

¿EN QUE TRABAJAN L@S CHIC@S DE LA ROSADITA? BREVE REFLEXION ACERCA DE UN DESCUBRIMIENTO EN CAMPO

What are the girls of La Rosadita working on? Brief reflection on a discovery in the field

PABLO MAXILIANO OJEDA¹

RESUMEN

Este escrito presenta una reflexión situada, en el marco iniciático de un trabajo etnográfico llevado a cabo en un templo afroumbandista ubicado en el área metropolitana de Buenos Aires que funciona activamente en la actualidad. Desde este punto de partida, se exploran las posibilidades y las múltiples dimensiones que adquieren el tratamiento de la historia oral y la experiencia de vida narrada, tal como se despliegan en una primera y casual entrevista en profundidad con una informante. Así, se analiza cómo las prácticas metodológicas exploratorias del trabajo en terreno permiten al etnógrafo *ir más allá* y obtener información relevante y sustantiva. En este sentido, el artículo sostiene que estas estrategias indagatorias permiten no solo –en este caso– ampliar la caracterización del espacio sociorreligioso y de los sujetos y sujetas que lo habitan sino, en particular, acceder a un dato significativo que no se había tenido previamente en cuenta en el diseño de la investigación: el modo de ganarse la vida del grupo de travestis y mujeres trans que practican la religión y que asisten regularmente a este templo.

Palabras clave: entrevista en profundidad, espacio sociorreligioso, diversidad sexual, trabajo.

ABSTRACT

this paper presents a reflection situated, in the initiatory framework of an ethnographic work carried out in an Afro-Umbandista temple located in the metropolitan area of Buenos Aires, which works actively today. From

¹ Profesor y Magíster en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Candidato a Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO Argentina. Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con sede en el Instituto de Investigación en Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. El presente texto forma parte de la investigación realizada para el cuarto capítulo de la tesis doctoral “Buenos Aires Afro-Queer: sexualidades disidentes en el culto kimbanda”, que obtuvo financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

this point of departure, we explore the possibilities and the multiple dimensions that take on the treatment of oral history and narrated life experience, as they unfold in a first and casual in-depth interview with an informant. Thus, it analyzes how the exploratory methodological practices of field work, allow the ethnographer to go further and obtain relevant and substantive information. In this sense, the article argues that these investigative strategies allow, not only -in this case- to expand the characterization of the socio-religious space and the subjects and subjects that inhabit it but, in particular, access to significant data that had not previously been taken into account in the design of the research: the way of earning a living for the group of transvestites and trans women who practice religion and who regularly attend this temple.

Keywords: in-depth interview, socio-religious space, sexual diversity, work.

Introducción

Desde mediados de 2014 investigo el desarrollo de un culto de matriz afrobrasileña –la *kimbanda*– y sus vínculos con la expresión y la construcción de la identidad sexo-genérica de un grupo de personas LGBTTTIQA+ que participan en un espacio socio-religioso perteneciente a esta variante. Este lugar, se encuentra ubicado en la zona norte del área suburbana de Buenos Aires y es conocido familiarmente por sus adeptos como *La Rosadita*. Más allá de las particularidades propias de cada templo kimbanda, es posible afirmar que una constante ontológica sobrevuela y unifica la variedad. Debe entenderse que nos encontramos ante un sistema religioso que conceptualiza la idea del “bien”, pero no la del “mal”. Es decir que, para la cosmovisión africanista la dualidad judeocristiana-occidental presentada habitualmente como una lucha entre ambas categorizaciones queda sin efecto. El eje sistémico fundamental del esquema, tanto en el plano sobrenatural como en el humano, se halla constituido por una escala jerarquizada y continua que se extiende desde el polo del “bien” (positivo) hacia el polo del “error” (negativo). Por lo tanto, al no existir en la cosmovisión la categoría del “mal”, tampoco existe una equivalente a la de “pecado”. De este modo, las personas que por su orientación sexual o identidad sexo-genérica son discriminadas e infravaloradas en sus orígenes como cristianos, en sentido socio-histórico-cultural y no necesariamente de profesión de fe, encuentran en la religión un espacio de contención y revalorización que les permite expresar su identidad en términos de *elección* personal. Es en este sentido que mi trabajo busca, si bien no establecer todas las respuestas, al menos formular preguntas con respecto a esta expresión de la identidad que articula con la cuestión espiritual inherente. Si aceptamos, como afirma Teresa de Lauretis, que el género “es un efecto compues-

to de representaciones discursivas y visuales”² que emanan de varias instituciones tal y como son propuestas y resignificadas desde la estructura del moderno estado nación; vale decir, la familia, el sistema educacional, los medios de comunicación, la medicina, el derecho y por supuesto, la religión oficial, tal vez podamos adentrarnos más profundamente en la cuestión propuesta, ya que la representación y la construcción del género constituyen siempre una forma de negociación con el poder y cuanto menos inteligible sea aquél, más expuesto a la violencia y en condición más vulnerable se hallará³. La construcción de la identidad en lo que atañe al género es entonces, tanto producto como representación, una representación que tiene efectos reales en la vida material de los individuos. De Lauretis sostiene que esa representación se realiza cuando se convierte en una *auto representación*, es decir en una forma particular de percepción de la propia identidad social y subjetiva; el género sería entonces, tanto una atribución como una apropiación⁴. Y el *terreiro* (denominación nativa para nombrar el templo), la *communitas*⁵ de la kimbanda, un espacio en el cual expresarse libremente fuera de los prejuicios, las ataduras o las limitaciones que existirían fuera de él, basándose en la justificación o legitimación que se obtiene desde la cosmovisión y la práctica socio-ritual del culto. La kimbanda constituiría en este sentido, una instancia performativa liberadora o bien, como ha afirmado oportunamente una de las practicantes: “un espacio donde poder ser lo que se es”.

En este breve artículo relato mi segunda visita de campo a La Rosadita, en la que conocí a quien luego sería una de mis informantes más significativas y donde accedí –de forma azarosa– a una dimensión social relevante que me permitió luego una mejor comprensión del fenómeno estudiado.

La Madonnita aporta un dato significativo

La Madonnita fue la primera de l@s chic@s de La Rosadita que conocí, unas semanas después de entrevistar a Genaro, el *pai-de-santo* del terreiro y líder absoluto de esta comunidad. De todos los nombres que éste mencionó ante mi solicitud en aquel encuentro inaugural fue el que más retuve, tal vez por cierta animosidad percibida en las palabras del pai al referirse a ella, una suerte de distinción que entonces no pude descifrar pero que la diferenciaba claramente del conjunto. Aquello de “es agradable pero no creo que quiera hablarte”, dicho con cierto recelo y en forma misteriosa, alentó mi curiosidad y *supe* que allí habitaba una historia interesante. Esa segunda vez –por mis compromisos en la cátedra Historia de Asia y África–

² Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender. Essays on Theory* (London: Film and Fiction/Macmillan, 1989). Traducción castellana de Ana María Bach & Margarita Roulet, 14.

³ Para una ampliación de estas nociones acerca de la inteligibilidad de los cuerpos abyectos véase Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Buenos Aires: Paidós, 2019).

⁴ De Lauretis, *Technologies*, 15-25.

⁵ Victor Turner, *El proceso ritual: estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988), 137-150

llegué un par de horas más tarde de lo previsto, pero llevaba mucho tiempo tratando de concretar un nuevo encuentro y no quería perderme la oportunidad, así que decidí aventurarme hacia el barrio pasada la frontera de la hora pico vespertina.

El paisaje suburbano cambia notoriamente cuando cae el sol, la ancha avenida principal pierde su bullicio y su pulso apresurado y sólo la visitan unos pocos vehículos y un número aún inferior de caminantes tardíos que transitan las veredas con celeridad, como quien se dirige con retraso a una cita o teme apariciones imprevistas en las esquinas. Mi experiencia previa –y la diferencia horaria– hizo que esta vez la llegada a destino fuese más rápida y me permitió a la vez observar otros detalles en el camino. Una esquina, en la que se hallaba un grupo de chicas vestidas de forma llamativa, con minifaldas, tacos altos, medias de red y prendas superiores mínimas y de colores intensos –era una fría jornada de junio–, llamó particularmente mi atención. Y el efecto fue mutuo, ya que mi aparición también las sorprendió “¿Papi estás buscando algo?” gritó una de ellas desde la vereda de enfrente con una voz grave; “Vení, bombón, no te vayas”, dijo otra con registro similar. Me limité a sonreír, apresuré el paso, y me interné en la zona de las casitas bajas que tanto me sorprendieran y desorientaran la vez anterior. Pero ahora sabía muy bien adonde me dirigía y en pocos minutos estaba tocando el timbre.

“¡Hola! ¿Vos sos Pedro?” dijo con voz pícaro el chico que abrió la puerta. Tendría unos veinte años, tal vez menos, y me observaba curioso con un perro pequeño en los brazos que ladraba y a la vez movía la cola inquietamente. “Pablo”, respondí confundido y algo molesto, no esperaba encontrarme con alguien que no fuese el pai Genaro y –aunque no tuviese razón alguna para ello– intuía que el cambio de nombre había sido deliberado. Luego de intercambiar saludos, y haciendo caso omiso a mi corrección, me invitó a pasar. “Genaro viene en un rato, salió a hacer una diligencia, me pidió que lo esperes”. Algunas palabras guardan una secreta cualidad que se libera como un hechizo mágico al ser pronunciadas y poseen el poder de revertir por completo toda una situación. Eso fue exactamente lo que ocurrió con el término “diligencia” –tal vez porque lo utilizaba mi madre y llevaba mucho tiempo sin oírlo–, pero la incómoda hostilidad inicial se desvaneció y por primera vez en ese encuentro inesperado sonreí. “¿No pensarás quedarte parado ahí toda la vida no? Dale, que tengo frío... Mi nombre se escribe Emanuel pero se pronuncia Madonna”, dijo divertido, y entramos. “¡Así que estoy ante La Madonnita!”, pensé sorprendido mientras me invitaba a tomar asiento en la misma cocina donde había estado la vez anterior. Había esperado encontrarme con una chica trans rubia, alta e imponente, que en nada se parecía al cuasi adolescente de piel y cabellos morenos que tenía enfrente. Nada en su aspecto hacía pensar que tuviera frío, ni los pantaloncitos cortísimos de jean ni la musculosa de algodón blanco –únicas prendas muy ceñidas al cuerpo– que cubrían su metro se-

senta de extrema delgadez. Al bajar la vista, noté que iba descalzo. “Ese viejo loco me dijo que querías *hacerme una nota* pero yo no tengo tiempo, en un rato salgo, no te voy a poder ayudar con tu película, salvo que quieras que cante, y además cobro”. Evidentemente, Emanuel-Madonna se divertía cambiando adrede nombres y conceptos y hacía notables esfuerzos por resultar desagradable. Supe inmediatamente que se trataba de una especie de mecanismo de defensa y decidí cambiar de táctica sobre la marcha. En los meses previos me había enfrentado muchas veces con negativas rotundas y frustrantes en mis intentos formales de acceso a los terreiros. Comenzaba a entender que, en general, resultaba inútil explicar “seriamente” mis propósitos investigativos o desplegar el curriculum y/o los detalles de mi trabajo en curso. Por ello, había optado por “dejarme llevar” y obtener espontáneamente toda la información que pudiera ya que, como señala Wright, la etnografía constituye un “desplazamiento ontológico”⁶, pues movemos nuestro ser-en-el-mundo hacia un lugar diferente y es la estructura ontológica del etnógrafo la que sufre transformaciones y modificaciones en su contacto con la gente, atravesando diversos lapsus y cambios constantes en las tomas de decisión en función de insertarnos experiencialmente en un determinado campo social que intentamos comprender⁷. Después de todo eran las nueve de la noche, me hallaba en territorio desconocido, cansado luego de una larga jornada y estaba atrasado con el avance de investigación que pretendía entregar en breve. En resumen, no podía desaprovechar ninguna posibilidad por mínima que fuese. “Parece que hay una confusión. No soy cineasta, estoy haciendo un trabajo sobre religiones y entrevisto a pais y mães-de-santo”. Funcionó. Mi escueta explicación hirió su orgullo adolescente. “Bueno, yo soy de religión, a lo mejor te sirve”, dijo elevando el hombro izquierdo y tratando de sonar casual e indiferente.

En los tres cuartos de hora siguientes no pude hacer ninguna de las preguntas que había anotado previa y prolijamente en mi libreta. La Madonnita hablaba sin parar, gesticulando teatralmente y agitando en forma enérgica los brazos cuando quería enfatizar –positiva o negativamente– alguna cosa. Siempre admiré a la legendaria artista pop italoamericana y mi conocimiento sobre su trayectoria funcionó en principio como puente de conexión con mi desprevenido informante. Resultaba complejo, ante su despliegue nervioso, ordenar la información de relevancia y sólo después de varios encuentros subsiguientes –y un arduo trabajo posterior en mi escri-

⁶ Pablo Wright, “Experiencia, intersubjetividad y existencia: hacia una teoría práctica de la etnografía”, *Runa* N° 21 (1994): 367. http://dspace5.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2322/uba_ffyl_ICA_a_Runa_21-01_347-380.pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y

⁷ Un desarrollo de esta idea puede consultarse en Silvia Cítro, “La diversidad del cuerpo social: determinaciones, hegemonías y contrahegemonías”, en E. Matoso (comp.), *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte*. Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2004: 25-40.

torio– pude reconstruir su trayectoria vital y espiritual. Lo más difícil de dilucidar en esta primera reunión fue el género autopercibido de mi interlocutor/a, ya que alternaba indistintamente entre la forma masculina y la femenina para referirse a sí mismo/a. Claramente, este problema inicial en la transcripción de mis notas de campo obedecía a una limitación propia y al desconocimiento o el débil manejo aún de un corpus teórico adecuado para mi estudio de caso. Según Foucault⁸, existe una construcción social de la sexualidad como dispositivo, que presupone la oposición binaria de los sexos y que se constituye como una de las herramientas de control y regulación de las poblaciones, otorgando características inequívocas y definitivas únicamente a dos modelos: varón y mujer. Ello delimita lo masculino y lo femenino como una normativa que todo lo atraviesa y opera en la constitución –y en nuestra percepción– de la identidad y la subjetividad, tanto propia como ajena. Esta definición conlleva una concepción de parámetros hegemónicos que otorgan sentido y en la que sólo tendrían lugar lo femenino y/o lo masculino, ambas categorías claramente distinguibles y sin situación intermedia posible. Ahora bien, como sostiene Lavigne, “debemos reconocer la existencia histórica de cuerpos que no se ajustan a estas reglas clasificatorias y que interpelan esta definición hegemónica”⁹. La Madonnita dijo tener dieciocho años de edad cumplidos recientemente y unos pocos meses como “visitante de kimbandas” en el terreiro de Genaro. Es necesario aclarar que existe un escalonamiento en el proceso de conversión a la religión, mediante el cual los adeptos atraviesan una serie de etapas que constituyen distintos “grados” de identidad social en relación al sitio que ocupan en la comunidad espiritual. Según el esquema propuesto por Frigerio¹⁰ y retomado por Rodríguez¹¹, podríamos distinguir claramente cuatro etapas: 1) consultante y depositario de ayuda espiritual, 2) médium o intérprete, 3) hijo de religión, 4) hijo de una deidad específica como eje articulador de la identidad subjetiva, lo que implica una cosmovisión determinada en la interpretación de todas las vivencias que el individuo atraviesa. Es decir, que el conocimiento de la comunidad espiritual por parte de La Madonnita era un fenómeno reciente, lo cual resultaba notable por la fascinación y el entusiasmo exaltados –signos de su inexperiencia– con los que relataba las pocas ceremonias a las que había asistido. “Yo lo que quiero es incorporar [entrar en posesión bajo la tutela de una entidad]

⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. (Madrid: Siglo veintiuno, 1995), 19- 51.

⁹ Luciana Lavigne, “Dualismos que duelen: una mirada antropológica sobre los cuerpos intersex”, en Citro, S. (comp.) *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. (Buenos Aires: Biblos, 2010), 154.

¹⁰ Alejandro Frigerio. (2003). “¡Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina”, *Civitas. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 3, N° 1 (2003): 35-68. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2003.1.109>

¹¹ Manuela Rodríguez, *Giros de una mae de santo: corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6023>

pero para eso me falta” dijo con brillo en los ojos. Comprendiendo que no era mucho lo que podía obtener de su testimonio en relación al ritual performativo de la kimbanda, decidí torcer el rumbo de la conversación hacia carriles más informales e interrogué a La Madonnita sobre su relación con Genaro (el pai del templo), que era hasta entonces el único elemento que poseíamos –además de la admiración por la música de la “chica material”– en común. Tampoco esta estrategia aportó mucho más que algunas respuestas de compromiso, y cuando ya daba casi por perdida la entrevista “para hacer conversación”, como decía mi abuela, le pregunté sobre las actividades que realizaba en su tiempo libre. “Canto y bailo, soy artista”, me dijo. “¿Y te gustaría vivir de eso?” pregunté distraído. “Obvio, para dejar la calle”. Esta sorprendente respuesta abrió por primera vez un territorio problemático que no había esperado vislumbrar en los meses que llevaba interiorizándome sobre esta práctica religiosa. Y también comprendí, intuitivamente, que para conocer más debía esperar, propiciar otros encuentros, aprender a escuchar, o simplemente a acompañar.

Las técnicas etnográficas (...), desarrolladas sobre todo por la antropología social desde los años veinte, han demostrado ser más adecuadas que las metodologías cuantitativas para documentar la vida de los individuos marginados por una sociedad hostil. Solamente tras establecer lazos de confianza, proceso que requiere mucho tiempo, es posible hacer preguntas incisivas con respecto a temas personales y esperar respuestas serias y reflexivas.¹²

Como sostiene Guber¹³, el trabajo etnográfico resulta una tarea situada que posiciona al investigador en un espacio social concreto y le ofrece un conocimiento localizado no universalizante, que es producto de la relación que establece con los informantes. Hasta ese momento, ninguna de todas las estrategias de investigación que había empleado para mi trabajo pudo venir en mi auxilio. Las constantes visitas a la página web del Registro Nacional de Cultos no católicos y a los archivos, tratando de sistematizar las prácticas contemporáneas del africanismo en la Argentina, así como las lecturas previas y minuciosas realizadas sobre los teóricos de la religión, el género y la afrodescendencia me prepararon para lo que estaba enfrentando. Más aún, resultaban insuficientes o inútiles para aportar una lente segura con la cual no sólo observar sino también comprender a las personas que sobreviven al margen de la economía y las actividades “formales”. La Madonnita –que apenas había pasado la mayoría de edad si es que no me había mentado– “se vestía de mujer” y ejercía la prostitución en la vía

¹² Phillipe Bourgois, *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*, (Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2010), 43.

¹³ Rosana Guber, *La etnografía: método, campo y reflexividad*. (Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2011). 39-51.

pública. Recordé a las chicas que me habían gritado en mi camino hacia La Rosadita. ¿Serían sus compañeras de trabajo? ¿Se reuniría con ellas más tarde para enfrentar una nueva jornada de trabajo callejero? ¿Serían todas “devotas” de la entidad principal de la kimbanda, la imponente Pomba Gira? Una frase mencionada telefónicamente por Genaro, acerca de los horarios para entrevistar a “las chicas” iluminó repentinamente mis pensamientos: “De día va a ser medio difícil, duermen”.

Palabras finales

Es sobre la base de los deseos y de las intenciones que están en juego en cualquier conversación, pero sobre todo en la entrevista etnográfica, desde donde hay que plantear el tema de la objetividad y de la memoria. En este sentido, el objetivo de las entrevistas en profundidad, y particularmente de las historias de vida, no puede ser conocer “la verdad” sobre un hecho histórico puntual o una situación social determinada. La entrevista, como toda narración, es un constructo, y no deja de tener su lado *ficcional* por más esfuerzo que el entrevistado haga en relatar los hechos “como fueron”. Varios autores abordaron estas problemáticas de las metodologías centradas en la experiencia subjetiva narrada como historia o como relatos de vida, tanto desde la antropología y la sociología, como desde la historia oral¹⁴. No entraré aquí a discutir esta cuestión en profundidad, porque no es ese el objetivo central de mi trabajo. Sólo quisiera retomar –a efectos de esta conclusión-discusión– algunos puntos referidos al lugar de la narrativa en la construcción del sujeto, y a la forma en que es posible abordar las entrevistas y la reconstrucción de las experiencias vividas tomando en cuenta no sólo el contenido de lo dicho sino también la forma, que incluye los silencios, las repeticiones y las contradicciones, así como los gestos y la manera en que la palabra encarnada y la corporalidad, *dicen* mucho más de lo que nombran.

En razón de ello, resulta necesario mencionar que las multiplicidades presentes en el tono, volumen y ritmo del habla popular, están cargadas de significados implícitos y connotaciones, que son irreproducibles en el texto escrito¹⁵. Si la vida social “es una empresa de edificación de mundos, la religión ocupa un lugar destacado en esta empresa (...) existe una relación

¹⁴ Para mayor información pueden consultarse, entre otros, los siguientes trabajos. Daniel James, *Doña María: historia de vida, memoria e identidad política*, (Buenos Aires: Manantial, 2004); Leonor Arfuch, *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002); Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Alessandro Portelli, “Lo que hace diferente a la historia oral: recuerdos que llevan a teorías”, en Moss, W., Portelli, A. y Fraser, R. *La historia oral*, (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991); Franco Ferrarotti, (1991) *La historia y lo cotidiano*, (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991).

¹⁵ Portelli, “Lo que hace diferente...”, introducción.

entre la religión y la edificación de mundos”¹⁶. En este sentido, un espacio social de extracción religiosa afroumbandista como La Rosadita, recibe y contiene a las disidencias sexo-genéricas, que muchas veces no encuentran un lugar donde expresar y construir nada menos que el derrotero de sus propias vidas. Y si bien, como sostiene Zelizer, “evaluar una cantidad de dinero [o analizar la dimensión del trabajo, para el caso que me ocupa] requiere estimaciones sociales que implican algo más que los meros cálculos racionales del mercado”¹⁷, en aquel encuentro inesperado, esa tarde que muy pronto se hizo noche en el mundo suburbano de Buenos Aires, descubrí, improvisando una entrevista con La Madonnita, mucho más de lo que me había brindado el amplio caudal de lecturas e indagaciones previas con las que trataba de desentrañar el nudo gordiano de mi problema de investigación.

Referencias bibliográficas

- Arfuch, Leonor. *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Bourgois, Phillipe. *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2010.
- Butler, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós, 2019.
- Citro, Silvia. “La diversidad del cuerpo social: determinaciones, hegemonías y contrahegemonías”. En E. Matoso (comp.), *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte. Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2004: 25-40.
- De Lauretis, Teresa. *Technologies of Gender. Essays on Theory*. London: Film and Fiction/Macmillan. Traducción castellana de Ana María Bach & Margarita Roulet, 1989.
- Ferrarotti, Franco. *La historia y lo cotidiano*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Madrid: Siglo veintiuno, 1995.
- Frigerio, Alejandro. “¡Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina”. *Civitas. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 3, N° 1. (2003): 35-68.
- Guber, Rosana. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2011.

¹⁶ Peter Berger, *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1971), 13.

¹⁷ Viviana Zelizer, *El significado social del dinero*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011), 35.

- James, Daniel. *Doña María: historia de vida, memoria e identidad política*. Buenos Aires: Manantial, 2004.
- Lavigne, Luciana. "Dualismos que duelen: una mirada antropológica sobre los cuerpos intersex". En Citro, S. (comp.) *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2010: 151-169.
- Passerini, Luisa. *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin. Working Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Portelli, Alessandro. "Lo que hace diferente a la historia oral: recuerdos que llevan a teorías" en Moss, W.; Portelli, A. & Fraser, R. *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- Rodríguez, Manuela. *Giros de una mae de santo: corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- Turner, Victor. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.
- Wright, Pablo. (1994). Experiencia, intersubjetividad y existencia: hacia una teoría práctica de la etnografía. *Runa*, N°21 (1994): 347-380.
- Zelizer, Viviana. *El significado social del dinero*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.