

SÉRIE ANTROPOLOGIA

132

**CIUDADANIA: POR QUE NO?
(Estado e Sociedad en el Brasil a la
luz de un discurso religioso afro-brasileiro)**

Rita Laura Segato

**Brasília
1992**

Ciudadanía¹: ¿Por qué no?
(Estado y Sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro).

Rita Laura Segato

Introducción

No son pocos, ni fáciles de enumerar, los autores que, ya desde una perspectiva histórica, sociológica, económica o propiamente política, analizaron la constitución del estado nacional brasileiro y apuntaron lo que podría ser descripto como su distancia en relación con el pueblo de esa nación. Baste, para ejemplificar, citar, en una brevísima reseña, unos pocos textos clásicos dentro de esta temática. Nestor Duarte, ya en 1939, nos habla de un estado débil e incapaz de tener una presencia real en la inmensidad y variedad del territorio, incapacidad que, para este autor, tiene sus raíces en el tipo de explotación de que este territorio fue objeto. Duarte llega al punto de hablarnos de la inexistencia de un pueblo político en el Brasil, ya que la sociedad "aparte de ser indispuesta al fenómeno político, puede caminar prescindiendo del poder del Estado":

Bien raros países pueden, como el Brasil, ofrecer ejemplo más elocuente de la distinción, más viva en la realidad que en el concepto de los estadistas, entre masa poblacional y pueblo en sentido político...

La historia política, propiamente brasileira, jamás tuvo fuerza de penetración y poder de submergirse en la estructura del país....

Si el pueblo que presencia (los hechos políticos) no es ... tan solo aquel carretero del cuadro de Pedro Américo, que mira, sorprendido y perplejo a un lado del camino que le tomaron, el espectáculo del grito de la Independencia², continuó a guardar el mismo lugar, la misma posición....(Duarte 1939: 171-178).

Raymundo Faoro (1975) apunta para la permanencia de las instituciones coloniales portuguesas como causa del fracaso del estado brasileiro contemporáneo en hacer efectiva su administración y transformar el poder público en una realidad para todos los espacios y para todos los componentes de la sociedad nacional. Hasta el mismo Roberto da Matta, en su muy citado ensayo antropológico sobre **A casa e a Rua** (1985), nos propone que, para los brasileiros, la casa representa el territorio propio y es contrapuesta a la calle, como una especie de tierra de nadie, desprendiéndose de aquí una ecuación entre el concepto de "lo público", como ajeno, y aquello que a nadie pertenece.

Ya más específicamente sobre el mundo afro-brasileiro, Célia de Azevedo muestra como, históricamente, los descendientes de esclavos fueron percibidos por las élites que

¹ El concepto de ciudadanía al que hago alusión en este texto es, posiblemente, algo estrecho, y me parece pertinente la propuesta de crítica a la definición etnocéntrica de ciudadanía esbozada por Elisa Reis (1988).

² Se refiere al famoso cuadro **O Grito de Ipiranga** de Pedro Américo, que ilustra la proclamación de la Independencia en el Brasil. A la izquierda de la tela se ve un campesino que ha detenido la carreta que conducía para observar, de lejos, la escena en la cual no participa.

construyeron el estado nacional -incluyendo aquí a los sectores abolicionistas-como un verdadero obstáculo para la instauración de una ciudadanía plena, donde los intereses de todos pudieran alcanzar representación. De esta forma, y por medio de diversas estrategias -entre ellas la fundamentación en una ciencia racista- los negros, después de la finalización del régimen esclavista, quedaron marginalizados en el mercado de trabajo y excluidos **de facto** del patrocinio de las instituciones estatales (las consecuencias de su substitución por mano de obra inmigrante ya fueron magistralmente exploradas por Florestán Fernández, 1978). En otras palabras, cómo podría la población afro-brasilera reconocerse en un estado y en una historia política en que nunca se legisló definitivamente en su favor y donde jamás ocurrió una vigilancia que tuviera por objetivo proteger sus intereses?.

En fin, por varios ángulos, el divorcio entre el ámbito y el estilo de las instituciones nacionales en Brasil y la realidad compleja y múltiple de la masa poblacional para la cual estas instituciones legislan y ejercen su administración es un elemento frecuente en la literatura sobre el país. En verdad, no es ésta una problemática ajena a los otros países de América Latina. De hecho, de Canadá a Argentina, y sin excluir tampoco los países europeos así como toda tentativa de constitución de un estado moderno, el problema de la nación es, universalmente, el problema de su unidad y el agente encargado de construirla -más o menos artificialmente- es el estado. Pero, en cada país, la relación estado-sociedad tiene una articulación que le es propia y sus tensiones se resuelven históricamente de manera particular. El tamaño del hiato que permanece entre ambos polos de esta articulación es, nada más y nada menos, la propia dimensión relativa -más plena o menos plena- de su ciudadanía.

Es el propósito del presente ejercicio acercarme a ese hiato a partir de una perspectiva invertida en relación con la de otros autores que abordaron este tema. Es decir, si ellos parten, en general, para evaluar y mapear esta distancia, de un análisis del discurso emanado históricamente del propio estado, o sea, de un examen de las posiciones de las elites que lo construyeron, yo intentaré indagar cómo se produce y se reproduce ese hiato a partir de la óptica de una de las partes de ese colectivo poblacional que se resiste en convertirse en "pueblo político" -para usar los términos ya citados de Nestor Duarte. Me propongo, entonces, escudriñar, en su intimidad, el discurso religioso de una de las tradiciones afro-brasileiras, el culto xangô de la ciudad de Recife, para ejemplificar la manera en que, metafóricamente, en el lenguaje cifrado del mito y de la organización social del culto, reencontramos el tema de este descompás. Así, a través de las más variadas figuras, veremos que surge la imagen de un estado distante, cuyas fórmulas poco o nada tienen que ver con la vida y cuyos principios y normas hacen un impacto prácticamente nulo en el cotidiano de la gente.

Es mi pretensión, por lo tanto, hacer notar que, no es sólo relevante y posible indagar cómo los discursos oficiales representan a los grupos sin poder, o sea, qué lugar se les asigna, en el macrosistema de la sociedad como un todo, a los microsistemas particulares, sino también aproximarse a la nación con los ojos de estos microsistemas, aprender a leerla como lo hacen las minorías que estudiamos. Sin duda, ellas también producen un "pensamiento social", una teoría sobre el estado, y participan en el proceso de construcción de la idea de nación, aunque sea, como en este caso particular, negativamente.

El culto xangô de Recife en el contexto de las religiones afro-brasileras

No es posible ahora seguir adelante con mi argumento sin situar el culto a que voy a referirme dentro del panorama de los cultos afro-brasileros en su totalidad, y sin hacer una sintética mención del comportamiento característico de sus divinidades (llamadas **orixás** o, también, "santos"), tal como este emerge de los relatos mitológicos. Pero, antes de continuar, debo advertir que la interpretación de los mitos a que aquí aludiré está mediada por la lectura que de ellos hacen los miembros del culto. En otras palabras, partí en busca del sujeto que habla con las figuras de este mito. Intenté oír qué es lo que este sujeto dice, cuál es su perspectiva, cuáles son sus afectos y desafectos, dónde están puestos sus énfasis, cuáles son los temas que él vincula y cuáles los que opone. Desde este punto de vista, el mito, en sí, poco cuenta y nada determina, siendo su papel el de un artefacto a mano, un discurso disponible para hablar (Foucault 1973: 23). De esto se desprende que, en otras épocas históricas -en el futuro, por ejemplo- o en otros nichos sociales, con estas mismas figuras puedan construirse otras proposiciones.

De la misma forma, con narraciones míticas aparentemente divergentes, un sujeto posicionado de manera semejante, puede vehicular el mismo discurso, hacer las mismas afirmaciones -y esto es lo que sucede, de hecho, con las variaciones de la mitología del culto en las diferentes regiones del Brasil.

La variante de religión afro-brasilera a que haré aquí referencia pertenece al grupo de las religiones de **orixás**, es decir, aquéllas más próximas de la herencia africana. Este grupo se caracteriza por cultuar entidades espirituales que son divinidades de origen africano, o sea, por un sistema de creencias centrado en un panteón de dioses y en su mitología. Sus variantes son regionales: **tambor de mina** en San Luis de Maranhao y Belem de Pará, culto **xango** en Recife, **Candomblé** de Bahía y, también, difundido en Río de Janeiro y Sao Paulo y, finalmente, **Batuque** en Porto Alegre. A diferencia de estas religiones africanas en Brasil, otras variedades de culto afro-brasilero centran su culto en entidades espirituales autóctonas o aclimatadas al ambiente local que -y esto debe ser resaltado- no son divinidades. Estas últimas, a pesar de manifestarse en posesión, no son entendidas como dioses sino como espíritus de indios e indias -**Caboclos**-, negros y negras esclavos -**Pretos velhos**-, rufianes y mujeres de la vida -**Exús** y **Pombagiras**-, etc., que alguna vez vivieron y, al morir, pasaron a engrosar legiones espirituales diversas. No voy aquí a referirme a este segundo conjunto de religiones, pero baste decir que, tomando como referencia un continuum que va de la ortodoxia africana al **bricolage** más inclusivo, integran un abanico de variantes que se extiende desde las que, como la **jurema** y el **toré** en Recife y João Pessoa, el **candomblé de caboclo** en Bahía y la **macumba** de Rio de Janeiro, ocupan un lugar intermediario por su estructura y su carácter regional, hasta la **umbanda**, verdadera lengua franca de las religiones afro-brasileras para todo el país y polo irrestrictamente inclusivo de un número siempre abierto de entidades espirituales.

En Recife, el panteón afro-brasilero es descrito mediante el uso de términos que definen papeles familiares. Me concentraré, para mi análisis aquí, en los **orixás** que, durante mi investigación de campo, "bajaban" asiduamente en posesión y recibían **filhos de santo** bajo su patrocinio -actuando como "**donos da cabeça**" e imprimiéndoles, cada uno de ellos, a sus tutelados particulares, los rasgos propios de su personalidad. En el nivel más superficial, el panteón está constituido por una familia de **orixás**, lo que podría llevar a los incautos a creer que se da aquí una asimilación del modelo de la familia patriarcal. De hecho, el discurso sobre las articulaciones entre sus miembros, así como el discurso sobre las relaciones sociales en general es construido sobre la base de palabras retiradas de la

esfera del parentesco, pero la primera impresión que de esto resulta no resiste a un escrutinio más riguroso.

Del padre, **Orixalá**, se dice que tiene la máxima jerarquía, pero es descrito como una divinidad benevolente y en extremo pacífica, que raramente ejerce su poder o hace sentir su autoridad. Cuando, finalmente, después de recibir innumerables ofensas, reacciona, lo hace infligiendo castigo y éste toma la forma de una venganza drástica y definitiva..

La madre, **Iemanjá**, es también considerada formalmente como un **orixá** de mayor status que los otros; sin embargo, ella es, en general, apática e indiferente a todo menos a aquello que le interesa de manera egoísta.

El hijo primogénito, **Ogum**, debería haber sido coronado rey, pero su hermano más joven, **Xangô**, le usurpara ese derecho con un golpe de astucia.

Iansã, una extranjera, entra en el panteón a través de su casamiento con **Xangô**, pero no acepta convivir con su marido bajo el mismo techo debido a un desacuerdo sobre la comida y, por otro lado, tiene más coraje que éste: reina en el mundo de los espíritus de los muertos, mundo al que el propio **Xangô** no se atreve a entrar.

Oxum, la hija más joven, preferida del padre, mimada, no es, sin embargo, su hija de sangre, ya que nació de un acto de infidelidad de **Iemanjá** para con su marido. También, **Oxum**, que representa la fertilidad, es la madre que cría o, como dicen en Recife, la "verdadera madre", entre los **orixás**, pero no es la madre biogenética, pues ese lugar y privilegio le corresponde a **Iemanjá**.

Vemos, entonces, ya en una primera síntesis, una subversión generalizada del discurso aparente: mientras, por un lado, los términos usados parecen hacer una série de afirmaciones, parecen proponer un sentido, la historia de vida de estos personajes, aquí caracterizada sumariamente, entra en contradicción con éste, anulándolo. Se trata de un mito irónico, de una verdadera burla de las apariencias, y es, justamente, la huella de esta subversión generalizada, de esta burla al sentido usual de los términos, que mi análisis seguirá. Baste decir, por ahora, que, cuando el mito parece obedecer, sumiso, al lenguaje institucional de la familia, tal como ésta es construida por los valores dominantes en la sociedad brasilera, lo que de hecho hace es desmontarla, desconstruirla, mostrándonos la fragilidad de este lenguaje frente a la realidad de las relaciones sociales.

Iemanjá y el estado brasilero

Iemanjá es, como dije, la madre. Pero aquí se impone un primer refinamiento conceptual imprescindible para entrar en la mentalidad de la tradición afro-brasilera. Tanto en Recife como en los otros grandes centros, la maternidad de **Iemanjá** se opone con fuertes trazos, elaborados de forma muy explícita en el discurso de los miembros del culto, a otra forma de maternidad: la maternidad de **Oxum**. De esta forma, el mundo afro-brasilero tematiza y releva, dando una centralidad para nosotros desconocida en occidente³,

³ No se trata de que el tema de la maternidad por adopción o por simple crianza esté ausente entre nosotros, sino de que éste no tiene el grado de elaboración y la centralidad que tiene en el mundo afro-brasilero. Esto nos lleva brevemente a una digresión sobre la cuestión de las diferencias culturales y el relativismo: muchas veces substantivamos estas diferencias pasando a concebir el territorio de la cultura como un territorio cerrado, con fronteras ciertas y casi físicas, en cuyo interior se dan una gama de experiencias humanas inconcebibles fuera. No es esto de lo que se trata, sino del

la oposición entre la maternidad, así llamada, "legítima" de la primera y la maternidad "verdadera", "de crianza", de la segunda.

La "legitimidad" de la maternidad de **Iemanjá** se encuentra, en el discurso, vinculada a un bloque de sentido cuya extensión podemos relevar a partir del uso vinculado de otros conceptos y en uno de cuyos extremos se encuentra la propia noción que podríamos llamar de "lo institucional" y, con ella, la propia idea del estado y del carácter espúreo de su aparente "legitimidad". Veamos cómo.

Algunos mitos describen el perfil de personalidad de **Iemanjá**, mostrándonos la manera en que ella actúa, toma sus decisiones. Resumiré aquí el más representativo, que narra el episodio de la coronación. **Ogum**, el hijo primogénito, conocido por ser maduro, responsable, trabajador, previsor y justo, se prepara para ser coronado rey. Deberá sentarse en el trono, a la espera de la corona, a él debida por derecho. Es de notar que, en todas las versiones que recogí de este mito en Recife, quien efectúa el acto de coronar es la madre, **Iemanjá**, mientras el padre, pasivo, mira y otorga. Es, entonces, la mano de **Iemanjá** que administra la concesión del cargo y le da legitimidad. **Xangô** se disfraza de **Ogum**, duerme a su hermano con una poción suministrada en el "cafezinho", y ocupa subrepticamente su lugar en el trono. **Iemanjá**, mecánicamente, en la penumbra del salón -porque así lo estipula el protocolo- lo corona y, cuando las luces se encienden, ve que no fue **Ogum** el coronado, sino **Xangô**. **Xangô** que es holgazán y ambicioso, travieso y astuto, inescrupuloso y absolutamente nada previsor, será rey. Como dicen: "un rey sin aires de rey", en fin, un rey fraudulento.

?Y qué hace **Iemanjá**? :? acaso trata de corregir su error, enmendar la injusticia?. De manera alguna. Y cuentan que "cuando **Iemanjá** descubrió, ya era demasiado tarde y, para evitar el descrédito (sic), ella dejó a **Xangô** tener la corona aunque, por derecho, ésta le habría correspondido a **Ogum**". Porque, como dicen, **Iemanjá**, la madre, da prioridad a las apariencias, a la compostura, a la pulidez, a la continuidad del orden establecido, aún en los casos en que se hace necesario encubrir un privilegio inmerecido. El papel de **Iemanjá** en el mito (ver, para una descripción más completa, Segato 1990) es, por lo tanto, el de un legalismo formal y vacío, encarnando una madre que, en el desempeño de una autoridad meramente convencional, es seducida -ésta y otras veces- por la astucia y el encanto de su hijo menor y acaba, siempre, por ceder a sus caprichos. "**Iemanjá** oculta debajo de su falda los errores de **Xangô**. Ella siempre lo protege, no importa lo que él haga".

Iemanjá, como dicen, "es formal, discreta, no acepta ninguna forma de anarquía, tiene falsos escrúpulos. Nunca se entusiasma por defender lo que cree o sabe justo o acertado. El orden es lo que le interesa en primer lugar". **Orixalá**, por otro lado, aunque presente, no se pronuncia.

Entonces, esta madre es una madre hipócrita y, para decirlo, usan la imagen del mar, porque **Iemanjá** es, también, la divinidad del mar y éste es, como ella, falso: "uno ve la superficie y no ve el fondo", "uno lo ve calmo y no ve lo que las profundidades traen". También, hay aquí una elaboración del tema histórico de la traición del mar, que separó a los esclavos de su continente originario y los trajo, en los barcos negreros al cautiverio americano.

grado de elaboración conceptual y del bloque semántico del cual un determinado tema forma parte dentro de una determinada tradición.

Por otro lado, **Iemanjá** no es una madre dedicada, generosa: goza de los privilegios que la maternidad biogenética le confiere, pero no cumple con sus obligaciones. Ocupa la posición de madre de manera puramente formal, burocrática, como una administradora fría y distanciada. Los conceptos de "privilegio" y "legitimidad" aparecen, una y otra vez, en el discurso de los miembros, vinculados a la figura de **Iemanjá**. Para percibir todo esto, es preciso que no nos dejemos engañar por la versión folklorizada, de exportación, de esta divinidad, con sus fiestas anuales y muy turísticas de entrega de presentes florales en el mar.

Así, en el espacio dejado vacante por la maternidad instituida de **Iemanjá**, entra la auténtica vocación materna de **Oxum**: **Oxum** es proveedora, es caritativa, es "la verdadera madre, la madre que cría, que se ocupa, que vela por la necesidad de los otros". Aquí, un indicio más de este esbozo consistente de la irrealidad de las verdades instituidas, investidas de legalidad.

No puedo dejar de recordar que estamos, posiblemente, frente a la elaboración mítica de un motivo que es histórico y que, por tras de esta oposición entre maternidad de hecho y de derecho, se encuentran las figuras de la ama de leche negra, la "babá" brasilera, y la madre blanca, señora legítima de la "Casa Grande", madre de fachada.

Por todo esto, me parece defendible la tesis de que el tema de **Iemanjá** propone una distancia entre lo instituido, las representaciones oficiales, lo "legítimo", por un lado, y lo real, vivido, auténtico, por el otro. **Iemanjá** es la que corona, asigna funciones y tiene a su cargo la aplicación de la ley. **Iemanjá** es, por lo tanto, el agente de un estado, cuya referencia última es un padre abúlico, **Orixalá**. En suma, lo legítimo, es decir, lo institucional, lo oficial, se ve aquí del lado de lo falso e inauténtico y da lugar al "privilegio".

La ausencia de utopía en el mito afro-brasilero

Como vimos, **Xangô** usurpó la corona de **Ogum** con su astucia y sus poderes mágicos. También, le robó todas sus mujeres, una a una: **Iansã** y **Oxum**, y siempre continuó contando con la protección de **Iemanjá**. **Xangô** es, sin duda, para los miembros del culto, un protegido de la fortuna, que siempre gana, sin hacer más mérito que sus trucos y astucias, de su esforzado hermano **Ogum**. Pero, a pesar de todo, **Xangô** no es sólo el preferido de su madre sino, también, el preferido de la amplia mayoría del pueblo del culto de Recife.

Para aprehender el perfil de los otros dos **orixás** femeninos, **Oxum** e **Iansã**, es necesario referirlos a su relación con las figuras masculinas de **Xangô** y **Orixalá**. Como dije, **Xangô** casa con **Iansã**, pero nunca convive con ella. Es ella que resiste, que no se curva, que detesta el olor a carnero que **Xangô** exhuda. **Xangô**, que es un glotón, tiene en el carnero su plato preferido, mientras éste es el animal que **Iansã** aborrece, al punto de caer postrada, enferma, en su proximidad. Según un mito narra, este odio tuvo su origen el día que **Iansã** descubrió el carácter traicionero de este animal. El carnero, dicen -y el mito que cuenta su traición al pájaro, **Ekin**, así lo muestra- es un bicho realmente desleal, en cuanto **Iansã** odia la mentira, la traición, todo lo que es enmascarado o doble. **Iansã** "corta el mal", es firme, determinada, y puede ser feroz e ir hasta las últimas consecuencias en la defensa de las verdades y proyectos en que cree. A pesar de así ser descripta la personalidad de **Iansã**, nunca oí, en relación con su conducta, la palabra "justicia" pero fue

siempre mencionada la palabra "venganza". Lo que sería, en nuestro horizonte de valores, una actitud "justiciera", tal como relatada en los mitos, es, en el vocabulario del culto, una actitud "revanchista". **Iansã**, por otro lado, es indócil con su marido, **Xangô**, y rebelde con el bondadoso padre de los **orixás**, **Orixalá**. De éste, en más de una oportunidad, se burló cruelmente, colocándole sal y pimienta en sus heridas de anciano indefenso.

Oxum es todo lo contrario. **Xangô** la toma como amante y ella lo acepta. **Orixalá** la cría como hija, a pesar de haber nacido de la traición de **Iemanjá** con otro, y **Oxum** lo sirve en todo, cuidándolo, servicial y sumisa. Sensual, indulgente, permisiva, inclinada a los placeres y al oro, dócil y seductora, **Oxum** es la preferida del pueblo del culto de Recife. Es la protegida de las divinidades masculinas y, aunque es caritativa y dedicada como madre que cuida de los hijos ajenos, no acepta desafíos que le exijan esfuerzos excesivos: por nada se aparta de las rutinas de un cotidiano agradable. Es **Iansã** que colabora con **Xangô** en la guerra que éste emprende contra los malés; **Oxum** se disculpa: no tiene coraje.

Los episodios míticos, a los que aquí no hice más que una somera alusión (ver, para versiones más completas, Segato 1990), combinados con los afectos y desafectos de su público por los diferentes motivos que los personajes representan, van perfilando la mentalidad de los miembros del culto, que se puede sintetizar de la siguiente manera:

En la figura de **Ogum**: la rectitud, el trabajo duro y el espíritu de lucha pueden asegurar algunas realizaciones, pero no garantizan el éxito y no llevan al poder ni a la felicidad. Este aglomerado de trazos es visto como incompatible y en franco conflicto con el aglomerado compuesto por la codicia, la astucia y el desperdicio de energías, encarnado por **Xangô**. Entre los dos, el segundo vence.

En la figura de **Xangô**: ingenio, maña, buena suerte, imprudencia y una vitalidad exuberante pero sólo dirigida por el impulso momentáneo y orientada hacia objetivos inmediatos, garantizan el éxito fácil y llevan al poder y a la popularidad.

En la figura de **Orixalá**: la autoridad de la edad y de la sabiduría es paciente y benigna para todos, pero no hace uso de ninguna forma de poder efectivo. Por eso, su voluntad es muchas veces ignorada. Cuando su paciencia, después de mucho soportar, se agota, su procedimiento es el castigo. El legalismo formal (encarnado por **Iemanjá**) lo ofende; y el espíritu de justicia (encarnado por **Iansã**) lo agrade. Representa la ética existente, presente, pero omisa.

A través de la figura de **Iemanjá**, que encarna el establishment, las reglas institucionales son afirmadas "legítimas" y deben ser reconocidas como tal, pero reproducen privilegios, no son necesariamente justas y su enunciado no sirve como guía para el comportamiento. En la hora decisiva, se rinde a la ambición, a los métodos inmorales así como a las soluciones improvisadas y de conveniencia (representados por **Xangô**).

En la figura de **Oxum**: la sensualidad, la permisividad y el carácter dócil consiguen riqueza y atraen el amor y la protección de las figuras de autoridad masculina (como **Orixalá** y **Xangô**), así como el cariño de todo el mundo.

En la figura de **Iansã**, la búsqueda de justicia es asociada a la crueldad e implica agresión contra la autoridad sabia y benigna -aunque omisa- de **Orixalá**. La búsqueda de verdad y justicia es un elemento extraño, ya que **Iansã** es una extranjera. A su rebeldía y espíritu justiciero se le llama, invariablemente, de "revanchismo".

Finalmente, aunque el panteón ofrece personalidades para todos los gustos y, de hecho, se dan simpatías particulares por cada uno de estos "santos", son **Xangô** y **Oxum**, en

Recife, aquéllos considerados "populares", o sea, son éstos los grandes héroes: siempre alcanzando sus objetivos, no importa por qué métodos. Para el juicio occidental serían, sin duda, verdaderos anti-héroes.

Llegamos, de esta forma, al discurso cifrado, en clave, que se encuentra dicho subliminarmente, en los aparentemente inocuos e intrascendentes episodios de esta mitología algo fragmentaria y empobrecida por las vicisitudes del cautiverio y la diáspora negra. Así desconstruida, es posible percibir que, más que una ética en sentido weberiano, ella constituye una sociología práctica, una lectura del mundo tal cual es y una guía para sobrevivir en él. En otras palabras, una prospección de la sociedad brasilera por parte de un grupo que no participó en la creación de sus leyes ni se siente representado por sus instituciones nacionales.

Se trata, evidentemente, de un mito descriptivo, tautológico, del mundo, en contraste con el mito cristiano, que es utópico. Digo que la tradición cristiana tiende a construir una visión del mundo utópica, o donde el componente utópico es dominante, porque la divinidad, aquí, no es una metáfora de lo real, sino que propone una dirección moral y genera, con su mera existencia, un estado de insatisfacción. Esta perspectiva introduce una tensión entre humanidad y divinidad que se transforma en un imperativo y uno de sus productos derivados es, por lo tanto, a veces, la guerra frontal y violenta del "bien" contra el "mal". Siempre hay un espacio de incompletud entre el modelo propuesto por dios y la existencia real (insatisfacción que, para aventurar una corta disgresión, parece tener continuidad en nuestra historia de la ciencia y del arte). En nuestro mundo, la humanidad siempre concibe alguna medida de distancia en relación a la divinidad, al bien, a la verdad. Este dios se presenta, no como revelación del mundo, pero como propuesta de futuro, como dirección, como proyecto. Está siempre más allá.

Esta divinidad, que impuliona los habitantes de su mundo a proyectarse siempre más allá de sus posibilidades actuales procede, también, demarcando incansablemente y con precisión obsesiva los límites entre lo que se encuentra dentro y es propio de la naturaleza divina, y lo que es excluido de esta naturaleza. El símbolo primario de la caída tiene su lugar justamente allí, en esta exclusión y, a pesar de que, como tema, tal como Paul Ricoeur afirma (1969), es universal, sólo adquiere centralidad y se vuelve dominante en sistemas de pensamiento religioso donde este tipo de utopía está presente. En éstos, el dominio de la divinidad se define por un acto de exorcismo que expulsa una porción de lo real para fuera de sí misma, y por la demarcación de un otro que debe ser expelido, exorcizado.

Por un lado, existen religiones cuyos temas están tan cerca de la universalidad como el de las religiones de la insatisfacción, sólo que ellas se concentran naturalísticamente en el mundo y tienen en la realidad su tema. Ellas parten, podríamos decir, del mundo ya separado, ya carente, posterior al momento simbólico de la caída. Así, el pensamiento del xangô de Recife y de los cultos afro-brasileros en general, es un pensamiento religioso descriptivo, tautológico: no propone, sino exhibe el mundo en su actualidad. Se parece, sin duda, a la religión de los griegos, a quienes E. R. Dodds describió como un pueblo que, por lo menos hasta el final del siglo V A.C., no conoció la culpa (1983: 47 ss.)

Vemos, en este mito, que existe, de hecho, un horizonte ético reconocido, pero sólo como mera referencia, donde ciertas nociones de lo correcto y de lo incorrecto, de lo justo y de lo injusto, en cuanto valores sociales, están presentes, pero cuyos representantes son una autoridad ética que se omite o, en última instancia, se venga -como en el caso de **Orixalá**-, de una conciencia de justicia ajena -como en el caso de **Iansã**, que es extranjera- o, simplemente, ineficaz -como en **Ogun**, que siempre pierde para su hermano astuto e

inescrupuloso. De hecho, es posible afirmar que no existe, en el xangô de Recife, noción alguna semejante a la de "sagrado ético" de los dioses de que Weber nos habla (1971:43), y mucho menos una noción de pecado. Mientras tanto, para participar en la nación constituida por el estado moderno, el individuo tiene que cumplir con el requisito mínimo de tener el horizonte ético introyectado, y una voz de la conciencia interior.

Como correlato de esto, en los cultos afro-brasileros, no existe ninguna noción de cielo, redención, cualquier forma de salvación después de la muerte o utopía futura que pudiese garantizar el orden social en un contexto individualista. Los espíritus de los muertos - **eguns**-, al ser transformados en ancestrales, pasan a ser fijados ritualmente en la tierra de un recinto cerrado y claustrofóbico, sin ventanas -el cuarto de **bale** o **igbale**-, en donde permanecieran, recibiendo periódicamente ofrendas alimentares, presos para toda la eternidad. Y no olvidemos que, como Dumont bien hace notar (1970), hasta el propio Locke tuvo que recurrir, en última instancia, a una idea de cielo para fundamentar los principios éticos que harían posible la convivencia al amparo de un estado moderno. Pero, entre los miembros del culto, el horizonte ético no es más que un paisaje cuya existencia es reconocida como un dato que resulta de la prospección del mundo que circunda la escena social en que el culto existe. El sujeto que habla y construye sus temas a través de las figuras de este mito, no es el mismo sujeto de aquel horizonte ético.

La mentalidad no esencialista del culto afro-brasileiro

Entonces, es posible preguntarse, ¿si este sujeto se coloca frente a las instituciones con una actitud veladamente crítica, denunciando su engaño, por qué no hacer esta crítica abiertamente, francamente, en una palabra, políticamente?; ¿por qué, como sugieren muchos negros letrados, politizados, del Brasil, no participar en el proceso de construcción de la ciudadanía reclamando explícitamente los derechos históricamente negados?; ¿por qué no identificarse con el movimiento negro, entrar en sus filas?. La propuesta es ésta y hay, sin duda, principalmente en São Paulo, Rio de Janeiro y Salvador, sobre las casas de culto que preservan la herencia religiosa africana de forma más ortodoxa, presiones por parte de los sectores negros esclarecidos, aquéllos que traen influencia de los movimientos político-culturales del Caribe, aquéllos informados de la lucidez y del purismo de las posiciones negras en la sociedad norteamericana, para que se vuelvan portavoces más decididos de sus reivindicaciones, para que asuman esta bandera, para que pongan su riquísimo y altamente estético patrimonio simbólico, de manera unívoca y sin medias tintas, del lado de esta lucha. Y, como es característico, los terreiros se dejan, a veces, tomar, se dejan frecuentar, se dejan invocar en esas plataformas pero, los más tradicionales, los que conocen esta filosofía afro-americana en sus articulaciones más profundas y sutiles, no se envuelven completamente, no se convierten en la vanguardia espontánea de esta iniciativa.

¿Por qué?. Yo misma, durante el tiempo que viví en Recife, porque todavía no había entendido muy bien el mensaje que mis datos contenían, me hacía constantemente esta pregunta. Me acuerdo que, por el año de 1980, acababa de ser publicado un libro del famoso militante negro Abdías do Nascimento, y se lo regalé a unos jóvenes del culto, con la esperanza de que les sirviese de inspiración. Yo sabía que se acababa de fundar en Recife una compañía de teatro negro militante, y había, en el "terreiro" más antiguo de la ciudad, una "filha de santo" de belleza incomum y espectacularmente dotada para la danza y el canto rituales. Me aproximé de Lucinha y le sugerí algo como: ¿por qué no usar sus

talentos para hacer teatro?, ¿por qué no ingresar en el movimiento negro?, con palabras que hoy ya no recuerdo exactamente. Y cuál no sería mi desencanto al comprender que lo único que había conseguido fuera ofender a Lucinha en aquéllo que poseía de más precioso: la pureza de intenciones de su religión. Y fue así que ella me lo manifestó, obligándome a disculparme.

En fin, uno puede, ingenuamente, preguntarse: si las narraciones míticas contienen una crítica en clave, metafórica, al estado; si sus instituciones son invalidadas, ¿por qué no dar este mensaje claramente: somos afro-brasileros, ese estado no nos representa?, ¿por qué camuflar este mensaje en el mito?, ¿por qué no transformarse en grupo negro, en busca de una ciudadanía negra; porqué no hacer reivindicaciones negras en lenguaje político; por qué no sumarse a las filas del movimiento social?. Y la respuesta es no o, por lo menos, todavía no. Por dos razones.

La primera se encuentra contenida ya en las informaciones presentadas. Hacer política es entrar en el campo propuesto por el estado, es validar ese campo, es dejarse capturar por el lenguaje "traicionero" de las instituciones y ser, incautamente, aprisionados por esa historia cívica de la que lo que se quiere es, en verdad, distanciarse. Creo que esto quedó demostrado con lo dicho hasta aquí, particularmente en la caracterización de los atributos y significados de **Iemanjá**, la madre "legítima", mas no "verdadera".

Pero hay otra razón más sutil, una motivación más sofisticada que cualquier postura linealmente política, superficialmente reivindicatoria. El culto afro-brasilero -y, posiblemente, los cultos afro-americanos en general- es una religión universal y, por lo tanto, por definición, expansionista. De hecho, es una religión, en este momento, en franca expansión, que gana territorios nuevos a cada día, territorios que son, en muchos casos, blancos. Actualmente hay "terreiros" en Miami, en Italia, en España, en Portugal y hasta en un lugar tan insospechado como Marruecos, por no hablar su rápido crecimiento en las ciudades de Buenos Aires y Montevideo⁴. En los últimos veinte años, el número de terreiros en los suburbios de Buenos Aires llegó probablemente a alrededor de tres mil y esa presencia se volvió visible en los medios masivos de comunicación (ver, por ejemplo, Frigerio 1987 y 1989; y Segato 1991). En 1991 tuvo lugar el Primer Congreso de Culturas Afro-Americanas en Buenos Aires y, en fin, todos los indicios de una expansión veloz y sorprendente de esta religión en un país que se veía "blanco".

De hecho, es fácil entender que todo esto no podría ser de otra manera si recordamos que el primer sincretismo, el primer movimiento de apertura de las religiosidades negras, fue el que se dio ya en los barcos negreros, ya en el camino de Africa para América. Fue en ese instante inicial que cada africano aprendió, o fue forzado a abrirse para incorporar el otro dentro de su horizonte, un otro que, en ese momento inicial, era también negro pero, no olvidemos, era otro: hablaba una lengua diferente, cultuaba otros dioses. Allí, ellos tuvieron que hacer su primer esfuerzo inclusivo, tuvieron que inventar sus primeras

⁴ Es importante notar que, a pesar de que en Montevideo existe una comunidad de descendientes de esclavos reconocible y localizada territorialmente en algunos barrios así como agrupada en asociaciones culturales, ésta no preservó un sistema de culto reconocible como de origen africano sino una procesión acompañada de tambores llamada Candombe y asemejable a los Congos y Reisados brasileiros. Los cultos afro llegan al Uruguay desde el Brasil en un proceso de expansión que se inició hace unos veinte años y continúa. Curiosamente, estos cultos incorporan más un público blanco y no parecen afectar mayormente el contingente de descendientes de africanos uruguayos.

operaciones para permitir la traducibilidad.

El sentido último de esa postura ideológica que intento aquí describir me fue condensado por un "pai de santo" uruguayo, residente hace veinte años en Argentina, de tez blanquísima y manchada de pecas, que me dijo, impávido e insensible al estado de perplejidad en que su afirmación podría sumirme: "Yo soy negro". Y apuntando para las venas azules que por sus brazos subían, como para no dejarme dudas, reiteró: "yo soy negro".

Esta postura inclusiva, abierta, de la religión afro-brasilera se hace comprensible cuando identificamos uno de sus fundamentos: todos tenemos **orixá**, todos tenemos "santo" protector. Un inglés, un chino, un japonés tienen santo. Todos, universalmente, todos los seres humanos pueden entrar en la genealogía del culto, ingresar ritualmente en la estirpe africana. Desde este punto de vista, no se trata de lo que podríamos denominar como una "religión étnica", sino de una religión humanista, universal, y creo que es posible afirmar, sin miedo de errar, que este postulado inclusivo es una elaboración, en los términos del sistema de creencias y de la organización del culto en familias ficticias selladas ritualmente, del tema histórico recién mencionado del encuentro en los barcos y de la necesidad inicial de construir un universo cultural pan-africano, un sincretismo pan-africano, donde se encontraban mundos culturales diversos.

Y esto me lleva al último examen que deseo hacer de esta ideología religiosa y que se refiere a la ausencia de esencialismo o, más exactamente, a un núcleo que podría ser bien descrito como de relativismo o relativización de lo biológico. De hecho, una observación meticulosa de todos los elementos del culto nos lleva a percibir que uno de los motivos recurrentes en las representaciones y en la organización social de sus miembros es el esfuerzo sistemático por liberar las categorías de etnia, de parentesco, de personalidad, de género y de sexualidad de las determinaciones biológicas y biogenéticas a que se encuentran vinculadas en la ideología dominante de la sociedad brasilera. Lo biológico es, aquí, removido del lugar central que los valores dominantes le destinan en su construcción de las representaciones relativas a la etnia y al género y, entre los adeptos del culto, tanto la etnia como el género son desubstancializados, es decir, desvinculados de la substancia anatómica, orgánica, biológica a ellos atribuida por el sentido común occidental. Su mentalidad es aguerridamente no esencialista, no naturalizadora y, en una rapidísima síntesis, voy a enumerar los aspectos en que se manifiesta esta postura (ver, para más detalles, Segato 1986):

- 1) En la práctica de atribuir "santos-hombre" y "santos-mujer", indistintamente, a hombres y mujeres como tipo de personalidad.
- 2) En el tratamiento dado por los mitos a los papeles femeninos y masculinos de los **orixás** que forman el panteón y las relaciones que mantienen entre sí. Como vimos, el padre es débil; la madre es fría y sustituible por otra figura, no vinculada por consanguinidad a la cría, que ejerce la función materna; **Iansã** es fuertemente andrógina, fue hombre y se transformó en mujer y, como tal, cumple funciones que le exigen más "virilidad", más coraje que el exhibido por su marido; etc.
- 3) En la visión crítica de los miembros con relación a los derechos derivados de la maternidad de sangre o biogenética.
- 4) En el carácter andrógino, indiferenciado, del papel social (no ritual) de los sacerdotes - "pais" y "mães de santo". De fato, si los papeles rituales son estrictamente distribuidos por sexo biológico, o sea, por el soporte anatómico, masculino o femenino, de los actores rituales, esto no es así en lo que respecta a los papeles sociales. En este último nivel, lo que se observa es el carácter intercambiable de las funciones de los miembros masculinos y

femeninos de la comunidad de culto: "pais" y "mães de santo", indistintamente, leen el oráculo de caracoles -"jogo de búzios"-, aconsejan a seus "filhos" e "filhas de santo" y tienen a su cargo, por igual, promover la circulación de recursos a lo largo de la red de relaciones que centralizan así como administrar los intereses de la casa de culto que lideran.

5) En la habitual bisexualidad de los miembros o, por lo menos, su total abertura en relación a conductas bisexuales, que resulta en el carácter fluido del encuadramiento en identidades sexuales definidas por el género del objeto preferencial. Esto, por su vez, derivado de un núcleo de comprensión de los géneros que no presupone, como la visión occidental, que la anatomía masculina o femenina implican en personalidad, orientación sexual y papel social a ellas indisolublemente vinculados y determinados, como una camisa de fuerza, sino que ve cada uno de estos niveles como autónomo (ver Segato 1986). El género se constituye así, por una combinación bastante aleatoria de todos estos estratos.

6) Lo que es más importante para nosotros aquí, en la relevancia dada a las formas de parentesco ficticio, ya sea en la práctica generalizada de dar y adoptar niños, como en la absoluta preeminencia atribuida, después de la iniciación, a la "familia de santo" -linaje al que se ingresa ritualmente- por sobre la familia de origen -fundada en lazos de sangre. Esto, sin duda, fue un resultado de la ruptura de la organización de los cultos a **orixas** en África, donde se asentaban en criterios de parentesco y localidad, y su substitución por una base de genealogías rituales y de parentesco ficticio: padre y madre, hermanos, abuelos y ancestrales africanos -**eguns**- pasaron a derivar de un proceso de iniciación y no del nacimiento.

Y 7), como derivado de la preeminencia de la familia ficticia, de culto, por sobre el parentesco originario, resultó, naturalmente, una concepción no racista, no esencialista, de lo étnico, pasando blancos y negros a tener acceso, por igual, a los bienes y saberes de la "negritud".

Posiblemente, en esta estructura y en estos conceptos se elabora toda la historia de separaciones que comienza con la venta de hijos separados de sus madres durante la esclavitud y tiene su continuidad en las migraciones internas post-esclavistas. Las diferentes formas de familia ficticia, tan comunes, como sabemos, en todo el mundo afro-americano⁵, son nada más y nada menos que una elaboración de este tema del desmembramiento familiar y el reagrupamiento en redes solidarias substitutivas.

Es importante, aún, hacer notar que el pueblo que llevó estas ideas a tal punto de elaboración es un pueblo no circunscripto a un enclave territorial. A diferencia de aquellos reductos negros con raíces en bolsones geográficos precisos e históricamente apropiados - como los "quilombos" y sus variantes en el Brasil, los territorios negros del Chocó en Colombia o las repúblicas negras de Suriname-, la cultura afro-americana a que aquí hago referencia puede considerarse difusa en la sociedad brasilera como un todo y esta última impregnada de su presencia y de sus ideas -¿cómo podría ser de otra manera si, por cuatro siglos y hasta nuestros días, fueron mujeres negras las que alimentaron, protejieron y mimaron a los niños blancos desde la tierna infancia hasta la pubertad?. De esta formación histórica caracterizada por profunda imbricación étnica debe haber resultado la concepción a que aquí hice referencia de que es posible ser "africano" sin ser negro.

⁵ "Bro", "uncle", "auntie" nos Estados Unidos; "primos" entre las poblaciones negras del Chocó y de Buenaventura en Colombia y la "familia de santo" en el Brasil son algunos ejemplos.

Moraleja

Por todo esto: aunque muchas veces, obedeciendo decisiones que son, más que nada, de orden estratégico, levantemos las banderas de la "negritud", es importante recordar que en un fuerte reducto negro -no por color sino por filosofía- en el Brasil, hay una clara voluntad de subvertir también el encuadramiento étnico por determinación racial, es decir, una resistencia a someterse a la categoría que impone ser ese "otro", negro, creada por el esencialismo occidental. Esta subversión es una subversión positiva porque responde con la afirmación contundente de que la herencia africana es un patrimonio universal⁶.

Es posible preguntarse, entonces, cuál sería el proyecto posible para expandir la ciudadanía a un sector que se resiste a reivindicar derechos en los términos habituales de grupo de interés, en este caso, en los términos de grupo étnico oprimido. La respuesta podría provenir de la constatación de que existen formas alternativas de hacer política y de ejercer la crítica, formas que no se sujetan a los lenguajes transparentes habituales y establecidos en el campo de las instituciones reconocidas por el estado.

Esto se debe, posiblemente, al hecho de que tales lenguajes políticos habituales no son suficientemente sofisticados como para expresar realidades de orden tan sutil como la que implica desconstruir la oposición categórica "nosotros y los otros" para reubicar los otros en el nosotros y reconocernos en ellos. Así como tampoco pueden, en sus términos rudimentarios, percibirse de que la enfermedad del racismo y todas las formas de discriminación residen en quienes las ejercen y no en sus víctimas y que, por lo tanto, es la humanidad de aquéllos, con todos sus reales privilegios asociados, la que se deteriora y no, como comunmente se piensa, la de éstos. Una punta del hilo de este proceso de levantamiento de las fronteras de la confrontación y el extrañamiento, perniciosamente inscriptas por los mecanismos de dominación, es el reconocimiento, por parte de occidente, de su necesidad de un número cada vez mayor de saberes y técnicas -especialmente terapéuticas- de "los otros", curvándose, así, al carácter imprescindible de los avances de esa, supuestamente otra, humanidad.

⁶ No puedo dejar de recordar aquí el análisis de Julia Kristeva (1986) sobre los tres momentos del feminismo y advertir la pertinencia de su reflexión sobre género para depurar y perfeccionar nuestras reflexiones relativas a raza y etnia. En el primer momento, liberarse fue pensado como ser igual al dominador (hombre, blanco); en el segundo momento, ser libre consistió en identificarse plenamente con la categoría y blandir sus banderas comportamentales con una cierta estereotipia (ser femenina, ser de la negritud); ahora se trata del derecho a ser único y singular, implosionando las fronteras que circunscriben los territorios de la identidad.

BIBLIOGRAFIA

- Dodds, E.R. 1983. **Los Griegos y lo Irracional**. Madrid: Alianza Editorial.
- Duarte, Nestor. 1939. **A Ordem Privada e a Organizacao Politica Nacional**. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Faoro, Raymundo. 1975. **Os Donos do Poder. Formacao do Patronato Politico Brasileiro**. Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo.
- Fernandes, Florestan. 1978. **A Integracao do Negro na Sociedade de Clases (2 vol.)**. Sao Paulo: Atica.
- Foucault, Michel. 1973. **El Orden del Discurso**. Barcelona: Tusquets.
- Frigerio, Alejandro. 1987. "Africanismo y Magia en Buenos Aires", trabalho apresentado en el **V Congreso Internacional de la Asociacion Latinoamericana de Estudios Afro-Asiaticos**. Buenos Aires.
- , 1989. **With the Banner of Oxala: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina**. University of California, Los Angeles: PhD Thesis.
- Kristeva, Julia. 1986. "Women's Time", in Toril Moi (org.) **The Kristeva Reader**. Oxford: Basil Blackwell.
- Marinho de Azevedo, Celia Maria. 1987. **Onda Negra, Medo Branco. O Negro no Imaginario das Elites, Seculo XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Matta, Roberto da. 1985. **A Casa e A Rua. Espaco, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. Sao Paulo: Ed. Brasiliense.
- Reis, Elisa P. 1988. "O Estado Nacional como Ideologia: O caso Brasileiro" **Estudos Historicos**. Rio de Janeiro. vol. 1, No.2.
- Ricoeur, Paul. 1969. **The Symbolism of Evil**. Boston: Beacon Press.
- Segato, Rita Laura. 1986. "Inventando a Natureza: Familia, Sexo e Gênero no Xango do Recife". **Anuario Antropologico/85**. Brasilia/Rio de Janeiro: Ed.UnB/Tempo Brasileiro.
- , 1990. "Iemanjá em Familia: Mito e Valores Cívicos no Xango de Recife". **Anuario Antropologico/87**. Brasilia/Rio de Janeiro: Ed.UnB/Tempo Brasileiro.

-----, 1991. "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnização". **Dados**. Vol.34, No.2.

Weber, Max. 1971. **The Sociology of Religion**. Londres: Social Science Paperbacks.