



## **Contribución al estudio de las religiones de matriz africana en Argentina: propuestas de abordaje para una investigación en desarrollo**

**Manuela Rodríguez\***

### **Resumen**

El siguiente artículo presenta un panorama resumido de la presencia de las religiones de matriz africana en Argentina, fundamentalmente de alguna de las particularidades de su desarrollo en la ciudad de Rosario. Con el propósito de ayudar en la difusión de esta cosmología práctica altamente estigmatizada y con escasa presencia en los estudios de religión en el país, es que me propongo aquí exponer una breve genealogía de su existencia en esta región. Un culto que se encuentra en plena expansión y transformación en el presente, por lo cual estimo necesaria su revalorización como espacios de sociabilidad de subjetividades que no encuentran lugar de participación en las instituciones hegemónicas de nuestra sociedad. Con este objetivo en mente, presentaré las líneas de trabajo y las hipótesis que vengo desarrollando sobre el tema, esperando contribuir a su visibilización en el ámbito académico local.

### **Palabras claves**

religiones de matriz africana - Argentina - marginalidad - diversidad sexual

### **Abstract**

This article presents a summary overview of the African-based religions in Argentina, mainly of some peculiarities of their development in Rosario city. In order to contribute to the dissemination of this highly stigmatized cosmology practice -under-represented in studies of religion in the country- I intend to present here a brief genealogy of its existence in this region. It is a cult in full expansion and transformation in present days, for which reason I find it necessary

---

\* UNR - CONICET. E-mail: [hartomanuela@yahoo.es](mailto:hartomanuela@yahoo.es)

Rodríguez, Manuela "Contribución al estudio de las religiones de matriz africana en Argentina: propuestas de abordaje para una investigación en desarrollo", en: *Clarusculo. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, Año XI, N° 11, 2012, pp. 110-126.  
*Recibido:* 3 de Septiembre de 2012 *Aceptado:* 7 de Diciembre de 2012.

to re-evaluate it as a space of sociability for subjects that find no place in hegemonic institutions of our society. With this aim in mind, I will introduce the working lines and assumptions that I have been developing on the subject, hoping to collaborate with its visibility in local academia.

## Key-words

African-based religions - Argentina - marginality - sexual diversity

## Introducción

**E**n este artículo expondré brevemente el desarrollo y la forma que toman las religiones de matriz africana en Argentina, especialmente en la ciudad de Rosario. Las denomino *de matriz africana* y no *afrobrasileñas*, como se las conoce más en los ámbitos académicos, debido a que existe una tendencia en algunos templos de ligar su práctica religiosa directamente con África y no con Brasil. Prefiriendo tener en consideración las autoadscripciones de los miembros del grupo, tal vez afrobrasileño sea un tanto reductor. Si bien las genealogías religiosas muestran que las versiones actuales de la religión *efectivamente* son las brasileñas (aunque también matizadas por su presencia y transformación en su paso por Uruguay, en algunas de sus versiones), la generación actual de *mães* y *país* de santo (segunda o tercera generación en relación a los pioneros que reintrodujeron las distintas versiones de esta religión en el país) con los que trabajo en la ciudad de Rosario no remarcan tanto esta pertenencia como sí los elementos africanos presentes en el culto. Por ello he decidido denominarlas *de matriz africana*, como una forma de marcar procesos actuales que de una manera u otra refuerzan la “africanidad” del culto, tema que trataré en este trabajo.

La información académica que he podido relevar en mis años de investigación sobre esta religión en el país es escasa, se pueden consultar especialmente los trabajos de Alejandro Frigerio y algunos artículos de Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi y Rita Segato<sup>1</sup>; en

---

<sup>1</sup> CAROZZI, María Julia y Alejandro FRIGERIO (1997) “Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires”, en: *Religião e Sociedade* 30: 71-94. CAROZZI, María Julia y Alejandro FRIGERIO (1992) “Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires”, en: *Afro-Asia* 15: 71-85. FRIGERIO, Alejandro (2010) “Tendencias actuales en las religiones de origen afrobrasileño en Buenos Aires”. Ponencia presentada en el Simposio “Religiones Afro en el Multiculturalismo”. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 16 de setiembre. FRIGERIO, Alejandro (2003) “Por nuestros derechos, ahora o nunca!’: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina”, en: *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 35-68. FRIGERIO, Alejandro (2002) “La expansión de religiones afro-brasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional”, en: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 117: 129-151. FRIGERIO, Alejandro (2001) “Cómo los porteños conocieron a los Orixás : La

menor medida, algunos ensayos como los de Analía Fernández y Eduardo Cuello<sup>2</sup>; así como trabajos sobre su transnacionalización en el Cono Sur como los de Ari Pedro Oro, Daniel De Bem y Adriana Dorfman<sup>3</sup>.

Comenzaré dando un panorama general de *la religión*<sup>4</sup> en Argentina, según los trabajos ya citados, pero fundamentalmente a partir de mi propia investigación antropológica de doctorado que incluye un acercamiento a las casas de religión desde el año 2008, en templos de Chaco, Rosario, Santa fe y Buenos Aires. Si bien se dará un estado general de la cuestión, mis estudios se basan fundamentalmente en el desarrollo que toman estas religiones en la ciudad de Rosario y sus alrededores; por ello se especificarán algunas particularidades de su presencia en esta zona. Espero, de esta forma, poder dar cuenta someramente de cuál es la presencia y la importancia de este culto religioso, altamente estigmatizado en el país, para sus practicantes locales.

## Breve historización

---

expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires”, en: PICOTTI, Dina *El negro en Argentina: Presencia y negación*, Editores de América Latina, Buenos Aires. FRIGERIO, Alejandro (2000). *Cultura negra en el cono sur: representaciones en conflictos*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. FRIGERIO, Alejandro (1998) “El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina”, en: Pi HUGARTE, Renzo (Ed.) *Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia*, Banda Oriental, Montevideo. FRIGERIO, Alejandro (1993) “De la Umbanda al Africanismo: Identificación Etnica y Nacional en las Religiones Afrobrasileñas en Argentina”, en: FONSECA, Claudia (ed.) *Fronteiras da Cultura*, EDUFRGS, Porto Alegre. FRIGERIO, Alejandro (1990) “Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso”, en: *Comunicações do ISEER 35:52-63*. FRIGERIO, Alejandro (1989) *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*, Ph. D. dissertation, Anthropology Dept. University of California, Los Angeles. FRIGERIO, Alejandro y María Julia CAROZZI (1993) “As religiões afro-brasileiras na Argentina”, en: *Cadernos de Antropología* 10: 39-68. SEGATO, Rita Laura (2007) *La Nación y sus otros*, Prometeo, Buenos Aires. SEGATO, Rita Laura (2005) *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, Editora da Universidade de Brasília, Brasília. SEGATO, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

<sup>2</sup> FERNANDEZ, Analía (2002) “Acerca de la eficacia mística de las curaciones en los cultos afrobrasileños”, en: *Sztuka Leczenia VIII* (4): 133-146. FERNANDEZ, Analía (2000) “Las Religiones Afrobrasileñas como Cultos de Liberación”, en: *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Buenos Aires, del 3 al 6 de octubre. FERNANDEZ, Analía (1997) “Las Entidades Espirituales Umbandistas y su Legitimación en la Historia”, en: *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires, del 27 al 29 de noviembre. CUELLO, Eduardo Carlos (2010) “Las religiones de matriz africana en Argentina, y su relación con Latino América”, en: *Primeras Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos* GEALA, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, FFyL, UBA. 29, 30 de Setiembre.

<sup>3</sup> DE BEM, Daniel (2008) “A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no prata”, en: *Debates do ner*, año 9, N. 13: 25-46. DE BEM, Daniel y Adriana DORFMAN (2006) “A territorialização platina da casa africana reino de ogum malé”, en: *II Colóquio Nacional do NEER*, Curitiba-PR, 16 e 17 de novembro. ORO, Ari Pedro (1999) *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Vozes, Petrópolis. ORO, Ari Pedro (ed.) (1994). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, EDUFRGS, Porto Alegre.

<sup>4</sup> Así se denomina a las religiones de matriz africana genéricamente en el país, por ese motivo en este texto aparecerá algunas veces en singular, como *la religión*, y otras en plural, como *las religiones*, aunque siempre estaremos hablando de una religión que posee muchas variantes en su interior.

Las religiones de matriz africana son un emergente de complejos sincretismos que se fueron acumulando con el tiempo. Una combinación de diferentes religiones tribales africanas llevada a cabo ya en los barcos negreros, que luego, en el continente americano, se combinó con religiones y filosofías a las cuales el cristianismo popular ya había sumado un trasfondo indígena tradicional. Estos sistemas religiosos se reelaboraron permanentemente y de forma a veces conflictiva bajo el régimen socio-económico de la conquista, lo que dio surgimiento hasta la actualidad de un sinnúmero de variantes en las prácticas litúrgicas, así como en la mitología<sup>5</sup>.

Si seguimos la propuesta de Frigerio, podríamos aseverar que en Argentina estas religiones pueden presentarse como formas de un culto que tendría dos etapas bien diferenciadas. Una primera que finaliza a fines del siglo XIX y que está vinculada a las prácticas religiosas de la comunidad afroargentina, y una segunda que comienza en 1960 con su reintroducción desde Brasil y Uruguay<sup>6</sup>. Si bien hablar del vínculo entre las religiones de matriz africana en la época de la colonia y en los principios de la organización del estado nación, y los cultos que actualmente se practican en Argentina no es tarea fácil, creo que existen algunas líneas de continuidad, sobre todo en lo referido a ciertos elementos litúrgicos y mitológicos, así como en la organización performática del culto. En principio, un dato a tener en cuenta es que las versiones afrobrasileñas que se introducen en el país a mitad del siglo XX, son elaboraciones que sí han tenido una línea de continuidad en el tiempo desde las prácticas de los esclavos negros en Brasil<sup>7</sup>; éstas se enraízan en manifestaciones religiosas y culturales mestizas, de las cuales se tiene cierto conocimiento (aunque muy parcial) en estas zonas del sur de América<sup>8</sup>. Por otro lado, coincido, junto con Segato, que ese legado de experiencia - práctica, sensible y cognitiva -, no fue totalmente suprimido en estas zonas de América luego de los procesos de modernización de los distintos estados, sino que pervivió en una concepción de persona como entidad heterogénea e intrínsecamente plural, que puede ser hallada en la creencia de los *orixás*<sup>9</sup> como imágenes arquetípicas. Éstos funcionarían a la manera de *figuras*

---

<sup>5</sup> PORZECANSKI, Teresa (1991) *Rituales*, Luis A. Retta Libros Editor, Montevideo.

<sup>6</sup> FRIGERIO, Alejandro, *Cómo los porteños*, *Op. Cit.*

<sup>7</sup> BASTIDE, Roger (1983) *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, en: *Estudos Afro-Brasileiros*, Perspectiva, Sao Pablo. BASTIDE, Roger (1978) *The African religions of Brazil*, Johns Hopkins University Press, Baltimore

<sup>8</sup> REID ANDREWS, George (1980) *The Afro-Argentines of Buenos Aires: 1800-1900*, University of Wisconsin Press, Wisconsin.

<sup>9</sup> Son las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes de las religiones de matriz africana. Más adelante serán detallados.

*discursivas* que han viajado en el tiempo y en el espacio como “islas semánticas”, “bloques de sentido que diseñan a la persona como una construcción plural”<sup>10</sup>; ejemplo de esto serían las creencias en un politeísmo pagano que ha sobrevivido al embate de la ideología hegemónica cristiana. He desarrollado en otro trabajo esta idea de un componente plural del psiquismo, para trasladarlo también a un componente “vivencial”, no sólo psíquico, sino de un registro perceptivo y sensitivo de la pluralidad hallable en las performances de matriz africana<sup>11</sup>. Por lo tanto, lo que sostengo como hipótesis inicial es que, si bien no se puede afirmar fehacientemente que los cultos de matriz africana llevados adelante por los afroargentinos antes de su supuesta “desaparición”, sean los mismos cultos que hoy se practican - y no puede sostenerse porque no hay suficiente evidencia histórica que haya registrado la manera en que se llevaban adelante estas prácticas en la zona del Río de la Plata -; sí se puede suponer una línea de continuidad que se basa en la creencia de los *orixás* como ejes estructuradores de una religión que afirma una concepción de persona plural, intrínsecamente descentrada, que sustenta muchas de las prácticas litúrgicas inherentes a este culto en la actualidad. Más adelante detallaremos parte de estas experiencias.

Por otro lado, respecto del hiato que se abre entre la última referencia escrita a una manifestación de la cultura afroargentina - José Ingenieros describe una ceremonia religiosa afroargentina presenciada en 1893<sup>12</sup> - y los relatos sobre la introducción de estos cultos a mitad del siglo XX, sólo se puede conjeturar que antes que una “desaparición”, podría tratarse de una “invisibilización”, tanto de sus practicantes como de sus prácticas. Como sostiene Reid Andrews: "los afroargentinos no desaparecieron ni murieron en ningún momento del siglo pasado; en realidad fueron desplazados de los registros por censistas y estadísticos, por escritores e historiadores que cultivaban el mito de la

---

<sup>10</sup> SEGATO, Rita. L., *Santos, Op. Cit.* Específicamente: p. 261.

<sup>11</sup> RODRIGUEZ, Manuela (2012) "Danzando lo múltiple. Acerca de cómo espejar la reapropiación religiosa y artística de una tradición de matriz africana", en: CITRO, Silvia y Patricia ASCHIERI (Comp.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas, Biblos*, Buenos Aires.

<sup>12</sup> Ingenieros describe una ceremonia a la que asistió llevado por una mujer negra, de la siguiente manera: "Solían reunirse a 'bailar el santo'... Al son de tamboriles y otros instrumentos africanos se hacían ofrendas en especies ante un altar afro-católico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc.. El sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana que, a veces, eran repetidas o coreadas por la concurrencia, hasta que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más, hasta caer presa de un ataque histero-epileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo, que, según la protagonista duraba pocos minutos o varias horas. Ya el 'santo' (nombre colectivo del altar o de alguna imagen), estaba 'bailado'; entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto, por medio de sus parientes, si su enfermedad impedía traerlo" (Citado en FRIGERIO, Alejandro, *Cómo los porteños, Op. Cit.*, pp. 2,3).

Argentina blanca<sup>13</sup>. El proceso de modernización que se llevó adelante en Argentina, fue moldeando las costumbres de sus pobladores, modificando sus prácticas y sus creencias en función de los modelos legítimos vigentes e impuestos. Hasta 1910 los periódicos editados por la comunidad negra dan cuenta de un esfuerzo por “integrarse” y asimilar la cultura de elite blanca, manifestando el deseo de “dejar atrás” las costumbres antiguas; y en las siguientes cinco décadas, la información disponible sobre ésta comunidad es muy escasa<sup>14</sup>. Es difícil admitir que en aquellos escasos cincuenta años nada hubiera “sobrevivido” de las prácticas y creencias de matriz africana; en todo caso, lo importante a señalar es que su reintroducción desde Brasil y Uruguay a Argentina da cuenta de una receptividad que dista de ser “nueva”, en todo caso da cuenta de un conocimiento “popular” que continuó y continúa vigente en los intersticios – prueba de ello es la persecución y la estigmatización que, desde siempre, se ha sostenido sobre estos cultos, antes y ahora –.

En relación a esta segunda etapa, se estima que llegan al país a fines de 1960 y principios del '70, a través de migrantes provenientes de Brasil y Uruguay, así como de argentinos que se convirtieron a *la religión* en estos países; y que se difundió principalmente en sectores medio-bajos. A partir de los estudios realizados por Frigerio, sabemos que en Argentina, luego de su reintroducción, la religión se dividió según la escuela (brasileña o uruguaya) de la que derivaba, y además según la variante regional que practicaran los distintos templos<sup>15</sup>. En el país, la mayor parte de ellos practica alguna de estas variantes regionales más africanas (lo que se llama “Africanismo”) y también Umbanda y Kimbando; se considera que la Umbanda es la variante más difundida y el escalón por el cual pasan todos los templos antes de incorporar versiones más “africanas”, sin embargo al interior del campo religioso se definen e identifican por la variante de Africanismo, en tanto la consideran el núcleo de la práctica religiosa. La Umbanda es reconocida como la versión más sincrética, nace de una fusión de elementos afrobrasileños, kardecistas y cristianos, e incorpora simbología relacionada a cultos indígenas<sup>16</sup>; por su parte, la

---

<sup>13</sup> Citado en FRIGERIO, Alejandro, *El Candombe*, *Op. Cit.* Específicamente: p. 6

<sup>14</sup> FRIGERIO, Alejandro, *El Candombe*, *Op. Cit.* Específicamente: pp. 8 y 9.

<sup>15</sup> Batuque Jeje, de la escuela uruguaya. De la brasileña: Batuque de naciones Oió, Cambinda o Jeje Ijexá; y las versiones Omolocó y Candomblé de naciones Ketu o Angola.

<sup>16</sup> Principalmente de los grupos de la franja costera del este de América del Sur, los Tupí-Guaraní (PORZECANSKI, Teresa, *Op. Cit.*)

Kimbanda nace como una subárea de la Umbanda en donde se realizan sacrificios de animales y sesiones de incorporación para la entidad espiritual *Exu*<sup>17</sup>.

Al comienzo de esta segunda etapa, la mayoría de los templos practicaba principalmente Umbanda y además, algunos templos, practicaban ya una forma incipiente de Batuque, la variante africanista más difundida en el país, oriunda de Río Grande do Sul en Brasil. La religión funcionó en principio de forma más o menos clandestina, perseguida por la policía, hasta la llegada de la democracia, en 1983, en donde se registra un crecimiento inusitado de las inscripciones de templos de Umbanda en el Registro Nacional de Cultos<sup>18</sup>. Según Carozzi y Frigerio, alrededor de 300 templos estaban inscriptos en la década del 90'; pero además, según los propios practicantes, si se contaban los individuos que daban consulta en su propia casa, la cantidad alcanzaría el millar<sup>19</sup>.

En la actualidad, la religión se ha expandido considerablemente, si para mediados de los 80' la mayor cantidad de templos se encontraba principalmente en localidades del norte y noroeste del Gran Buenos Aires, hoy es posible encontrarlos en todo el conurbano bonaerense así como en las principales ciudades del interior del país. Como ha señalado Frigerio, se podría decir que este crecimiento de casas de religión se da paralelo a una ubicuidad de las prácticas religiosas y de las entidades espirituales de la Quimbanda en la vida cotidiana de los templos, hasta tal punto que es posible encontrarla como una religión autónoma, independiente de la Umbanda. Otra tendencia actual es la búsqueda, por parte de algunos *país* y *mães* de santo, de conocimientos considerados "más puros" y cercanos a una raíz africana, como sería el Culto a Ifá o la Religión Tradicional Yoruba; para ello entran en contacto con sacerdotes africanos, realizan viajes y toman cursos de religión y lengua yoruba<sup>20</sup>.

A mi juicio, esta diversificación del culto se ha dado de forma asimétrica, es decir, la búsqueda diferencial entre un mayor culto a las entidades espirituales de la Quimbanda por un lado, y el ingreso a fundamentos de religiones africanas por el otro, corresponde a la apropiación diferencial de la religión en los distintos sectores sociales. La necesidad de distanciarse de la raíz brasileña, a partir de un acercamiento cada vez mayor a prácticas y saberes en otra lengua (yoruba) y a una cultura lejana (africana), se ha dado en los sectores sociales de clase media-baja y media, fundamentalmente aquellos que tienen

---

<sup>17</sup> *Exu*: entidad asociada al diablo, a los rufianes, los malandros. Al *Exu* femenino se lo conoce como *Pombagira*, y está asociada a la mujer de la calle, de mala vida, a la prostituta. (FRIGERIO, Alejandro, *El rol*, Op. Cit., p. 4).

<sup>18</sup> FRIGERIO, Alejandro, *Cómo los porteños*, Op. Cit., pp. 2,3.

<sup>19</sup> CAROZZI, María Julia y Alejandro FRIGERIO, *Mamãe Oxum*, Op. Cit., p. 72.

<sup>20</sup> FRIGERIO, Alejandro, *Tendencias actuales*, Op. Cit.

algún tipo de educación formal. El hecho de que deban viajar, tomar cursos e intercambiar información con otros templos que se encuentran en esta misma búsqueda (muchos de ellos en otros países) demuestra que al menos deben tener un nivel adquisitivo propicio, además de tiempo disponible, para llevar a cabo estas tareas. En cambio, he notado que la expansión de la Quimbanda, así como la preponderancia de entidades de la Umbanda como los *africanos*, que estarían cerca de los *Exus* tanto en la jerarquía religiosa como en sus características intrínsecas, responde a otras necesidades y realidades sociales<sup>21</sup>. Principalmente a una lógica de expansión del culto que existe desde sus orígenes y que se relaciona con la marginalidad social, religiosa y sexual<sup>22</sup>. A partir de mi inmersión en el campo he podido observar que es la Quimbanda y no el culto a Ifá lo que mayormente se ha difundido en las ciudades del interior del país.

En relación a este punto, la reintroducción de la religión al país ha suscitado controversias entre los investigadores sobre quiénes fueron “los primeros” en traer la práctica; se debate sobre la existencia de un grupo de personas de “dudosa moralidad” en la difusión de la religión en Argentina<sup>23</sup>. Existirían dos relatos: uno que narra el contacto de personas que se encontraron con el culto en Brasil, viajando como turistas o por trabajo, y que se habrían convertido a la religión, trayéndola luego para Buenos Aires (trabajado especialmente por Frigerio); el otro habla de un grupo de religiosos ligados a un famoso burdel de una ciudad en la frontera con Brasil, que habrían traído el culto a partir de su ligazón con una *mãe* que trabajaba allí. En esta versión, la primer *mãe* de santo argentina, de esta segunda etapa, habría sido una travesti iniciada en este lugar (esta versión es trabajada por Segato). Más allá de esta divergencia, lo que sí me fue posible constatar es que la religión actualmente sigue confinada a un lugar marginal dentro del campo religioso argentino, y que la mayoría de sus fieles se encuentran entre las capas sociales más vulnerables y marginales.

### Situación actual de la religión en Rosario

---

<sup>21</sup> RODRIGUEZ, Manuela (2011) “‘Racialización’ como disputa de sentidos. Religiones ‘afro’ en contextos argentinos”, en: *Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos*, GEALA, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, FFyL, UBA, 17 al 19 de octubre.

<sup>22</sup> RODRIGUEZ, Manuela (2010) “Un lugar al margen del cristianismo: cuerpo y sexualidad en religiones afrobrasileras en Argentina”, en: *VI Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión del Ceil-CONICET y V Reunión Científica CLACSO: “Religión, Sexualidades y Poder”*, realizado en Buenos Aires, el 18 y 19 de noviembre

<sup>23</sup> FRIGERIO, Alejandro, *De la Umbanda, Op. Cit.*; y FRIGERIO, Alejandro, *Umbanda e Africanismo, Op. Cit.* SEGATO, *La Nación, Op. Cit.*



Entre el 2008 y el 2010 realicé mi trabajo de campo en Capital Federal y en Chaco, y en 2009 sumé también a las ciudades de Rosario y Santa Fe. En el relevamiento efectuado pude constatar que los templos de esta religión, si bien se diferencian por la variante “africana” de que derivan, la mayoría practica Umbanda y Quimbanda; asimismo, muchos templos, principalmente del interior del país, sólo practican estas últimas variaciones por no tener el tiempo suficiente en religión como para incorporar versiones que, según consideran, requieren más tiempo de aprendizaje. En Argentina, ingresar a las versiones africanistas, aquellas que cultúan a los *orixás*, implica un cambio de vida muy profundo en relación al habitus ciudadano en el que se socializaron los fieles, y una voluntad de búsqueda de información que no es tan accesible como lo es en Brasil, o incluso en Uruguay. Esta falta de información tanto en lo relativo a la forma como al contenido del culto, es decir a sus prácticas específicas, como a sus contenidos significantes, hace que sea realmente difícil involucrarse completamente en las versiones africanistas. Muchos fieles comentan además que el culto a los *orixás* es altamente costoso (tanto los animales necesarios para los sacrificios, como la vestimenta y los accesorios necesarios para vestir a los santos); esta situación provoca que la mayoría de los fieles intervenga principalmente en las sesiones de Umbanda y Quimbanda, y sólo pocos tengan acceso a las sesiones de *orixás* (como médiums).

Por otro lado, también se pudo corroborar que en el interior del país la religión goza de muy poca legitimidad y que la mayoría de los templos no están anotados en el registro de cultos por no tener las condiciones necesarias que dicha entidad demanda, lo que los hace funcionar a veces clandestinamente en las casas de los propios *país* y *mães* de santo. A diferencia de lo que ocurre en Capital Federal, donde se percibe una creciente difusión de la cultura “afro” en el contexto de los actuales procesos de globalización e intensificación del multiculturalismo, en el interior del país es muy reciente la difusión de distintos aspectos de la cultura afroamericana (tanto en espacios artísticos como académicos) y la mayoría de las veces no se relaciona lo cultural con lo religioso. Este es el caso en la ciudad de Rosario. Por lo cual, la legitimidad que la religión ha adquirido en ciertos espacios y grupos sociales de la Capital Federal (principalmente de clase media, artistas e intelectuales que se han acercado al culto) difiere de la situación en esta ciudad del interior, en donde las religiones de matriz africana están usualmente asociadas a “sectas mágicas” y “afro-satánicas”<sup>24</sup>, y sus practicantes con personas con “problemas

---

<sup>24</sup> Sobre el tema de la estigmatización que han sufrido y sufren las religiones de origen africano, y la asociación de éstas con las “sectas mágicas” ver: FRIGERIO, Alejandro y Ari Pedro ORO (1998) "Sectas

mentales" ("psicóticos", "locos", "enfermos") y sociales ("delincuentes", "asesinos", "prostitutas")<sup>25</sup>. Estas asociaciones tienen una larga trayectoria y están vinculadas a la conformación del estado nación argentino sobre la base de una narrativa dominante que impuso el ideal de un país homogéneamente "blanco, europeo, racional, católico y heterosexual". En este sentido, las dos etapas de desarrollo de estas religiones en el país están signadas por la "marginación": en su primera etapa, como religión practicada por la comunidad afroargentina altamente estigmatizada; y en su segunda, como una religión apropiada por los sectores sociales más vulnerables de la población, muchos de ellos marginados por su sexualidad y color, y perseguidos por las autoridades de turno<sup>26</sup>. En este contexto hostil, la práctica de la religión se hace sumamente dificultosa; se suman así la estigmatización y la falta de información, dos situaciones que se retroalimentan generando un culto religioso desarticulado, atomizado y casi "invisible" a los ojos de la sociedad, a pesar de poseer muchos miles de fieles entre sus miembros<sup>27</sup>.

## El culto

Las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes de las religiones de matriz africana son los *orixás*, también denominados "santos". Los *orixás* son los dioses pertenecientes al panteón yoruba, y han sido traídos al continente por los esclavos en el

---

satánicas" en el Mercosur: Un estudio comparativo de la construcción de la desviación religiosa en Argentina y Brasil", en: *Horizontes Antropológicos* 8: 114-150.

<sup>25</sup> Respecto a esto se pueden consultar los siguientes diarios sobre acontecimientos ocurridos en las cercanías de Rosario en los cuales se vincula a practicantes umbandistas con "ritos afro-satánicos" (diario La Capital del 21/07/10:

[http://www.lacapital.com.ar/contenidos/2010/07/23/noticia\\_0025.html](http://www.lacapital.com.ar/contenidos/2010/07/23/noticia_0025.html); y diario DERF Agencia Federal de Noticias del 66/07/10: [http://derf.com.ar/despachos.asp?cod\\_des=355894&ID\\_Seccion=93](http://derf.com.ar/despachos.asp?cod_des=355894&ID_Seccion=93)). Así como varias noticias de los últimos años que denuncian supuesta "práctica de prostitución" y "abuso sexual" por parte de pais umbandistas (ver:

[http://www.lacapital.com.ar/contenidos/2009/04/03/noticia\\_0035.html](http://www.lacapital.com.ar/contenidos/2009/04/03/noticia_0035.html),

<http://www.pagina12.com.ar/1998/98-10/98-10-15/pag17.htm>

<http://edant.clarin.com/diario/2010/05/06/um/m-02192091.htm>). y

<sup>26</sup> RODRIGUEZ, Manuela, *Un lugar al margen*, Op. Cit., y RODRIGUEZ, Manuela, *Racialización*, Op. Cit. RODRIGUEZ, Manuela (2011) "Travestis buscando axé. Género y sexualidad en religiones de matriz africana en Argentina", en: *XVI Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Punta del Este, Uruguay, 1 al 4 de noviembre.

<sup>27</sup> Esta situación de invisibilidad pareciera estar revirtiéndose, o al menos queda esa sensación luego de ver a las miles de personas que se congregaron en la ciudad de Quilmes en Buenos Aires para festejar el día de la orixá Yemanjá, madre y diosa de las aguas saladas, el 2 de febrero de 2012. Algunas políticas del actual gobierno relativas a la integración y a la aceptación de la diversidad, han impulsado la visibilidad de los grupos étnicos, culturales y religiosos minoritarios. En este contexto, el apoyo oficial a la fiesta de Yemanjá le ha dado una visibilidad mediática hasta entonces negada. Este hecho, sumado a la difusión masiva de internet en los sectores sociales más bajos, está teniendo sus efectos en la difusión de la religión en el país, y consecuentemente en la legitimidad y visibilidad del culto y de sus fieles. Consultar: <http://www.youtube.com/watch?gl=AR&v=DEXdVPLSHbs>, <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-186935-2012-02-05.html> y <http://noticias.terra.com.ar/sociedad/afrodescendientes-y-religiosos-africanistas-celebraron-a-iemanyva,5f109605e7045310VgnVCM20000099f154d0RCRD.html>

período colonial. Cada uno de ellos tiene dominio sobre un aspecto de la naturaleza, y a su vez posee características humanas arquetípicas que son descritas en la mitología. En la mayoría de las versiones africanistas, los *orixás* “ocupan” a los fieles, es decir, los médiums pueden entrar en trance y ser poseídos por ellos. Esta práctica de trance mediúnico va construyendo una relación entre el devoto y sus entidades espirituales, siendo el vínculo con su *orixá* “de cabeza” el que va afianzando su personalidad, caracterizada por ese *orixá* particular; es decir, es su *orixá* “de cabeza” el que lo guía, lo rige, y con el cual comparte ciertas características arquetípicas. Como ha señalado Frigerio, durante el proceso de conversión, las personas pasan por distintas etapas que involucran la adopción de diferentes "identidades sociales": 1) consultante y depositario de ayudas espirituales; 2) médium e intérprete; 3) hijo de religión; y 4) hijo de un *orixá* en particular como componente central de la identidad subjetiva, lo que implica el empleo de la "cosmovisión del templo" en la interpretación de la mayor parte de las situaciones que el individuo atraviesa<sup>28</sup>. Convertirse en médium implica sumar la capacidad de recibir y transmitir energía espiritual “incorporando entidades”, es decir, entrando en estados de "trance". Así, en este proceso de conversión, es indispensable el aprendizaje de ciertos comportamientos kinésicos que propicien la incorporación de las entidades; es necesario aprehender movimientos, sentidos y prácticas que están asociadas a cada entidad. Además, cada entidad espiritual se caracteriza por una compleja distribución de cantos en lengua portuguesa y yoruba, elementos y acciones rituales, animales, comidas, ofrendas materiales, colores, características y atributos personales, órganos y partes del cuerpo y fenómenos naturales. Una vez que los hijos de religión han "asentado" a todos los *orixás*, es decir, que han pasado por el ritual de iniciación y por los sucesivos rituales en los cuales se afianza la relación con todos los *orixás* del panteón, se los considera hijos "prontos" o “aprontados” y si lo desean pueden entonces abrir su propio templo y pasar a ser *pais* o *mães de santo*. No me extenderé sobre la liturgia religiosa de las versiones africanistas, porque cada versión tiene sus especificidades y no es aquí el espacio para discutir las; en cambio, describiré una ceremonia de Umbanda por ser el culto más compartido por los templos de religión en Argentina. Con el fin de tener en mente un panorama sencillo de cómo se desenvuelve su ritual religioso, esta descripción servirá de

---

<sup>28</sup> FRIGERIO, Alejandro, *Por nuestros*, *Op. Cit.*, p. 11.

base para comprender, al menos esquemáticamente, la estructura secuencial y los elementos litúrgicos que están presentes en cualquier ritual de matriz africana <sup>29</sup>.

Como dijimos anteriormente, en la actualidad, la mayoría de los fieles argentinos ingresa a estas religiones primero como consultante de ayuda espiritual en los templos de Umbanda que se encuentran presentes en las principales ciudades del país, así como en muchos pueblos provinciales. Como han señalado Carozzi y Frigerio<sup>30</sup>, esta versión religiosa logró sistematizar prácticas y saberes muy difundidos entre las clases populares. Ciertas características de la religiosidad popular (como la visita a curanderos y manosantas para solucionar problemas personales, o la consulta a videntes para conocer el propio destino) son combinadas por los *país y mães de santo* en un marco de institucionalidad mayor. Existe una perspectiva mágica compartida por todas estas religiones periféricas al culto oficial católico, que buscan una relación directa con lo divino mediante el uso de imágenes, santos, o espíritus de muertos. Considero que estas religiones han tenido un gran impacto en las clases más desfavorecidas porque ayudan a reinterpretar normas y valores hegemónicos - que no corresponden con sus realidades específicas- de una forma mucho más concreta y pragmática que la mediada por la institución de la Iglesia Católica.

De esta manera, las consultas a los *país y mães de santo* son el primer contacto que el fiel tiene con la filosofía africanista, adquiriendo el conocimiento específico de forma paulatina. De a poco comienzan a participar de las sesiones de Umbanda, o en las de Quimbanda, ambas realizadas semanalmente, buscando entrar en contacto directo con las entidades espirituales para hablar con ellas, escuchar sus consejos y contarles sus necesidades. Las ceremonias de Umbanda se realizan generalmente por la tarde, y constan principalmente del toque y el canto de canciones en “portuñol”<sup>31</sup>, referidas a distintas entidades espirituales. Las entidades más difundidas son las *crianzas* (niños),

---

<sup>29</sup> Para una descripción más detallada sobre los cultos africanistas, ver: para un análisis de los cultos afrobrasileños, BASTIDE, Roger (1983) *Contribuição, Op. Cit.*; BASTIDE, Roger (1978) *The African, Op. Cit.*; para el Candomblé, GOLDMAN, Marcio (1984) *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, Dissertação de mestrado, programa de pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro; para el Xangó de Recife, SEGATO, Rita Laura, *Santos, Op. Cit.*; para el Batuque, CORRÊA, Norton (1992) *O Batuque do Rio Grande do Sul*, EDUFRGS, Porto Alegre; para sus particularidades en Argentina, FRIGERIO, Alejandro, *With the Banner, Op. Cit.*; para Uruguay, PI HUGARTE, Renzo (1998) *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e História*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

<sup>30</sup> CAROZZI, María Julia y Alejandro FRIGERIO, *Mamãe Oxum, Op. Cit.*

<sup>31</sup> Así se denomina coloquialmente a la mezcla del portugués y el español tan característica de las zonas fronterizas entre Argentina y Uruguay, y Brasil; esta forma de hablar es la utilizada en los templos de religión de matriz africana en Argentina y es el idioma que hablan las entidades cuando están encarnadas.

*pretos velhos* (viejos esclavos), *africanos* o *bahianos* (esclavos más jóvenes o descendientes de esclavos), entidades relacionadas a las fuerzas de la naturaleza (*orixás de caboclos* o *de umbanda*, para diferenciarlos de los *orixás* propiamente dichos) y *guerreros* o *caboclos/cabocos* (indígenas)<sup>32</sup>. Por su parte, en la Quimbanda se cultúa exclusivamente a los *exus*.

Describiré sintéticamente una ceremonia umbanda. Dijimos que consta principalmente del toque y el canto de *puntos* (así se denominan) referidos a distintas entidades, con la finalidad de llamarlas para que se hagan presentes a través de la incorporación. El llamado tiene un ordenamiento secuencial, que va siguiendo el patrón de invocación de entidades. El canto y el toque es casi constante, excepto en los momentos en que las entidades presentes en los cuerpos de los médiums se ponen a conversar y a intercambiar regalos, comidas y anécdotas; generalmente es una vez que han llegado las de casi todos los participantes de la ceremonia. Es constante también el consumo de bebidas alcohólicas, principalmente vino y bebidas blancas, y de tabaco, que son entregadas a las entidades espirituales como forma de atención; de hecho hay una preocupación importante porque no falte la copa y el cigarro de ninguna entidad mientras está presente. La mayoría de las veces es la *mãe* o el *pai* el que inicia el canto, marca el *punto* que se va a tocar y luego le sigue el canto de todos los presentes. La forma de llamar y de propiciar la incorporación es el “giro”, un giro sobre sí mismo que realiza el fiel que puede durar desde segundos a muchos minutos, incluso puede no producirse el giro e incorporar igual, como estar girando durante media hora y que sólo se produzca el “encoste” (la llegada y salida fugaz de entidades, sin afianzarse completamente). Esto generalmente depende del tiempo y el aprendizaje que el fiel ha tenido en religión y del conocimiento que tenga de su entidad. Cada uno de los fieles puede tener relación con una entidad masculina y femenina de cada tipo (es decir un *africano* y una *africana*, un *preto* y una *preta*, etc....) pero siempre es regido (comandado) por uno sólo de ellos, por lo general el que llegó primero a la vida del fiel. Sucesivamente se van tocando distintos *puntos* para

---

<sup>32</sup> Los *pretos velhos* (*preto* es negro en portugués), son considerados africanos traídos a América con la trata esclavista y que murieron de viejos en este continente, luego de mucho sufrimiento. La vejez y el sufrimiento vivido les da una sabiduría muy particular y estimada entre los devotos. A diferencia de los *Africanos* (también llamados *Bahianos*) que son considerados esclavos africanos o hijos de africanos ya nacidos en estas tierras que murieron jóvenes, generalmente a causa de su rebeldía y desafío a los esclavistas, lo que los hace más enérgicos y desafiantes, muchas veces con malos modales, groseros, pero con mucho poder para resolver conflictos de aquellos que los visitan. Los *caboclos*, por su parte, son indígenas o mestizos de estas tierras, pueden haber sido agricultores, guerreros, chamanes, y sus poderes dependen de aquello que hicieron en vida. También encontramos otras entidades, como los *ciganos* (o *gitanos*), o *marineros*, esto varía según cada templo; por eso me he limitado a mencionar a aquellas entidades más importantes, presentes indefectiblemente en todo templo de Umbanda.

diferentes entidades, para homenajear a las que han llegado, y así el fiel danza con unos pasos básicos y realizando algunos gestos estereotipados al son del tambor. Depende de la entidad de que se trate, estos gestos pueden ser: alzar el facón con un gesto rudo, imitando una actitud desafiante si es un guerrero como Ogún; doblando la cintura hacia adelante y temblando como un anciano si es un *preto velho*; con un gesto en la cara que es una especie de enojo (frunce el ceño y tira la comisura de los labios hacia abajo) mientras sostiene el brazo doblado hacia atrás en la cintura, si es un africano; paseándose por la sala con actitud altanera, o coqueteando si es una africana; todos estos gestos van variando según el fiel y la característica de la entidad, más tímida o más atrevida. Además, se producen modificaciones en el timbre de la voz en todos los casos.

Las ceremonias duran alrededor de cinco horas, en las cuales bailan casi todo el tiempo, excepto en los cortes entre cada secuencia de invocación, que sirve para distenderse, tomar agua y acomodarse para una nueva ronda. La danza se realiza sin un orden espacial muy preciso, excepto por la presencia del tambor, al cual las entidades siempre le bailan de frente. La *mãe* o el *pai* comanda la ceremonia, pidiendo *puntos* específicos, marcando a los fieles que deben incorporar, apoyando el trance de los demás, marcando el volumen del canto o de los toques. Sus entidades espirituales son los jefes de la casa, comandan por sobre las entidades de los fieles, incluso por sobre las entidades de otros *país* o *mães* invitados a la ceremonia; lo cual a veces puede traer asperezas. Una vez que la entidad llega, se la viste con sus elementos (sombrero, capa, pollera, bastón, abanico, etc.), que dependen de su jerarquía en tiempo, es decir del tiempo que hace que esa entidad llega y del desarrollo que su hijo le ha dado; por ello, las entidades del jefe de la casa suelen ser las más ornamentadas. La vestimenta de las entidades es otro motivo de comentario luego de una visita a otros templos. Cuando han llegado las entidades de todos, se sientan en ronda en el piso a conversar, allí paran los tambores. Es el momento en que los presentes pueden consultar a las entidades, hacer pedidos, y ellas dar lecciones, consejos o contar anécdotas; así como realizar “trabajos” específicos (de sanación, de protección, etc...)

La ceremonia ocurre en el *Ilé*, que es el espacio sagrado en el cual están asentadas las entidades. En la mayoría de los templos, este espacio es un cuarto en la misma casa donde viven los jefes de la casa y, a veces, algunos hijos. Es un salón que se ha ido modificando para tal fin. Allí, en cuartos contiguos, se encuentran el *congá* (lugar donde están las figurillas y los objetos de cada entidad de caboclo, como se llama a la umbanda) y el cuarto de los *orixás*; afuera, al aire libre, está el cuarto de los *exus* de quimbanda.

Hay generalmente en el salón principal una mesa decorada con manteles bordados y objetos, botellas de alcohol, cigarrillos, velas, y perfumes que se rocían sobre algunas entidades. Al terminar la ceremonia se hace una ronda y se canta el himno de la umbanda; todos agarrados de la mano, juntándose y cerrando el círculo, terminan con una mano en el corazón cantando (en portugués): “La umbanda es paz y amor, un mundo lleno de luz, a fuerza que nos da vida, a grandeza que nos conduz, avanti filhos de fe, como nossa ley no hay, llevando al mundo entero, la bandera de Oxalá”.<sup>33</sup>

### Algunas hipótesis de trabajo

El abordaje que vengo realizando para mi investigación doctoral sobre las religiones de matriz africana en Argentina está centrado en la corporalidad. Desde los marcos teórico-metodológicos de la antropología del cuerpo y de los estudios de performance he intentado abordar alguna de las particularidades de este culto. El enfoque elegido se fundamenta en la importancia que adquiere la corporalidad en estas religiones, ya sea porque están basadas en fuertes estímulos sensoriales (tacto, vista, olfato, gusto, escucha; a partir de sus danzas, toques de tambor, cantos, comidas, y distintos estupefacientes); como también porque éstas se han conformado históricamente en espacios que alojan la diversidad sexo-genérica (homosexuales hombres y mujeres, y personas trans).

Diferentes autores han trabajado estos aspectos relativos a *la religión* en Brasil. Sobre la centralidad de los comportamientos kinésicos en la liturgia religiosa encontramos a Barbara; Daniel; Gomes dos Anjos; Pólvora; Rodolpho; Zenícola<sup>34</sup>; entre otros. En relación a los aspectos sexo-genéricos, se podría diferenciar entre aquellas investigaciones sobre los *orixás*, en las cuales se hace especial hincapié en una lógica sexo/genérica diferente a la hegemónica en occidente; y los estudios que se focalizan en las entidades de

---

<sup>33</sup> Para una mayor descripción y análisis de una ceremonia Umbanda, ver: RODRIGUEZ, Manuela (2012- inédito) “Aportes para un análisis multidimensional de la eficacia performativa ritual. Imprevistos en una ceremonia umbanda argentina” en: *Revista Colombiana de Antropología*.

<sup>34</sup> BARBARA, Rosamaría (2002) *A Dança das Aiabas. Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. Tese de Doutorado na Usp, São Paulo, editada em: [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br). BARBARA, Rosamaría (1998) “A terapia musical no candomblé”, en: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, 22 a 25 de setembro. DANIEL, Yvonne (2005) *Dancing Wisdom*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago. GOMES DOS ANJOS, José (1995) “O corpo nos rituais de iniciacao do batuque”, en: FACHEL LEAL, Ondina (Org.) *Corpo e significado. Ensaios de Antropologia social*, Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre. PÓLVORA, Jacqueline Brito (1995) “O corpo batuqueiro: uma expressao religiosa afro-brasileira”, en: FACHEL LEAL, Ondina (Org.) *Corpo e significado. Ensaios de Antropologia social*, Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre. RODOLPHO, Adriane Luisa (1995). “O Corpo na Quimbanda. Contrapontos entre Eros e Tanatos”, en: FACHEL LEAL, Ondina (Org.) *Corpo e significado. Ensaios de Antropologia social*, Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre. ZENICOLA, Denise (2001) *Dança das iabás no xirê: Ritual e Performance*, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

*Exu* y *Pombagira*, sobre todo en la forma como intervienen estas entidades marginales y transgresoras en la vida de los fieles. Si bien estas dos líneas de estudios se interceptan, y en definitiva se proponen como resultado de una lógica sexo-genérica que está en la base de *la religión*, creo que para abordar su presencia en Argentina es necesario diferenciarlas. Principalmente por la difusión que han tenido las versiones de la Umbanda y la Quimbanda, a diferencia de las dificultades que encuentran los cultos africanistas, como vimos anteriormente. En Brasil, ya en 1940 Ruth Landes señala la presencia de relaciones de género transgresoras en los cultos de posesión afrobrasileños de Bahía. Sus estudios inauguraron una línea de investigación que se fue acentuando en ese país, dentro de la cual podríamos señalar, entre muchos otros autores, a Augrás; Birman; Capone; Fry; Hayes; Leao Teixeira; Matory; Silverstein; Wafer<sup>35</sup>.

Para el caso argentino, los estudios sobre estos temas son muy incipientes. Mi interés ha sido vincular la importancia de la kinesis en el culto, con la conformación de espacios de sociabilidad para quienes viven por fuera de las lógicas heterosexuales hegemónicas. Partiendo de una hipótesis que sostiene que las religiones de matriz africana en Argentina se mantienen en un lugar de marginalidad debido en parte a la persistencia de un discurso performativo colonial –que es logos pero también praxis– que demarcó *cuerpos no-católicos*, asociando sexualidad y género “desviante”, raza “negra” e “indígena” y religiosidad “pagana”, con subalternidad, es que pretendo vincular la elección de sexo/género no heteronormativa con la preferencia por el culto y los ámbitos que las religiones afro promueven<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> AUGRAS, Monique. (2000[1987]) “De Iyá Mi a Pomba-Gira: Transformacoes e Símbolos da Libido”, en: MARCONDES DE MOURA, Carlos Eugenio (Org.) *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma*, Pallas, Rio de Janeiro. BIRMAN, Patricia (2005) “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”, en: *Revista Estudos Feministas* 13(2): 403-414. BIRMAN, Patricia (1995) *Fazer estilo criando gênero*, Relume Dumará, Rio de Janeiro. CAPONE, Stefania (1999). *La quête de l'Afrique dans le candomblé*, Karthala, Paris. FRY, Peter (1977) “Mediunidade e sexualidade”, en: *Religião e Sociedade* n. 1: 105-123. FRY, Peter (1982) “Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros”, en: *Para inglês ver*, Zahar Editores, Rio de Janeiro. HAYES, Kelly (2004) *Magic at the Margins: Macumba in Rio de Janeiro. An Ethnographic Analysis of a Religious Life*. Ph.D in History of Religions, University of Chicago. LANDES, Ruth (1967) *A cidade das mulheres*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. LEÃO TEIXEIRA, María Lina (2000) “Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé”, en: MARCONDES DE MOURA, Carlos Eugenio (Org.). *Candomblé: religião de corpo e alma*. São Paulo, Pallas. MATORY, Lorand (2008) “Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes invertem o curso da história”, en: *Revista Antropológica*. v.51 n.1. MATORY, Lorand (1988) “Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras”, en REIS, Joao José (org.) *Escravidão e invenção da liberdade*, Editora Brasiliense, Brasília. SILVERSTEIN, Leni (1979) “Mãe de todo mundo”, en: *Religião e Sociedade* n. 4: 143-169. WAFER, Jim (1991) *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

<sup>36</sup> RODRIGUEZ, Manuela, *Un lugar al margen, Op. Cit.*; y RODRIGUEZ, Manuela, *Travestis, Op. Cit.*



Este discurso es performativo en tanto sigue produciendo (siendo eficaz, efectuando) una ordenación social basada en la discriminación por sexo, color, creencia religiosa y clase social, que tiene sentidos concretos (e históricos) en el contexto argentino. A mi entender, las religiones de matriz africana en Argentina permiten vivir, en un marco de institucionalidad que otorga sentido y habitus diferentes a los cotidianos, una alteridad que se vive con discriminación y sufrimiento dentro de la sociedad mayor<sup>37</sup>. En los casos en los que he centrado mi trabajo etnográfico pude observar cómo la religión se constituye como un espacio *de orden íntimo* que sostiene la construcción subjetiva de una alteridad no reconocida públicamente. Esto responde a dos factores, por un lado lo ya apuntado por Frigerio -que se intensifica en el interior del país- sobre la imposibilidad de una organización religiosa de la umbanda/africanismo que logre construir una identidad colectiva legitimadora<sup>38</sup>. Por el otro, la tendencia de los fieles a no presentarse públicamente a partir de su identidad sexual o de género, sino a tramitar dichas identidades al interior de su práctica religiosa, de las siguientes formas: a) a través de la interpretación de experiencia íntimas (sueños, estados “alterados” de conciencia, “premoniciones”, experiencias “paranormales”) que encuentran sentido a medida que el fiel ingresa en la cosmovisión propia de la religión; b) a partir de la internalización de la cosmología y la ritualidad del culto, las cuales, performativamente, van desenvolviendo la relación íntima del fiel con sus entidades, en las experiencias de incorporación de espíritus de distintos géneros (con sus correspondientes transformaciones en la imagen corporal: vestimenta, accesorios, codificaciones en la altura, intensidad, ritmo y timbre del habla; y en los aspectos dinámicos de la corporalidad: postura corporal, gestualidad, movimientos estereotipados), y c) por la aceptación, y comprensión, de sus elecciones sexuales particulares por la familia de santo constituida. Esto ha llevado a establecer al espacio religioso como un ámbito privado propicio para la legitimidad de sus identidades de género no heteronormativas que no tiene correlato en el espacio público.

Mi interpretación, hasta el momento, es que es justamente la condición marginal que posee *la religión* en el país la que habilita la experiencia íntima de subjetividades excluidas de la matriz heteronormativa, en tanto dichas subjetividades encuentran una lógica

---

<sup>37</sup> Esta tesis ya fue planteada por Segato, para el caso argentino, en su propuesta de entender a los cultos afrobrasileños como propiciadores de una “apertura para espacios de subjetividad sin expresión en el contexto nacional” (SEGATO, Rita Laura, *La nación, Op. Cit.*, p. 305.)

<sup>38</sup> Esto se debe, según el autor, a una forma de organización religiosa descentralizada que es eficiente para su expansión -porque la división celular da origen a nuevos templos que se adaptan rápidamente a los nuevos contextos-, pero que no puede enfrentar las hostilidades sociales porque no resulta apropiada para construir una identidad colectiva que les de legitimidad social (FRIGERIO, Alejandro, *Por nuestros derechos, Op. Cit.*).

compatible con sus necesidades prácticas. Sin embargo, y en otro sentido, también creo que esta marginalidad obstruye el reconocimiento social más general de estas identidades, ya que la religión no dispone para el ámbito público -el del reconocimiento político legitimador - de códigos compatibles con su lógica, capaces de desarticular esta gramática heredada en Argentina; manteniéndose así en los márgenes de lo posible. Esto produce que el ámbito religioso quede relegado siempre al desarrollo de una experiencia privada, que, aunque reconocida por el grupo social que conforma la familia de santo, no puede hacerse escuchar más allá de este circuito<sup>39</sup>.

Para concluir, resta decir que estas son aproximaciones de una investigación que todavía se encuentra en pleno desarrollo. Mi objetivo, finalmente, es ayudar en la difusión de una cosmología práctica que tiene ya varios siglos de desarrollo en el continente y que se encuentra en plena expansión y transformación en el presente. Es mi deseo aportar al estudio de estas religiones en el país, especialmente en lo que concierne a su estigmatización, para lograr su revalorización como espacios de sociabilidad de subjetividades que no encuentran lugar de participación en las instituciones hegemónicas de nuestra sociedad.

---

<sup>39</sup> RODRIGUEZ, Manuela, *Travestis, Op. Cit.*