lo hicieron a costa de perder su contenido sexual y genital, lo que habilitó la escena para el surgimiento de una nueva figura que sí contemplaba estos aspectos, ahora cargados de connotaciones negativas, pero que aún permitía cierta capacidad de agencia y de movilidad a las mujeres o a lo femenino. Se trata, por supuesto, de Pomba Gira, una entidad de amplio desarrollo en territorio americano –aunque se estima, no exclusiva de este (Capone, 1999; Carneiro, 2008)–, que en su representación arquetípica posibilitó una pervivencia de factores asociados a la libre expresión de la sexualidad y el deseo.

Una suerte de reconstrucción sincrética se tradujo con esta figura, surgida en el entorno umbandista, que rápidamente cobró protagonismo propio –por su carácter disruptivo– situándose en un área diferenciada. Así, los aspectos reprimidos de la feminidad en el itinerario África-América hallaron un nuevo lugar de expresión mediante la creación de una línea nueva –la kimbanda–, asociada con la izquierda, las polaridades negativas y las prácticas de magia oscura. No obstante, como se señaló, la potente energía descentrada e impetuosa de las entidades patrocinantes de la kimbanda son factibles de ser controladas y reutilizadas de forma positiva en beneficio de la persona iniciada, si esta sigue las pautas y las normas rituales indicadas por la doctrina. Esta dinámica nos permite comprender el atractivo que representa, desde entonces –como lugar de expresión y de construcción subjetiva–, para las identidades sexo-genéricas disidentes, ya que estas «transitan entre la adhesión a la norma sexual y de género dominante y su transgresión, afirmando, a pesar de todos los conflictos, las vacilaciones y las dificultades, que “otros mundos” son posibles» (Birman, 2005, p. 412) y la dimensión compleja y marginal que adquiere este culto, periférico e insurrecto desde su origen.

TRES CHICAS DEL INTERIOR EN LA ROSADITA

La extensa etnografía realizada entre 2014 y 2019¹ me llevó a recorrer varios templos afroumbandistas ubicados en distintas locaciones del AMBA. En esta comunicación se da cuenta de uno de ellos, ubicado en zona norte, en un punto impreciso donde se funden las localidades de Don Torcuato e Ingeniero Adolfo Sordeaux, familiarmente llamado por sus *habitués* La Rosadita, debido al color de su fachada.

Las calles aledañas a la ubicación exacta del *terreiro* ondulan, caprichosamente, en un típico proceso suburbano de conversión de barrio de clase media o media alta, hacia uno de características más bien populares. La línea divisoria se encuentra constituida por una ancha, gris y concurrida avenida por la que circulan apresuradamente –en hora pico– autos particulares, medios de transporte público y personas de todo tipo.

Una vez que se la atraviesa en dirección oeste, el paisaje visual cambia notoriamente, surgen frentes sin revoque, techos con maderas tirantes y chapas a la vista, colores estridentes en rejas y ventanas, y numeraciones de altura garabateadas grotescamente con pintura y en forma directa sobre las puertas.

La población canina crece en forma proporcional a la disminución de los árboles; y el asfalto, una constante prolija en el recorrido desde la estación de tren hasta la arteria, se torna difuso y gastado, como si hubiera sido colocado allí mucho tiempo atrás para olvidar, luego, todas las formas de su mantenimiento en condiciones.

El límite entre calle y vereda ya no resulta claro, por lo que uno no sabe exactamente por dónde transitar, alternando, según las condiciones de una u otra, entre ambas, y esquivando charcos, barro y desperdicios de todo tipo (Fragmento de la nota de campo descriptiva realizada por el autor a propósito del primer arribo al lugar, en junio de 2014).

Debido a las imprecisas coordenadas que me habían proporcionado, en esta visita inaugural encontré el templo con mucha dificultad. La casa en cuestión no se diferenciaba de otras de la cuadra, con excepción de su tamaño, que por el metraje del frente y la planta alta resaltaba notablemente sobre el resto. Allí conocí a las primeras chicas travestis que luego fueron mis informantes. A pesar de sus diferencias, dos características son comunes a sus trayectorias: la devoción por Pomba Gira y la procedencia de pequeñas localidades del interior del país.

Para proteger sus identidades reales, se las denomina con seudónimos seguidos de «apellidos» que indican su origen geográfico.

Tina Del Norte

De las travestis, es la mayor de la casa y la que posee más antigüedad en la religión. Tiene una edad imprecisa –se encarga de que así sea– entre los cuarenta y los cincuenta años. Oriunda de una pequeña localidad de la provincia de Santiago del Estero, vino a Buenos Aires apenas cumplida su mayoría de edad, escapando de un padre abusivo, una madre negadora y un ambiente hostil. «De chica llegué a creer que mi nombre era puto de mierda, de tanto que me lo decían».

Trabaja como «peluquera barrial», dicho así por ella misma. Su aspecto sobrecargado y su estética retro recuerdan vagamente a la etapa ochentosa de la legendaria cantante estadounidense Tina Turner. Cuando le sugerí el seudónimo quedó encantada. «¡Claro! Si yo soy negra, de piel, de espíritu, de religión, toda negra. ¿Qué otro nombre me ibas a poner?».

Celeste Del Sur

Al inicio del trabajo de campo, tenía treinta años recién cumplidos. Nació en una localidad de la cordillera patagónica. «No sabés lo horrible que puede ser esa postal, un infierno», respondió ante el previsible comentario sobre la belleza del paisaje. Miembro de una pequeña familia sin padre, «nunca lo conocí», huyó de su pueblo natal «apenas pude».

Su madre esperaba que entrara a trabajar como ayudante en el taller mecánico de un pariente. «¿Te imaginás? ¡Con mameluco y llena de grasa! ¡Jamás! Antes muerta que chonga» [feminización de chongo, hombre muy masculino]. Es alta, rubia, delgada, llamativa y elegante. Ejerce la prostitución en un departamento privado de la capital y, eventualmente, trabaja como maquilladora en eventos.

Vivian Del Nordeste

La más joven, tímida y de menor estatura de las tres, es correntina. Lucha constantemente con un problema de sobrepeso, «los dulces me matan». Tiene una deformación de nacimiento en el ojo izquierdo, que cubre, graciosamente, con parches o con mechones postizos de colores que agrega a su largo y abultado cabello castaño. «Yo soy la peor, escribí eso. Trava, provinciana, macumbera y pirata [risas]. A ver si estas pueden superar eso».

Su historia familiar y de origen es confusa. Ha modificado la versión en distintas ocasiones, y algunas incluyen fantásticas y dudosas historias de viajes y de herencias familiares perdidas. Al comienzo del trabajo de campo, se desempeñaba en el templo como *cambona* (asistente de otros médiums en el proceso de incorporación durante el ritual), lo que indica el desarrollo en ciernes de su camino religioso, ya que este rol suele ser asignado a quienes están en proceso de iniciación.

Antes de avanzar con el análisis, resulta preciso aclarar que es sobre la base de los deseos y las intenciones que están en juego en cualquier conversación, pero, sobre todo, en la entrevista etnográfica, desde donde hay que plantear el tema de la objetividad y de la memoria. En este sentido, el objetivo de las entrevistas en profundidad, y particularmente de las historias de vida, no puede ser conocer «la verdad» sobre un hecho histórico o sobre una situación social determinados. La entrevista, como toda narración, es un constructo y no

deja de tener su lado ficcional, por más esfuerzos que haga el/la entrevistado/a para relatar los hechos «como fueron». Al respecto, varios/as autores/as abordaron las problemáticas de las metodologías centradas en la experiencia subjetiva narrada como historia o como relatos de vida, tanto desde la antropología y la sociología como desde la historia oral (James, 2004; Arfuch, 2002; Passerini, 1987; Portelli, 1991; Ferrarotti, 1991).

No se discutirá aquí esta cuestión en profundidad, porque no constituye el objetivo central de la investigación. Solo se retomarán algunos puntos referidos al lugar de la narrativa en la construcción del sujeto y a la forma en la que es posible abordar las entrevistas y la reconstrucción de las experiencias vividas tomando en cuenta tanto el contenido de lo dicho como la forma, que incluye los silencios, las repeticiones y las contradicciones, así como los gestos y la manera en que la palabra encarnada y la corporalidad dicen mucho más de lo que nombran. Esta es la manera en la que leí, analicé y comenté las largas conversaciones mantenidas con Tina, Celeste y Vivian durante el transcurso del trabajo de campo. En razón de ello, resulta necesario mencionar que las multiplicidades presentes en el tono, el volumen y el ritmo del habla popular están cargadas de significados implícitos y de connotaciones que son irreproducibles en el texto escrito (Portelli, 1991).

Por otra parte, el contexto histórico y político argentino reciente dio lugar a la Ley 26.150 de Educación Sexual Integral (2006) (<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/121222/norma.htm>), la Ley 26.618 de Matrimonio Igualitario (2010) (<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/169608/norma.htm>), la Ley 26.743 de Identidad de Género (2012) (<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm>) y la ampliación del «Encuentro Nacional de Mujeres» a su nueva denominación de «Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No-Binaries». No obstante, Tina, Vivian y Celeste vivían/viven un poco al margen de estos avances tan presentes para los ámbitos académicos, profesionales y progresistas en los que habitualmente nos movemos, tanto quien escribe como, seguramente, quien esté leyendo estas palabras. Debe entenderse que nos hallamos ante un universo, paralelo en cierta forma, donde las leyes o las prerrogativas, aunque no se desconocen, no poseen tanta centralidad y son percibidas, muchas veces, como ajenos privilegios que asisten a otros/as o como un entramado de laberintos burocráticos, inasibles y espurios².

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

Yo llevaba poco tiempo acá, te hablo de los años noventa. Una amiga me invitó a una fiesta de religión, un sábado a la noche. Vivíamos en una pensión por el Once. Me acuerdo que tuvimos que tomar un subte, el tren y después un colectivo. Yo decía: «¡Qué raro! ¡Una fiesta tan lejos...!»». No tenía idea de nada y todo era tan inmenso, las distancias...

Cuando llegamos, quedé lacia [sorprendida]. Había música fuerte, unos tamboreros chongazos, mariquitas montadas... ¡Un fuego! Todo me parecía divertidísimo, pero no podía asociarlo a nada religioso ni espiritual, nada especial, hasta que LA VI A ELLA. Una chica travesti o transformista, no sé, nunca más me la crucé, que giraba y giraba sin parar. En un momento se le transformó la cara, el cuerpo... todo, se paró re diosa y estiró el brazo como una diva para que le pusieran un guante (Tina Del Norte. Fragmento de la entrevista realizada por el autor en octubre de 2018).

La forma de llamar y de propiciar la posesión ritual es el giro, que consiste en una serie de vueltas constantes que el individuo realiza sobre sí mismo, cuya duración es variable y, por lo general, proporcional al tiempo de práctica y de aprendizaje con respecto a la doctrina religiosa, y al conocimiento y la familiaridad que posea con su entidad. Numerosos testimonios similares –en línea con la fascinación de Tina– registrados

durante las entrevistas, permiten considerar que la cuestión identitaria en relación con el género constituye la llave iniciática, la lengua franca, el primer boleto de pertenencia para las adeptas travestis en la comunidad espiritual de la kimbanda.

Este es un ámbito que les permite conectar de primera mano –a través de la performatividad ritual– con un aspecto puntual de su identidad sexo-genérica asociado al glamour, la elegancia y la feminidad. Una posibilidad que, según Tina, «no hubiera tenido allá» [en su lugar de origen], donde estas prácticas u otras similares, aunque tal vez existan, no pueden realizarse sin que el pequeño poblado tome conocimiento del asunto, «porque allá todos saben quién sos, dónde vas y lo que hacés. Yo tuve que irme para ser yo».

¿Cómo conocí a la Señora? [otra forma nativa de denominar a Pomba Gira]. Para mí no fue tan fácil. Al principio dudaba, tenía muchos miedos y prejuicios. En mi pueblo se hablaba de un pai-de-santo que hacía brujerías y abusaba de menores, aunque después se supo que eran acusaciones falsas que hacían los evangelistas para quitarle pueblo [fieles].

Te cuento esto para que tengas una idea de cómo estaba mi cabeza puesta con la religión. Además, yo siempre fui creyente, tenía mi santito, mi velita, mi virgencita, rezaba, todo. Creo que por esas dudas tardé más y a veces todavía sigo *encostando*. Incorporé pocas veces, me cuesta, pero de a poco fui ganando confianza porque amo a mi Señora. Me cuesta, sí, te puedo decir del día que perdí el miedo... Fue cuando La Mulambo de una hermana [una Pomba Gira incorporada en otra adepta] me señaló en una sesión y dijo: «Esta filia tem medo, pero tem que teer seguridachi, su seora está aquí pra proteyerla, pra darle su ayé» (Vivian Del Nordeste. Fragmento de la entrevista realizada por el autor en noviembre de 2018).

Hay tres grados o niveles en la educación religiosa africanista que requieren diversos estadios de la conciencia y que todos/as los/as practicantes medianamente entrenados/as identifican: un cosquilleo corporal que anuncia la cercanía de alguna entidad (denominado irradiación), una dinámica de entradas y salidas de entidades no afianzadas aún (el encostamiento), y la máxima fusión posible entre un médium y su entidad (la incorporación). Estas manifestaciones energéticas de las entidades en el cuerpo vivo de una persona poseen como objetivo –además del aprendizaje evolutivo– la obtención final del axé. Los africanistas entienden este concepto como «naturaleza creadora», «energía dinámica» o «fuerza sagrada». El axé puede ser dado o recibido y sobre él gira todo el sentido que adquiere el culto, ya que es mediante este intercambio vital que el/la adepto/a desarrolla sus cualidades religiosas convirtiéndose, con el paso del tiempo y con la adquisición de experiencia y de doctrina, en un ser completo y mejor.

En este sentido, los temores de Vivian ilustran muy bien el proceso de transición tan habitual en este universo, en el que personas cuya procedencia es de extracción católica toman contacto con el afroumbandismo, un espacio social y espiritual que está asociado en el imaginario con prácticas oscuras; muchas veces, hasta delictivas.

Ah, yo siempre estuve enamorada de la cultura brasilera. De chiquita, me encantaban las postales de Río, las playas, la música, ¡los negros!, todo. Pero no tenía idea de su religión, de esas cosas no se habla en el sur... Mirá, te voy a contar cómo fue la primera vez que la vi [a Pomba Gira].

Fue un verano, hacía mucho calor y nos fuimos con un chonguito con el que éramos medio novietes al arroyo y ahí encontramos una gallina muerta con unas velas, unas monedas y pochoclo. Cuando se lo conté a mamá me dijo: «Tené cuidado, son las macumbas que hacen los turistas». Ella no quiso explicarme más, en realidad, porque no sabía. Entonces googleé macumba y empecé a leer y a informarme sobre la religión... ¡me re enganché! Y un día encontré la imagen de una Padilla y pensé: «Es como yo quiero ser pero en morocha». Fue como una conexión muy fuerte con la imagen.

Yo sabía, por los grupos de Facebook, que acá había mucho templo, y aunque no vine por eso, porque siempre me había querido tomar el palo, no te voy a negar que fue un plus. Si mi vieja supiera que ahora las macumbas las hago yo se muere [risas]. Fuera de joda, para mí esto es toda mi vida, yo me lo tomo muy en serio y hago lo imposible para tener buena doctrina (Celeste Del Sur. Fragmento de la entrevista realizada por el autor en noviembre de 2018).

El ingreso a la práctica religiosa se produce por adoctrinamiento. «Fulano/a tiene o no tiene buena doctrina», es una frase que se escucha a menudo en los *terreiros*, sobre todo para dar cuenta de la performance

de las entidades durante las sesiones. Esta es la tecnología más específica que se desarrolla en el marco del aprendizaje de la *mediumnidad* por parte del/la adepto/a. Si una entidad espiritual no se comporta como es debido, se entiende que el/la responsable es el/la hijo/a, el/la fiel, que aún no ha internalizado correctamente las formas y los contenidos del culto. Por eso se afirma que a la entidad hay que darle desarrollo; es decir, ir enseñándole de a poco lo que debe hacer y cómo debe comportarse.

Se trata de un aprendizaje bidireccional que involucra al/la fiel y a la entidad, porque ambos/as se desarrollan juntos/as. El/la hijo/a también va conociendo a su entidad paulatinamente, a medida que esta va contando quién es, cómo vivió, cuándo y por qué murió, etc. Ese proceso de adoctrinamiento mutuo es acompañado y supervisado por el *pai* o la *mae-de-santo*, ya que es necesario vigilar que durante las ceremonias no sucedan cosas imprevistas. Cuando algo sale mal, se entiende que es falta de aprendizaje o de algún incumplimiento ritual; jamás es responsabilidad de la entidad. Además de un mutuo reconocimiento, hay un cuidado conjunto: las entidades necesitan que su hijo/a esté sano/a, por eso es preciso cuidarlo/a, ya que es en su materia donde ellos/as pueden hacerse presentes (Rodríguez, 2016). De la misma manera, el/la hijo/a debe cuidar de su entidad, darle las ofrendas necesarias, alimentarla y no descuidar su asentamiento, es decir, el espacio sagrado donde la entidad habita luego de la iniciación.

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

Amor, familia, trabajo, contención, comprensión, hermanos, hermanas, cariño, complicidad, ayuda, decisión, guía, conocimiento, simpatía, seguridad, compañía, refugio, fortaleza, novio, diversión, consejos, apoyo, verdad, doctrina, sabiduría, educación, bendición, secretos, marido, fe, hogar, valores, determinación, regalos, beneficios, belleza, axé, energía, fuerza, alegría, música, poder, coraje, voz, atracción, camino, amistad, educación, afecto, claridad, armonía, sensación, casa.

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

REFLEXIÓN FINAL

Sumergirse en un mundo social otro es un proceso muy complejo. No pocas veces, puede resultar algo incómodo y, generalmente, implica una dificultosa escalada de aprendizaje acerca de los/as habitantes de ese mundo, sus visiones, sus aspiraciones, y las vicisitudes y los interrogantes a los que se enfrentan en su vida cotidiana.

En principio, considero que la transcripción adaptada de las notas de campo que describen mi llegada a La Rosadita resulta significativa para pensar el análisis desde una «reflexión situada», en relación con el espacio suburbano y la conformación de nuevas configuraciones territoriales de la espiritualidad no hegemónica y su vínculo con las sexualidades disidentes y migrantes del AMBA.

En la primera parte de *El dosel sagrado* (1971), Peter Berger afirma que una de las principales virtudes de la religión es brindarle al ser humano la posibilidad de un mundo para habitar. Este espacio abarca no solo la biografía personal sino una «serie de sucesos fruto de un universo del discurso ya creado y colectivamente reconocido dentro del cual los individuos pueden entenderse unos a otros y a sí mismos» (Berger, 1971, p. 25). A su vez, Ken Plummer (1995) nos habla de la existencia de ciertos componentes identificables en toda historia sexual disidente a la hora de plasmar su vida por escrito. O bien, como en el presente trabajo, de ejecutar la narración ante el grabador del etnógrafo.

De este modo, hallamos una huida inicial seguida de una crisis en la búsqueda o en el trayecto hacia un algo aún indefinible (la partida); una etapa plagada de conflictos y de impedimentos durante el recorrido, signada por dudas, padecimientos y frustraciones (el sufrimiento); el crecimiento interior que se obtiene a partir de la identificación de una situación difícil u hostil, es decir, de un enemigo que otorga fuerza (el compromiso); el establecimiento de una meta, tal vez débil o difusa al principio, pero que una vez identificada crece y es perseguida con renovadas fuerzas (la realización); y, finalmente, la llegada a ese lugar que representa la identidad nueva, el sitio de pertenencia, el posicionamiento político, ideológico o, como en los casos presentados en este artículo, religioso (el hogar).

Las cinco etapas mencionadas resultan fácilmente identificables en las vidas de Vivian, Tina y Celeste. El ejercicio de recuperación de la memoria, que se remonta hacia los tiempos de la adolescencia o la juventud, contiene una serie de lugares comunes a toda autobiografía travesti: el temprano hallazgo de la diferencia como una marca en el cuerpo, la expulsión del universo heteronormado, la potencia del deseo y sus experiencias, la no-posibilidad de desarrollo personal debido a la vigilancia extrema de la familia y otras instituciones; y, por último, la búsqueda (y el encuentro) de un flamante horizonte al que se arriba con sueños y esperanzas renovadas.

Estas instancias bien pueden resumirse en «la revisión de la infancia y la adolescencia como espejo que refleja la identidad sexual y la experiencia del exilio y, con ella, la del viaje que abre puertas a nuevas realidades, a nuevas lenguas y a nuevas autopercepciones» (Mérida Jiménez, 2011, p. 7). Lugar común de todo espacio (auto)biográfico disidente, el viaje adquiere, aquí, una doble dimensión, física y simbólica (Fernández, 2004), ya que constituye, por un lado, un desplazamiento real –desde pequeñas localidades del interior del país hacia el AMBA– y, por el otro, se erige como una progresión interior hacia una vida más plena y auténtica cuyo eje vertebrador, la religión, es el lugar en el que se alcanza no solo una realización personal sino colectiva, con un grupo espiritual de pertenencia que, en palabras de una de ellas: «Es lo que todos necesitamos: un lugar donde, simplemente, poder ser lo que se es».

REFERENCIAS

- Andrews, G. R. (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Flor.
- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Augrès, M. (2000) [1987]. De Iyá Mi a Pomba-Gira: Transformacoes e Símbolos da Libido. En C. S. Marcondes De Moura (Coord.), *Candomblé: Religiao do Corpo e da Alma* (pp. 17-44). Rio de Janeiro, Brasil: Pallas.
- Berger, P. (1971). El dosel sagrado. *Elementos para una sociología de la religión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Berkins, L. (2007). *Informe Nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros: cumbia, copeteo y lágrimas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transsexual.
- Birman, P. (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. *Revista de Estudos Feministas*, 13(2). <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200014>
- Boy, M. (2017). Cuerpos e identidades extranjerizados: vecinos/as y travestis en disputa. El caso de la zona roja de Palermo, 1996-2005. En M. Boy y M. Perelman (Coords.), *Fronteras en la ciudad: (re) producción de desigualdades y conflictos urbanos* (pp. 45-64). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Teseo.
- Capone, S. (1999). *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, France: Karthala.
- Carneiro, E. (2008) [1948]. *Candomblés da Bahia*. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Carozzi, M. J. y Frigerio, A. (1992). Mamã Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina. *Afro-Asia*, (15), 71-85.
- Fernández, A. (1997). Las entidades espirituales umbandistas y su legitimación en la Historia. Trabajo presentado en las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica de la Asociación de Cientistas del Mercosur. Recuperado de <https://equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/25.htm>
- Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Ferrarotti, F. (1991). *La historia y lo cotidiano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Fogelman, P. (2019). Travestis migrantes, arte y religiosidad en la cultura queer de Buenos Aires. *Revista Brasileira de História das religiões*, 12(36). Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/51420>
- Frigerio, A. (1989). La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: estrategias frente la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología*, (10).
- Frigerio, A. (2001). Cómo los porteños conocieron a los Orixás. En D. Picotti (Ed), *El negro en Argentina: presencia y negación* (pp. 301-331). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Editores de América Latina.
- Frigerio, A. (2002). La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, (117), 127-150. <https://doi.org/10.4000/assr.2489>
- Frigerio, A. (2003). ¡Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas. Revista de Ciencias Sociales*, 3(1), 35-68. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2003.1.109>
- Frigerio, A. (2004). Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. *Civilisations*, (51), 39-60. <https://doi.org/10.4000/civilisations.656>
- Fry, P. (1982). *Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Geler, L. y Guzmán, F. (2016) (Eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Guimarães, C. D. (2004). *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro, Brasil: Garamond.
- James, D. (2004). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Luckman, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca, España: Sígueme.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de "religiosidad popular": una revisión de la bibliografía argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Comps.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp. 61-86). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Matory, J. L. (2005) [1994]. *Sex and the Empire that is no More. Gender and the Politics of Metaphor in Oyo- Yoruba Religion*. Oxford, United Kingdom: Berghahn Books.
- Matory, J. L. (2006). *Religión afro-atlántica: tradición, transnacionalismo y matriarcado en el candomblé brasileño*. Santiago de Cuba, Cuba: Oriente/Casa del Caribe.

- Mérida Jiménez, R. (2002). *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona, España: Icaria.
- Murray, S. (1995). *Latin American male Homosexualities*. Albuquerque, United States: University of New Mexico Press.
- Passerini, L. (1987). *Fascism in Popular Memory. The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Peralta, J. L. (2015). Cómo me hice Malva: mi recordatorio y las (re) configuraciones del género. En J. L. Peralta y R. Mérida Jiménez (Eds.), *Memorias, identidades y experiencias trans: (in) visibilidades entre Argentina y España* (pp. 71-91). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Pérez Ripossio, R. (2020). Discriminación hacia migrantes travestis y trans en el Área Metropolitana de Buenos Aires: condición migratoria e identidad de género. *Revista Punto Género*, (14). Recuperado de <https://revistapuntogenero.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/60862>
- Picotti, D. (1998). *La presencia africana en nuestra identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- Plummer, K. (1995). *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. Nueva York, United States: Routledge.
- Portelli, A. (1991). Lo que hace diferente a la historia oral. Recuerdos que llevan a teorías. En W. Moss, A. Portelli y R. Fraser, *La historia oral* (pp. 45-58). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Rodríguez, M. (2013). Travestis buscando axé: género y sexualidad en religiones de matriz africana en Argentina. *História Agora*. Revista de História do Tempo Presente, 13(3).
- Rodríguez, M. (2016). Giros de una mae de santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina (Tesis de Doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Vartadebián, J. (2012). Geografía travesti. Cuerpos, sexualidad y migraciones de travestis brasileñas (Rio de Janeiro-Barcelona) [Tesis de Doctorado]. Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, España.

NOTAS

- 1 Trabajo etnográfico realizado en el marco de mis investigaciones para la Maestría en Historia (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina) y el Doctorado en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina).
- 2 Recuerdo, por ejemplo, haberles preguntado en una de las primeras entrevistas si iban a iniciar el trámite del documento. La Ley 26.743 era todavía bastante reciente (corría agosto de 2014) y ninguna de las tres estaba demasiado al tanto acerca de cómo hacerlo. Me comprometí a informarles y a ayudarlas con el proceso, pero solo Celeste se mostró interesada en avanzar formalmente. Tengo aún muy presente el día que recibí –unos años después– la captura de su nuevo DNI en mi WhatsApp, y guardo ese momento como uno de los hitos más emocionantes y significativos de mi investigación.
- 3 El portuñol es un textual de la informante.