

Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer

Volume 3 *Microfísicas de la Vida Queer*

Article 2

12-20-2020

Posesiones sexo-generizadas: Géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda

Dahiana Barrales Palacio

Universidad Nacional de La Plata, dahiabarrales@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Barrales Palacio, Dahiana (2020) "Posesiones sexo-generizadas: Géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda," *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*. Vol. 3 , 13-43.

Available at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol3/iss1/2>

This Article is brought to you for free and open access by USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. It has been accepted for inclusion in *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* by an authorized editor of USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. For more information, please contact repository@usfca.edu.

Posesiones sexo-generizadas

Géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda

Dahiana Barrales Palacio

Universidad Nacional de La Plata



Resumen

Este artículo describe algunas pistas interpretativas y analíticas que discuten la relación entre las religiones de matriz africana y las clasificaciones sexo-genéricas en su cuerpo doctrinal. Se centra principalmente en la realización de manifestaciones rituales. Mi elección de los rituales de Kimbanda se basa en las manifestaciones de Pomba Gira. Esta entidad espiritual aparece en el arquetipo de una mujer sensual y poderosa que, en su vida terrenal, fue una prostituta. Durante los rituales, se convierte en reina. Concluye que las religiones africanas involucran diferentes formas de ser y habitar el mundo, tanto material como espiritual. Esa característica permite la flexión de las normas sexo-genéricas a través de la presencia de entidades espirituales.

Palabras clave: Religión, Kimbanda, Posesión, Cuerpos, Jerarquías.

Resumo

Este artigo apresenta algumas pistas interpretativas e analíticas que discutem a relação entre as religiões de base africana e as classificações sexuais e de gênero em seu corpo doutrinário. Ele se concentra principalmente na realização de manifestações rituais. A minha eleição de rituais Kimbanda conta com as manifestações da Pomba Gira. Essa entidade espiritual aparece no arquétipo de uma mulher sensual e poderosa que, em sua vida terrena, foi uma prostituta. Durante os rituais, ela se torna uma rainha. Conclui que as religiões de base africana envolvem diferentes formas de ser e habitar o mundo, tanto materiais quanto espirituais. Essa característica permite dobrar as normas de gênero e sexuais por meio da presença de entidades espirituais.

Palavras-chave: Religião, Kimbanda, Possessão, Corpos, Hierarquias.

Abstract

This article outlines some interpretive and analytical clues that discuss the relationship between African-based religions and sexual and gender classifications in their doctrinal body. It mainly focuses on the performance of ritual manifestations. My election of Kimbanda rituals relies on the manifestations of Pomba Gira. This spiritual entity appears in the archetype of a sensual and powerful woman who, in her earthly life, was a prostitute. During the rituals, she becomes a queen. It concludes that African-based religions involve different ways of being and inhabiting the world, both material and spiritual. That characteristic allows for the bending of gender/sexual norms through the presence of spiritual entities.

Keywords: Religion, Kimbanda, Possession, Bodies, Hierarchies.

Dahiana Barrales Palacio

Licenciada en Ciencias Antropológicas (2018) por la Universidad de la República de Uruguay, Montevideo, Uruguay. Actualmente se encuentra desarrollando su maestría en Historia y Memoria en la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina. Su línea de investigación refiere a los vínculos entre religión, memoria y política en las religiones de matriz africana y en el cristianismo liberacionista latinoamericano de las décadas de 1960 y 1970.

Reconocimiento-NoComercial-
SinObraDerivada 4.0 Internacional



Introducción

El estudio de las religiones de matriz africana en Uruguay no es para nada nuevo. Ya en la década de 1990 se contaba con la presencia de diversos trabajos que daban cuenta de la presencia de lo que Renzo Pi Hugarte (1998) llamó «cultos de posesión». A pesar de esta aparente ebullición de escritos sobre estas religiones en Uruguay, no contamos —hasta el momento— con un trabajo profundo sobre los rituales de posesión que ponga en juego elementos como el cuerpo, el género y la sexualidad.

Este no es el caso de Brasil, donde el abordaje sobre sexualidad, género y religiones afrobrasileñas ha sido ampliamente documentado. Por ejemplo, entre los trabajos encontramos la obra de Patrícia Birman (1985). Esta investigadora estudió cómo se da la construcción de la identidad social mediante el sistema de creencias religiosas del candomblé, así como también las relaciones de esto con el sistema clasificatorio de sexo en un determinado *terreiro* [casa religiosa]. Birman presenta dos argumentos: uno de ellos es que existe una creencia popular en donde se asume que, en estas religiones y precisamente en el candomblé, hay una alta presencia de personas de la diversidad sexo-genérica. Este argumento será posteriormente manifestado en varias investigaciones. Para Birman (1985) esto ya es un dato. En su segundo argumento observa que parece primar la idea de que no hay una relación de causalidad entre la elección de practicar determinada religión y las identidades sociales en relación al sexo y al género.

Asimismo, retomando un trabajo más reciente de Birman (2005) vemos que, como investigadoras, nos encontramos frente a —por lo menos— dos dificultades —heredadas— a la hora de abordar los cultos de posesión característicos de las religiones de matriz africana. Una de ellas refiere a la dificultad propia que han tenido lxs investigadorxs para abordar la noción misma de «posesión» y la relación que esta supone entre lxs médiums, la

asistencia y el mundo espiritual. A esto se suma la incapacidad de abordar los comportamientos no convencionales en cuanto a género en estos rituales. Ambos obstáculos —o dificultades analíticas e interpretativas— se encuentran estrechamente relacionados. De esta forma, cabría preguntarnos cuántas de estas dificultades han imposibilitado el abordaje de las relaciones entre sexualidad, género y religión en Uruguay, precisamente para el caso de las religiones de matriz africana.

Ahora bien, ¿por qué consideramos relevante tal vinculación? Una primera respuesta implica tener en cuenta que los ritos de posesión han sido interpretados como espacios en dónde se da una inversión de las jerarquías, por lo menos en términos de estructura racial y de clase. Por lo tanto, resulta de especial interés abordar las diferentes jerarquizaciones —en su refuerzo o inversión— que se dan en la estructuración sexo-genérica en las doctrinas y rituales de ciertas religiones de matriz africana.

Rita Segato (2003a) —quien se interesa por estudiar la existencia o no de cierta universalidad de la jerarquía en lo que refiere a género— entiende que un acercamiento a estas religiones nos puede dar algunas pistas sobre ello. Siguiendo distintas investigaciones de investigadoras que han abordado tal temática, asume la premisa de que el sistema de sociabilidades que se da en las religiones de matriz africana —en su caso, las afrobrasileñas— es uno de los más igualitarios en relación al género. Su afirmación se produce a pesar de que constantemente argumenta sobre la dificultad de que la categoría género sea observable empíricamente.

De esta forma, a partir de un trabajo etnográfico realizado entre los años 2016 y 2018 en un centro umbandista ubicado en la ciudad de Montevideo, en este artículo ofrezco pistas de algunos elementos e interpretaciones que permiten vislumbrar la relación antes planteada. En el análisis no se pretende de ninguna manera

presentar una interpretación cerrada ni exhaustiva, pero sí mostrar la riqueza que tiene un abordaje de este tipo.

En un primer apartado se hará una breve introducción a dos religiones de matriz africana: umbanda y kimbanda, entendiendo que es una relación que cambia según el país desde donde lo abordemos, así como la tradición religiosa con la cuál estemos trabajando. Luego, se esbozarán algunas características de las entidades cultuadas en las sesiones espirituales de kimbanda. Esto dará paso a una somera presentación de cómo se da o, precisamente, de cómo hemos interpretado desde la observación participante, el ritual de kimbanda. Finalmente, los últimos apartados estarán destinados a reflexionar acerca de la relación entre cuerpo y posesión manifestada en estos rituales y algunas premisas sobre la construcción de género presente en las religiones de matriz africana. Por último, me situaré en la figura de Pomba Gira, para pensar la presencia de la sensualidad y de la sexualidad en su representación y performatividad.

Umbanda y kimbanda

Si nos situamos en el origen mítico de la umbanda diremos que la misma nació en la ciudad de Niterói, en el año 1908 y de la mano de Zelio Fernandino de Moraes. Ese nacimiento se produjo cuando incorpora en una mesa kardecista —o espiritismo— un caboclo. Si esta entidad es el arquetipo de una persona indígena o mestiza, se presumía que no se manifestaría en ese tipo de sesiones donde se invocaba a entidades ilustradas y letradas, entre otras. Cuando refiero al surgimiento histórico —entendiendo este no como un hito o un quiebre sino como un proceso colectivo que se va conformando paulatinamente— vemos que los rituales de umbanda comienzan a aparecer en el espacio público en las décadas de 1930 y 1940. Debemos tener en cuenta que la umbanda se conforma en un contexto de creciente

industrialización y urbanización de Brasil y en el seno de una sociedad católica romana, blanca y cis-heteropatriacal.

Heredera de la tradición evolucionista kardecista, la cosmovisión religiosa afrobrasileña tendió a la racionalización del mundo espiritual en dos tipos de espíritus: los evolucionados y los que se podrían denominar de segunda orden (Prandi, 2001). Esto generó una división en dos planos de manifestación religiosa opuestos, umbanda y kimbanda. Esta última estaría encargada de la evolución de los espíritus imperfectos que se encuentran en el estadio más bajo de la evolución espiritual.

La umbanda rendiría culto a los Orixás a través de la manifestación de ancestxs que son entidades espirituales evolucionadas, como ser: caboclos, pretos velhos y crianzas. Por otra parte, la kimbanda, rendiría culto a Orixá Exu a través de la manifestación de entidades espirituales denominadas Exus y Pombas Giras. Es importante tener en cuenta que, a diferencia de otras religiones de matriz africana, en umbanda y kimbanda no se da la conexión con lxs Orixás mediante posesión de lxs mismxs, por entender que estxs no tuvieron vida terrenal; mientras que lxs ancestrxs se manifiestan porque sí tuvieron vida terrenal. El que hayan tenido una vida terrenal es de sustancial significancia para la cosmovisión religiosa y para la práctica ritual. Supone que lxs ancestrxs —ya sean sea caboclx, pretxs velhxs, crianzas, exu, Pomba Gira, ciganxs, entre otrxs— tienen una trayectoria de vida que, en ocasiones, se manifiesta en las propias sesiones espirituales.

En la casa religiosa en la cual realicé el trabajo de campo, se entiende que existe una estrecha relación entre umbanda y kimbanda y que una no se encuentra separada de la otra. Esta idea responde a que se cree que lxs seres humanxs somos cabeza y cuerpo (Ori-Bará); la umbanda sería la parte que corresponde al Orí (cabeza) y la kimbanda al Bará (cuerpo). Estos dos aspectos son centrales en la evolución espiritual de los espíritus

encarnados. La umbanda posee la función fundamental de ayudar en la trascendencia espiritual y la kimbanda de contribuir a su bienestar mientras que este está encarnado:

En nuestro centro la religiosidad se vive a través de dos polaridades, las de luz y de sombras. Las zonas de luz producto de las conquistas espirituales logradas a lo largo de la rueda de las reencarnaciones y las zonas de sombra u/u oscuridad aún casi inexplorada por nosotros mismos. De esta manera Umbanda por medio de los Ancestros: Caboclos, Pretos Viejos y Crianzas nos conducen a nuestras zonas de luz, en cambio que a su vez forman parte de nuestra propia existencia. Nuestras zonas Kimbanda mediante los Ancestros: Exus y Pombas Giras nos estimulan a salir de las zonas de oscuridad o sombras (Reino Da Mata, 2017).

Es preciso notar cómo el trabajo de campo mostró el hecho de que muchas veces se llega a la umbanda a través de la kimbanda, puesto que quienes se acercan a los rituales de kimbanda lo hacen pensando que las entidades espirituales que allí se manifiestan pueden realizar trabajos de tipo material: conseguir trabajo, ganar algún juego, etc. De esta forma, algunas personas se alejan cuando consideran «el servicio cumplido» y otras se vinculan a la umbanda ya sea como asistentes o como integrantes de la familia religiosa.

Tengamos en cuenta, además, que lxs asistentes pueden manifestar el deseo de integrar la familia religiosa de otra forma, sea colaborando en actividades puntuales, o sea comenzando el desarrollo de su mediumnidad. Ambas instancias no se encuentran separadas, dado que en esta tradición religiosa entienden que se tiene que dar un proceso llamado de *desenvolvimiento*, o de *aprontamiento* en las personas para que puedan recibir a las entidades espirituales. Este proceso va acompañado de la internalización y respeto de ciertos fundamentos religiosos que rigen en todo el linaje creyente o tradición religiosa. Para esta

tradición en particular, los fundamentos son, no utilización de sangre en los rituales, no lucrar con la religiosidad y ética y disciplina fundamentalmente durante el desenvolvimiento, pero también en la vida en general. El primero de estos fundamentos, la no utilización de sangre en las sesiones espirituales, distingue a esta tradición de otras presentes en Uruguay donde se constata el uso de sangre, por lo menos en los rituales de kimbanda.

Exus y Pombas Giras

Para interpretar el sentido que las feligresía le da a ciertas prácticas e imágenes no basta con reconocer las características que tenían tal o cual Orixá en el panteón africano. Al contrario, es preciso ampliar la mirada y comprender que los significados que se atribuyen a ciertos símbolos pueden ir transformándose en cada proceso de territorialización y reterritorialización a los que estas religiones de enfrentan. Es en la representación de Orixá Exu y de lxs ancestrxs Exu y Pomba Gira que esta afirmación toma mayor relevancia.

Prandi (2001) considera que —en el proceso de blanqueamiento sufrido por las religiones de matriz africana— Exu (Orixá) es el único ser que se mantuvo con sus características fenotípicas negras. Esto propició la separación antes mencionada entre umbanda y kimbanda, considerando esta última como un eslabón de la primitiva hechicería africana (Prandi, 2001). Renato Ortiz (1978), por su parte argumentaba que «A Umbanda através da teoria da evolução, caminha para a integração social, enquanto a Macumba, relegada à loucura dos Exus-Pagãos, se conforma a uma posição marginal dentro da sociedade» (p. 136).¹

¹ «La Umbanda, a través de la teoría de la evolución, avanza hacia la integración social, mientras que Macumba, relegada a la locura de los exus-paganos, se conforma a una posición marginal dentro de la sociedad».

De esta forma, Exu fue simbolizado por la imagen del Diablo o Satanás Cristiano. De ahí que los colores más representativos de este Orixá sean el negro y el rojo. En el panteón africano, Exu representa la vida en constante movimiento, es un mensajero entre los dioses y la humanidad. Además, conoce todas las entradas y salidas; y es por este motivo que se le rinde culto en encrucijadas:

Suas oferendas são levadas aos caminhos mais afastados ou as encruzilhadas, pois ali se entrecruzam as vias de comunicação e assim tem se a certeza de que, à força de correr mundo acabará passando finalmente por este lugar. Foi porque preside justamente as aberturas e os caminhos, e não por outras razões, que se tornou mensageiro de todos os orixás (Bastide, 1985: 171).²

Bastide (1985) entiende que esta acepción de Exu se pierde en el contexto del Brasil colonial, donde se lo juzga por sus diferencias radicales con la concepción de santidad que mantenía —y aún mantiene— la Iglesia Católica Romana. Para este autor, Exu fue el protector de las personas negras esclavas en las revueltas, colaborando en el cometido de enloquecer a las personas blancas.

La representación que se tiene de Exu es la de una entidad ambigua, que transita entre la dicotomía del bien y el mal. Por tal motivo, se lo simboliza como prostitutas, borrachos, malandros y gitanos. Para la doctrina del centro donde se realizó el trabajo de campo, la integración de estos arquetipos estigmatizados al panteón permite evidenciar el carácter inclusivo de la religión que allí se practica:

² «Sus ofrendas se llevan a los caminos más lejanos o en la encrucijada, porque allí se entrelazan los caminos de comunicación y así es seguro que, por la fuerza de correr el mundo, finalmente pasará por este lugar. Fue porque preside las aberturas y caminos, y no por otras razones, que se convirtió en el mensajero de todos los orixás».

Nos han enseñado que las prostitutas, borrachos, malandros y otras dolorosas experiencias de las criaturas humanas, son seres despreciables, condenables, herejes de los cuales es mejor tomar distancia, sin embargo, nuestra religiosidad los adopta y como si ello fuese poco les rendimos culto, mostrando con ello que para el mundo espiritual todos tenemos los mismos derechos espirituales (Reino Da Mata, 2017: 4).

Esta construcción cultural del arquetipo de lxs ancestrxs del Orixá Exu se entrevé en el vestuario de la feligresía cuando se realiza un ritual de kimbanda. Es posible interpretar el imaginario discursivo y cultural que se encierra en los atuendos de lxs médiums en estos rituales.

Lxs ancestrxs que descienden en la línea del Orixá Exu, Exu y Pombas Giras, son concebidos como entidades que desencarnaron hace poco tiempo y, por lo tanto, la energía que de ellxs emana —energía telúrica— es similar a la que poseen los cuerpos de lxs espíritus que se encuentran encarnadxs. Estxs espíritus necesitan continuar el proceso evolutivo, al igual que lxs espíritus que se encuentran en el mundo material. Para ello, deben trabajar entre lxs seres encarnadxs como purgación de sus actos pretéritos. Transitan en un espacio de marginalidad, entre lo prohibido y lo permitido (Bastide, 1983).

En efecto, Exu, representante de la fertilidad y de la sexualidad en África, se tornó —en el contexto brasileño— en un demonio libidinoso y degenerado (Prandi, 2001). Por ejemplo, se censuró la sexualidad de la representación de la Pomba Gira, atribuyendo su erotismo a la de una prostituta y, al mismo tiempo, se la consideró como un elemento pecaminoso e inmoral. En diversos trabajos etnográficos (Birman, 1985; Leal, 2013) Pomba Gira es presentada como una «mulher da rua» [una mujer de la calle]:

Essa entidade carrega consigo marcas de sensualidade, erotização e luxúria, sendo comumente compreendida como uma “prostituta sagrada”. No entanto, diferente do que a “moral” mais tradicional poderia pressupor, a pombagira é reverenciada e cultuada com destaque por seus fiéis que, em geral, as consideram como uma “confidente” ou, como preferem alguns, uma “psicóloga” (Leal, 2013: 510).³

Entre sus múltiples funciones, Exu y Pomba Gira trabajan propiciando el bienestar sexual, «[...] porque tiene que ver con la procreación, tiene que ver con la mantención de la especie sobre el planeta, entonces no lo tomamos como un tema pecaminoso, lo tomamos como absolutamente natural del ser humano» (Casildo, 2016).

Bajo la premisa de que existe una línea derecha y una izquierda en la umbanda (Prandi, 2001), siendo la primera aquella que trabaja «para el bien» con entidades evolucionadas y la línea izquierda la que refiere al trabajo «para el mal» con entidades menos evolucionadas; se ha postulado que Exu y Pomba Gira solo trabajarían para el mal. No obstante, en el centro umbandista donde se realizó el trabajo de campo, no solo no hacen parte de esta división de la umbanda, sino que además entienden que Exu y Pomba Gira —a pesar de ser entidades espirituales menos evolucionadas— trabajan para el bien. Una de las diferencias estriba en que caboclos, pretos velhos y crianzas, trabajan con el Orí (con la cabeza) y Exu y Pombagira con el Bará (cuerpo).

³ «Esta entidad lleva consigo marcas de sensualidad, erotización y lujuria, siendo comúnmente entendida como una “prostituta sagrada”. Sin embargo, a diferencia de lo que podrían presuponer las “morales” más tradicionales, la pombagira es venerada y adorada con protagonismo por sus fieles que, en general, los consideran como un “confidente” o, como algunos prefieren, un “psicólogo”».

Ritual de kimbanda

Antes de abordar el ritual de kimbanda es preciso dilucidar que, cuando hacemos referencia a la noción de ritual, no estamos sosteniendo la premisa de que un ritual o un acto ritual es un acto de símbolos vacíos. Para Mary Douglas (1978), a quien le interesa abordar la forma en que lxs individuux utilizan los símbolos como reguladores o canales de poder y —precisamente— la eficacia de los rituales, la perspectiva que considera a los rituales carentes de símbolos es un verdadero obstáculo para la sociología de la religión. Esto no solo lo es en términos de investigadores que representan lo ritualista como «el que ejecuta una serie de gestos externos que suponen la adhesión a una serie determinada de valores, pero que internamente los rechaza» (p. 21), sino también en tanto no logran ver el carácter comunicativo que tiene el ritual.

En el ritual cada elemento se encuentra organizado en función de categorías que fueron previamente establecidas por la comunidad que integra la casa religiosa. No solo en lo que refiere a la estructura del ritual, sino también que podemos notar una serie de símbolos consensuados y compartidos que dotan a este ritual —el de kimbanda— de sacralidad a pesar de la aparente mundanidad del mismo.

A diferencia de las sesiones espirituales de umbanda, los rituales de kimbanda se realizan en fechas específicas, determinadas por la tradición y por la comunidad religiosa. Esto supone una preparación durante meses que implica un arduo trabajo llevado a cabo por lxs integrantes de la casa religiosa. Birman (1985) señala que las sesiones espirituales donde el centro es Pomba Gira se presentan como un acontecimiento único que se prepara durante meses:

Dessa maneira, o que esse ritual encena é a relação de um personagem, cuja sexualidade desviante é a marca fundamental e que ocupa agora uma posição de rainha,

como os seus súditos – não só os frequentadores habituais do terreiro mas pessoas “de fora” que nesse caso, parecem representar a sociedade como um todo. Com efeito, o que se encena é o poder extraordinário que essa entidade possui, vinculando a sua sexualidade à presença desses representantes da sociedade mais ampla na condição de seus súditos. Estes, por sua vez, reconhecendo a sua “realeza”, privilegiam o terreiro com suas presenças (p. 18).⁴

Tanto en los rituales de umbanda como en los de kimbanda, nos encontramos frente a una experiencia ampliamente corporizada. Esta corporización no solo se produce en quienes reciben —en sus cuerpos— a las entidades espirituales, sino también a la asistencia que, si bien no entra en trance a través de la posesión, por medio de ciertas técnicas corporales dispone su cuerpo para el ritual.

La forma de llamar y de propiciar la incorporación espiritual es el *giro*. El cuerpo —al ser la materia disponible por la cual se da el vínculo con lo sagrado— ha de ser cuidado. Por ejemplo, antes de ciertos rituales no se pueden comer determinado tipo de alimentos, consumir alcohol ni tener relaciones sexuales. Para Teresa Porzecanski (2007) la posesión de las entidades espirituales sobre los cuerpos materiales de lxs médiums, se da «suprimiendo la identidad corriente del sujeto en la vida cotidiana. En este caso, el poseído no abandona este mundo; en este mundo ha pasado a ser otro por virtud del poder que lo habita» (p. 9).

⁴ «De esta manera, lo que este ritual representa es la relación de un personaje, cuya sexualidad desviada es el sello fundamental y que ahora ocupa una posición de reina, como sus súbditos, no solo los visitantes habituales del terreiro sino los “forasteros” que en este caso, parecen representar a la sociedad en su conjunto. En efecto, lo que se promulga es el poder extraordinario que tiene esta entidad, vinculando su sexualidad a la presencia de estos representantes de la sociedad en general en la condición de sus súbditos. Estos, a su vez, reconociendo su “realeza”, privilegian al terreiro con su presencia».

El ritual de kimbanda se podría describir como una celebración donde la interacción entre las entidades incorporadas y la asistencia es continua. Si bien existen momentos en los cuales cada asistente realiza un *pase* con una entidad espiritual ya encarnada en lxs médiums, estxs constantemente se encuentran interactuando con la asistencia, dando algún mensaje, haciendo preguntas o invitando con sus tragos. Esta celebración comienza en un horario más tarde que una sesión de umbanda y termina luego de la medianoche. Por su performatividad, podemos decir que se trata de una fiesta, lxs ancestrxs de Exu trabajan con la «alegría que está en su naturaleza [risa] procurando la felicidad que libera mentes y cuerpos y en el bienestar económico que nos aporta seguridad» (Reino Da Mata, 2017).

La vestimenta de lxs médiums en las sesiones espirituales de kimbanda es sustancialmente diferente a la utilizada en umbanda. El vestuario del culto al Exu está caracterizada por la combinación de los colores negro y rojo o negro y blanco. Siguiendo el trabajo de Peter Stallybrass (1998), denominado *Marx's coat*, es interesante pensar en cómo la vestimenta cumple un rol simbólico fundamental en la vida cotidiana de las personas. La ropa representa, identifica y, al mismo tiempo, oficia de canal de comunicación. Por tal razón, no es de extrañar que en diversas religiones la vestimenta de quienes se han iniciado sea diferente a la usada por las personas asistentes.

A diferencia del ritual de umbanda donde se defuma⁵ el terreiro al comenzar el mismo, en la sesión de kimbanda no se realiza tal proceso, dado que lxs ancestrxs que trabajan en esta línea lo hacen en el mundo material:

⁵ La acción de «defumar» consiste en la utilización de hierbas que se queman en un cuenco y con el humo se purifica el lugar en el cual se realizará la sesión espiritual. Esto se hace al comenzar cada ritual de umbanda.

La kimbanda es un ritual más mundano, es por este motivo que no se realiza la defumación antes de comenzar las sesiones. Pai Alexander me marcó, básicamente, los pasos a seguir en las sesiones de Kimbanda. Me dijo que a pesar de que a simple vista parece ser que no tenga disciplina, porque las entidades están casi todo el tiempo en contacto con la asistencia, existe una forma de realizar las sesiones de Kimbanda. El ritual como tal tiene una apertura, una llegada de las entidades, una presentación de estas, el pase, luego los Exus interactúan en otro término con la asistencia, en la gira del Axe, y finalmente se da el levantamiento (Diario de Campo, 17 de agosto de 2016).

Para lxs jefxs de la casa religiosa existen dos reacciones entre quienes visitan sesiones espirituales de kimbanda. Por un lado, aquellas personas que quedan fascinadas y, por otro lado, quienes sienten rechazo. Entienden que esta última reacción responde a prejuicios, preconceptos atribuidos a los arquetipos ancestrales de Exu, que no permiten a la persona asistente sentirse cómoda. Asimismo, conciben que las manifestaciones de estxs ancestrxs tienen la capacidad de trabajar con que el fiel o asistente se libere de sus prejuicios y preconceptos, logrando que reconozcan sus zonas de sombras.

Cuerpo y posesión

Para Douglas (1978) existe un continuo intercambio entre el cuerpo social y el cuerpo físico y uno refuerza al otro. Asimismo, el cuerpo es considerado como un medio de expresión que se encuentra limitado por el control que ejerce el sistema social sobre él. De esta forma «el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa» (Douglas, 1978: 95).

El cuerpo para David Le Breton (2002) además de ser una construcción social y cultural es, en las tradiciones populares, un vector de inclusión, «es el que vincula al hombre con todas las energías visibles e invisibles que recorren el mundo» (p. 33).

Marcio Goldman (1985) señala cómo los rituales de posesión fueron combatidos cultural y políticamente por Occidente, entendiendo que se trataban de posesiones demoníacas o manifestaciones de naturaleza primitiva pre-civilizada. Para el caso de Brasil, este autor reflexiona sobre lo que significó —para una sociedad que pretendía reafirmar su alto grado de «civilización»— la existencia de amplios espacios en los cuales se manifestaban ritos de posesión. De esta forma, quienes primeros abordaron este tipo de manifestación fueron médicxs, psiquiatras y abogadxs.

Es a mediados del siglo pasado cuando ciertos investigadores (Bastide, 1945, 1961; Ribeiro, 1952) comienzan a pensar la posesión y el trance en las religiones afrobrasileñas como un hecho social. De esta forma la posesión ya no ha de ser pensada en términos médicos o psiquiátricos, sino en términos de un fenómeno social con características particulares y que se presenta con una función adaptativa:

Indivíduos socialmente marginalizados e discriminados (por motivos raciais, de classe ou mesmo sexuais) encontrariam nos cultos afrobrasileiros e especificamente no transe místico um modo de “inverter” sua baixa posição social: tomados pelas divindades africanas transformar-se-iam em deuses e reis, “compensando” assim seu status social inferior. A possessão contribuiria assim para a adaptação desses indivíduos à sociedade mais ampla, altamente estratificada e dificilmente permeável por canais normais, características que tenderiam a colocar esses indivíduos estruturalmente inferiores como que fora do jogo social – se os cultos não lhes oferecessem a ilusão compensatória de uma participação (Goldman, 1985: 28).

Retomando el planteo de Douglas vemos que, en relación al cuerpo y al ritual, la actitud con respecto a la conciencia es relevante en tanto que responde a la exigencia del control de la conducta individual. En efecto, los rituales de trance y de posesión vienen a amenazar la atención de tal exigencia. La hipótesis de Douglas (1978) refiere a que el trance supone una disociación corporal que se efectúa o «es mejor recibido» (p. 100) en donde la estructuración de la sociedad es más débil. Turner (1988a) entiende que el trance, en los rituales de umbanda, supone la existencia de un *hiperflujo* que se enmarca en una dialéctica de flujo y reflexividad.

Siguiendo y ampliando la categorización propuesta por Raymond Firth (1970) sobre los tipos de trance, Douglas (1978) propone un cuarto tipo que Firth no habría tenido en cuenta. Se refiere a aquel tipo de trance en donde lxs presentes entienden al trance como una manifestación de un espíritu sobre un cuerpo como un canal de poder benigno. Esta modalidad de trance sería un culto positivo que se manifiesta en donde la organización social es baja o escasa:

Allá donde el trance no se considera peligroso, sino, al contrario, fuente benigna de poder y guía para la comunidad en general, cabrá esperar una comunidad muy poco estructurada, límites muy poco precisos en el seno del grupo, categorías sociales muy poco definidas, o un control distante, pero con normas impersonales fuertes (Douglas, 1978: 104).

Este planteo de Douglas ha sido utilizado por diversos investigadores de religiones de matriz africana para argumentar que los rituales de posesión —en estas religiones— implica una inversión de la jerarquía. Esta inversión no está pensada en términos de los argumentos señalados por Víctor Turner (1988a) para quien existen rituales —no solo religiosos— de elevación del estatus y rituales de inversión del estatus. El primero es aquel en

el que lxs sujetxs en el ritual son transferidos de una posición inferior a otra superior y, el segundo, aquel en que en determinado momento grupos de estatus inferior en la estructura social ejercen una autoridad ritual sobre sus superiores. Este último tipo reafirma el orden de la estructura y también restablece las relaciones entre las personas que ocupan determinada posición en ella.

Las propuestas que sostienen que en las religiones de matriz africana se da una inversión de las jerarquías mediante la posesión de arquetipos de indígenas, esclavos, prostitutas y malhechores no refieren a los tipos de ritos reseñados por Turner. No obstante, resulta interesante pensar —asumiendo que existe una inversión— en cómo se dan en los rituales religiosos los vínculos entre los diferentes grupos que integran la estructura social en la que se inserta determinado ritual. Sobre todo, se debe pensar en la existencia de dos formas de expresión de la jerarquía: jerarquía espiritual y material (Turner, 1988b). De esta forma, presumiblemente un ritual de kimbanda en Brasil pone en juego otras tensiones que no aparecerían o —lo harían de forma diferente— en Uruguay. Asimismo, siguiendo a Turner, podemos pensar las sesiones espirituales como espacios liminales, en donde lxs sujetxs pueden distanciarse —sea en inversión o no— de las estructuras sociales, mediante el acercamiento a su propia identificación con deidades del mar, de las rocas, de los bosques, etc.

Para Goldman la perspectiva psiquiátrica y la perspectiva que supone una inversión de la jerarquía caen en una mirada reduccionista de la posesión, al entenderla en términos de algo externo. En efecto, presupone que, si bien la posesión es un hecho social, ha de ser pensada como un «hecho social total» (Mauss, 1971). Marcel Mauss (1971) utilizó la noción de «hecho social total» para dar cuenta de los hechos —potlatch, intercambio de dones, etc.— «que ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones» (p. 259). Encuentra que, en determinadas

prácticas, se percibe que ponen en relación elementos jurídicos, económicos, religiosos, estéticos, morfológicos, entre otros. De esta forma el acto de posesión implicaría un estudio de lo concreto que dé pistas de lo completo —o lo total— y de la relación entre lo individual con lo social y lo físico o fisiológico.

Apropiándose de la noción de hecho social total y de las pistas metodológicas que este concepto implica, Goldman entiende que para comprender el trance en la sociedad brasileña es necesario analizar las estructuras del mismo en el propio culto. La posesión se encuentra estrechamente vinculada a la noción de persona que adopta el grupo religioso; noción que integra a la persona — médium y entidad espiritual—, que se encuentran en el cuerpo (biológico) al momento del ritual. Para Fernando Giobellina Brumana y Elda Gonzales Martínez (1989) la umbanda es una religión «body-to-body» [cuerpo-a-cuerpo]:

The body is then both battlefield and weapon signified and signifier; everything begins and ends in it. Only the efficiency that the mystic procedures have in their manipulation guarantees the validity of the code. Only the validity of the code guarantees the efficiency of these procedures. The symbolic efficiency is then the mediation which transforms what is “social” into what is “corporal” and what is “corporal” into what is “social”, the terms which weld body and society, allowing a continuous passage between them (p. 257).⁶

⁶ «El cuerpo es entonces tanto campo de batalla como arma, significado y significante; todo comienza y termina en ella. Sólo la eficacia que tienen los procedimientos místicos en su manipulación garantiza la validez del código. Solo la validez del código garantiza la eficacia de estos procedimientos. La eficiencia simbólica es entonces la mediación que transforma lo “social” en “corporal” y lo “corporal” en “social”, términos que unen cuerpo y sociedad, permitiendo un paso continuo entre ellos».

Se entiende, entonces, a las religiones de matriz africana como religiones de liberación de la personalidad (Prandi, 2001). Personalidad que refiere a la de lxs ancestrxs y lxs seres humanxs no encarnadx que se encuentran tutelados por un Orixá. En algunas casas religiosas se da un ritual por el que se determina cuál es el Orixá de cabeza de cada médium en base a los puntos de encuentro entre la personalidad de este con la personalidad de cada Orixá. Esto no significa que todxs lxs hijxs de determinado Orixá tengan exactamente la misma personalidad.

Por otra parte, la noción de «género de la personalidad» elaborada por Segato (1993; 2003a) ilustra de forma clara la relación entre la entidad espiritual —la de los Orixás— y su personalidad. Esta personalidad no estaría adscripta al cuerpo ni a la orientación o disposición sexual a pesar de que históricamente —fuera de África— se le ha adjudicado características femeninas y masculinas a cada Orixá. Por ejemplo, en Candomblé encontramos una división entre *aborôs* o entidades masculinas, *iabás* o entidades femeninas, y *metá-metá* o entidades femeninas y masculinas. Es decir, es la personalidad la que puede ser femenina o masculina independientemente de las relaciones de género y sexualidad que se haga en la casa religiosa y en el culto.

Movilidad de género

Según la propuesta de Segato (2003a) encontramos que los géneros no son empíricamente observables y la etnografía que ostenta mostrar las diferencias sexo-genéricas en una sociedad no hace más que ilustrar lo observable en términos de mayor o menor explotación o violencia hacia las mujeres. Por lo tanto, entendemos que insertarnos en la trama de relaciones que se producen y reproducen en los rituales de kimbanda nos permite esbozar —quizás superficialmente— algunas pistas de cómo se presentan los géneros en esta manifestación religiosa. Aun implicando que exista sea una relación fluida y, por momentos

aleatoria, entre actores sociales tanto materiales como espíritus encarnados. Para ello, aun siguiendo a Segato, resulta arduo alejarse de una mirada en donde se priorice lo que lxs sujetxs hacen o dicen en un determinado campo.

A efectos de interpretar las relaciones entre los géneros en las religiones de matriz africana, Segato (2003a) elaboró una propuesta teórica e interpretativa a partir de la noción de movilidad de género. Este concepto significa que lxs individuxs pueden, «en momentos diferentes y de acuerdo con la situación, invocar distintos componentes de género que forman parte de su identidad y, de ese modo, pasar fluidamente de la identificación con una categoría de género a otra» (Segato, 2003a: 217).

Umbanda y kimbanda son herederas de la tradición africana Nàgó-Yorùbá y, en menor, medida bantú. En lo que refiere a la tradición Nàgó-Yorùbá vemos que hay consenso entre investigadores (Segato, 2003b, Córdova Quero, 2018) en señalar que se trata de una cultura que tiene un alto grado de abstracción en lo que refiere a la construcción de género en relación a las atribuciones anatómicas. Precisamente, en esta característica de la cultura Nàgó-Yorùbá, Segato encuentra la causa central que explicaría la amplia difusión que ha tenido en América Latina, permaneciendo una mirada no esencialista ni biologicista que permite la adaptabilidad y la maleabilidad en contextos disímiles. De esta forma, Segato (2003b) expresa:

[...] trato a los comportamientos homosexuales, tantas veces señalados como una constante en la sociabilidad y la sexualidad de los cultos, no como un elemento separado, sino como consecuencia de una construcción particular del sistema de género que, a su vez, no es meramente un dato más sino que constituye la estructura central y fundamental para comprender la filosofía, la cultura y la religión en cuestión (p. 351).

Esta perspectiva no esencialista permitió que las religiones de tradición Nàgó-Yorùbá ingresaran, por medio de Brasil, a Argentina y Uruguay, a través de la demarcación de espacios de diferencia y de representación simbólica para personas y grupos que no contaban con mayor visibilidad y legitimidad. Precisamente para Uruguay, Segato (1998) entiende que la entrada de las religiones afrobrasileñas se dio por la frontera Uruguay-Brasil. Agrega que es precisamente en la zona Livramento-Rivera en donde se propició el flujo de «transgressão de identidade de gênero: um polo de atração para travestis da Argentina e do Uruguai» (Segato, 1998: 125),⁷ funcionando así como un espacio geográfico que permitió la creación de otros tipos de fronteras.

Inclusive el trabajo de Oyèronké Oyěwùmí (1997) demuestra que es el colonialismo y el dominio occidental, mediante diversos mecanismos, quienes empiezan a atribuir divisiones de género en el seno de la tradición Nàgó-Yorùbá (Òyó). He aquí una gran responsabilidad —también de quienes investigamos estos temas— de reproducir una mirada —y epistemología— colonial, blanca y cristianocentrista. Esa mirada no solo homogeniza lo que observa, sino que lo aborda forzando categorías analíticas para que de este modo lo observable sea factible de una explicación que se adapte al marco interpretativo occidental y occidentalizante.

Oyěwùmí (1997) argumenta que la categoría «mujer» no estaba presente en la cultura Nàgó-Yorùbá antes de que tuviesen contacto con occidente. Tal afirmación, explica, no debe entenderse como una hermenéutica antimaterialista, por el contrario, el cuerpo es entendido de una forma muy material en esta cultura. Pero, hasta el contacto con occidente, el cuerpo —o los cuerpos— no determinaban roles sociales. Mediante su trabajo, pretende demostrar que las categorías de género no son universales y atemporales. Tal categoría no siempre se constituye como

⁷ «Transgresión de la identidad de género: polo de atracción de travestis en Argentina y Uruguay».

principio organizativo, no existe una categoría «mujer» universal y, por tanto, la subordinación de lo que entendemos por «mujer» no se encuentra en todas las sociedades. Argumenta, además, que a pesar del esfuerzo de las feministas en occidente —tengamos en cuenta la fecha de publicación de su obra— no se ha podido separar sexo de género.

De esta forma, en la cultura Nàgó-Yorùbá el género no fue inherente a la organización humana, sino que primó lo que denomina la *senioridad*, una jerarquización basada fundamentalmente en la edad cronológica y relativa de lxs habitantes de un territorio. Para Oyěwùmí (1997), en esta cultura las relaciones sociales se producen en base a hechos sociales, no a hechos biológicos. De esta forma, los términos que se constituyen en las relaciones de parentesco no indicaban género, tampoco un raciocinio corporal. Notamos aquí que en las religiones de matriz africana sí se establece una relación filial o de parentesco que tiene por centro a la categoría de género. Inclusive, la autora realiza un análisis etimológico y comparativo de las palabras «hombre» [man] y «mujer» [woman] en occidente y *obìnrin* y *òkùnrin* en la cultura Nàgó-Yorùbá. *Obìnrin* no deriva de *òkùnrin*, como sí lo hace «woman» de «man». La distinción en Nàgó-Yorùbá es anatómica, pero para Oyěwùmí de una forma muy superficial —solo a efectos de la reproducción— y de la cual no se derivan suposiciones de personalidad y cualidad. Orixas [*òrìṣà*] no están contruidos a partir de las categorías de género ni sexo, pero sí de una representación anatómica particular.

Fue a partir de la cristianización el momento en el cual, en la sociedad Nàgó-Yorùbá, las categorías de género comienzan a primar en las religiones indígenas africanas. La deidad mayor era Olódùmarè —Zambi en la umbanda— que, para Oyěwùmí (1997), no solo no tenía identidad de género, sino que además no era considerado similar a lxs seres humanxs. Luego le seguían las entidades espirituales *òrìṣàs* y, finalmente, lxs ancestrxs. Simultáneamente al proceso de cristianización de la religión Nàgó-

Yorùbá se da un proceso de masculinización de su panteón. Por ejemplo, ahora sí Olódùmarè será cargado de atributos masculinos.

Frente a ello, Segato (2003b) se pregunta:

¿Por qué los orixas tenían, en su representación mítica, cuerpos marcados por el dimorfismo anatómico y predicados de género si esto no tenía, como afirma Oyěwùmí, cualquier consecuencia en las relaciones sociales, si esto no expresaba nada relativo a un imaginario de género entre los seres humanos? (p. 339).

A pesar de que, a simple vista, el texto de Oyěwùmí (1997) pueda contener múltiples contradicciones, consideramos que resulta de una indiscutible riqueza al poner en disputa y tensión categorías que estamos acostumbradas a usar: género, mujer, sexo, entre otras. Al mismo tiempo, interpela nuestras investigaciones en la reproducción de una mirada colonial, blanca y cis-heteropatriarcal, aun siendo feministas.

Sensualidad y sexualidad en Pomba Gira

Para Vania Cardoso (2007) existen múltiples historias sobre el «povo da rua» —Pombagiras y Exus— que se producen y reproducen mediante un proceso que ella denomina de *narrativización*. Este proceso se ritualiza en la sesión espiritual, operando como mediador en la construcción tanto de espíritus como de las propias personas que incorporan y que asisten a esa práctica religiosa y, al mismo tiempo, dota al ritual de una significación. Significación que parece «desordena» pero esta apariencia responde a una característica propia de este *povo da rua* que oscila entre lo mundano y lo ritual, entre lo simbólicamente central y lo simbólicamente marginal.

En el caso de Pomba Gira vemos que —si bien hay diferencias en su representación en las diferentes tradiciones religiosas— lo que permanece es un arquetipo de una mujer «whose sexually transgressive behavior contravenes social and moral norms» (Hayes, 2009: 53).⁸ En este sentido:

Pomba Gira is a product of a normative gender schema that both fears and attributes great power to female sexuality. Described in myth and song as the spirit of a woman beholden to no man: a prostitute, courtesan, demonic enchantress, or wife of seven husbands, Pomba Gira represents the antinomy of respectable womanhood (Hayes, 2009: 69).⁹

Justamente, es su vida terrenal la que hace que Pomba Gira sea idónea en ayudar a lxs fieles en lo que refiere a la sexualidad y al amor, sobre todo cuando esto implica disputar los patrones sociales de comportamiento (Prandi, 2001). Algunas investigadoras (Augras, 2000; Leal, 2013) han señalado que Pomba Gira surge en contraposición a la figura de Iemanjá, esta última en el contexto brasileño se *desafricanizó* y fue despojada de sus características sensuales y sexuales. De esta forma, se comenzaría a cultuar a otra entidad que recupera, en Pomba Gira, todo el poder sexual perdido y se reafirmaría el poder femenino.

Por otra parte, es preciso recordar que la posesión o el trance provocan transformaciones de diversa índole en la persona que incorpora. Estas transformaciones, incluso pueden cambiar los roles sociales del *status quo*:

⁸ «cuyo comportamiento sexualmente transgresor contraviene las normas sociales y morales».

⁹ «Pomba Gira es producto de un esquema de género normativo que teme y atribuye un gran poder a la sexualidad femenina. Descrita en el mito y la canción como el espíritu de una mujer que no está en deuda con ningún hombre: una prostituta, cortesana, hechicera demoníaca o esposa de siete maridos, Pomba Gira representa la antinomia de la feminidad respetable».

The religious activity of possession that ‘forges’ mediators for the supernatural sphere has its effects on the person’s nature in terms of gender, ‘feminizing’ him in men and ‘empowering’ her in women. Hence, the permanent contentious dialog such people have with the social norm and the possibilities for transgression (Birman, 2005: 409).¹⁰

Es, precisamente, en esa transformación o inversión de las jerarquías sociales —ya sea en términos de clase, género o etnia— que el ritual de posesión tiende a romper con el binomio sexo/género (Ojeda, 2016). De este modo, presenta la posibilidad de que en lxs fieles —durante la posesión— se encuentren las construcciones de género de Orixá —en términos de personalidad—, de lxs ancestrxs y de lxs sujetxs que son totalmente independientes al sexo biológico.

Este argumento se contrapone con la observación realizada por Milton Silva (2008), en un centro de candomblé en São Paulo. Allí observa que, durante la posesión de las entidades espirituales en los cuerpos de lxs médiums, estxs últimxs carecen de atribución sexual y, así también, de identidad de género. Esto se entiende para el caso del candomblé en donde, como expresé antes, se da la incorporación directa de Orixás que, si bien tiene una personalidad de género, no va ir de la mano de atribuciones sexo-genéricas.

¹⁰ «La actividad religiosa de posesión que “forja” mediadores para la esfera sobrenatural tiene sus efectos sobre la naturaleza de la persona en términos de género, “feminizándola” en los hombres y “facultándola” en las mujeres. De ahí el permanente diálogo contencioso que estas personas tienen con la norma social y las posibilidades de transgresión».

Reflexiones finales

El presente artículo ha brindado algunas pistas sobre el abordaje de religiones de matriz africana y su relación con las categorías de género y sexualidad, teniendo en cuenta el sistema de creencias y, fundamentalmente, las sesiones espirituales o rituales de kimbanda. En el análisis me detuve en los rituales de kimbanda ya que considero que estos son una de las manifestaciones religiosas que han sido trabajadas de forma secundaria. Al mismo tiempo, creo que a través de la misma se ponen de manifiesto distintos tipos de construcciones jerárquicas que se encuentran en nuestra sociedad, pero también en el seno de las casas religiosas.

Para Turner (1988a), en la umbanda es posible notar dos tipos de jerarquías: material y espiritual. Ahora bien, es necesario realizar algunas señalizaciones sobre la relación entre ambas jerarquías. En las páginas anteriores se ha postulado que los rituales de posesión pueden ser interpretados como rituales de inversión de la jerarquía. De esta forma, no sorprende que sean arquetipos de indixs, viejxs esclavizadx, gitanas, prostitutas y malhechores quienes comanden las sesiones espirituales de umbanda y kimbanda. Si a esto se le suma que en la cultura Nàgó-Yorùbá tradicional y en el modo de entender a las entidades espirituales no predominan las clasificaciones según las categorías de sexo y género, podemos suponer entonces que en la observación de tales prácticas veremos a ana-hombres y ana-mujeres —que tienen un Orixá de cabeza con determinada personalidad de género— incorporar indistintamente ancestrxs con energía femenina o masculina.

Oyèwùmí (1997) propone poner *ana* delante de hombre y de mujer para dar cuenta de que son solo diferencias anatómicas y no refieren en su interpretación a diferencias de género ni de sexo. No obstante, la observación participante me permitió ver que, mientras ana-hombres y ana-mujeres incorporan ancestrxs de la línea de Iemanjá, esto no pasa con Pomba Gira. En mi etnográfica

—como método— nunca pude observar a ana-hombres incorporar a Pomba Giras. Frente a esto, podremos interrogarnos e interrogar a nuestro campo sobre ¿qué elementos de la jerarquía material se trasladan a la jerarquía espiritual? Esta observación o, más precisamente, no observación ¿nos está evidenciando la existencia, en lxs sujetxs que practican esta religión, de una mirada jerarquizada y cis-heteropatriarcal sobre Pomba Gira?

Asimismo, aun reconociendo y apoyándonos en los planteos de Oyèwùm (1997) sobre un sistema de parentesco exento de clasificación en base a sexo y género, percibimos que en la construcción filial basada en lo que se conoce como *familia de Santo* —para candomblé— y *familia de religión* —para umbanda— se da una clasificación basada en las identidades de género de lxs sujetxs que es innegable. Tal clasificación también se manifiesta en las distribuciones de roles en el seno de la casa religiosa. Por un lado, aquellas personas cuya identidad de género es femenina son quienes se ocupan de preparar la comida e higienizar el espacio ritual. Por otro lado, son aquellas personas cuya identidad de género es masculina quienes se encargan de construir y transmitir el cuerpo doctrinario y también son estos quienes aparecen con mayor frecuencia en el espacio público.

Una conclusión posible es que las religiones de matriz africanas implican modos diversos de estar y habitar el mundo, tanto material como espiritual. Es esta característica, justamente, la que encierra la gran riqueza de pensar la construcción de género desde la manifestación de entidades espirituales que pueden ser consideradas detractoras del orden establecido y resistentes a las pautas morales tradicionales.

Referencias bibliográficas

- Augras, Monique (2000). «De Iyá Mi a Pombagira: transformações e símbolos da libido». En: *Candomblé-religião de corpo e alma*, editado por Carlos Eugênio Marcondes Moura. São Pablo, SP: Pallas Editora, pp. 17-44.
- Bastide, Roger (1945). *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, RJ: O Cruzeiro.
- Bastide, Roger (1961). *Sociología y psicoanálisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Compañía General Fabril.
- Bastide, Roger (1983). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva.
- Bastide, Roger (1985). *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, SP: Pioneira Editorial.
- Birman, Patrícia (1985). «Identidade social e homosexualismo no Candomblé». *Religião e Sociedade* 1, Vol. 12: pp. 2-21.
- Birman, Patricia (2005). «“Entrancing and Entwining”: Sex and Gender in Afro-brazilian Cults, An Overview». *Revista Estudos Feministas* 13, N° 2: pp. 403-414.
- Cardoso, Vania. (2007). «Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível». *Revista Mana* 13, N° 2: pp. 317-345.
- Casildo (2016). Entrevista realizada en Montevideo el 30 de agosto.
- Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia / GEMRIP Ediciones.

- Douglas, Mary (1978). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza Universidad
- Firth, Raymond (1970). *Rank and religion in Tikopia*. Londres: Allen & Unwin.
- Giobellina Brumana, Fernando y Elda Gonzales Martínez (1989). *Spirits from the Margin. Umbanda in São Paulo*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Goldman, Marcio (1985). «A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé». *Revista Religião e Sociedade* 1, Vol. 12: pp. 22-54.
- Hayes, Kelly (2009). «Feiticeiras and Donas-de-casa: The Afro-brazilian Spirit Entity Pomba Gira and the Cultural Construction of Femininity in Brazil». *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana* 2: pp. 49-71.
- Leal, Mariana. (2013). «“Os deuses não ficarão escandalizados”: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado». *Revista Estudos Feministas* 2, N° 2: pp. 509-534.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.
- Muass, Marcel (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Ojeda, Pablo (2016). «¡Con mucha Pomba Gira nena! Aproximación a la práctica contemporánea del culto africanista kimbanda como espacio de construcción de identidad trans en la ciudad de Buenos Aires y alrededores». En: *Monstruos y monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV*, editado por Graciela Aletta de Sylvas et al. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 267-278.

- Ortiz, Renato (1978). *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Oyèwùmí, Oyèronké (1997). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial en la Frontera.
- Pi Hugarte, Renzo (1998). *Los cultos de posesión en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Porzecanski, Teresa (2007). «Cuerpo y símbolo en los rituales de umbanda en Montevideo». *Revista Mitológicas* 22: 9-17. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14602201>>, [consultado el 11 de noviembre de 2020].
- Prandi, Reginaldo (2001). «Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu». *Revista USP* 50: PP. 46-63. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63>>, [consultado el 11 de noviembre de 2020].
- Reino Da Mata, Centro Umbandista. (2017). *Kimbanda*. Montevideo: S.E.
- Ribeiro, René (1952). «Cultos afrobrasileros do Recife :um estudo de ajustamento social». *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Número monográfico especial). Recife, Pernambuco: Instituto Joaquim Nabuco, 150 pp.
- Segato, Rita (1993). «La religiosidad candomblé en la tradición Afro-Brasileña». *Revista Perfiles Latinoamericanos* 2: 133-64. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<https://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/485>>, [consultado el 11 de noviembre de 2020].

- Segato, Rita (1998). «Fronteiras e margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai». *Revista Religião & sociedade* 19, N° 1: pp.113-130.
- Segato, Rita (2003a). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo/ Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita (2003b). «Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba». *Revista Estudios Afro-Asiáticos* 25, N° 2: pp. 333-363.
- Silva, Milton (2008). «Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? ». *Horizonte Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 6, N° 12: pp. 145-156.
- Stallybrass, Peter (1998). «Marx's coat». En: *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, editado por Patricia Spyer. Londres: Routledge, pp. 183-207.
- Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Turner, Victor (1988b). *The Anthropology of Performance*. Nueva York, NY: PAJ Publications.

