

Antropología 194, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.

Stone. Allucquere Rosanne (1992), "Wül the Real Body Please Stand Up?; Boundary Stories about Virtual Cultures", en Benedikt, Míchael (ed.), *Cyberspace: First Steps*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

— (1995), *The War of Des i re and Technology al the Cíose ofíhe Mechanical Age*, Cambridge, Massachuseíts, The MIT Press.

Thomas, David (1992), "Oíd Rituals for New Space: Rites de Passage and William Gibson's Cultural Model of Cyberspace", en Benedikt, Michael (ed.), *Cyberspace: First Steps*, Cambridge, Massachuseíts, TheMir Press.

Turkle, Sherry (1995), *Life on theScreen*, Cambridge, Mass., the MIT Press.

Warner, Michael (1990), *The Letters ofíhe Repubiic: Publication and the Public Sphere in Eighíeenth-Century America*, Cambridge, Mass., Harvard Uni-versity Press.

— (1992), "The Mass Púbic and the Mass Subject", en Caíhoun, Craíg(ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

Zizek, Slavoj (1991)"Is itpossibletoTraversethe Fantasy in Cyberspace?", en Wright, Elizabeth and Edmond Wright (eds.), *The Zizek Reader*, Oxford, Blackwell.

Libros técnicos de divulgación consultados sobre Internet

Levine, John R. y Carol Baroudi (1994), *The Internet for Dummies*, 2ª ed., Foster City, CA,IDO Books.

Maloni, Kelly, Nathaniel Wicey BenGreenman(1994), *Ateíc/ia/*, Nueva York, Random House Electronic Publishing.

Warren, Deanna (1996), *Ask Delilah... about Cyber/ove*, Nueva York, Times Books, Random House.

Wolf, Gary y Michae! Stein (1995), *Aether Madness, An Offbeat Guide to the Online World*, Berkeley, Peachpit Press.

I. LA INVENCIÓN DE LA NATURALEZA: FAMILIA, SEXO Y GÉNERO EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA AFROBRASILEÑA*

Rita Laura Segato

Texto perteneciente a: SEGATO, Rita L. *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010, 2003.

1. Introducción

Cada sociedad humana o época tiene, de manera manifiesta, un núcleo de preocupaciones o temas alrededor de los cuales se construyen aspectos importantes de sus sistemas simbólicos. El trabajo del antropólogo, como intérprete, consiste en detectarlos, exponer analíticamente su tratamiento en la cultura en cuestión y arrojar luz sobre el modo como orientan la interacción social. Según intentaré demostrar, en los cultos xangô de la tradición nagô, uno de los motivos recurrentes en las representaciones y la organización social de sus miembros es un esfuerzo sistemático por liberar las categorías de parentesco, personalidad, género y sexualidad de las determinaciones biológicas y biogenéticas con las cuales están ligadas en la ideología dominante de la sociedad brasileña, así como desplazar a la institución del matrimonio de la posición central que ocupa en la estructura social, de acuerdo con esa ideología. A mi entender, estas dos características de la visión del mundo del xangô pueden relacionarse con la experiencia histórica de la sociedad esclavista en el Brasil, ya que de ella surgió el grupo humano creador del culto.

Esta temática suscitó mi atención debido al énfasis espontáneo puesto por algunos miembros con quienes me vinculé en ciertos aspectos de su vida social y de la mitología del xangô, así como por los asuntos que mencionan con mayor frecuencia en sus conversaciones. Como trataré de demostrar, tanto el principio de indeterminación biogenética como la concepción del matrimonio y la familia propios del xangô pueden identificarse en: 1) la práctica de atribuir "santos hombres" y "santos mujeres" a hombres y mujeres, indistintamente, como tipo de personalidad; 2) el tratamiento dado por los mitos a los roles femeninos y masculinos de los *orixás* que componen el panteón y a las relaciones de éstos entre sí; 3) la visión crítica de los miembros con respecto a los derechos deducidos de Ja maternidad de sangre o

* Este texto se publicó originalmente en e! *Anuario Antropológico*/85. Río de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1986. La presente versión de este texto incorpora algunas modificaciones.

Biogenética; 4) la importancia asignada a la familia ficticia constituida por la "familia de santo" y a la adopción de "hijos de crianza", en desmedro del parentesco basado en lazos de sangre; 5) la definición de los roles masculinos y femeninos dentro de la familia de santo, y 6) la bisexualidad de la mayoría de los integrantes masculinos y femeninos del culto, así como las nociones relativas a la sexualidad que se revelan en el discurso y la práctica. En las siguientes secciones me referiré a cada una de estas cuestiones, señalando lo que tienen en común, y las vincularé a las vicisitudes de la familia negra durante y tras el régimen de la esclavitud, con el propósito de identificar un contexto histórico que permita comprender esta visión del mundo. Por otra parte, es importante destacar que los aspectos mencionados describen nociones y comportamientos de los miembros iniciados o iniciantes y no de las personas que se acercan al culto como clientes esporádicos, en busca de soluciones para problemas específicos o con el fin de pedir una lectura del oráculo de cauris (caracoles).

Antes de continuar, querría advertir que parte de mis datos podrán sorprender a los estudiosos del tema; así sucederá, por ejemplo, con las referencias a la aversión que muchos de mis informantes expresaron por el carácter de lemanjá, y con mi énfasis en la homosexualidad, sobre todo femenina, como un aspecto estructural y no accidental o superfluo para comprender la visión del mundo del culto. Con respecto a lemanjá, la literatura siempre la describe como la venerada *orixá* madre, en cuyo honor se depositan con devoción espléndidas ofrendas florales en todas las playas de Brasil. De acuerdo con mis informantes, ésta es apenas la faceta estereotipada y folclórica del *orixá*, cuyas cualidades negativas se ocultan a las miradas del gran público. En cuanto a la homosexualidad femenina, las mujeres de los cultos afrobrasileños han sido caracterizadas reiteradas veces como poderosas e independientes (Landes, 1953, 1967; Bastide, 1978a; Silverstein, 1979, entre otros), pero poco se habló de su sexualidad. De hecho, la alta incidencia de homosexuales masculinos entre los integrantes del culto ya es bien conocida y fue señalada y analizada en muchos trabajos antropológicos realizados en varias ciudades del Brasil (Landes, 1940, 1967; Bastide, 1945, pp. 93-94; Ribeiro, 1969; Leacocky Leacock, 1975; Fry, 1977, entre otros), mientras que la presencia del comportamiento homosexual entre las mujeres fue objeto de menor divulgación y no ha merecido más de tres líneas en total dentro de la vasta literatura sobre las religiones afrobrasileñas (Ribeiro, 1970, p. 129; Fry, 1977, p. 121). Sin embargo, durante mi tercer período de trabajo de campo en Recife, luego de haber vivido algunos meses en una casa de culto, y como resultado de mi creciente intimidad con el pueblo del santo, llegué a interiorizarme de la práctica tradicional y muy generalizada de amor sáfico entre la

gran mayoría de las hijas de santo de las casas en las cuales trabajé. En líneas generales, estas mujeres son bisexuales; los casos de homosexualidad exclusiva son escasos. La homosexualidad femenina constituye una tradición, una costumbre transmitida de generación en generación y, de acuerdo con mis observaciones, las madres no la ocultan a sus hijos y aun sus compañeros masculinos la conocen. Su negación, por parte de algunos padres o madres de santo interesados en ganar buena reputación frente a los legos que se acercan al culto, se debe a que conocen la contradicción existente entre este aspecto de la tradición del xangô y el sistema de valores dominantes en la sociedad brasileña,

Es posible que las peculiaridades del culto a las cuales aludo, tales como la aversión a lemanjá y la aceptación de la homosexualidad, sólo estén presentes en Recife. En realidad, como es sabido, existen diferencias que caracterizan el culto de los *orixás* en cada una de las ciudades donde éste se manifiesta. Por ejemplo, algunos *orixás* que son muy importantes y suelen manifestarse en posesiones en otras partes del país, como Odé (Oxossi), Obaluié, Nana, Oxumaré y Exu, tienen pocos o ningún adepto exclusivamente consagrados a su culto en la tradición nagô de Recife. También difieren los repertorios musicales y los tambores utilizados. Pero las prácticas fundamentales, como la atribución de un *orixá* a cada miembro como patrono de su identidad personal y clasificador de la personalidad (el *dono-do-ori* o "dueño de la cabeza"; véanse Bastide, 1973a, p. 42, 1978, pp. 257 y 280; Ribeiro, 1978, pp. 126-129; Motta, 1977, p. 17; Binon-Cossard, 1981; Lépine, 1981; Augras, 1983; Verger, 1981; Segato, 1984), así como el estilo de vida de los integrantes del culto, parecen no mostrar variaciones dramáticas en lugares distantes. Las diferencias mencionadas por los miembros que suelen viajar se refieren, sobre todo, al código de etiqueta, los comportamientos obligatorios durante los rituales y, como ya dije, los *orixás* que descienden en las posesiones y se utilizan normalmente como modelos de identificación; también se alude a algunos de los mitos que hablan de la vida de los santos. Sin embargo, a pesar de los cambios en algunas cuestiones de credo, los valores, las concepciones y el estilo de vida que los viajeros de Recife dicen encontrar en casas de culto visitadas en otras ciudades parecen perfectamente compatibles con los suyos propios y les permiten una rápida familiaridad.

2, Los *orixás* como de la personalidad

Uno de los aspectos fundamentales del culto es la relación de equivalencia que se establece entre sus miembros y los *orixás* del panteón sobre la base de las similitudes de comportamiento entre unos y otros. Así, los *orixás* hacen las veces de una tipología para clasificar a los individuos según su personalidad. En Recife son seis los *orixás* entre los cuales suele escogerse al santo que será adscrito mediante el proceso de iniciación que vincula, de manera ritual y definitiva, a cada nuevo miembro y su "dueño de la cabeza". En la mayoría de los casos también se designa, entre esos seis, a un segundo *orixá* o *ayuntó* (adjunto) para completar el cuadro de las afinidades espirituales del nuevo hijo de santo. De los seis, tres son masculinos y tres femeninos; la clasificación remite a su psicología, con prescindencia del sexo.

En general, cuando una persona se acerca por primera vez a una casa de culto, los miembros de ésta observan su comportamiento e intentan darle el santo "con la cabeza", es decir, intuir cuál es su santo sin apelar al oráculo o juego de cauris. Tanto el padre como la madre de santo de la casa, al igual que otros miembros, se empeñan en esa búsqueda de similitudes entre el recién llegado y uno de los *orixás* del panteón. En muchas ocasiones, cuando es difícil definir al santo desde el comienzo, se intenta ver si la persona en cuestión tiene un "santo hombre" o un "santo mujer". Con ese fin se tienen en cuenta especialmente ciertos aspectos, como la expresión facial y la actitud de la persona al tomar decisiones. Así, es posible decir que los *orixás*, en su primera subdivisión en masculinos y femeninos, constituyen estereotipos de género. La posición entre ambos estereotipos se basa en unos pocos rasgos que cada grupo posee con exclusividad. Los "santos hombres" - y, por lo tanto, sus hijos e hijas- se caracterizan como "autónomos" en la manera de actuar, mientras que los "santos mujeres" son "dependientes". La "autonomía" se señala como una característica de los santos masculinos, aun en el caso de Orixáolufa, el viejo Orixálá, que es sumamente paciente y calmo; su opuesto, la "dependencia", caracteriza a los santos femeninos, incluida Iansã, que tiene un temperamento "caliente" y es voluntariosa, luchadora y agresiva. Aunque la autonomía, entendida como la capacidad de tomar decisiones y resolver problemas sin necesidad de orientación o estímulo externo, sea vista como un rasgo ventajoso, se dice que convierte a las personalidades masculinas en muy inflexibles y refractarias a las críticas. Por otro lado, los hijos e hijas de santos femeninos tienen la debilidad de depender de la aprobación o la dirección de los otros, y en muchos casos esa aprobación constituye el objetivo mismo de sus actos, pero se dice que esto no sólo les permite conseguir ayuda y consejo sino también cooperar y participar en iniciativas conduci-

das por otros. Debido a las ventajas y desventajas de cada uno de los grupos, el pueblo siempre considera mejor tener una combinación de un santo masculino y un santo femenino como "dueño de la cabeza" y *ayuntó*, respectivamente, o a la inversa. ¹ Sea como fuere, se estima que todo miembro tiene siempre una personalidad predominantemente masculina o femenina; la fisonomía de la primera es "áspera", en tanto la segunda muestra rasgos faciales más delicados.

Dentro de cada categoría se habla asimismo de grados relativos de femineidad y masculinidad. Entre los *orixás* mujeres, Oxum, la última hija, es considerada como el epítome de lo femenino: sensual, ingenua, dócil e infantil, deseosa de curar, ayudar y cuidar a los débiles, lemanjá parece un poco menos femenina porque es la madre de los ornas y, por esa razón, más vieja e inhibida. A pesar de sus gestos cariñosos, se muestra menos interesada en darse a los otros o prestarles atención. En general, es más distante y su afabilidad se interpreta simplemente como "buenos modales" o "cortesía" en el trato. En el otro extremo, se describe a Iansã como una mujer masculina, con una personalidad casi andrógina. No ahorra esfuerzos para alcanzar sus objetivos y, en el papel de esposa de Xangô, es su compañera y colaboradora en la guerra pero no acepta cohabitar con él. Aun así, si bien Iansã difiere de los otros *orixás* femeninos por su temperamento agresivo y la voluntad de vencer, comparte con ellos la disposición de acompañar a Xangô y cooperar con él en la empresa de conquistar la tierra de los Males (un célebre mito de Xangô), así como un sentido de identidad definido como femenino.

Por otra parte, entre los santos hombres, Ogum es considerado como el epítome de la masculinidad, el señor del trabajo y la guerra, un hombre solitario de la selva que no se relaciona humanamente con nadie; es tenso, sesudo, serio y objetivo. A Xangô se lo ve como algo menos masculino que Ogum, por su carácter más emocional y afectivo. También tuvo que apelar algunas veces a la protección de su padre, Orixálá, y su madre, lemanjá. Por último, Orixálá, el

¹ Una mujer del culto que tenía dos santos femeninos -Oxum y Iansã- como dueño de la cabeza y *ayuntó*, respectivamente, se quejaba de no tener un santo hombre, diciendo:

Me sentiría mucho más segura si tuviese a Xangô [su tercer santo] en segundo lugar y no a Iansã; así tendría un hombre a quien recurrir: un [santo] hombre siempre es un brazo fuerte para apoyarse. Iansã es una santa muy fuerte, muy decidida, pero ¿no necesita a un hombre [Xangô] para ir a la guerra? [...] Con dos santas mujeres siempre siento dentro de mí un vacío que no consigo explicar. Entonces, cuando quiero resolver un problema difícil, lijo los pensamientos en mi tercer santo. Xangô. y parece que estoy con él. actúo como él. Xangô es masculino, y quienes masculino siempre es más autónomo, más capaz de tomar una decisión rápida y arreglárselas solo en cualquier situación.

padre de todos, a pesar de describirse como muy masculino por su grado de autonomía y la inflexibilidad de sus opiniones, muestra igualmente algunos rasgos comunes a Iemanjá y Oxum, entre ellos la suavidad y la ternura; es más paciente y tolerante que Ogum y Xangô. En resumen, aunque Orixalá tenga grandes diferencias temperamentales con respecto a Ogum y Xangô, se asemeja a ellos en la percepción de su propia persona como un agente fundamentalmente autónomo. Por consiguiente, la cualidad esencial para definir el género de la personalidad, esto es, el género del santo, no es el temperamento sino su sentido como agente autónomo o dependiente. Sólo esta última cualidad se interpreta como un componente relevante de la identidad de género del sujeto, indicada por el santo que se le asigna.

En realidad, las cualidades clasificadas en esta cosmovisión como femeninas y masculinas no difieren en exceso de los estereotipos occidentales de comportamiento masculino y femenino, tal como se presentan en la literatura psicológica (véanse, por ejemplo, Williams y Bennett, 1975, y una síntesis en Archer y Lloyd, 1982). El abordaje del xangô también se aproxima a la psicología occidental en su reconocimiento de la existencia de componentes masculinos y femeninos en la psique de hombres y mujeres (Freud, 1962; en Mitchell, 1982, se encontrará un análisis actualizado de la teoría freudiana sobre la constitución bisexual congénita de la psique humana). La misma preferencia del pueblo del xangô por una combinación de un santo masculino y uno femenino en "la cabeza" de cada hijo o hija de santo también parece coincidir con descubrimientos recientes de la psicología occidental, relacionadas con las ventajas presentadas por los individuos de personalidad "andrógina" con respecto a quienes exhiben atributos exclusivamente masculinos o femeninos (LipsitzBem, 1974,1975; Williams, 1979).

A pesar de estas semejanzas, no obstante, el culto destaca la peculiaridad de poner al alcance de sus miembros un sistema de clasificación de las personalidades como predominantemente femeninas o masculinas, en el cual se distingue con claridad este aspecto psicológico de otros componentes de la identidad de género de la persona. De hecho, el santo de ésta es independiente no sólo de su sexo anatómico sino también de su modo predilecto de expresar la sexualidad, vale decir, de su preferencia por compañeros homosexuales o heterosexuales (rasgo bien señalado por Binon-Cossard, 1981, p. 132). Yo misma escuché a varios padres y madres de santo comentar el deseo de algunas mujeres y homosexuales masculinos de ser iniciados como hijos de Oxum, y criticar esa preferencia como una muestra de ignorancia de los "fundamentos" del culto; a su juicio, Oxum describiría la personalidad y no la sexualidad del hijo. Por otro lado, hay hombres de definida orientación heterosexual que son hijos de Oxum, así como no es infrecuente que un homosexual tenga a Ogum como dueño de la cabeza.

para terminar, conviene advertir que no existe una preferencia generalizada por santos femeninos o masculinos. Cada uno de ellos tiene ventajas y desventajas, virtudes y defectos, y muestra asimismo un tipo de talento específico que le permite ejercer un estilo propio de liderazgo. En este sentido, el culto difiere de lo que Jean Miller (1979) caracteriza como una desvalorización sufrida por los atributos del carácter femenino en la cultura occidental.

3. Roles masculinos y femeninos en las relaciones entre los miembros de la familia mítica

La familia mítica de los *orixás* combina elementos típicos de la familia patriarcal característica de la clase dominante brasileña con concepciones claramente no patriarcales. Por su edad y posición, Orixalá, el padre, tiene una autoridad potencial sobre las otras deidades, pero debido a su temperamento pasivo, casi femenino, sólo la ejerce en contadas ocasiones. De hecho, con frecuencia sufre abusos de su nuera, Iansã,² y de su propia mujer, Iemanjá, que lo "engañó" con un *orixá* de estatus superior, Orumilá, con quien tuvo una hija, Oxum.³ Pero Orixalá, lejos de rechazarla, adoptó a Oxum y la crió con los mayores cuidados. Esta hija de crianza se convirtió entonces en la favorita y protegida del padre de los *orixás*, a quien retribuyó con mucha devoción, cocinando y lavando para él y atendiendo solícitamente todas sus necesidades. Por eso ambos muestran tanto afecto mutuo.⁴

A Iemanjá, la madre, se le reconoce la segunda posición de autoridad, pero se la concibe como apática, falsa y poco dispuesta a velar por las nece-

² Dos episodios relatan abusos infligidos por Iansã a Orixalá. En uno de ellos, la primera tomó una *moringa* perteneciente al segundo (un recipiente de barro, elemento del complejo ritual de este *orixá*) y lo arrojó al mar (ningún elemento de Orixalá puede entrar en contacto con la sal o tocar el agua marina). En otra oportunidad, Iansã vio que Orixalá se quejaba de una herida en la pierna y, diciendo que lo curaría, le puso sal y pimienta y cubrió la lesión con una venda. En ambos casos dejó a Orixalá llorando de dolor, por lo cual Oxum tuvo que acudir a socorrerlo.

³ Se dice que Iemanjá fue una esposa falsa y fría con Orixalá; no lo cuidaba ni se encargaba de la casa y los hijos. También se comenta que "engañó al viejo con Orumilá" (un *orixá* de "títulos" superiores a los de aquél) y tuvo con él a Oxum, que no es hija "legítima" (en el sentido "de sangre") de Orixalá, sino hija de crianza.

⁴ Se habla además de otro caso de adopción paterna: Idoú, un hijo de Oxum, habría sido criado en la selva por Obaluaíé. Un día, al ver que Idoú se había convertido en un joven fuerte y apuesto, Oxum pretendió que volviera con ella, pero él se negó y prefirió Permanecer con Obaluaíé.

orixás es vista por los miembros como un privilegio inmerecido. Oxum, por el contrario, representa a la madre de crianza que se ocupa de los hijos de los otros *orixás*. Se dice que es "proveedora", atiende las necesidades de los otros y, en consecuencia, merece el reconocimiento dado a una madre. Mientras que lemanjá se hace acreedora a obediencia y respeto, los sentimientos despertados por Oxum son el cariño y la gratitud. De hecho, los adeptos del culto cuestionan en innumerables conversaciones la maternidad "de sangre" como fuente de legitimidad para la autoridad de lemanjá. Esta legitimidad y los derechos derivados de ella son objeto de intensas críticas porque, según se argumenta, se fundan en su papel meramente biogenético de procreadora. Sólo los miembros iniciados como hijos o hijas de lemanjá discrepan con este punto de vista y, en la tradición nago de Recife, suelen ser vistos con cierta antipatía. De acuerdo con los testimonios, se parecen a lemanjá por apelar con frecuencia a privilegios y prerrogativas, así como por su apego a las normas y formalidades.⁵ Este tipo de comportamiento se

⁵ A continuación transcribo algunos de los testimonios que recogí sobre lemanjá y sus hijos.
 C.: No me gusta hablar de esto y, la verdad, pocas veces conté lo que pienso sobre lemanjá, pero ya escuché a más de mil personas decir las mismas cosas: fui a San Pablo, fui a Río, y en todas partes veo que la gente tiene la misma opinión. Frente a un hijo de lemanjá me inhibo completamente y no soy capaz de actuar con espontaneidad, no siento ninguna vibración. ¡Es que son tan educados! Usted sabe qué quiere decir la palabra "madre" ["mae "]: ella da esa protección, ese cobijo, y el hijo se siente engreído, dueño de la verdad. Por un lado, parecen muy tranquilos, muy afables y tienen esa humildad, pero en el fondo son muy arrogantes y uno nunca sabe qué están pensando. Jamás revelan lo que piensan de uno. Tienen buenos modales, pero no son sinceros. Esto es exactamente lo que significa ser madre, la mentalidad de madre: se sienten superiores a todo el mundo. .1.: Cuando estoy frente a un hijo de lemanjá nunca me siento cómoda. Parece que siempre están juzgando a la gente. Es como si hablaran con una por cortesía, por obligación. Nunca son capaces de ayudar incondicionalmente a otra persona. No son abiertos. Cuando dan un golpe, es como el golpe del mar: nunca se sabe de dónde ni cuándo viene. Pero los hijos de lemanjá nunca desordenan, nunca discuten o se divierten libremente. No les gusta la anarquía. Todos los *orixás* deben rendir homenaje a lemanjá, aunque no les guste, porque es madre. Tiene influencia y autoridad porque es madre. L.: Un hijo de lemanjá jamás habla verdaderamente bien de nadie. Parece que se compadecen de sus problemas, pero por atrás a lo mejor se ríen de uno. No se puede leer la mente de un hijo de lemanjá: son falsos. Muchos de ellos no pueden tener sentimientos verdaderos. Son cuadrados, conformistas, mezquinos, escrupulosos, pero no dudarían en traicionar para conseguir algo.

"verdadera" de Oxum.

Ogum, el hijo mayor, es señalado como la deidad que goza del derecho de primogenitura y, por lo tanto, puede llevar la corona. Exhibe las maneras, el porte y la responsabilidad de un rey.⁶ Sin embargo, Xangó, gracias a su astucia y por medio de un ardid, se apoderó de la corona de Ogum,⁷ a pesar de no poseer ninguna de las tres cualidades de su hermano. Una vez más se pone en duda el principio del nacimiento y la sangre.

Según el mito, lansa fue hombre en un pasado remoto y se convirtió en mujer en tiempos más recientes. Pero, como mujer, rechaza la maternidad y algunos la califican de estéril; otros, en cambio, dicen que dio a luz hijos que entregó a Oxum para que los criara (la entrega de hijos para que otro los críe es mencionada como una práctica habitual entre los *orixás*). Además, lansa comanda a los espíritus de los muertos o *eguns*, lo cual es visto como la más masculina de todas las actividades posibles (sólo los hombres pueden officiar y

Lu (hija de lemanjá): lemanjá es melancólica pero también feroz. [...] Es una sirena, un ser mixto, con dos cualidades: mujer y pez. Si sobrevivió tanto tiempo en el fondo del triar es porque, a pesar de ser mujer, tiene autoridad. En este sentido, tiene belleza por un lado y domina por otro. Es la reina del mar, domina sobre los peces. Tiene una personalidad fuerte, autoritaria, pero mantiene los buenos modales, la afabilidad. El pueblo dice que los hijos de lemanjá son falsos, pero eso es porque tienen una apariencia tranquila aunque en el fondo sean toscos, mal humorados. En este sentido, pueden engañar".

⁶ Sobre Ogum, un miembro me dice lo siguiente:

lemanjá iba a dar la corona a Ogum, pero Xangó hizo una artimaña y se quedó con ella. Ogum es muy conservador; Xangó es extrovertido, encantador, y llegó a ser rey. Pero Ogum tiene esa apariencia de rey, y Xangó no. Ogum nunca perdió la compostura, la seriedad, la apariencia solemne de un rey, porque tiene nobleza. Xangó es exactamente lo contrario: es rey pero no tiene nada de rey. Uno ve que los hijos de Ogum son sesudos, serios".

⁷ El mito cuenta que Xangó, ávido de apoderarse de la corona de Ogum, puso un somnífero en el café de éste y se apresuró a ir al lugar donde iba a realizarse la ceremonia. Allí, lemanjá ordenó apagar la luz para comenzar y Xangó, al abrigo de la oscuridad, se cubrió con una piel de oveja y se sentó en el trono. La piel del animal le servía para hacerse pasar por Ogum en el momento en que la madre lo tocara, porque este último, por ser el primogénito, es considerado un hombre prehistórico cubierto de pelos. Una vez puesta la corona sobre su cabeza y vuelta la luz, todo el mundo vio que se trataba de Xangó, pero ya era tarde para desandar el camino. Los miembros del culto muestran la imagen de san Juan niño cubierto con una piel de oveja como representación sincrética de Xangó. Un aspecto digno de señalarse es que quien entrega la corona, como legitimación de la investidura de rey, es lemanjá y no Orjxalá.

ayudar en los rituales dedicados a los espíritus de los muertos). Se la describe como un *orixá* guerrero, que lleva una espada y muestra un temperamento agresivo. En el extremo opuesto, como ya lo señalé, Orixalá es visto como un padre con temperamento femenino.

Por último, es interesante analizar el comportamiento de las dos parejas constituidas: la de los progenitores, formada por Orixalá y Iemanjá, y la compuesta por Xangô y Iansã. Según demostraré, en ambas una incompatibilidad esencial separa a los esposos. De acuerdo con los mitos, la pareja progenitura es incompatible debido a sus diferencias en torno del uso de la sal. Mientras que Iemanjá es en el Brasil la señora del mar y del agua salada, Orixalá abomina de la sal, el mar y la comida salada. Las comidas para las ofrendas de Orixalá se preparan sin sal y se dice que un hijo o hija de este santo puede llegar a morir si acude a la playa o algún elemento ritual de ese *orixá* entra en contacto con el agua de mar. De manera similar, Iansã y Xangô, a pesar de ser los únicos formalmente casados, discrepan con ferocidad en relación con el carnero y también son incompatibles en lo tocante al mundo de los muertos. Por un lado, Iansã aceptó casarse legalmente con Xangô pero nunca aceptó cohabitar con él, porque éste come carnero y ella detesta la mera mención de ese animal. Por otro, Xangô es el único *orixá* que no puede entrar a la habitación de Igbalé (donde, después de la muerte, residen los *eguns* o espíritus de los antepasados) y tiene aversión a la muerte y los *eguns*, espíritus sobre los cuales reina justamente Iansã.

Todas las otras parejas mencionadas por los mitos, sean heterosexuales u homosexuales, son inestables. Xangô seduce a Oxum, a quien rapta del palacio de su padre, según unos, o bien se la saca a Ogum, según otros, pero ambos mantendrán una relación esporádica como amantes. Iansã fue mujer de Ogum pero "estuvo, no obstante, con Xangô". Oxum sedujo a Iansã pero luego la abandonó; por último, algunas versiones hablan de una relación entre Ogum y Odé, quienes, a pesar de ello, siguieron con su vida solitaria en la selva.

Todas esas relaciones entre los *orixás* expresan una negación coherente de los principios sobre los cuales la ideología dominante en la sociedad brasileña basa la constitución de la familia. El matrimonio y el parentesco de sangre son desplazados de la posición central que ocupan en el marco de esa ideología. En la sección anterior pusimos de manifiesto que la atribución de un *orixá* a la "cabeza" de la persona subvierte el determinante natural del sexo biológico en la definición del género de la personalidad. En esta sección veremos que la determinación biológica de los roles familiares presupuesta por la ideología patriarcal es sistemáticamente transgredida por el aspecto andrógino de Iansã y la pasividad del padre; esa transgresión también se pone de relieve en la existencia de un caso de adopción paterna por parte de Orixalá y en la importancia asumida por la relación entre éste y su hija de crianza, Oxum. Del mismo

modo, se relativizan los derechos "de sangre" de Iemanjá y Ogum, la primera en posición de madre y el segundo en posición de heredero. Por otra parte, en la incompatibilidad simbólica de las parejas míticas se expresan conceptos relacionados con el matrimonio que caracterizan la visión del mundo del culto.

En las próximas secciones intentaré mostrar la reaparición de estos mismos temas en la organización social. Quiero aclarar que no pretendo haber agotado el contenido de los mitos del xangô; sólo extraje los fragmentos que suelen invocarse en el transcurso de la interacción social, a modo de comentario por parte de los miembros.

4. Matrimonio, familia y familia de santo entre los miembros del culto

“s-
•,,

Mientras que la familia patriarcal siempre fue característica de las clases altas brasileñas, entre las clases bajas y sobre todo en la población negra y mulata se encuentran formas de organización familiar similares a las consideradas típicas del parentesco afroamericano. El pueblo del culto refleja esta tendencia y muchos miembros pertenecen a familias del tipo descrito en la literatura como "matrifocal" (Smith, 1956), "familia materna negra" (King, 1945) o "unidad doméstica consanguínea" (en oposición a la "unidad doméstica familiar", Clarke, 1957). De todas maneras, la organización de las unidades domésticas exhibe una enorme variedad de formas. La mayor parte de las casas son habitadas por una mezcla de personas relacionadas por parentesco consanguíneo, llamado "legítimo" por los integrantes del culto, y personas no relacionadas por ese parentesco de sangre. Un patrón común es, por ejemplo, una unidad doméstica liderada por una madre de santo, que podrá vivir con hijos de crianza pertenecientes a más de una generación y/o algunos hijos "legítimos". En general, algunos de los hijos de crianza también serán sus hijos de santo; es posible que otros hijos de santo vivan igualmente en la casa. La madre de santo podrá tener o no un compañero sexual masculino que viva con ella o la visite, y mantener al mismo tiempo una compañera femenina. Como alternativa, quizá sólo viva en compañía de otra mujer, que podrá actuar como "madre pequeña" o segunda persona a cargo de la casa; este último es un patrón muy común. Puede haber también otros residentes: amigos, parientes de sangre o parientes "de santo", que la ayudarán en las tareas necesarias.

Otras unidades son encabezadas por padres de santo, aunque esta situación es menos frecuente porque el culto cuenta con más mujeres que hombres. En este caso, el jefe de la casa podrá tener hijos "legítimos" y/o de crianza, muchas veces de distintas generaciones, además de una mujer o un compañero

nos de sus hijos de crianza podrán ser hijos de santo. Es igualmente posible que vivan en la casa y colaboren con él algunos amigos y parientes de sangre y/o de santo, pero es importante advertir que en todos los casos la composición de las unidades domésticas es muy inestable, a causa de la gran movilidad de los miembros. También quiero destacar que todas las variantes mencionadas se constataron en casos concretos.

Las casas de madres de santo y la mayoría de las casas donde Viven hijas de santo son encabezadas por mujeres, incluso cuando tienen marido, En general, los esposos de las mujeres del culto, cuando viven con ellas, no ejercen autoridad alguna en el hogar ni toman decisiones. Entre los miembros del culto predominan las uniones consensuales^ por lo común de breve duración (llamadas relaciones de concubinato en Bahía y analizadas en Frazier, 1942; Hersko-vits, 1943> 1966, y Ríbeiro, 1945). Los padres de santo de orientación preponderantemente heterosexual y que tienen esposa suelen visitar alguna otra casa o "filial" en la cual tienen otra mujer. Como ya dije, los parientes ficticios, sean hijos de crianza o miembros de la familia de santo del jefe de la casa, en general forman parte de la unidad doméstica; también es frecuente la presencia de residentes temporarios. El cuadro se complica, además, por la costumbre muy habitual de dar y recibir hijos de crianza, con carácter temporal o permanente, y la presencia frecuente de compañeros homosexuales de los líderes de las casas. La adopción (no legal) de niños es una actitud sumamente valorizada por madres y padres de santo; las parejas homosexuales acostumbra colaborar en la crianza de los hijos, situación más común entre las mujeres pero en modo alguna desconocida entre los hombres.

A la luz de mis observaciones y de los testimonios recogidos, llegué a la conclusión de que, en el medio social del culto, las uniones consensuales pueden definirse simplemente como acuerdos más o menos estables entre dos individuos cualesquiera que deciden convivir, cooperar y mantener una interacción sexual. En síntesis, la bisexualidad es a mi juicio la orientación predominante entre los miembros del culto, impresión reiteradamente confirmada en los testimonios de mis informantes y que encuentra eco en las informaciones obtenidas por Peter Fry en Belém de Para:

Un padre de santo fue más explícito: en todo el Brasil y especialmente en Para y Maranhão, si uno observa con cuidado, se verá en dificultades para encontrar un padre de santo o una madre de santo totalmente ortodoxos en materia de sexo. Todos tienen alguna falla. El candomblé nació, en parte, en provecho de la homosexualidad ('1977; p. 121).

los miembros de que la vida del culto es virtualmente incompatible con el matrimonio, tal como éste es definido por la sociedad en general. Por otra parte, habida cuenta de que la ideología dominante de la sociedad brasileña ve a la mujer como subordinada al marido, esa incompatibilidad se destaca particularmente con respecto a las mujeres y se expresa de distintas maneras. En primer lugar, la mayor parte de las mujeres que tenían una relación estable con un hombre en el momento de acercarse al culto contaron que sus compañeros mostraron una terminante oposición a ese acercamiento. En estos casos, sólo cuando el santo, en su insistencia en "hacerse", llega a arriesgar la vida de la hija con enfermedades, desmayos repentinos o pruebas de desequilibrio mental inminente, los maridos, preocupados por la opinión pública, se someten a su deseo y aceptan la iniciación de la mujer. De todos modos, en muchos de los casos registrados esas uniones terminan poco después de la entrada de la mujer al culto. Padres y madres de santo advierten antes y a veces consagran una breve charla inaugural, durante el primer ritual de la iniciación, a recordar que las responsabilidades y la dedicación exigidas por el culto están en abierto conflicto con las expectativas de obediencia y devoción relacionadas con la vida de casada de acuerdo con los valores vigentes. Como suelen decir, las periódicas salidas del hogar durante varios días para ayudar en los rituales de la casa de santo, así como la frecuente demanda de abstinencia sexual requerida tanto para entrar al cuarto del santo (donde se guardan las piedras de basamento y los símbolos rituales) como para que éste pueda bajar en posesión, y los largos periodos de reclusión durante la iniciación y los rituales de su renovación, exigen un grado de libertad no permitida por un matrimonio ortodoxo. Los dirigentes del culto reiteran hasta el cansancio la prioridad del santo sobre el marido y esperan que éste acepte perder una parte significativa de la influencia que tenía sobre la mujer.

Además, el desaliento activo de la institución del matrimonio por parte del culto se indica en la ausencia de toda forma de ritual para la legitimación religiosa de ese vínculo. Por otra parte, se proclama con insistencia que, una vez que una persona (sobre todo una mujer) entra en el culto, sólo el santo gobernará su vida y a él, antes que a nadie, se debe lealtad y obediencia.⁸ En

⁸ El siguiente testimonio ilustra con claridad esta situación. Habla una famosa y exitosa madre de santo de Recife:

T: Una vez viví con un hombre que ya murió. Ese hombre me había dicho que si no aceptaba vivir con él, me iba a matar. Pero Orixalá, mi santo, ya había dicho que no debía quedarme con él dentro de la casa porque no la pasaría bien. Pero el hombre insistió. Era un hijo de Xangô. Un día, yo estaba con él y Orixalá "me pegó" [tomó posesión de mí] y dijo: "hijo de Xangô: soy Orixagôia Bomim [se da a entender la

ella trente al marido, y no es infrecuente que el santo de una mujer poseída amenace con gravedad o dé consejos imperativos al marido, lo cual genera situaciones que serían impensables en el contexto fuertemente patriarcal de la sociedad nordestina en su conjunto.

Entre los hombres también son notorias algunas regularidades. Todos los padres de santos que conocí mantenían o habían mantenido más de una compañía sexual simultáneamente, lo cual solía ser de conocimiento público. Los miembros del xangô consideran que ese tipo de promiscuidad (que no incluye el incesto) tiene el mismo papel que el celibato de los sacerdotes entre los católicos. De hecho, la libertad sexual de los padres de santo, sólo vedada con respecto a las relaciones con sus propios hijos e hijas de santo, asegura que su disponibilidad no sea inhibida por las exigencias de vínculos familiares intentos y excluyentes. Como argumenta Fry, al intentar explicar la presencia de

autoridad paterna de Orixalá sobre Xangô], el *dono-do-ori* de mi hija [la mujer poseída y ahora narradora de la historia]. ¿Qué día es hoy?". "Miércoles."

"Bueno, no verás otro día como éste con ella." Había mucha gente presente que lo vio y todavía hoy se acuerdan, pero yo no lo creí. Al domingo siguiente, estaba comiendo con él cuando perdí la voz, las piernas se me quedaron como muertas y me empezaron a brotar lágrimas. Él me preguntó qué pasaba. No pude hablar. Tenía un dinero para darle y que se fuera, pero me daba lástima echarlo. Me quedé sin poder decir nada durante un tiempo y me llevaron a la cama. Un poco después conseguí hablar otra vez y dije que no era nada serio y que le daría algo de dinero para que se fuera; que estaba muy triste por tener que echarlo, pero el santo no quería vernos juntos, así que debía irse. Inmediatamente me agarró aquello y me quedé sin voz. Ahí habló él: "¡No, no, si es así yo mismo me mando a mudar!". Cuando dieron las seis junté las cosas de él y tiré todo lo que pudiera necesitar. Y cada vez que la fuerza de Orixalá me dejaba por un momento, lloraba. Él dijo: "Pero T, si es para vivir conmigo, vives, y si no, no vives. ¡Quédate tranquila, deja de sufrir!". Se fue a las cuatro de la mañana. Lo acompañé hasta el portón sin llorar ni decir una palabra. Yo no estaba en mí. Cuando volví, lloré tanto que creí que me iba a dar un ataque. Todo el mundo lloró. Dos días después Ogum bajó [en posesión] y dijo: "No quiero ver a mi hija derramar lágrimas por ningún hombre. Mi hija no debe pensar ni preocuparse por causa de ningún hombre". [Ogum es el cuarto santo de la cabeza de T] Entonces todo se terminó y no lloré más. Enseguida bajó Orixalá en un toque y me dijo que de ahí en adelante podría gustarme cualquier otro hombre porque yo era de carne, era materia, pero que ningún hombre podría entrar a mi casa para ser dueño: los dueños de mi casa eran sólo ellos, mis santos. Podría salir con un hombre, un hombre podría visitarme, me iba a poder "gustar" alguno [...] pero ningún hombre podría quedarse para ser el jefe, el dueño de la casa.

familia dispone con mayor libertad de sus ganancias y puede reinvertirlas constantemente en el culto (Fry, 1977, p. 118).

Las polémicas sobre el carácter sistemático o asistemático del parentesco afroamericano comenzaron a principios de la década de 1940. En esos primeros años, Franklin Frazier caracterizó las clases pobres de Bahía que se agrupaban en torno de los candomblés como carentes de una base familiar consistente y reconocible (Frazier, 1942, pp. 470-478), y consideró el casamiento y los arreglos de compañías sexuales como prácticas fortuitas. Por ejemplo, decía lo siguiente sobre un importante padre de santo del candomblé bahiano: "el comportamiento sexual de mi informante era notoriamente promiscuo" (Frazier, 1943, p. 403). Herskovits pretendió contradecir las apreciaciones de Frazier e intentó atribuir lo que parece casual o desorganizado en el parentesco afroamericano a la persistencia de concepciones africanas sobre la organización familiar en un nuevo medio social; la familia poligínica africana habría sido "reinterpretada en términos de compañías sexuales múltiples sucesivas y ya no simultáneas" (Herskovits, 1966, p. 58). En el caso de las poblaciones negras del Caribe y Estados Unidos, la variabilidad e inestabilidad de los arreglos domésticos se vieron en general como una consecuencia negativa de factores económicos (Smith, 1956; Clarke, 1957), históricos (King, 1945) o demográficos (Otterbein, 1965). Las unidades domésticas matrifocales fueron juzgadas como defectuosas y el parentesco, como una consecuencia del derrumbe social.

Más recientemente, Raymond Smith, quien en la década de 1950 acuñó el término "matrifocal", reaccionó contra ese enfoque y volvió a destacar el carácter sistemático del parentesco afronorteamericano. Según este autor, las clases bajas en general y las poblaciones afroamericanas en particular no hacen hincapié, como las clases medias, en la familia nuclear, sino en la solidaridad entre madre e hijo (Smith, 1970, p. 67), lo cual no debe interpretarse como una falta de sistema sino como una forma de organización alternativa.

En esta misma línea de pensamiento, autoras como Stack (1974) y Tanner (1974) procuraron encontrar un modelo para demostrar que las relaciones de parentesco entre los negros norteamericanos de clase baja son sistemáticas y no desorganizadas. Según Stack, la coherencia de este sistema de parentesco puede comprobarse si se toman en cuenta las estrategias articuladas en él para expandir y fortalecer los lazos de afinidad y, de ese modo, ampliar la red de relaciones con las cuales podrá contarse en caso de necesidad. En los términos utilizados por Tanner, "el sistema de parentesco afro(norte)americano prioriza la flexibilidad" y depende de redes extensas y relaciones "que pueden ponerse en juego según las necesidades"; "muchas veces, parientes (consanguíneos) viven juntos y unos se ocupan de los hijos de otros" (1974, p. 153). Una de esas

con fronteras elásticas" (Stack, 1974, p. 128), vale decir, adaptables a cambios frecuentes en su composición y abiertas para dar cabida a tantos parientes como sea necesario, al extremo de que a veces es difícil decir en qué casa vive un individuo determinado (*ibid.*, p. 116). Otra estrategia observada es la de limitar de manera sistemática las posibilidades de éxito de las uniones conyugales, ya que todo matrimonio estable y que constituya una familia nuclear implica la pérdida de un pariente para la red de parentesco consanguíneo de la cual proviene uno de los cónyuges. Sin embargo, y a pesar de que las relaciones verticales entre madre e hijos y las relaciones horizontales entre hermanos son los ejes del sistema y desplazan al matrimonio de la posición de pivote, los vínculos de afinidad con la red consanguínea del cónyuge siguen disponibles y pueden activarse.

En Recife, esa sistematicidad aflora y asume características similares a las mencionadas por Stack y Tanner en la familia de santo y la importancia atribuida a las formas de parentesco ficticio. La gran diferencia entre el parentesco descrito por estas autoras y el que me interesa aquí es que el primero todavía se apoya en la consanguinidad como fundamento de los vínculos familiares, mientras que el segundo no atribuye a la sangre ese significado relevante. Intentaré mostrar dos puntos importantes en relación con la familia de santo. El primero retoma la cuestión de la negación del matrimonio como institución central de la organización social, una cuestión que, como quedó claro, además de ser importante para entender el comportamiento social de los miembros del culto, está señalada por la incompatibilidad simbólica de las parejas míticas y también es designada por Stack y Tanner como una de las estrategias cruciales para comprender el parentesco de los negros de clase baja de América del Norte. Como tú ataré de demostrar, este tema está igualmente presente en la estructura de la familia de santo. El segundo punto consistirá en exponer la irrelevancia de las determinaciones biológicas en la definición de los roles sociales dentro de la familia de santo, en contraste con el intenso determinismo biológico que gobierna la definición de los papeles rituales.

La familia de santo representa la cristalización de un sistema de normas básicas de interacción expresadas en términos de parentesco. El núcleo de esta familia religiosa ficticia está compuesto por una "madre" o un "padre de santo" y sus "hijos de santo"; su lugar es la "casa de santo", donde vive el padre o la madre, aunque no es necesario que en ella residan todos los hijos. Lo que caracteriza este lugar es que en él se guardan las piedras de basamento y los símbolos materiales pertenecientes al *orixá* del líder de la casa-madre o padre de santo-, así como los pertenecientes a algunos de sus hijos de santo (véase Carvalho, 1984). El eje de esta estructura de parentesco ficticio es la relación

relación entre hermanos de santo ocupa el segundo lugar en importancia. Aunque toda iniciación requiere la participación ritual de un padre y una madre de santo del nuevo hijo, éste sólo se considerará miembro de la casa de uno de ellos: en general, la casa donde se celebró la ceremonia. Por consiguiente, puede decirse que hay familias de santo encabezadas por hombres y otras encabezadas por mujeres, sin que esto implique diferencia alguna en su estructura. Si el líder de la casa es hombre, él o el iniciante designará una madre de santo para codificar en el ritual de la "hechura"; si el líder es una mujer, se invitará a un padre de santo.

Después de la iniciación, padre, madre, hermanos y hermanas "legítimos" -de sangre, según el vocabulario de los miembros- del nuevo hijo de santo, si los hay, quedan relegados a una posición secundaria, y los nuevos parientes ficticios comienzan a ser designados con esos términos y sustituyen a aquéllos en todas las prerrogativas que tengan: lazos de solidaridad, obediencia, respeto, etc. Una vez más, las normas del culto relativizan los factores biológicos. No puede haber -y, curiosamente, nunca hay- superposición entre el parentesco religioso y el parentesco "legítimo". Esa superposición se considera como una especie de incesto, aunque no se emplee este término ni otro equivalente. Una persona no puede ser madre o padre de santo de sus hijos legítimos, ni de su padre o madre legítimos, ni de su cónyuge o compañero sexual actual o anterior. Un padre o madre de santo no puede convertirse en compañero sexual de uno de sus hijos de santo, y cuando esto ocurre, la situación termina en general con el alejamiento voluntario del hijo o la hija.

Debe señalarse una omisión significativa: no hay nada prescrito en cuanto a la superposición entre parentesco de santo y parentesco legítimo en las personas que actúan juntas como padre y madre de santo en una iniciación. En realidad, no existe regla alguna, sea para prescribir o prohibir cualquier tipo de relación entre un padre y una madre de santo que ofician juntos en una o más iniciaciones: podrán ser hermano y hermana legítimos, padre e hija, cónyuges o compañeros sexuales o, simplemente, amigos y colegas. A pesar de existir un concepto para cada uno de los roles sociales dentro de la familia de santo -madre, padre, hijo, hija, hermano y hermana de santo-, no existe noción alguna de marido y mujer dentro del parentesco religioso, y ningún término indica la existencia de un rol social relaciona! entre estas dos personas dentro de la familia de santo. Además, cada uno de los integrantes del par cooficiante en uno o más rituales de "hechura de santo" puede participar individualmente en otras iniciaciones, en las cuales cooficiará con distintos compañeros rituales sin limitación de número. En otras palabras, el padre y la madre de santo de un miembro no son concebidos como una pareja desde el punto de vista del paren-

tesco ficticio. La fragilidad de la relación conyugal dentro de la familia de santo, en contraste con la importancia de la relación vertical entre la madre o el padre de santo y sus hijos de santo, se asemeja al principio de organización ya identificado por Stack y Tanner en el parentesco afronorteamericano.

Como una unidad social, la familia de santo pone al alcance de sus miembros un sistema de parentesco alternativo que es organizado y estable, a pesar de ser bastante esquemático, y que libera a las personas de la incertidumbre de tener que contar únicamente con la cooperación y la solidaridad de las relaciones de parentesco legítimo, en general frágiles y poco articuladas. En este sentido, la familia de santo imita a una familia afroamericana simple y completamente confiable, dado que se apoya en sanciones sobrenaturales y se legitima ritualmente. En algunos casos, cuando el miembro proviene de una familia bien constituida en términos de la ideología dominante de la sociedad brasileña, la familia de santo funciona como una extensión de ella y amplía la red de personas a quienes puede acudir en busca de ayuda en caso de necesidad. Este sistema tiene la peculiaridad de no excluir a las mujeres del liderazgo familiar, como sucede en la familia patriarcal, ni a los hombres, como en la familia matri-focal, ya que cualquier hombre o mujer iniciados dentro del culto tienen la posibilidad de convertirse en jefes de una familia de santo.

Las estrategias que, de acuerdo con Stack y Tanner, dan consistencia y regularidad al parentesco afronorteamericano, también pueden identificarse en el sistema normativo de la familia de santo, aunque expresadas en términos religiosos y rituales. El parentesco ficticio religioso se extiende flexiblemente a lo largo de una amplia red de casas emparentadas, cuyos miembros pueden ser llamados a colaborar. A pesar de la insistencia en las relaciones verticales entre madre o padre de santo e hijos de santo, en desmedro de la relación entre madre y padre de santo, un hijo puede contar con la ayuda y la solidaridad de cualquiera de los dos lados (de cualquiera de sus familias ficticias de orientación). Así, por ejemplo, un hijo iniciado por un padre de santo en colaboración con una madre de santo en una casa determinada podrá disponer, a veces, de la ayuda de otro hijo de santo "hecho" en otra casa por el mismo padre, en colaboración con otra madre. Una serie de estrategias que, en general, invocan la voluntad de los *orixás* y sus poderes para castigar la desobediencia, suelen implementarse comúnmente para reclutar nuevos miembros y evitar el alejamiento de los más veteranos. El objetivo es la preservación y la expansión constante de la red de relaciones ficticias como recurso de supervivencia. Dentro de esas redes, los líderes de las casas de santo, como sucede con los afronorteamericanos, se consideran obligados a brindar alojamiento y servicios -incluida la aceptación de hijos para criar- a cualquier miembro relacionado, si éste lo solicita.

Por último, es importante destacar que la casa de santo es, al mismo tiempo, un centro de culto en el cual se celebran varios tipos de rituales, y el *locus* de una unidad social, la familia de santo. Estos dos aspectos no deben confundirse. Por lo demás, es necesario distinguir los roles sociales de los roles rituales atribuidos a los miembros de la familia de santo. No obstante, como mostraré, estos últimos se asignan estrictamente de conformidad con el sexo biológico de la persona; no sucede así con los primeros. De hecho, aunque durante un ritual una madre y un padre de santo tengan bajo su responsabilidad la realización de actividades específicas, en la esfera propiamente social cualquiera de ellos, como ya dije, puede ser de manera indistinta el líder de una casa y, en ese carácter, tener a su cargo las mismas obligaciones y disfrutar de los mismos derechos, así como satisfacer el mismo tipo de necesidades de sus hijos de santo. Una de las debilidades de los estudios afrobrasileños ha sido la dificultad para diferenciar entre roles sociales y roles rituales dentro de la familia de santo.

Si consideramos la familia de santo como una unidad social, los roles masculinos y femeninos no están diferenciados. De acuerdo con mis informantes, las funciones de madre y padre de santo son roles sociales equivalentes y no es posible señalar ninguna atribución que distinga el desempeño social de cada uno de ellos. Ninguno de mis informantes aceptó jamás la sugerencia de que la madre y el padre de santo, en cuanto dirigentes de una comunidad, actuaran de maneras específicas, y toda variación de conducta se atribuyó siempre a idiosincrasias personales o a los santos (personalidad) del líder. Aunque se diferencien y se opongan en materia de atribuciones rituales, socialmente sus responsabilidades son idénticas: ambos dan orientación y consejo a los hijos, hacen de intermediarios entre los *orixás* y los hijos o clientes a través de la consulta del oráculo de cauris y recogen y redistribuyen los recursos disponibles en la red de relaciones religiosas (Silverstein, 1979, describe adecuadamente esta función con referencia a las madres de santo de Bahía). Del mismo modo, se espera que hijas e hijos de santo, indistintamente, obedezcan las directivas del líder y comparezcan cuando son llamados a cooperar. En realidad, tanto los roles sociales de conducción como los de subordinación pueden describirse como papeles andróginos y hombres y mujeres pueden desempeñarlos con más comodidad si muestran en su comportamiento una combinación de actitudes y habilidades masculinas y femeninas. En otras palabras, se estima que los hombres que presentan facetas femeninas y las mujeres con facetas masculinas acumulan una gama más amplia de experiencias y son capaces de comprender las necesidades espirituales de una mayor cantidad de hijos y clientes. De allí, también, la preferencia antes mencionada por una combinación de un santo masculino y un santo femenino en la cabeza de los miembros.

todas las actividades ejecutadas en los rituales se distribuyen estrictamente de acuerdo con el sexo de la persona. Tuve repetidas muestras de que en la esfera ritual las categorías naturales de macho y hembra adquieren una significación de la cual carecen en todas las demás esferas de interacción. Si hacemos una rápida revista de la distribución de roles en la organización de los rituales, comprobaremos que sólo los hombres pueden sacrificar los animales ofrendados a los *orixás*, hacer los *oberés* (incisiones en la piel) y rapar la cabeza de los iniciantes, entrar en la "habitación de Igbalé", donde habitan los espíritus de los muertos, y oficiar para ellos, tocar los tambores, cantar para Exu y abrir y cerrar los "toques" o rituales públicos, si bien fui testigo de ocasiones en las cuales las tres últimas prohibiciones no fueron respetadas, lo cual hace pensar que son menos rigurosas que las cuatro primeras, siempre observadas. A su vez, los roles rituales femeninos se consideran indispensables y complementarios de los masculinos, pero las responsabilidades asociadas a ellos consisten en la ejecución ritualizada de tareas domésticas. Las *iabás* (ayudantes" rituales) asisten al oficiante en lo que sea necesario, cuidan a las personas en estado de posesión y preparan las comidas que se ofrecerán a los santos. Las madres de santo supervisan todas estas actividades y ayudan al padre de santo y a su *atipa* (su ayudante) en la manipulación de los materiales necesarios para la ofrenda. La prohibición que impide a las mujeres con menstruación recibir al santo en posesión o entrar a la "habitación de santo" (donde se guardan las piedras de los santos y sus símbolos rituales) parece confirmar los fundamentos "naturales" de las categorías destacadas por el orden ritual. Además, en los toques, la distribución espacial de los danzantes se organiza de acuerdo con el sexo: los hombres bailan en el círculo interior y las mujeres, en el círculo exterior. Una persona sólo puede dejar esta formación e ir a bailar frente a los tambores cuando es poseída por su santo. De hecho, con la posesión, el sexo biológico vuelve a ser irrelevante y sólo el sexo del santo se expresa en los gestos, los símbolos materiales y la ropa exhibidos en la *danza* del *orixá* que "ha bajado".

El énfasis del ritual en categorías basadas en el sexo biológico se opone a la falta de una división sexual del trabajo en la familia de santo como unidad social y a la irrelevancia de ese sexo para la definición de la personalidad individual y la sexualidad. Volveré a referirme a la sexualidad en la próxima sección y las conclusiones, pero es importante señalar que en los rituales, los hombres exclusivamente homosexuales asumen papeles masculinos y actúan como padres de santo o *atipas*. De este modo, el ritual pone de manifiesto que la esfera de la sexualidad se concibe como íntegramente separada de las categorías naturales de macho y hembra. Además, la rigurosa abstinencia sexual que de-

que la esfera ritual está al margen de la esfera de la sexualidad, con su relativización del sexo biológico.

El ritual apunta a la naturaleza como un horizonte de referencia inmutable, pero lo hace para contrastarla con la fluidez de las opciones humanas: macho y hembra son datos de la naturaleza y como tales cuentan en el ritual, pero son irrelevantes en el mundo humano de la cultura, vale decir, en los roles sociales, la personalidad y las preferencias sexuales. Todos estos niveles aparecen vinculados en la ideología dominante, que los fuerza a ajustarse a equivalencias convencionales; pero, a través de la visión del mundo característica del xangô, resulta evidente el carácter arbitrario de esas equivalencias.⁹

5. La sexualidad y los conceptos que expresan la identidad sexual

En sus muchos años de investigación en las casas de culto de Recife, Ribeiro comprobó que un gran porcentaje de los hombres experimentan lo que describen de manera valorativa como "dificultad en la identidad sexual" (Ribeiro, 1969, p. 8) y que la homosexualidad entre mujeres del culto no es infrecuente (Ribeiro, 1970). Por mi parte, escuché reiteradas veces a mis informantes opinar que la homosexualidad "es una costumbre" en el "pueblo del santo", sobre todo entre las mujeres. Esto se considera a tal punto un hecho cierto que, cuando dos mujeres viven juntas y se ayudan una a otra, se presume automá-

⁹ A título de curiosidad, recuerdo aquí que Lévi-Strauss indica una oposición entre ritual y mito, en la cual el primero es visto como una reacción al modo como el hombre piensa el mundo. Con la salvedad de que en el texto de Lévi-Strauss, el rito, por su sintaxis, corresponde a la fluidez del vivir, mientras que el mito refleja las unidades discontinuas del pensar (Lévi-Strauss, 1983, p. 615). En los términos de Leach:

"Ritual, according to Lévi-Strauss, is a procedure we adopt to overeóme the anxieties which are generated by this lack of fit between how things really are and how we would like to think about them. (1976, p. 13)." [El ritual, según Lévi-Strauss, es un procedimiento que adoptamos para superar las angustias generadas por esa falta de correspondencia entre las cosas tal como son en la realidad y el modo como nos gustaría pensarlas.]

Desde mi punto de vista, esta oposición existe en el xangô, pero invertida: en él, el ritual enfatiza la discontinuidad de ciertas categorías recortadas sobre la base de las discontinuidades del mundo de la naturaleza, mientras que el pensamiento mítico refleja la versatilidad de las combinaciones posibles en el mundo humano del pensamiento y la cultura.

ticamente que también son compañeras sexuales; así sucedía, al menos, con todas las parejas de amigas que conocí.

No obstante, es habitual que estas mismas personas declaren que la homosexualidad es una costumbre indecente y acusen a otras de practicarla, haciéndolas objeto de sus burlas. Como ya dije, a lo largo de muchos meses, durante mi tercer período de trabajo de campo, las afirmaciones de mis informantes parecieron ajustarse a la ideología dominante de la sociedad brasileña y estar en franca contradicción con su propio estilo de vida. Esto me enseñó a no limitarme nunca al nivel del discurso enunciado o suponer que éste representa de manera lineal la ideología del grupo; aprendí también la importancia de diferenciar la conciencia discursiva de la conciencia práctica (Giddens, 1979, pp. 5 y 208). Luego advertí que, sin conflicto aparente, las personas reconocen y aceptan los méritos y ventajas de los valores imperantes pero, de algún modo, no se consideran alcanzadas por ellos. Así, no surge culpa, aflicción o resentimiento por la certeza de "estar errado". Hay apenas la precaución y la prudencia de aclarar que se conocen las reglas (aunque no se juegue con ellas).

Por muchas razones, en su mayor parte concernientes a la asimetría de los roles femeninos y masculinos tal como los concibe la ideología dominante, la homosexualidad no es en hombres y mujeres un fenómeno totalmente equivalente. Esto se advierte con claridad, por ejemplo, en el hecho de que para los hombres existen algunos términos que reifican la preferencia sexual en una identidad, es decir, hay ciertos conceptos indicativos de la identidad en relación con la preferencia sexual, mientras que en las mujeres no se aplica ninguna noción de este tipo.

No se utilizan las expresiones "amor" o "estar enamorado", y al describir sus relaciones amorosas, sean de corta o larga duración, la gente habla de "gustar de alguien". Las mujeres, sobre todo, cuando no mencionan el nombre de la persona que les gusta o les gustó en otro tiempo, sustituyen ese nombre por el término "criatura". Así, por ejemplo: "en esa época me gustaba una criatura de la casa de la madre", para señalar así, con una pizca de humor, la irrelevancia del sexo de la persona aludida. La palabra "lesbiana", aunque conocida, no se emplea jamás y, de hecho, no existe término alguno que denote una idea de oposición entre una mujer que tenga relaciones homosexuales y otra que no las tenga, o que indique la pertenencia de ambas a distintas categorías. El siguiente ejemplo muestra con claridad el punto de vista del pueblo del santo: en una casa de santo que estudié, había una hija de santo cuya madre había sido una famosa hija de Xangô, conocida en todo Recife. La madre mantuvo una relación con otra hija de santo de la casa durante muchos años y ambas criaron a una niña que, en la época de mi investigación, ya tenía unos treinta y cinco años y había sido iniciada dos décadas antes. Esta última mujer

se había casado legalmente pero estaba separada y era madre de un niño y de una hija de crianza. La gente solía comentar que "nunca le gustó ninguna mujer" y hacían bromas entre sí y delante de ella, en las cuales expresaban la convicción de que tarde o temprano eso iba a suceder. Este caso es una buena ilustración de que, al menos en lo concerniente a las mujeres, la homosexualidad no es considerada en sí misma como una cuestión de identidad separada, sino en relación con la gama de experiencias susceptibles de vivirse. Además, la norma para las mujeres es más la bisexualidad que la homosexualidad o la heterosexualidad exclusivas, y muchas de ellas viven en compañía de un hombre y una mujer simultáneamente.

Existe, es cierto, la idea de que algunas mujeres son más masculinas que otras, pero esto surge de una evaluación global de su identidad de género y no de su mera sexualidad. Por ejemplo, conocí a una madre de santo a quien algunas personas calificaban de "mujer hombre", y argumentaban que su santo dueño de la cabeza, su *ayuntó* y un tercer *orixá* que tenía eran "santos hombres"; agregaban que nunca había tenido relaciones sexuales con hombres y ya no menstruaba. Pero también existen mujeres que declaran preferir las relaciones homosexuales, aunque sean consideradas muy femeninas en función de sus santos.

El caso de los hombres es diferente: en ellos, la preferencia sexual se traduce en términos que expresan identidad. Si bien no existe una palabra equivalente al término inglés *straight*, en contraste se utilizan apelativos como "mariquita" ["6/c/ja"], "pollo", "*adéfero*" o "*akuko adié*".¹⁰ Estas dos últimas son palabras de la lengua yoruba. Los *adéferos* son hombres que tienen preferencia por las relaciones homosexuales y, en general, expresan esa orientación por medio de gestos diacríticos de fácil reconocimiento. Sin embargo, esos gestos no se consideran indicadores de la personalidad sino

¹⁰ Mi colega yoruba Yemi Olaniyan me enseñó la ortografía y traducción de las palabras *adéfero* y *akuko adié*. Olaniyan también dice estar convencido de que entre los yorubas de Nigeria no existe la homosexualidad y jamás conoció ningún caso. Más aún, dice no conocer término alguno en la lengua yoruba que sirva para designar ese tipo de comportamiento. Informaciones recogidas por Ribeiro (1969, p. 118) parecen confirmar esa afirmación. *Akuko adié* significa "pollo" y es, por lo tanto, la traducción literal del término vulgarmente empleado en Recife para denominar a los hombres con preferencia por las relaciones homosexuales. *Adéfero* tiene dos traducciones posibles, según la entonación original de la palabra, perdida con su paso al contexto portugués. Ambas traducciones son nombres personales. La palabra puede significar "la corona se extiende hasta la corte" o "el hombre que lleva la corona se convirtió en parte de la corte", y en general indica que la persona así llamada pertenece a una familia cuya posición se elevó gracias a un miembro de la corte. Por otro lado, puede tratarse de la

de la preferencia sexual del hombre y, de hecho, existen muchos adéferos cuyo dueño de la cabeza es un *orixá* masculino. Del mismo modo, como ya dije, los *adéferos* offician en roles rituales masculinos y tienen mucho éxito en el papel andrógino de líderes de casas de santo. Con sus explicaciones, el personal del santo deja en claro que los *adéferos* no son transexuales. En rigor de verdad, la transexualidad sólo puede existir en el seno de una cosmovisión en la cual los atributos del género femenino, así como los del género masculino, se conciben en bloque; vale decir, una visión del mundo en la cual la personalidad, el rol social y la sexualidad están indisolublemente vinculados a uno u otro género.

Si profundizamos un poco más, es importante aclarar que, aunque la identidad del *adéfero* se defina por la preferencia por las relaciones homosexuales, muchos de ellos mantienen, por lo menos, una relación heterosexual durante una etapa de su vida, y otros -entre ellos, algunos famosos padres de santo de Recife- tienen mujer e hijos. La mayor parte tiene o procura tener un *okó* (palabra yoruba que significa "marido"). Es preciso señalar que *okó* no designa un estatus sino un tipo de relación; esto es, nadie es *okó* de por sí sino en relación con otra persona, sea ésta un *adéfero* o una *obinrin* ("mujer" en yoruba). Por lo demás, puede decirse que en estas categorías existe un margen de movilidad; conocí por lo menos un caso de un hombre que había sido un notorio *adéfero* y se convirtió en *okó* de una mujer, abandonando aquella identidad. De hecho, en el transcurso de mi investigación llegó un momento en que tuve la nítida impresión de que la sexualidad, vale decir, las preferencias sexuales de los miembros del culto, no tienen su fundamento en el sexo biológico, ni en la personalidad, ni en el rol social, y que la actividad sexual es, en última instancia, un tipo específico de interacción establecida entre dos individuos, con prescindencia de sus atributos genéricos, biológicos, caracterológicos o sociológicos. En el caso de las mujeres, esta fluidez en las opciones sexuales se expresa con claridad en las opiniones de los miembros del culto, pero en lo concerniente a los hombres, como ya dije, está

contracción de la expresión "*adefe oro*", que significa "la corona se extiende hasta el culto de Oró" o "el hombre que lleva la corona ama el culto de Oró". El culto de Oró es un ritual de enmascarados consagrado al espíritu de los muertos, en el cual sólo participan los hombres, quienes asustan a las mujeres utilizando una matraca. De hecho, es el único culto yoruba bajo la exclusiva responsabilidad de los hombres, ya que aun en el Egungun, también con la presencia de enmascarados y dedicado a los muertos, las mujeres pueden tener alguna participación. En la época de mi investigación, ningún miembro sabía la traducción literal de estas palabras ni conocía el culto de Oró.

encubierta por la superposición de categorías procedentes de la ideología dominante que congelan la preferencia sexual en una identidad que podríamos calificar de pseudosocial, porque se traduce en términos de una categoría social.

De esta manera, la compleja composición de la identidad de un individuo resulta de su desempeño en cuatro niveles o esferas que, aunque vinculados por equivalencias forzosas en la visión del mundo dominante, se muestran independientes en la experiencia de los miembros del xangô; se trata de los niveles biológico, psicológico, social y sexual. Con referencia a la identidad de género, el individuo se sitúa en algún punto de un *continuum* que va de lo masculino a lo femenino, de conformidad con una combinación de rasgos que "le es peculiar; alguien con una anatomía masculina, que tiene dos santos hombres y sólo se relaciona como *okó* con sus compañeros sexuales, estará cerca del polo masculino, mientras que otra persona con una anatomía femenina, dos santos femeninos y que sólo "gusta" de hombres, se encontrará próxima al polo femenino. Además, si la primera de estas personas tiene a Ogum como primer santo, estará aún más cercana al polo correspondiente, y si la segunda tiene a Oxum como dueña de la cabeza, quedará más próxima al extremo femenino. En el caso de las mujeres también se toma en cuenta un cuarto factor: como sucede en muchas sociedades africanas, una mujer que ya ha atravesado la menopausia se sitúa en una posición más cercana al polo masculino que otra que todavía menstrua.

La relevancia de este sistema complejo de composición de la identidad de género radica en que una persona situada en la parte central del espectro, como puede ser el caso de quien combina un santo hombre y un santo mujer y tiene una orientación homosexual, podrá invocar los componentes masculinos y femeninos de su identidad, de acuerdo con la situación y como parte de estrategias de acumulación de roles sociales y rituales. Este tipo de personas, por consiguiente, además de ser más numerosas en el culto, también tienen más éxito como líderes dentro del parentesco religioso. Un buen ejemplo de ello es el caso antes mencionado de la mujer considerada por algunos como "mujer hombre": ella invocaba su proximidad al polo masculino para legitimarse en la ejecución de algunos roles reservados a los hombres en el ritual, aunque nunca lograra sustituir por completo al varón en tareas más "pesadas", como la manipulación de los espíritus de los muertos o *eguns*.

6. Los posibles efectos de la esclavitud en las categorías de hombre y mujer

En esta sección se analizan las posibles consecuencias de la esclavitud en el Brasil, con su ruptura de los patrones de comportamiento tradicionales y de las concepciones relativas al casamiento, el vínculo de sangre y los roles sexuales. En una revisión crítica del concepto de casamiento, Riviére concluye que

[...] las funciones del matrimonio, así como el matrimonio mismo, son simplemente una expresión, una consecuencia de una estructura subyacente más profunda. A mi juicio, el principio ordenador de esta estructura profunda [...] es la distinción universal entre macho y hembra, y el matrimonio es un aspecto de la relación consiguiente entre estas dos categorías (1971, p. 70).

Según este autor, también las parejas homosexuales serían una expresión de la relación estructural entre los "roles conceptuales de macho y hembra" (*ibid.*, p. 68). Por mi parte, me valgo del argumento de que la experiencia de la esclavitud puede haber alterado la oposición estructural entre los conceptos de masculino y femenino que servía de base a la institución de la familia en las sociedades africana y portuguesa, una oposición que luego parece haber sido reinterpretada por algunos grupos de descendientes de esclavos en el Brasil, al mismo tiempo que desalojaban al casamiento de su posición central en la estructura social. De hecho, la familia negra se deshizo con la esclavitud, lo cual puede haber resultado en una transformación del significado y los valores tradicionalmente asociados a la oposición entre estas categorías.

Degler, en su bien documentada comparación de la esclavitud en el Brasil y los Estados Unidos, saca a la luz algunas evidencias sobre el probable desarrollo de este proceso. Según este autor, los propietarios de esclavos no sólo podían vender -y, sin duda, vendían- separadamente a los cónyuges (Degler, 1971, p. 37) sino que, además, la mayor parte de la población esclava jamás se casó ni vivió en uniones consensuales estables:

Antes de 1869 [...] la ley no daba protección alguna a la familia esclava en el Brasil [...] un vigoroso comercio interno de esclavos deshizo muchas familias, se tratara de uniones legitimadas por la Iglesia o no. El comercio interno de esclavos fue especialmente activo después de 1850, cuando el tráfico externo quedó interrumpido (Degler, 1971, pp. 37-38).

Por otra parte, el tráfico también separaba a los niños de sus madres, y hubo

incluso casos en los cuales los propietarios vendieron a sus propios hijos tenidos con mujeres esclavas (Degler, 1971, p. 38). Durante un largo período histórico, la gran mayoría de los esclavos no formó uniones estables ni familias. La falta de interés de los esclavistas en la producción de esclavos fue otro factor fundamental. Mientras en Estados Unidos prevaleció una preocupación por mantener el equilibrio entre la cantidad de mujeres y hombres, así como el reconocimiento y la expectativa de que la formación de parejas derivaría, naturalmente, en la procreación de hijos (*ibid.*, p. 63) y, por lo tanto, en la reproducción de la fuerza de trabajo, en el Brasil esto no se consideró económicamente ventajoso y se optó por la compra de esclavos adultos ya capaces de trabajar, en vez de inclinarse por su reproducción local, más onerosa a corto plazo. La consecuencia de esta política más o menos generalizada en el país fue que

[...] de hecho, aun las horas durante las cuales hombres y mujeres podían permanecer juntos [...] eran deliberadamente limitadas. Algunos propietarios restringieron *ex profeso* la posibilidad de que los esclavos se reprodujeran, encerrándolos en compartimientos separados durante la noche (Degler, 1971, p. 64).

Otra característica de esta estrategia fue un enorme desequilibrio en la proporción de hombres y mujeres, a tal punto que

En algunas plantaciones nunca llegó a haber mujeres esclavas y, en la mayoría de los casos, los hombres fueron, con mucho, más numerosos que ellas (Degler, 1971, p. 66).

En el Brasil, ese desequilibrio acarreó otras dos consecuencias. Una de ellas fue una mayor cantidad de esclavos fugitivos, lo cual incidió en la ya vasta movilidad horizontal (geográfica) de la población negra en este país, mientras que en los Estados Unidos,

[...] al estar los esclavos más o menos distribuidos en unidades familiares, huir significaba para uno de ellos una gran pérdida personal, ya que debía dejar atrás a mujer e hijos (Degler, 1971, p. 67).

La otra consecuencia probable fue tal vez la curiosa disminución, tantas veces mencionada en la literatura, de la población negra del Brasil (Fernandes, 1969; Saunders, 1958; Bastide, 1974b; en Hutchinson, 1965, se encontrará una visión crítica). El desequilibrio aludido puede haber influido sobre las

concepciones tradicionales de los esclavos acerca de la oposición de los sexos.

Otro aspecto que quizás ocasionó una transformación de las nociones que rigen las relaciones entre los sexos es lo que podemos calificar de enemistad o antagonismo generalizado entre ellos. Gilberto Freyre, en su clásico libro sobre la familia esclavista (1973), aporta pruebas suficientes de las tensiones que caracterizaban las relaciones entre hombres y mujeres de las dos razas enfrentadas por la esclavitud. Otros autores como Bastide (1972b, 1974a), Fernandes (1969), Soeiro (1974), Russell-Wood (1977) y el propio Degler analizaron diferentes facetas de este aspecto característico de la historia brasileña (la sociedad norteamericana lo experimentó en mucho menor magnitud; el Caribe, en cambio, tiene ciertas semejanzas con el caso brasileño, según lo muestran, por ejemplo, Patterson, 1967, y M.G. Smith, 1953).

En primer lugar, la explotación de las mujeres negras por sus amos es bien conocida y abundan en la literatura detalles de sus aspectos aberrantes e inhumanos. En segundo lugar, las relaciones entre los blancos esclavistas y sus mujeres también se caracterizaban por la tensión y, en muchos casos, por un odio manifiesto. Las mujeres de estas familias eran obligadas a llevar una vida de reclusión que ya fue comparada con *Qpurdahde* las sociedades islámicas, lo cual aseguraba la pureza de raza de los descendientes y garantizaba, por ende, la concentración de la riqueza en el grupo de los blancos (Russell-Wood, 1977). Ellas estaban exclusivamente destinadas al papel reproductor y en muchas circunstancias observaban con impotencia y resentimiento a sus maridos buscar placer en la compañía de esclavas (la obra de Gilberto Freyre menciona crueles casos de venganza por este motivo).

En tercer lugar, las relaciones entre las mujeres y los hombres de raza negra también eran tensas y a la escasez numérica de las primeras se sumaban otros inconvenientes. Por un lado, los hombres no podían brindar protección ni ningún otro beneficio a sus posibles mujeres; al contrario, muy probablemente éstas podían transformarse en una responsabilidad y una carga para ellos. Así, muchas mujeres negras se negaban a casarse o intentar cualquier tipo de unión con esclavos o sus descendientes. Por otro lado, cuando los hombres negros adquirían medios económicos y podían escoger a sus cónyuges, se negaban de manera sistemática a casarse, unirse consensualmente o tener hijos con mujeres de su color, fenómeno que ya fue señalado en la literatura como una "desventaja" de las mujeres negras en la búsqueda de compañeros. Este último es un factor frecuentemente invocado por los autores para intentar explicar el llamado "blaqueamiento" de la población brasileña, vale decir, la declinación relativa de la población negra del país (Fernandes, 1969; Saunders, 1958; Bastide, 1974b).

Por último, las condiciones de la esclavitud y de los períodos ulteriores liberaron a la mujer esclava y sus descendientes de una relación de subordinación con respecto a sus pares, a la cual habrían sido relegadas en sus sociedades de origen. Ellas tenían más posibilidades de emplearse en el servicio doméstico o de ser tomadas como concubinas por sus amos y, por esa razón, disfrutaron en general de un contacto más cercano que los hombres con el estilo de vida de las clases altas. Así, pudieron adquirir ciertas habilidades y conocimientos que les permitieron tratar mejor con los poderosos. Siguió disponiendo de estos recursos para su supervivencia, incluida la posibilidad de apelar al comercio ocasional del sexo en situaciones de necesidad, aun después de terminada la esclavitud, mientras que los hombres fueron masivamente condenados a la desocupación y, en muchos casos, hasta expulsados de los trabajos en los cuales habían servido durante tres siglos, para ser sustituidos por inmigrantes europeos. Al respecto, Landes llegó a sugerir lo siguiente:

Debido a que sigue modelándose sobre la base de las necesidades primarias de la familia y los hijos, la personalidad femenina tal vez sufra menos o quede menos expuesta que la de los hombres cuando se derrumba el orden social, mientras que la destrucción social desarraiga violentamente a la personalidad masculina de las empresas del gobierno, la propiedad y la guerra, prestigiosas e intrincadas aunque socialmente secundarias. Bajo el régimen de la esclavitud, entonces, los hombres negros experimentan una humillación probablemente más profunda e inconsolable que las mujeres (Landes, 1953, p. 56)."

En realidad, las leyes de la esclavitud socavaron en el Brasil el poder y la autoridad que los hombres podían ejercer tradicionalmente sobre sus mujeres y descendientes, incluso en las sociedades africanas en las cuales ellas tenían un mayor acceso a la independencia económica y las posiciones de alto estatus. Esos hombres, en consecuencia, perdieron todo tipo de control sobre esposas

" En este punto, una digresión. Siento la tentación de relacionar esta cita de Ruth Landes, por un lado, con su caracterización del candomblé de Bahía como un ejemplo de matriarcado (1940) y, por otro, con su sensibilidad ante la cuestión femenina y una postura de vida que la llevó a sufrir enemistades e incomprensión entre los antropólogos de la época, no sólo brasileños sino también norteamericanos. Un Landes. 1970, se encontrará una descripción de las dificultades que debió superar, como etnógrafa y como autora (véase también Carneiro, 1964, pp. 223-231). Resonancias de la animosidad contra ella también pueden advertirse en la reseña de Herskovits (1948) de su libro *A Cidade das Mulheres*.

e hijos y fueron desalojados de los roles sociales que siempre habían desempeñado. En lo que se refiere a las relaciones familiares, no se dejó a su alcance ninguna identidad alternativa. El modelo del *pater familias* blanco también quedó fuera de sus posibilidades. Con ello, uno de los productos sociales de la esclavitud fue, probablemente, no sólo la transformación de los patrones de comportamiento sino, sobre todo, una modificación de la conciencia de las personas, en particular en lo concerniente a las concepciones de la actuación de hombres y mujeres en el plano cultural y las expectativas sobre su papel en el plano social. Esta situación se prolongó tras el fin de la esclavitud como consecuencia de la marginalidad económica a la cual quedaron condenados los afrobrasileños.

Como parte de este proceso, la misma sexualidad parece haber adquirido un nuevo significado. Florestam Fernandes atribuyó el llamado "erotismo" del negro brasileño a la desorganización social resultante de su condición; si bien discrepa con el tono valorativo de sus expresiones, vale la pena citarlas:

[...] había relaciones heterosexuales entre hermanos y hermanas y entre primos y también se formaban parejas y grupos homosexuales de los cuales podían participar amigos del vecindario [...] Privados de las garantías sociales que merecían y necesitaban con urgencia, y separados de los centros de interés vitales para el crecimiento económico y el desarrollo sociocultural, descubrieron en el cuerpo humano una fuente indestructible de autoafirmación, resarcimiento del prestigio y autorrealización [...] Ninguna disciplina interna o externa sublimó la naturaleza emocional o el significado psicológico del placer sexual [...] la esclavitud derribó esas barreras [...] al impedir la elección de compañeros y hasta los momentos de encuentros amorosos, forzar a una mujer a servir a varios hombres y alentar el coito como un mero medio de aliviar la carne [...] El hecho de que el sexo se convirtiera en el tópico central de interés de la gente y dominara sus relaciones sociales, transformándose en una esfera de expresión artística, competencia por el prestigio y confraternizaron (y, por lo tanto, de asociación comunitaria), indica con claridad la falta de ciertas influencias socializadoras originadas y controladas por la familia [...]; pero la familia no consiguió establecerse y no tuvo un efecto sociopsicológico y sociocultural sobre el desarrollo de la personalidad básica, el control del comportamiento egocéntrico y antisocial y el despliegue de los lazos de solidaridad. Esto puede confirmarse históricamente con una simple referencia a la principal política de la sociedad propietaria y esclavista del Brasil, que siempre procuró impedir la vida social organizada de la familia entre los esclavos (Fernandes, 1969, pp. 82-85).

Tal vez el cambio del comportamiento sexual de los afrobrasileños en comparación con sus antepasados africanos y, en particular, la frecuencia de las conductas homosexuales característica de algunos grupos, como es el caso del xangô, puedan atribuirse a la igualdad impuesta a todos los esclavos, hombres y mujeres, por el sistema esclavista y la consecuente pérdida de poder de los primeros. Esta igualdad fue la resultante de la virtual erradicación de la familia, ya que cada individuo era propiedad de un amo. Esta sujeción directa al propietario y el desaliento sistemático de la procreación anulaban legalmente cualquier forma de organización jerárquica tradicional basada en el parentesco entre esclavos o, al menos, representaron un serio obstáculo a su continuidad. Es probable, entonces, que los esclavos y sus descendientes se hayan transformado, como grupo, en la más elemental y menos socializada de todas las sociedades posibles: una sociedad en la cual tanto las viejas instituciones africanas como las nuevas instituciones lusobrasileñas sólo pudieron dejar huellas superficiales. Si así fue, sería comprensible que la verdadera naturaleza indiferenciada de la pulsión sexual se liberara de la represión impuesta por la cultura para traslucirse en las prácticas de los miembros de esos grupos.

Al reseñar críticamente el tratamiento reservado por Lévi-Strauss (1971, p. 348) a la mujer en sus trabajos sobre parentesco, Rubin analiza la afirmación de este autor en el sentido de que la división sexual del trabajo no es sino un artificio para instituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos (y, de tal modo, garantizar la procreación), y hace el siguiente comentario:

[Al decir que] los individuos son encerrados en categorías de género para garantizar el coito, Lévi-Strauss se acerca peligrosamente a afirmar que la heterosexualidad es un proceso instituido. Si los imperativos biológicos y hormonales fuesen tan determinantes como los supone la mitología popular, no sería necesario promover uniones heterosexuales por medio de la interdependencia económica (Rubin, 1975, p. 180).

De esta manera, para Rubin, la oposición entre hombres y mujeres, "lejos de ser una expresión de las diferencias naturales [...], es la supresión de similitudes naturales" y "exige en los hombres la represión de todos los rasgos caracterizados como 'femeninos' en la versión local y, en las mujeres, de los rasgos localmente definidos como 'masculinos', con la finalidad cultural de oponer unos a otros. Este proceso desemboca en un "sistema sexo/género" que la autora describe como "el conjunto de dispositivos por medio de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana y se satisfacen las necesidades sexuales" (Rubin, 1971, p. 159). Según Rubin,

en todas las sociedades la personalidad individual y los atributos sexuales "se generalizan", vale decir, la cultura los obliga a adecuarse a la "camisa de fuerza del género" (*ibid.*, p. 200). Esos sistemas sexo/género "no son emanaciones ahistóricas de la mente humana" sino "productos de la actividad humana, que es histórica" (*ibid.*, p. 204). Entonces, el componente homosexual de la sexualidad humana se suprime históricamente como parte del proceso de imposición del género sobre los individuos, con el objeto de garantizar la existencia y la continuidad de la institución matrimonial. De acuerdo con este punto de vista, es comprensible que, a pesar de que muchas sociedades humanas aceptaron la existencia de homosexuales (en Fry y MacRae, 1985, pp. 33-45, se encontrará la reseña del registro antropológico sobre los casos más conocidos) y otras, incluso el casamiento entre personas del mismo sexo (es clásico el ejemplo relatado en la literatura por Evans-Pritchard, en 1945 y 1951; véase la reseña sobre el tema en O'Brien, 1977), esto no altere el proceso mismo de "generalización" ya que, para existir, estas parejas deben, otra vez, transformarse en equivalentes sociales de las parejas heterosexuales, es decir, traducir su relación en términos de género. Sus miembros son vistos, entonces, como hombres y mujeres sociales: "una unión de sexos opuestos socialmente definidos" (Rubin, 1975, p. 181) o un casamiento "entre los roles conceptuales de hombre y mujer" (Riviére, 1971, p. 68).

Sin embargo, en el caso brasileño, los factores que acabo de vincular al régimen esclavista pueden haber determinado un relajamiento de los imperativos que, tradicionalmente, rigieron la construcción del género y la consiguiente determinación genérica de la sexualidad. Esto no significa que la homosexualidad haya sido promovida directamente, sino que la heterosexualidad, conforme a lo señalado por Rubin, perdió quizá su papel central y dejó abierta la elección de alternativas individuales.

Desde otra perspectiva, Ortner y Whitehead sugieren que "en sí mismo, un sistema de género es, en primer lugar y sobre todo, una estructura de prestigio [...] Y los hombres, en cuanto tales, son superiores [...] en toda sociedad conocida" (Ortner y Whitehead, 1981, p. 16). De acuerdo con estas autoras, las estructuras de prestigio son tan relevantes para "generizar" la sociedad que la forma misma adoptada por la sexualidad depende de ellas. Así, el erotismo está tan condicionado por preocupaciones de orden social que, al investigar las estructuras subyacentes de la fantasía en diferentes sociedades, los estudiosos encuentran "un universo de psiques inquietas por el estatus, donde por un lado se insiste en una dirección en la cual lo erótico amenaza el acceso a las posiciones sociales anheladas y, por otro, se intenta descubrir de qué manera puede evitarse esto último" (*ibid.*, p. 24). Si fuera así, es posible que el derrumbe de la estructura jerárquica familiar y la consiguiente nivelación de las relacio-

nes entre hombres y mujeres esclavos haya tenido un efecto liberador sobre su erotismo. El hecho de que los esclavos, en especial los hombres, tuvieran poco acceso a las estructuras de prestigio vigentes, motivó quizá que el erotismo perdiera entre ellos la orientación jerárquica.

Por otra parte, no debe olvidarse que, a pesar de ser frecuentes las relaciones sexuales entre blancos y negras o mulatas, los casamientos racialmente mixtos fueron y siguen siendo muy raros; podemos decir que la mezcla de las dos sociedades nunca fue efectiva en el plano institucional y los negros, como grupo social, fueron mantenidos masivamente al margen de las estructuras de prestigio existentes y de las familias de la sociedad blanca brasileña (véase, por ejemplo, Lanni, 1972, pp. 123-129, 137). Por lo demás, como ya se dijo, la familia negra no logró abrirse camino durante los años de esclavitud ni después. Por ello, es posible que la sexualidad y sus formas prescriptas de expresión se hayan liberado del filtro ideológico que transforma el erotismo en medio apto para la negociación de prestigio.

Por lo tanto, si no desapareció, el énfasis en la heterosexualidad probablemente se debilitó y, tal como se desprende del análisis de Rubin, cuando los mecanismos de la cultura dejaron de promoverla activamente, persistió apenas como una de las opciones posibles y ya no como la práctica exclusiva y "natural".

Hay escasos datos históricos sobre la sexualidad durante la esclavitud. En su intento de abordaje psicoanalítico del *cafumé*,¹² Bastide sugiere que constituyó una sublimación de la inclinación homosexual entre las mujeres y menciona la presentación de abundantes denuncias de lesbianismo entre muchachas y mujeres de diferentes clases sociales ante los tribunales de la Inquisición en Bahía y Pernambuco (Bastide, 1959). En otro texto, el mismo autor procura dar una explicación a la gran cantidad de hombres homosexuales del culto y para ello alude a la presencia de esclavos islamizados entre los cuales la homosexualidad habría sido frecuente, así como a la práctica de encerrar separadamente a hombres y mujeres durante las horas de descanso (Bastide, 1945, pp. 93-94). Y agrega que la práctica contemporánea de atribuir santos femeninos a hombres puede reforzar esa propensión a la homosexualidad, ya que induce a los varones del culto a desarrollar los aspectos femeninos de su personalidad. Más recientemente, Mott (1982a, 1982b) hizo un relevamiento de los casos de homosexualidad en el Brasil colonial y esclavista. Joao Silvério Trevisan también brinda abundantes ejemplos de las acusaciones de sodomía y homosexualidad en los tribunales coloniales de la Inquisición y sostiene la

¹² Cosquillas placenteras que las esclavas hacían a sus amas en la cabeza, originadas en el movimiento de los dedos para despiojarlas.

tesis de que el vigor de un "deseo indómito" (1986, p.34) sería una característica de la experiencia histórica brasileña.

Más allá de las explicaciones de índole histórica proporcionadas por Bastide, otros autores intentaron entender la importancia numérica de los homosexuales apoyándose en aspectos contemporáneos de los cultos afrobrasileños en Bahía (Landes, 1940), Recife (Ribeir, 1969) y Belém (Fry, 1977). En el primer caso, Landes supone que, por ser el culto un "matriarcado" (las mujeres son poderosas en su papel de madres de santo), "el candomblé brinda amplias oportunidades" a los hombres que "quieren ser mujeres" (1940, p. 394). En el segundo caso, se argumenta que el culto recibe la adhesión de homosexuales u hombres "con problemas de adaptación sexual" porque satisface su necesidad de estar en compañía de mujeres y "exhibir sus manierismos o identificarse con deidades femeninas" y es un modo de resarcirse de las frustraciones que sufren en la sociedad en general. Así, nos dice Ribeiro, el culto "no puede ser considerado como responsable de sus desvíos sexuales" (1969, p. 119); la visión prejuiciosa del autor resulta evidente en los términos de su argumentación. Por último, Fry, inspirado en Mary Douglas, Peter Brown e Joan Lewis, sugiere que, a causa de la relación de los poderes mágicos con la periferia de la sociedad, no sorprende que éstos también se asocien a personas definidas como marginales (1977, pp. 120-121). Todos estos autores señalan, en algún punto de sus argumentos, que los hombres pueden bailar poseídos por espíritus femeninos e identificarse con ellos, y que el culto les brinda la posibilidad de destacarse en el desempeño de tareas domésticas, reservadas para las mujeres en la sociedad más amplia. Ninguno de ellos se ocupa de la fuerte presencia de la homosexualidad femenina.

Por mi parte, veo la homosexualidad masculina y femenina como parte de la gama de comportamientos normales de los componentes de las casas estudiadas y, por ello, me parece apropiado buscar la raíz de esta peculiaridad en la historia del grupo. Quiero advertir que esto no significa procurar una explicación para la homosexualidad en sí misma, que forma parte de la naturaleza del hombre, sino tratar de entender por qué lo que contraviene las normas de la sociedad brasileña no transgrede las normas del xangô. Si lo que propongo aquí es correcto, el trauma impuesto por la esclavitud a los viejos sistemas de parentesco permitió el surgimiento de las formas de sexualidad que éstos reprimían. Esas formas, entonces, se tradicionalizaron y muchos de mis informantes las describieron como "una costumbre" entre el pueblo del culto. Más que un cambio aparente de comportamiento, intento señalar lo que considero una reformulación de las categorías cognitivas relativas al género y la sexualidad y, por lo tanto, a la concepción del yo y la identidad entre los miembros del culto xangô de la tradición nagô de Recife.

Aún resta analizar de qué manera ciertos factores como los que pretendí dilucidar pueden haber afectado esas mismas categorías y los comportamientos ordenados por ellas entre clases que no sufrieron la experiencia directa del sometimiento en el régimen esclavista, así como evaluar el impacto de dicha experiencia sobre la visión del mundo y el comportamiento de esos otros sectores de la sociedad brasileña.

Al parecer, el colapso social causado por la esclavitud no sólo modificó los patrones tradicionales de casamiento y sexualidad, sino también la noción de vínculo "de sangre" o sustancia biogenética. De hecho, como ya dije, no sólo comprobé la difusión de la costumbre de la homosexualidad y una actitud militante contra el matrimonio, sino también una preferencia explícita por las relaciones de parentesco ficticio, fueran las de madre o padre de crianza con sus hijos de crianza, fueran las constituidas por la familia de santo. De manera consecuente, la ideología, las normas y las prácticas de los miembros del culto relativizan los datos biológicos relacionados con el sexo y el nacimiento. Los rasgos de la personalidad individual, expresados a través de la atribución de un santo, tienen preeminencia sobre los atributos biológicos del sexo, así como los parientes "de santo" prevalecen sobre los parientes "de sangre". Como vimos al principio de este trabajo, todas estas nociones y valores están representados en las descripciones de los *orixás* contenidas en los mitos.

Las raíces del énfasis en el parentesco ficticio pueden buscarse en el proceso histórico de la esclavitud. En una tentativa conjunta de aplicar el análisis antropológico al pasado afronorteamericano, Mintz y Price verifican que los esclavos,

[...] enfrentados a la ausencia de parientes verdaderos [...], modelaron de todos modos sus nuevos vínculos sociales de acuerdo con los lazos del parentesco, tomando prestados con frecuencia los términos utilizados por sus amos para designar su relación con personas de la misma edad y otras más viejas: *bro, únele, auntie, gran*, etc. (Mintz y Price, 1976, p. 35).

En realidad, esas personas, que a veces tenían que soportar "imposiciones terribles y en general inevitables", así como "el poder total" de los amos, necesitaron "engendrar formas sociales que permitieran su adaptación, aunque en estas difíciles condiciones" (Mintz y Price, 1976, p. 35). Este mismo tipo de formas de parentesco ficticio, a menudo transitorio, acaso fue también el antecedente de la familia de santo en el Brasil. Por otra parte, la separación de madres e hijos, de acuerdo con los intereses del tráfico, o la imposibilidad de aquéllas de criarlos debido al duro régimen de trabajo, las enfermedades y la

muerte prematura, pueden haber originado el valor positivo atribuido al parentesco de crianza por encima de lo que ellos califican de parentesco "legítimo" esto es, biogenético. El hecho de que muchas veces las mujeres negras tuvieran que desempeñarse como niñeras de los niños blancos, a quienes dedicaban largos años de su vida, puede ser asimismo uno de los orígenes de esa preferencia.

7. Movilidad (o transitividad) de género: la relativización de lo biológico en el complejo simbólico del *xangô*

Como espero haber aclarado en las anteriores secciones, a pesar de que los lazos de sangre son considerados de importancia secundaria, se utilizan empero los términos de parentesco y las relaciones familiares sirven de modelo para la red de relaciones llamada "familia de santo". Del mismo modo, también se usan las nociones de masculino y femenino, tal como las define la ideología de las instituciones brasileñas, pese a que su significado es subvertido por su aplicación a individuos particulares para clasificarlos. Debido a este último aspecto, el culto *xangô* es un caso útil para verificar si el "género como esquema cognitivo" (Lipsitz Bem, 1979, p. 1052) tiene carácter histórico o es immanente a la naturaleza humana.

Mediante el empleo del modelo de Bateson, Archer y Lloyd sostienen que "el potencial para clasificar y actuar sobre la base de categorías como macho y hembra" es innato (Archer y Lloyd, 1982, pp. 211-212), aunque el contenido asociado a ellas dependa de influencias ambientales externas. Con respecto a esta cuestión, Lipsitz Bem adopta la posición exactamente contraria, al señalar que la práctica de la heterosexualidad y la "omnipresente insistencia de la sociedad en la importancia de la dicotomía de género" llevan a los individuos a "organizar la información, en general, y sus ideas de sí mismos, en particular, en términos de género" (Lipsitz Bem, 1981, p. 362). Así, esta autora argumenta que, en una sociedad constituida por individuos andróginos -es decir, individuos "no tipificados por sexo" que son "flexiblemente masculinos o femeninos según las circunstancias" porque "incorporan dentro de sí lo masculino y lo femenino"-, los conceptos de masculino y femenino quedan superados junto con el "énfasis gratuito" en el "procesamiento basado en el esquema de género" (*ibid.*, pp. 362-363).

En resumen, las conductas humanas y los atributos de la personalidad deberán dejar de tener género y la sociedad tendrá que dejar de proyectar el género en situaciones que son irrelevantes para la genitalidad [...] Quedarán

eliminados los imperativos artificiales del género sobre la combinación singular de temperamento y conducta propia de cada individuo (Lipsitz Bem, 1981, p. 363).

Como demostré, el desaliento de la reproducción propiciado por la política esclavista en el Brasil, junto con una serie de factores conexos, parece haber liberado las prácticas sexuales, al menos en algunos medios, del interés funcional en la heterosexualidad. A mi juicio, con ello surgió una sociedad en la cual la opción por la heterosexualidad y la opción por la homosexualidad quedaron igualmente abiertas a la preferencia individual y hasta circunstancial, y se generó así una nueva manera de actuar con la oposición femenino-masculino. De hecho, los miembros del culto *xangô* pueden ser considerados un ejemplo de la "sociedad andrógina" postulada por Lipsitz Bem. Sin embargo, invalidando la predicción de la autora, el esquema cognitivo de género no desapareció pero sí se liberó, en efecto, de la camisa de fuerza de las asociaciones obligatorias entre datos de la naturaleza -representados en la distribución de los papeles rituales-, roles sociales -desempeñados en la familia de santo-, personalidad -expresada en el santo de la persona-y sexualidad. Por consiguiente, entre los miembros del *xangô* la identidad personal se caracteriza por cierto grado de lo que podríamos denominar "movilidad de género" -en lugar de lo que Lipsitz Bem llama androginia-, lo cual significa que los individuos 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.

Ese tipo de pasaje parecería ser lo que Patricia Birman describe como una ambigüedad de los atributos de género resultante de la combinación de aspectos masculinos y femeninos en el plano social y en el de las identidades espirituales de la persona (Birman, 1985, p. 20).¹³

Para resumir, aunque los miembros del culto sigan empleando categorías polares de género, su concepción de la sexualidad puede calificarse de "no esencialista":

El "esencialismo" [...] es la comprensión de la sexualidad o la práctica sexual como "una esencia", "una parte de la naturaleza humana" o "inherente" [...] En otras palabras, se considera que lo sexual tiene que ver con una caracte-

¹³ Birman llega a esta conclusión tras examinar casos de posesión por Pomba-Gira, pero identifica un tipo de ambigüedad semejante -en el sentido de la inclusión de atributos dispares en la personalidad- a lo que caracterizo aquí como movilidad o transitividad de género.

Rística permanentemente basada en la constitución biológica de la persona. Es fijo e inmutable (Ettorre, 1980, p. 26).

Una postura de carácter no esencialista impregna tres grupos de nociones de la visión del mundo del xangô; 1) la negación del imperativo del fundamento natural (lo que Schneider, 1977, denominó "sustancia física compartida" o "emparentamiento biológico") como base de vínculos caracterizados por la solidaridad mutua y organizados de acuerdo con el modelo de la familia; 2) la negación del fundamento "natural" de las categorías de género, vale decir, la descomposición del sistema sexo/género en sus partes constituyentes, que no se consideran interdependientes, y 3) la negación del fundamento "natural" de la relación materna, esto es, la descomposición de la equivalencia entre madre progenitura y madre de crianza. Además, el axioma no esencialista del culto encuentra su expresión más sintética en la figura de Iansã, "la reina de los espíritus": Iansã fue hombre y se transformó en mujer, tiene cuerpo de mujer y determinación masculina, rechaza la maternidad y es un *orixá* guerrero y defensor de la justicia.

Con su relativización de lo biológico y su peculiar tratamiento de la identidad de género, los miembros del xangô postulan la independencia de la esfera de la sexualidad y dejan traslucir la premisa implícita de la fluidez y libertad del deseo humano, subordinables sólo con dificultad a categorías esenciales o identidades rígidas. Esa premisa acerca el pensamiento del xangô al pensamiento occidental contemporáneo que descubre el "nomadismo" del deseo y recela de cualquier intento de "reterritorialización" de lo sexual en el cual "la multiplicidad nómada de los vínculos circunstanciales" (Perlongher, 1986, p. 10) sea sustituida por identidades de orden social o psicológico. Es posible, entonces, que esa premisa fundamental de la visión del mundo del xangô esté en el centro de la afinidad, tantas veces mencionada en la literatura, entre este tipo de culto y la vivencia homosexual.

Bibliografía

- Archer, John y Barbara Lloyd (1982), *Sex and Gender*, Londres, Penguin.
- Augras, Monique (1983), *O Duplo e a Metamorfose. A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*, Petrópolis, Vozes.
- Bastide, Roger (1945), *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, Río de Janeiro, O Cruzeiro.

, "Psicanalise do cafuné", en *Sociologia do Folclore Brasileiro*, San pablo, Anambi.

— (1972), "Dusky Venus, black Apollo", en P. Baxter y B. Sansom (comps.), *Race and Social Difference*, Londres, Penguin.

— (1973), "Le principe d'individuaron", *Colloques Infernationaux du CAVIV* 544, *LaNotion depersonne en Afrique noire*, pp. 3-43.

— (1974a), "Introduction", en Roger Bastide (comp.), *Lo Femme de couleur en Amérique Latine*, París, Anthropolos.

— (1974b), "Les données statistiques: Brésil", en Roger Bastide (comp.), *La Femme de couleur en Amérique Latine*, París, Anthropolos.

— (1978), *O Candomblé da Bahía*, San Pablo. Companhia Editora Nacional.

Binon-Cossard, Giselle (1981), "A filhade santo", en Carlos E. Marcondesde Moura (comp.), *Olórisá. Escritos sobre a Religiao dos Orixás*, San Pablo, Agora.

Carvalho, José Jorge (1984), "Ritual and music of the Sango cults of Recife, Brazil", tesis de doctorado, Belfast, The Queen's University of Belfast.

Clarke, Editii(951), *My Motherwho FatheredMe*, Londres, George Alien & Unwin.

Degler, Cari (1971), *Neither Black Ñor White. Slavery and Race Relations in Braiil and the ŪnitedStaies*, Nueva York, The Macmillan Company.

Ettorre, Elizabeth M. (1980), *Lesbians, Women andSociety*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Evans-Pritchard, E. E. (1945), *SomeAspects ofMarriage andthe Family Among theNuer*, Rhodes-Livingstone Papers N° 11, Londres, Oxford University Press.

— (1951), *Kinship andMarriageAmong the Nuer*, Londres, Oxford University Press.

Fernandes, Florestan (1969), *The Negro in Brazilian Sociely*, Nueva York, Columbia University Press.

Frazier, E. Franklin (1942), "The negro family in Bahia, Brazil", *American Socio-logical Review* 1 (4), pp. 465-478.

zil", *American Sociological Review* 8 (4), pp. 402-404.

Freud, Sigmund (1962), *Three Contributions to the Theory of Sex*, Nueva York, Dutton. [Traducción castellana: *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, vol. 7, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.]

Freyre, Gilberto (1973), *Casa Grande e Senzala. Formando da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Río de Janeiro, José Olímpio. [Traducción castellana: *Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil: Casa-Grande y Senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.]

Fry, Peter (1977), "Mediunidade e sexualidade", *Religido e Sociedade* I, pp. 105-125.

Fry, Peter y Edward MacRae (1985), *O que é Homossexualidade*, San Pablo, Abril/Brasiliense.

Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory*, Londres, The Macmillan Press Ltd.

Herskovits, Melville J. (1943), "The negro in Bahia, Brazil: a problem of method", *American Sociological Review* 8, pp. 394-402.

(1966), *The New World Negro* (compilado por Francés Herskovits), Bloomington, Indiana, Indiana University Press.

Hutchinson, Bertram (1965), "Colour, social status and fertility in Brazil", *América Latina* 4 (4), pp. 3-25.

Ianni, Octavio (1972), *Raças e Classes Sociais no Brasil*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

King, Charles E. (1945), "The negro maternal family: a product of an economic and a culture system", *Social Forces* 24, pp. 100-104.

Landes, Ruth (1940), "A cult matriarchy and male homosexuality", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 25, pp. 386-397.

— (1953), "Negro slavery and female status", *Journal of the Royal African Society* 52, pp. 54-57.

— (1967), *A Cidade das Mulheres*, Río de Janeiro, Civilizado Brasileira.

Leach, Edmund (1966), *Social Anthropology: a natural science or society?*, Radcliffe-Brown Lecture 1976, *Proceedings of the British Academy*, vol. LXII, Oxford, Oxford University Press.

Leacock, Seth y Ruth Leacock (1972), *Spirits of the Deep, A Study of an Afro-Cult*, Nueva York, Doubleday Natural History Press.

Lepine, Claude (1981), "Os estereótipos da personalidade no candomblé Nago", en Carlos E. Marcondes de Moura (comp.), *Olórisá. Escritos sobre a Religião dos Orixús*, San Pablo, Agora.

Lévi-Strauss, Claude (1971), "The family", en H. Shapiro (comp.), *Man, Culture and Society*, Londres, Oxford University Press. [Traducción castellana: "La familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE, 1993.]

— (1983), *El hombre desnudo*, México, Siglo xxi.

Lipsitz Bem, Sandra (1974), "The measurement of psychological androgyny", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42, pp. 155-162.

— (1975), "Sex role adaptability, one consequence of psychological androgyny", *Journal of Personality and Social Psychology* 31, pp. 634-643.

— (1979), "Theory and measurement of androgyny: a reply to the Pedhazur-Tetenbaum and Locksley-Colten critiques", *Journal of Personality and Social Psychology* 31 (6), pp. 1047-1054.

— (1981), "Gender schema theory: a cognitive account of sex typing", *Psychological Review* 88 (4), pp. 354-364.

Miller, Jean Baker (1979), *Towards a New Psychology of Women*, Londres, Penguin. [Traducción castellana: *Hacia una nueva psicología de la mujer*, Barcelona, Paidós, 1992.]

Mintz, Sidney y Richard Price (1976), *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, Occasional Papers in Social Change.

Mitchell, Juliet (1982), *Psychoanalysis and Feminism*, Londres, Penguin. [Traducción castellana: *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1982.]

Mott, Luis (1982a), "Escravidão e homossexualidade", Salvador, mimeografiado.

— (i vís/DJ, "Us sodomitas no Brasil colonial", Salvador, mimeografiado

Motta, Roberto (1977), "Proteína, pensamento e dança. Estratégias para nova investigares antropológicas sobre o Xangô do Recife", PIMES, *Comunicação de Cultura e Economia da Universidade Federal de Pernambuco* 16, pp. 13-29

O'Brien, Denise (1977), "Female husbands in southern Bantu societies", en Alice Schlegel (comp.), *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View*, Nueva York, Columbia University Press.

Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (1981), "Accounting for sexual meanings" en S. Ortner y H. Whitehead (comps.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.

Otterbein, Keith (1965), "Caribbean family organization: a comparative analysis", *American Anthropologist* 67, pp. 66-79.

Patterson, Orlando (1967), *The Sociology of Slavery. Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, Nueva York, Macgibbon and Kee.

Perlongher, Néstor (1986), "O Miché é homossexual?, ou: A política da identidade", comunicación presentada en la xv Reunión de ABA, Curitiba.

Ribeiro, Rene (1945), "On the amaziado relationship and other problems of the family in Recife (Brazil)", *American Sociological Review* 10, pp. 44-51.

— (1969), "Personality and the psychosexual adjustment of Afro-Brazilian cult members", *Journal de la Société des Américanistes* LVIII, pp. 109-119.

— (1970), "Psicopatología e pesquisa antropológica", *Universitas* 6/7, pp. 123-134.

— (1978), *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, Recife, IUNPS.

Riviére, Peter (1971), "Marriage: a reassessment", en Rodney Needham (comp.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Tavistock Publications.

Rubin, Gayle (1975), "The traffic in women notes on the 'political economy' of sex", en Rayna Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.

, A, J, R. (1977), "Women and society in colonial Brazil", *Journal of Latin American Studies* 9 (1), pp. 1 «34»

Saunders, J. V. D. (1958), *Differential Fertility in Brazil*, Gainesville, University of Florida Press.

Sphreicler, David (1977), "Kinship, nationality and religion in American culture: toward a definition of kinship", en J. Dolgin, D. S. Kemnitzer y D. Schneider (comps.)» *Symbolic Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press.

Segato, Rita Laura (1984), "A folk theory of personality types: gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil", tesis de doctorado, Belfast: The Queen's University of Belfast

Silverstein, Leni M. (1979), "Mae de todo mundo: modos de sobrevivencia nas comunidades de candomblé da Bahia", *Religião e Sociedade* 4, pp. 143-171.

Smith, M. G. (1953), "Some aspects of social structure in the British Caribbean about 1829", *Social and Economic Studies* 1 (4), pp. 55-79.

Smith, Raymond (1956), *The Negro Family in British Guiana*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

— (1970), "The nuclear family in Afro-American kinship", *Journal of Comparative Family Studies* 1, pp. 55-70.

Soeiro, Susan A. (1974), "The social and economic role of the convent: women and nuns in colonial Bahia, 1777-1800", *Hispanic American Historical Review* 54, pp. 209-232.

Stack, Carol B. (1974), "Sex roles and survival strategies in an urban black community", en M. Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.

Tanner, Nancy (1974), "Matrifocality in Indonesia and Africa, and among black Americans", en M. Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.

Trevisan, Joao Silvério (1986), *Devassos no Paraíso*, San Pablo, Ed. Max Limonad.

Verger, Fierre (1981), *Orixás. Deuses lombas na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio.

O. Hartnett, G Boden y M. Fuller (comps.), *Women, Sex Role Stereotyp*, y Londres, Tavistock Publications.

Williams, John y Susan Bennett (1975), "The deflnition of sex stereotypes v_ia the adjective check *iist*", *Sex Roles* 1 (4), pp. 327-337.

8. GÉNERO, POLÍTICA E HIBRIDISMO EN LA XTRANSNACIONALIZACIÓN DE LA CULTURA YORUBA*

Por lo general las teorías antropológicas hablan más sobre los antropólogos que sobre su disciplina (Edmund Leach, 1966).

[...] all knowledge of other cultures, societies, or religions comes about through an admixture of indirect evidence with the individual scholar's personal situation, which includes time, place, personal gifts, historical situation, as well as the overall political circumstances. What makes such knowledge accurate or inaccurate, bad, better, or worse, has to do mainly with the needs of the society in which that knowledge is produced (Edward W. Said, 1997, p. 168).

Presento aquí tres diferentes discursos académicos que abordan las ideas de género de la civilización yoruba y, pese a sus diferencias, vinculo sus hallazgos con dos momentos históricos de la expansión de esa cultura distantes en el tiempo y en las circunstancias. Enfoco la comprensión de los modelos interpretativos que se ocupan de lo que entiendo como el factor género en la difusión de la cosmología yoruba. En la primera parte del texto caracterizo sintéticamente esos tres discursos académicos, mostrando cómo, a pesar de sus diferencias, luchan con las palabras disponibles por describir, en etnografías de extrema complejidad, la sofisticada y muy peculiar concepción de género en el universo de la cultura yoruba. Aunque al hacerlo proponen modelos diferentes, acaban poniendo de manifiesto que apuntan a una realidad común: el alto grado de abstracción de la construcción de género en relación con los significantes anatómicos, es decir, la ausencia de esencialismo biológico que el sistema de pensamiento presenta. En la segunda parte del texto analizo cómo los discursos académicos se encuentran situados - nacional e interesadamente- y muestro que, de modo bastante independien-

* Con el título *The Gender Factor in the Yoruba Transnational Religions World*, este texto fue presentado en sesión plenaria durante la Conferencia Internacional de Académicos de las Ciencias Sociales en Estudios de Religión que tuvo lugar en Houston, Texas, en octubre de 2000.