



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CULTURA, PROCESOS IDENTITARIOS, ARTÍSTICOS Y CULTURA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

CUERPOS TRANS MÁSCARAS CIS

IDENTIDADES TRANS EN EL CANDOMBLÉ JEJE-NAGÔ

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

JOSÉ ALFREDO MONTOYA TORRES

DIRECTORA DE TESIS

DRA. SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES

Ciudad Universitaria, CDMX., Enero, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

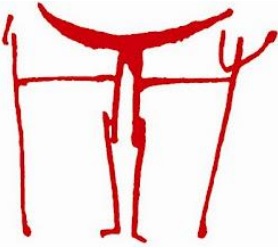


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



AGRADECIMIENTOS

A *Exú*, dueño de mis caminos y eterno acompañante de jornada

A *Ogún*, espada de luz que alumbra mi oscuridad

A *Oxóssi*, alimento de mi espíritu que enriquece y nutre mi alma

A *Logún Ede*, infancia que dota de magia mi ser

A *Oxumarê*, evolución misma de mis pensamientos

A *Obaluaiê*, medicina que alivia mis pesares

A *Nanã Buruke*, barro del que fui creado

A *Yansã*, poderosa tempestad que influye en mi carácter

A *Xangô*, soberana potestad que guía mi juicio

A *Oxum*, mi corporalidad, mi sensualidad y mi emoción

A *Iemanjá*, océano inmenso de los secretos más puros de mi corazón

A *Oxalá*, receptáculo divino en el que pongo toda mi fe

A mis padres de quien soy su más fiel espejo y admirador constante

A todos aquellos y aquellas personas que nunca están conformes con los discursos sociales y culturales, porque gracias a ellas y ellos que somos libres

A cada una de las diferentes formas de pensar, sentir y vivir el mundo porque enriquecen las experiencias humanas

A todas las disidencias políticas, culturales, sociales, sexuales porque gracias a ellas puedo ser, existir y coexistir como soy: respetando mi ancestralidad, mi corporalidad, mi deseo, mi dignidad y mi identidad.

Agradecimiento especial al **PAPIIT IN 400318, Ecología Queer y Filosofía Ambiental: Articulaciones conceptuales entre naturaleza y naturaleza humana**, que con su financiamiento ha hecho posible el término de esta tesis.



Agradezco a mi directora de tesis **Siobhan Fenella Guerrero Mc Manus** por apoyar a las nuevas generaciones e instruir las en el conocimiento no sólo académico, sino de la vida. Por confiar en mi y en este proyecto, y por ser pieza clave en mi desarrollo profesional...
#Teadmira #Cuandoseagrandequierosercomotu

A cada uno de mis sinodales, a las Dras. **Verónica Renata López Nájera** y **Gaja Joanna Makaran Kubis**, por su excelente labor en medio de esta pandemia, llamada COVID19, porque a pesar de tener demasiada carga de trabajo aceptaron leerme y guiarme en esta investigación, que, desde mi punto de vista ha sido una gran experiencia y una labor que me deja con *saudades imensas* de todas las personas que participaron en ella. Gracias porque esta primera vez caminando de su mano, me doy cuenta lo valioso que sus aportes han sido para la investigación social en nuestro México... Muchas, muchas gracias Gaja porque descubrí que tu labor como investigadora y profesora esta escrita en tus venas y en tu corazón... Muchas gracias Verónica porque desde que tomaba clases contigo permitiste que nuestro pensamiento como alumnos volara y no se encasillara solo en la teoría, porque #somosdecolonialesy?

Saravá! **Ana Luisa Guerrero Guerrero**, una mujer enorme de los pies a la cabeza, con un conocimiento y grado de criticidad que traspasa fronteras, caramba, un ser humano de una sola pieza, sin tapujos, esperanza para los nuevos talento y amiga del mundo, luchadora incansable por los derechos. ¡Hay quien me diera tener tu fortaleza y tu actitud!

Motumbá! **Rodrigo José Parrini Roses**, mi admiración total, me dijiste que debía estar orgulloso de mi trabajo y que debía presumir eso a mis amigos y no de que tu fueras mi sinodal, hoy te digo que te sigo presumiendo y que nunca dejaré de hacerlo porque estoy orgulloso de nutrir mi espíritu y mi alma con cada palabra leída en tus textos.

E uma benção especial pela Mestra Janja (Rosângela Costa Araujo), mulher de todos os santos e todos os demonios nessa Bahia de meu coração...

Xangô meu Pai lhe abençoe mainha!



Axé para quem é de Axé

DEDICATORIA

Para todos y todas quienes lucharon, luchan y lucharán en contra de los sistemas de opresión e imposición de las normatividades colonialistas.

En memoria de todas y todos quienes han sufrido y sufren de acoso.

Para quienes infelizmente han perdido la vida en manos de la intolerancia religiosa, el racismo, el feminicidio, los crímenes de lesa humanidad, el transfeminicidio, el odio hacia los y las migrantes, la violencia de género, las desapariciones forzadas, el crimen organizado y la impunidad.

Para cada región que compone nuestra rica, inmensa y maravillosa América Latina, especialmente para mi amada Bahía de todos los Santos en cuyas calles he vuelto a soñar.



*Creo que soy un Pokémon...
cuando era niño me decían puto,
después homosexual
y más tarde travesti.
Ahora, en la cumbre de la evolución soy transexual¹*

¹ Frase dicha por una travesti en el contexto del debate sobre la diferenciación entre travestis y transexuales, celebrado en el XII Encuentro Brasileño de Gays, Lesbianas y Transgéneros (EBGLT) entre los días 8 y 11 de noviembre de 2005, en la ciudad de Brasilia (Carvalho, 2018: 2).

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO 1. DESEOGRAFÍA | 14 |
| CAPÍTULO 2. DE A-TRANS PARA ENFRENTÉ | 28 |
| <i>TRANSEXUALIDAD A LO BAHIA: UN TRANS-DIALOGAR DESDE EL ACTIVISMO INTELLECTUAL DE LOS CULOS</i> | 38 |
| <i>LA MALDITA Y TAN SOCORRIDA HETERONORMATIVIDAD</i> | 48 |
| CAPÍTULO 3. CANDOMBLÉ: GÉNERO Y PODER | 53 |
| <i>ERÊLE: EL PODER INFANTIL</i> | 69 |
| <i>AGBALE: EL PODER ANCESTRAL</i> | 73 |
| <i>ORÔ</i> | 74 |
| <i>GÊLÈDÉ</i> | 78 |
| <i>OKORINLE Y OBIRINLE: EL PODER MASCULINO Y EL PODER FEMENINO</i> | 83 |
| CAPÍTULO 4. CUERPOS TRANS... MÁSCARAS CIS | 101 |
| <i>CUERPOS TRANS-EXPUESTOS</i> | 105 |
| <i>MODIFICACIÓN CORPORAL = TRANSFORMACIÓN DEL AXÉ</i> | 121 |
| <i>DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO LITÚRGICO</i> | 129 |
| <i>VESTUARIO RELIGIOSO: ESTÉTICA Y PODER</i> | 136 |
| <i>CORPORALIDADES TRANSITORIAS: LOS METÁ-METÁ</i> | 145 |
| <i>EXÚ</i> | 156 |
| <i>LOGÚN EDE</i> | 159 |
| <i>ORIXÁS IJI: LOS AMORÍOS ANORMALES DE NANÃ</i> | 162 |
| <i>OXUMARÊ</i> | 167 |
| <i>EWÁ</i> | 170 |
| <i>IROKO</i> | 173 |
| CONSIDERACIONES FINALES | 177 |
| BIBLIOGRAFÍA | 184 |



Resumen



La siguiente investigación no pretende definir teóricamente el significado de los *Candomblés* bahianos, pero sí, presentar un panorama general sobre las representaciones y los discursos que giran en torno a la transexualidad, el travestismo y el transgenerismo en las bases teológicas, míticas, sociales y culturales de una religión de origen africano en Brasil denominada como *Candomblé Jeje-Nagô*.

Posee un enfoque transfeminista decolonial puesto que no es prohibicionista en cuanto a las experiencias de vida de sujetos que han sido feminizados a lo largo de la historia, lo cual nos brinda las herramientas adecuadas para el estudio transversal e interseccional de las identidades trans en Brasil.

Si bien es cierto que existen diferencias ontológicas entre ambas teorías, no podemos negar que el transfeminismo retoma las aproximaciones no punitivistas del feminismo, reconociendo que lo punitivo vulnera aún más a grupos ya vulnerabilizados. Por lo que considero a las personas trans como sujetos abyectos vigilados por la familia, la sociedad, la religión y el estado, ya que no están dentro de los parámetros de la heteronormatividad sociocultural impuesta.

Así que esta tesis observa la reconstrucción de un sujeto trans, binario o no binario y no patologizado, que posee una coherencia ontológica no dependiente a la narrativa médica del “nacé en el cuerpo equivocado”, dentro de las dinámicas sociales de las comunidades-terreiro en el *Candomblé Jeje-Nagô*, considerado como una religión inclusiva.

Palabras Clave: *Candomblé Jeje-Nagô*, Transexualidad, Travestismo, Cuerpo, Matriarcado, Tradición, Poder.

Resumo



A pesquisa a seguir não pretende definir teoricamente o significado dos Candomblés da Bahia, e sim, apresentar uma visão geral das representações da transexualidade, a travestilidade e o transgenerismo nas bases teológicas, míticas, sociais e culturais da religião de origem africana no Brasil chamada de Candomblé Jeje-Nagô.

Possui uma abordagem transfeminista descolonial, uma vez que não é proibicionista em termos de experiências de vida de sujeitos feminizados ao longo da história, o que nos fornece as ferramentas certas para o estudo transversal das identidades trans no Brasil.

Embora seja verdade que existem diferenças ontológicas entre as duas teorias não podemos negar que o transfeminismo adota abordagens feministas não punitivas, reconhecendo que a questão punitiva viola ainda mais grupos já vulneráveis. Portanto, reconheço as pessoas trans como sujeitos abjetos monitorados pela família, a sociedade, a religião e o estado, uma vez que não se enquadram na cisnormatividade sociocultural imposta no tempo.

Portanto, essa dissertação aponta para a reconstrução do sujeito trans, binário ou não binário, também não patologizado, que tem coerência ontológica não dependente da narrativa médica da frase “nasci no corpo errado”, na dinâmica social das comunidades-terreiro do Candomblé Jeje-Nagô, considerado uma religião inclusiva.

Palavras-chave: Candomblé Jeje-Nagô, Transexualidade, Travestilidade, Corpo, Matriarcado, Tradição, Poder.

Introducción

Los desafíos que tanto las religiones de origen africano como las personas trans² enfrentan en Brasil, han devenido en un largo y doloroso proceso de lucha constante por el reconocimiento de su identidad social, política y cultural frente a discursos hegemónicos colonialistas de intolerancia y discriminación,

Por ejemplo, después de tomar conciencia de que pertenecen a un género distinto al que se les asigna caprichosamente desde su nacimiento, las personas trans, políticamente no cuentan con una legislación que las proteja y son excluidas de la oferta de trabajo laboral, no se les permite acceder a bienes y servicios básicos como la salud, sufren hostigamiento constante en lugares de uso común como las escuelas y son marginalizadas constantemente en su núcleo familiar y social inmediato.

Un estudio realizado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IGBE) en diciembre de 2016, contabilizó un total de setecientos cincuenta y dos mil personas trans en todo el país. Sin embargo, datos aportados por el Correo Brasiliense en conjunción con la Unión Nacional LGBT y la ONG *Transgender Europe*, han descubierto que de ellas murieron al menos ochocientas sesenta y ocho personas, o más en los últimos años, a causa de la violencia.

Otras fuentes como la Asociación Nacional de Travestis y Transexuales (ANTRA), apuntan a que por lo menos el noventa por ciento de la población trans tienen como alternativa de sobrevivencia el trabajo sexual. Profesión que desde mi punto de vista no debe ser criminalizada, cuando existe un ejercicio de elección pleno y consciente por parte de quien la ejerce, porque se dignifica el trabajo ante un estado incapaz de brindar alternativas de desarrollo y bienestar social, así que a las personas que la practican se les debería de reconocer como “profesionales del sexo”, ya que el término no transgrede ni revictimiza su realidad social.

² Término que engloba las identidades transexuales, transgénero y travestis.

En 2018, según datos de la ANTRA, la transfobia cobró 163 víctimas y para 2019 existe una “reducción” del 24% en relación con los años anteriores, teniendo como resultado 124 transfeminicidios. Sin embargo, estas cifras en 2020 tienen un incremento del 40%, lo que le brinda a Brasil el título de país que más mata por transfobia en el mundo.

Además del elevado número de muertes, el asesinato de personas trans llama mucho la atención por la brutalidad de sus circunstancias. El caso de Quelly Silva, una mujer transexual que vivía en Campinas, estado de São Paulo, es un claro ejemplo de ello; ya que, el asesino confesó su crimen indicando que ella era un demonio y que por eso le arrancó el corazón.

Ante este caso Clarissa Nunes, abogada criminalista y miembro de la Asociación Brasileña de Juristas por la Democracia, comenta que se trata de casos de odio expresados en métodos ritualistas, los cuales, son catalogados como simples homicidios por el estado y la sociedad; incluso, los nombres que las víctimas han rechazado durante toda su vida estampan cruelmente la negación de sus identidades trans en los documentos oficiales de peritaje, aferrándose a una interpretación transfóbica y binaria de lo que es ser mujer u hombre.

A esto debemos sumar que la esperanza de vida de dicha población ha sido estimada en tan solo treinta y cinco años, cuando a nivel general se estipulan los setenta y cinco años y medio.

El estudio de los casos, en la mayoría de los crímenes, revelan el “*modus operandi*” en que funcionan los transfeminicidios. Estos poseen color, género y edad; ya que, el 82% de las víctimas son afrodescendientes, el 97% se asumían como mujeres trans binarias y el 59.2% se encontraban entre los 15 y los 29 años.

A las cifras anteriores se suma que el 67% de los asesinatos fueron cometidos en contra de travestis y mujeres transexuales profesionales del sexo, siendo este grupo el más expuesto a la violencia directa ya que sus integrantes vivencian y experimentan los estigmas que los procesos de marginalización social imponen a su profesión.

Lo anterior, pone en evidencia las deficiencias del sistema legislativo brasileño para generar políticas públicas que sean efectivas para el combate a la transfobia y el desarrollo de un plan que involucre la inclusión de la diversidad sexual en la sociedad.

Aunque el estado es una estructura que posee mayor relevancia en este juego, no podemos olvidar a otras instituciones en donde se instauran y reproducen las ideologías heteronormativas de identidad de género como la familia, la escuela y la religión, siendo esta última el punto focal de mi investigación.

Es aquí donde surge mi interés por analizar cómo se insertan las identidades trans en la teología del *Candomblé Jeje-Nagô*, puesto que no se considera una religión restrictiva sino inclusiva de cierto modo, y que también ha sido flanco de ataques de intolerancia religiosa por parte de algunos sectores fanáticos que apelan a las doctrinas morales de las culturas religiosas dominantes.

Desde mi punto de vista, esta religiosidad y sus representaciones e interpretaciones de lo divino están presentes en la vida cotidiana de la ciudad de Salvador de Bahía, desde la ropa de uso diario, el lenguaje común, la literatura, el cine, el teatro, la música popular, las artes plásticas, el carnaval, la comida, las costumbres, el modo de experimentar lo existente y lo no existente; hasta la formación de las identidades individuales y colectivas de las y los soteropolitanos.³

Por ello pienso que la importancia de su liturgia no se puede medir simplemente por el número de personas que la practican y los juicios de valor completamente discriminatorios que ejercen sobre ella algunas religiones institucionalizadas y privilegiadas a través de la historia brasileña, sino que debemos observar que la teología que deriva de ella ha intentado abrazar por décadas la idea de heterogeneidad cultural, visibilidad humana e inclusión social; sin mencionar su importante papel histórico en la formación de la cultura nacional brasileña.

Esta participación histórico-política, en teoría, da como resultado que las comunidades-terreiro y los contingentes religiosos afrobrasileños estén

³ Personas nacidas en Salvador de Bahía.

conformados por personas de diferentes estratos, con experiencias corporales variadas y distintos contextos sociales, permitiendo así la participación de toda una población, la cual, por sus bases religiosas humanistas, debería dar cabida tanto a mujeres como a hombres de todos los géneros y estilos.

Debemos entender al *Candomblé Jeje-Nagô* como parte de un gran complejo religioso africano-americano⁴ que funciona como una estructura mediadora entre la identidad individual y colectiva de sus adeptos, su dinámica social y religiosa está atravesada por el contexto histórico brasileño que va de la etapa colonial hasta nuestros días.

Se cimenta en el animismo mágico-fetichista de las fuerzas y los elementos de la naturaleza en conjunción con la memoria divinizada de la ancestralidad africana, organizada en clanes y familias, por lo que bien podemos definir a una comunidad-terreiro como una estructura familiar en la que la división social del trabajo está en función de los mandatos divinos y de una jerarquía matriarcal que vigila que todo esté en orden de acuerdo con la tradición *Jeje-Nagô*.

El fetichismo es una forma de creencia, dentro de algunas prácticas religiosas, en las que ciertos objetos poseen poderes mágicos o sobrenaturales que protegen a las personas. Así, los seres humanos disponen de los fetiches como un medio que actúa sobre las fuerzas que no son capaces de contrarlar.

Estos fetiches son básicamente objetos esculpidos o moldeados en barro, arcilla, piedra, vidrio o madera, que los devotos asocian con las figuras de los seres divinizados; las cuales, obtienen sus poderes mágicos de acuerdo con las características sobrenaturales de cada divinidad.

El *Candomblé Jeje-Nagô* es monoteísta en el sentido que posee un Dios supremo llamado *Zaniampombo* u *Olorún*⁵, quien se asocia a *Ôlôdumaré*⁶ y a *Oxalá*.⁷

⁴ Apelando a la postura de que no podemos conceptualizar las culturas africano-americanas simplemente como materiales históricamente generados, como patrones de comportamiento, sino también como materiales utilizados activamente en contextos sociales específicos por grupos humanos organizados (Mintz y Price, 2012: 23)

⁵ El Dueño o Señor del cielo.

⁶ El Señor del destino eterno.

⁷ El Dador de vida.

Generando así una triada divina parecida a la que encontramos en el Catolicismo: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

Para el apoyo con la vida terrenal y el equilibrio cósmico, *Olorún* designa a los *Orixás*.⁸ Quienes son personajes evemerizados⁹ que representan las fuerzas de la naturaleza y las actividades económicas que de ella surgen como la agricultura, la ganadería, la caza, la minería, la pesca, la ciencia, la medicina, etc.

A estos *Orixás* debemos agregar la noción de antepasado divinizado, el cual puede realizar una encarnación en sus hijos a través del fenómeno de la incorporación por éste provocado. Esto los define como un poder inmaterial, que sólo podemos sentirlo cuando está incorporado en alguno de sus hijos. Por lo que también se consideran como los intermediarios entre *Olorún* y los seres humanos.

Al ser divinidades originarias del África Subsahariana, los *Orixás* no se representan antropomórfica o zoomórficamente puesto que lo que realmente los identifica como figuras de adoración son sus lugares favoritos para vivir como piedras, conchas marinas, pedazos de hierro, frutos, árboles, entre otros.

Es en la posesión y el trance místico donde el ser humano puede tener contacto directo con cada divinidad, adquiriendo sus arquetipos; sin dejar de lado su propia identidad. Esto en teoría posibilita la capacidad de aceptación de diversas identidades entre lo divino, lo humano y lo profano.

De esta forma, podemos decir que el *Candomblé Jeje-Nagô* posee cuatro características esenciales con las que organiza su cosmovisión, Bastide (1978) las considera como reminiscencias africanas¹⁰ de la religión. La primera de ellas instauro como algo principal a la posesión o la incorporación del *Orixá* en sus devotos; aquí, cada divinidad toma poder sobre el creyente sirviéndose de él como instrumento de comunicación con los seres humanos.

⁸ Fuerzas puras generadoras de una serie de factores predominantes en la vida de una persona.

⁹ Personajes históricos magnificados por una tradición fantasiosa y legendaria.

¹⁰ Para Nina (1982), estas sobrevivencias corresponden a las lenguas y las bellas artes de los colonos de origen africano; en ellas se incluyen las sobrevivencias totémicas como las fiestas populares y el folclor, las sobrevivencias religiosas y las sobrevivencias psíquicas en torno a la figura de las personas esclavizadas de origen africano en Brasil.

La iniciación de un Hijo o Hija de Santo, como se conoce a los iniciados en el *Candomblé*, tiene por fin el éxtasis; sin embargo, la posesión no es más que una crisis histérica ya que se administran hierbas especiales que tienen el efecto de una droga sobre los y las candidatas, llevándolos a un estado de aturdimiento, dominándolos hipnóticamente a tal grado de producir un ligero desorden mental en el que ciertos instrumentos musicales y ritmos le permiten entrar en trance; aunque, es importante señalar que la sugestión forma parte fundamental en ello (Clozout, 1951: 39).

En segundo lugar, está el carácter personal de la divinidad lo que indica, que la posesión no puede darse en todos los creyentes sino sobre algunos elegidos, especialmente en mujeres. En este sentido, cada creyente tiene una divinidad protectora que le sirve de guía material y espiritual la cual es otorgada por *Olorún* a través del sistema de adivinación con conchas llamado Oráculo *Ifá*.

En todo Brasil se piensa que cada persona tiene velando por sí una divinidad protectora. El privilegio de servir como instrumento o como caballo de *Orixá* está reservado a algunas mujeres que necesitan iniciarse en la religión (Asentamiento de Santo). Los demás deben someterse a determinadas ceremonias para poder servirla de otra forma [...] La iniciación prepara al creyente como devoto y como altar para su divinidad protectora que posee carácter personal, nombre propio por ella misma declarado al final de la iniciación, por ejemplo, *Xangô* de Josefa, *Oxum* de María, entre otros. De este modo cada caballo de *Orixá* está preparado para recibir exclusivamente a su protector y no a otro...esto junto a su función dentro de la familia de santo (Carneiro, 1961: 22).

El tercer punto es el oráculo (*Ifá*) y se asocia al cuarto denominado mensajero (*Exú*). Son considerados como divinidades y ambos son inseparables; podemos

catalogarlos como entidades intermediarias entre los *Orixás* y los seres humanos, aunque *Ifá* por traer la palabra de lo divino se sitúa en posición superior a *Exú* que transmite los deseos de los humanos a los *Orixás*.

La asociación de *Ifá* y *Exú* ya era conocida en África. Debido a que no hubo elementos de orden sacerdotal *Ifá* en Brasil, el oráculo *Ifá*, generalizado entre las tribus del litoral del golfo de Guiné, sólo se desarrolló en una forma simple de adivinación, la interpretación de ocho o dieciséis caracoles dispuestos en un rosario o sueltos. Trazos culturales europeos como el espiritismo y el ocultismo, modificaron el patrón original de consulta hacia los *Orixás* (Bastide, 1978: 201).

Cabe destacar que *Exú* es considerado una especie de *trickster*¹¹ y su importancia radica en lo siguiente:

Muchas tradiciones nativas celebran payasos o *tricksters* como cualquier tipo de contacto sagrado. La gente no podía rezar hasta que se riera, porque la risa abre y libera la rígida concepción humana. Los seres humanos hemos celebrado a los *tricksters* en muchas culturas por temor a que estos se enojen. En la mayoría de las tradiciones americanas los *tricksters* son esenciales para la creación y la vida (Jung, 2002: 10).

A diferencia de las grandes religiones mundiales, el *Candomblé Jeje-Nagô* transmite su historia y sus preceptos de forma oral por lo que la comprensión de su mitología es esencial. “Al no contar con escrituras sagradas, la oralidad se convierte en una de las razones por las que existen diversas ramificaciones del *Candomblé Nagô* con una complejidad de clasificación en relación con la nación y al lugar geográfico del que provienen y al que pertenecen (Montoya, 2016: 29).”

¹¹ En la mitología y en el estudio del folclore y la religión, un embaucador o *trickster* es un dios, diosa, espíritu, hombre, mujer, o bestia antropomórfica que hace trucos o de una u otra manera desobedece reglas y normas de comportamiento (Jung, 2002).

Antiguamente a sus practicantes se les ligaba de forma casi natural a la dicotomía colonial de raza-clase social, entonces aquellos que practicaban alguna rama de los *Candomblés* eran considerados bajo la lupa de los estereotipos que giraban y giran en torno a las identidades negras o afrodescendientes.

En la actualidad este discurso se ha reforzado con las directrices del gobierno ultraderechista de Jair Bolsonaro y ha generado condenas muy peligrosas hacia la libertad de culto y la diversidad sexual, demonizando todo aquello que no esté dentro de la regulación moral del poder hegemónico heteronormativo, elitista y patriarcal.

Por eso es urgente retomar el estudio transdisciplinar sobre las religiones y el género puesto que los discursos de violencia en contra de todo tipo de manifestación que vaya por encima de las dicotomías ontologizadas¹² de hombre-mujer y religión-institución, han naturalizado las relaciones sociales por medio de reglamentaciones basadas en la homogenización cultural, el fenotipo racial, la clase social, el sexo, el género y la identidad.

Estas variables lejos de ser material de reconocimiento se convierten entonces en una marca de distinción y cosificación social en donde se distribuyen ventajas y privilegios con respecto al orden simbólico y cultural religioso. Por ello, los métodos de discriminación y racismo ya forman parte de la cotidianidad brasileña y pasan desapercibidos bajo formas de violencia íntimamente ligadas a concepciones de barbarie y subalternidad, sobre todo con el desarrollo del Neopentecostalismo, básicamente porque una religiosidad que “nace de lo popular” y que además cuestiona las bases de otra ya institucionalizada, transgrede la moral vigente del tejido social, hiriendo susceptibilidades y acabando con los beneficios clientelistas oligarcas que se dan entre el estado y la religión.

De este modo, mi investigación permite replantear la situación actual de las religiones afrobrasileñas que han sido reconocidas como religiosidades “no androcentristas y heteronormadas”. Intentando verificar cómo se tiene acceso

¹² Término acuñado por Mol para posibilitar el análisis entre la ontología de los cuerpos y sus contextos sociales y políticos de los que devienen (Guerrero y Muñoz, 2018: 73).

epistemológico al género entre lo divino y lo profano, por medio de la mitificación de las identidades disruptivas, especialmente las trans, para mantener el control y el buen funcionamiento de la estructura mítico-religiosa.

Con esto en mente, mi objetivo principal radica en el análisis de las relaciones de género que se establecen entre las personas trans y la cosmovisión divina del *Candomblé Jeje-Nagô* en las comunidades-terreiro de la ciudad de Salvador de Bahía. Esto mediante una pregunta general que me permitió ver si es una religiosidad que considera o no al deseo como una característica propia y auténtica del sujeto y no como un delirio ajeno o una práctica corporal y social que condiciona a los seres humanos por su identidad de género.

Por esta razón hago uso de una metodología cualitativa de carácter transfeminista decolonial, brindando a la tesis un estilo de investigación participativa con un ligero enfoque etnográfico y autoetnográfico.

Utilizo las herramientas metodológicas decoloniales de investigadores e investigadoras trans que trabajan la cuestión de género dentro de la religión en la Universidad Federal de Bahía y sus núcleos adjuntos como el Departamento de Estudios de Género y Feminismo, el Núcleo de Estudios Interdisciplinarios sobre la Mujer (NEIM), el Grupo de Investigación sobre Cultura y Sexualidad (CUS), el Centro de Estudios Multidisciplinares en Cultura (CULT) y el grupo Género, Narrativas y Políticas Masculinas (GENI).

Asimismo, retomo las experiencias de vida de personas trans iniciadas en el *Candomblé* y las narrativas y discursos político-culturales de los colectivos “*de Transs para frente*”, “*Projeto Trans-formação*” y “*Coletivo das Liliths*” sobre los debates en torno a los derechos humanos, la inclusión social y la transmisoginia a nivel regional de Salvador.

Esto me permitió usar como técnica de investigación no sólo la observación participante dentro de la religión, sino también la cuestión documental, lo cual me abrió un panorama mayor en cuanto al estudio de las disidencias sexuales y de género desde la reconstrucción de lo trans en su propia narrativa.

Con esto, la autonomía de las y los interlocutores en este estudio, promueve la interferencia de los protagonistas en mi proceso creativo de producción, por lo que mi lugar de enunciación está siempre al lado de los sujetos y no en una posición privilegiada conferida por mi formación profesional.

Así que esta especie de “saber localizado” no pretende “dar voz a los sujetos”, porque desde mi punto de vista es impensable, pero sí nos permite participar del agenciamiento y el proceso de visibilización de cuerpos trans en las comunidades-terreiro. Con esto puedo decir que aun cuando yo no vivencio de manera directa la transexualidad o el travestismo, me puedo colocar en una posición de “investigador-amigo” del movimiento político; apelando a la postura feminista que entiende a la construcción del pensamiento científico y la producción y reproducción de la ciencia, desde la autoridad de los sujetos que remontan y narran sus historias como producción de saber; el cual, sólo puede convertirse en un polo productor de saber en medida en que se traduce en autoconocimiento.

Cabe señalar que, por medidas de seguridad, y porque mis fuentes así me lo han pedido, será imposible colocar las entrevistas y los testimonios que me fueron brindados. Básicamente porque el grupo de cinco personas trans que tomé como muestra, pertenecen a un sector social de Salvador bastante trastocado por la marginalización y la violencia. En este punto debo aclarar que la muestra es pequeña porque la población trans iniciada en la religión es demasiado pequeña; de hecho, hablar de tres personas dentro de la religiosidad *Candomblé* ya es mucho.

Son personas que se autodenominan como negras, pertenecientes a una clase social pobre, porque como bien lo indica Thifanny Odara,¹³ “cargan en su cuerpo la bandera de lucha y por eso se les niega toda oportunidad en el mercado laboral”. Según una encuesta conjunta a inicios de 2020 entre la Asociación Nacional de Travestis y Transexuales (ANTRA), el Grupo Gay de Bahia (GGB) y la Agenda Bahia del Trabajo Decente/SETRE, más del 30% de las empresas evitan contratar a personas LGTBTTQI+ por cuestiones de estética y orientación sexual.

¹³ Mujer trans, educadora social y reductora de daños en el Centro de Promoción y Derechos de la Defensa LGBTI de Bahia.

La presidenta de la ANTRA, Keila Simpson, indica que las vacantes laborales que surgen son para sectores de comercio y *call center*, pero la mayoría de estas vacantes son informales y no respetan los planes de prestaciones que brinda la ley. Entonces, las oportunidades son en general, para trabajos sin contacto físico y visual con el consumidor.

Mis fuentes están entre los 24 y 34 años; es decir, edad en la que deberían ser laboral y económicamente activas, cuatro de ellas mujeres trans y solo un hombre trans. Hay que mencionar que todas ellas están iniciadas en la religión y poseen una trayectoria religiosa muy rica, con tareas y funciones específicas dentro de las comunidades-terreiro y todas han sido violentadas por su constitución física y orientación sexual, por lo que en esta investigación sus experiencias se plasman a través de una generalidad que surge de las historias de vida de cada una de ellas.

Para el análisis de las religiosidades *Candomblé*, he tomado como muestra las comunidades-terreiro regidas por un matriarcado yoruba tradicional como el *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro de la Casa Blanca de *Engenho Velho*), *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (Terreiro de Gantois) e *Ilê Axé Opó Afonjá* (Terreiro sustentado por la fuerza de *Afonjá*).

A la par de lo teórico, desde lo práctico fui interpretando fuentes míticas. En un primer momento a través de la historia oral obtenida por medio de relatos contados por ciertas jerarquías religiosas, y en un segundo momento por mi propia traducción de textos especializados, tanto en portugués como en yoruba, de autores dedicados al análisis de las religiones afrobrasileñas y la mitología de las divinidades en los *Candomblés*.

He de confesar que fue muy complicado y frustrante no encontrar fuentes que trataran el tema de forma directa, así tal cual yo lo quería estudiar. Fue hasta mi llegada a la ciudad de Salvador en el año 2018 que la Doctora Rosângela Janja Costa Araujo, directora y profesora del Departamento de Estudios de Género y Feminismo; además de gran Maestra de Capoeira reconocida a nivel mundial, y excelente ser humano, que conocí a Dias (2017), o mejor dicho a “*Cacau*”.

Dias (2017), inspirado en el feminismo y en el estudio de las disidencias sexuales y de género, analiza las relaciones establecidas entre personas trans y la demás población constituyente de tres comunidades-terreiro de *Candomblé* localizados en las periferias de Salvador de Bahia en la región metropolitana.

A partir de la narrativa de personas trans, problematiza la forma en que las sociabilidades trans se organizan en torno a las comunidades-terreiro, observando también las tensiones existentes entre grupos LGBTs y feministas en relación con las identidades de género no hegemónicas.

Su investigación es muy importante para nosotros que trabajamos las cuestiones de género y los estudios africano-americanos; ya que Dias (2017) se convirtió en la primera persona que presenta una defensa de tesis académica dentro de un terreiro tradicional de *Candomblé* a lo largo de la historia de los *Candomblés* bahianos, literalmente generando un diálogo recíproco con las autoridades jerárquicas tradicionales de su comunidad-terreiro, su pensamiento decolonial y sus sinodales académicos. Razón por la cual se ha convertido en el autor principal a seguir en este trabajo.

Por último, me gustaría aclarar que esta investigación es una aproximación hecha desde mi propio contexto social y mi experiencia académico-cultural en el tema, ha sido realizada y desarrollada con mucho respeto hacia la comunidad trans y las comunidades-terreiro de Salvador de Bahia. Bajo ninguna circunstancia pretendo institucionalizarla como la verdad absoluta, ni mucho menos, atacar la forma filosófica en que ambos grupos observan las distintas realidades del mundo.

Pero sí pretendo dejar en las y los lectores por lo menos un poco de curiosidad que nos permita seguir hablando de nuestras religiosidades africano-americanas de manera transversal, para con ello conocer y reconocer que nuestra América va más allá de un pasado colonial, el cual no podemos negar sobre todo por tanta violencia cometida hacia nuestras ancestralidades, pero que sí podemos mejorar.

Con ello transformamos la visión de los vencidos a la visión de los enriquecidos; es decir, no olvidamos en función de una memoria individual y colectiva, regionalmente hablando, pero sí aceptamos y respetamos que somos la herencia de una

diversidad sociocultural que antiguamente criticábamos porque nos fue impuesta y que en la actualidad debemos recurrir a ella porque estamos cayendo en el mismo discurso racista de violencia.

Capítulo 1. Deseografía

Cuando era niño, más o menos a la edad de seis años, tuve mi primer contacto consciente con una sociedad que hasta entonces yo desconocía. En ese momento, corría el año de 1996, mi vida podría haber sido catalogada como la de un niño de clase media que vivía en ciudad Nezahualcóyotl, en el Estado de México, y cuyas necesidades básicas estaban centradas en comer, ir a la escuela, jugar y dormir.

Recuerdo que siempre tuve la capacidad para hacer amigos a la primera y jamás tuve algún tipo de problema para relacionarme con mi entorno social inmediato. En este punto la escuela primaria se había convertido para mí en un espacio de socialización constante sobre todo porque me daba cuenta de que la gran mayoría de mi tiempo la pasaba ahí.

Mi familia gozaba de un nivel económico estable y para el momento yo era hijo único, por lo que mi educación primaria la cursé en una escuela privada. Recuerdo que sus bases educativas se centraban en el aprendizaje teórico desde una perspectiva, ¡literal!, de aprenderse de memoria los procedimientos científicos al pie de la letra.

Los profesores y profesoras parecían haber olvidado sus lineamientos humanistas para la enseñanza con infantes puesto que todo el tiempo parecían estar de mal humor. Un caso bastante ejemplar en este sentido recaía en la actitud de la directora, una mujer de carácter y facciones fuertes proveniente del estado de Oaxaca quien estaba casada con el director de la misma entidad.

Yo siempre imaginaba cómo podría ser la vida de los profesores fuera de la academia, dudaba que pudieran tener vida social, hasta que en una ocasión yendo al mercado con mi madre noté que a lo lejos se distinguía la figura de la directora en medio de otras tres mujeres quienes eran más jóvenes que ella.

Al acercarnos cada vez más por fin logré ver su ceño fruncido y su rostro mal encarado, el cual, difería mucho con las emociones alegres que presentaban las tres adolescentes que la acompañaban. Al estar casi de frente escuché como mi

madre la saludaba y yo en un intento desesperado de escape, logré quedar de espaldas a ellas.

Hasta ese momento yo creía que mi jugada había resultado perfecta; ya que, en lo único que pensaba era en que no quería verla puesto que su figura me hacía recordar la forma altanera y agresiva en que se dirigía a nosotros como alumnos; sin embargo, mis ojos se centraron en las tres adolescentes.

Probablemente y debido a mi curiosidad que mi infancia merecía, me preguntaba por qué cada una de ellas era distinta. La primera de ellas estaba vestida de una manera muy pulcra, su vestido rosa combinaba muy bien con el listón que llevaba en su cabeza y con sus aretes que colgaban muy relucientes... y qué decir de sus zapatos, no tenían impureza alguna.

Se podría decir que inmediatamente se notaba su feminidad. Tenía ciertos rasgos que evidenciaban que su cuerpo era de una mujer que estaba alcanzando ya un pleno desarrollo físico y que había sido criada bajo las reglas de comportamiento social de la década de 1990, puesto que era el prototipo de lo que se conocía como una “mujercita hecha y derecha”.

La segunda adolescente era como la viva imagen de Daria, aquel personaje de una serie de televisión que tomó de bandera algunos postulados de la teoría feminista para su desarrollo. La única diferencia era que Daria usaba falda y unos lentes al estilo que en nuestros días conocemos como *hípsters* y esta adolescente más bien rayaba en un estilo *hippioson*, con pantalones acampanados, unos tenis algo sucios, el cabello con trenzas de hilo, perforaciones en toda la oreja, una blusa negra casi roída y un morral tejido.

Definitivamente ella no era el arquetipo de mujer al que la sociedad de la época estaba acostumbrada a ver en las telenovelas, pero parecía segura de sí misma y se notaba que a pesar de haber recibido la misma orientación familiar educativa, ella pensaba y se comportaba diferente que la primera adolescente.

Para cuando observé a la tercera, me percaté que había algo diferente en ella que no contemplaba las características de las otras dos. Me fue imposible saber si era mujer u hombre ya que su forma de vestir combinaba varios conceptos, su cabello

no era ni corto ni largo más bien lo traía como tipo “hongo” y su rostro evocaba la figura cultural de los andróginos. Noté que las uñas de las manos eran largas y estaban pintadas de un color rosa y esmeralda, su ropa era una combinación emergente entre un *skinhead* y un cantante de *happy punk*, lo que engañosamente la hacía parecer algo masculina, y digo engañosamente porque cuando caminaba lo hacía de una manera bastante femenina, a decir de la época.

Con el paso de los años me enteré de que ellas eran las hijas de los directores de mi escuela; de hecho, las tres en algún momento llegaban a aparecerse por los salones de clase porque iban a visitar a sus padres. En una ocasión tuve la oportunidad de estar a solas con la tercera adolescente, que ya para ese momento cursaba la universidad, y desde mi imprudencia no me quedé con las ganas de preguntar por qué se veía diferente al resto de las demás mujeres.

La pregunta desde mi punto de vista era casi obligada, digo, viniendo de un niño como yo que creció dentro del seno de una familia heteronormada, en la que los valores, las experiencias sensoriales, los sentimientos y los comportamientos debían ser regulados por la norma de la moral vigente de interpretación de los cuerpos.

A pesar de esto, ella contestó muy amablemente y entre carcajadas me dijo que se veía diferente porque ella no era una mujer normal; es más, que ni sabía lo que es ser una mujer normal y que muy probablemente estaría hablando con un niño que tampoco era normal. Dicho esto, me tocó la cabeza y con una caricia muy suave se despidió.

Y ¿saben qué fue lo curioso?, que tuvo razón, a la edad de 14 años, y en pleno año 2004, tomé consciencia de que yo tampoco reunía en mí los arquetipos de una masculinidad androcentrista heteronormada. Esto me causó conflictos internos, que se tornaron emocionales ya que me di cuenta de que por años estuve viviendo bajo un régimen identitario en el que yo no me sentía pleno, pero al que estaba acostumbrado a estar por comodidad y por el qué dirán... Nadie se daba cuenta, pero mi yo personal estaba librando una batalla dentro de un clóset sombrío y oscuro con mi yo social.

Mientras esto pasaba, mi deseo auténtico me decía a gritos que debía separarme de la imposición de los delirios propios de una sociedad heteronormada para que saliera a la luz mi verdadera identidad, aquella que se correspondía mutuamente con mi cuerpo, mi ancestralidad, mis emociones y mi deseo.

Yo sabía que todos esos años vividos dentro del famosísimo clóset me habían hecho cometer una impostura en el sentido de que terminé adoptando una identidad con la que no me sentía bien y un deseo que parecía ser el de alguien más, llegando hasta asumir mi papel de hombre masculino heterosexual, con todo lo que violentamente implicaba, a pesar de no estar de acuerdo con ello.

Una tarde, por fin entendí que liberándome del lenguaje del ser se me quitarían de encima las pesadas cargas de las esencias puesto que el lenguaje del ser nos dota de una identidad predeterminada, la cual, nos dice cómo debemos encajar en una sociedad para no desestabilizar sus normas morales y así asegurar nuestro “correcto funcionamiento” dentro de ella.

Ya para este punto de mi vida yo me consideraba un hombre homosexual masculino, pero mi cerebro y mi cuerpo se seguían planteando la pregunta de ¿entonces qué nos hace sentirnos y asumirnos como hombres o como mujeres?

E intentaba responderme apelando al “sentido común”,¹⁴ diciendo que un ser humano que nace sexuado como hembra entonces es mujer y por lo tanto debe sentirse y asumirse como lo que culturalmente conocemos como una mujer; en tanto que si naciese con sexuación de macho tendría la responsabilidad de “comportarse como un hombre”.

En una ocasión, caminando por fuera de la biblioteca del CCH Oriente, que para quienes no sepan es el Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Oriente, en donde cursé mi bachillerato, a partir del año 2005, y el cual pertenece orgullosamente a la Universidad Nacional Autónoma de México, me percaté de un sonido bastante peculiar que provenía de los jardines.

¹⁴ Aquel que se hace presente siempre que la vida social articula y regula el conocimiento del saber sobre sí mismo (Pérez, 2006: 149).

Mi curiosidad fue tanta que, de manera casi automática y sin que mi cerebro diera la orden a mis piernas de caminar, mi cuerpo ya se encontraba en el lugar en donde se producía tan maravilloso barullo. Al acercarme, sentí que las palpitaciones de mi corazón se unían al son de las batidas del tambor y al sonido agudo de las campanillas que un grupo de jóvenes hacían sonar.

Era una especie de lucha corporal que se disfrazaba en danza al son de los instrumentos, había un círculo trazado por los cuerpos de varios y varias jóvenes que se sentaban con las piernas cruzadas en posición de flor de loto y que aplaudían al ritmo de la orquesta que los comandaba. En medio del círculo se encontraba un chico y una chica de aproximadamente 16 años, que por cierto era la misma edad que yo tenía para ese entonces, ¡juventud, divino tesoro!, y sus cuerpos parecían entrelazarse en una coreografía de movimientos que llamaban mi atención.

El chico se paraba de manos mientras la chica le daba una patada recta directa al abdomen; sin embargo, el chico muy ágilmente escapaba de la caída con una especie de vuelta de carro para después levantarse y atacar con un derribe a la chica quien cautelosamente terminaba por derribarlo a él con el mismo movimiento que usó. Se podía ver la sincronización con que ambos cuerpos salían uno del otro; ni siquiera daba tiempo para saber qué cuerpo era de un hombre y que cuerpo era de una mujer... porque realmente no tenía importancia ya que lo importante era coordinar mente, cuerpo y alma para salir bien librado de cada ataque.

En un momento casi extrasensorial, logré prestar atención a quienes producían la musicalidad y es que se encontraban en la parte frontal a donde la chica y el chico se movían. Ahí estaban acomodados en un asiento improvisado largo de piedra, que más bien eran las jardineras que resguardaban los árboles que les daban sombra, aproximadamente siete jóvenes entre los 16 y los 18 años.

Cada uno tenía la función de tocar un instrumento, recuerdo que en la parte de en medio de la fila estaban tres tocando unos arcos muy grandes, cada arco de diferente tamaño y de los que se emitía un sonido parecido al de una guitarra, la diferencia estaba en que el sonido era producido mediante una calabaza amarrada al arco y sólo se emitía cuando el tocador golpeaba con una vareta el alambre tenso

que se ajustaba al arco. Por supuesto que cada uno de ellos realizaba diferentes notas e interpretaciones musicales que al final se unían en una sola pieza, pero sólo el personaje que tocaba el arco que estaba en medio de todos era quien cantaba, por así decirlo, quien tenía el control de todo lo que ahí se gestaba.

Al lado de estos instrumentos, que más tarde conocería con el nombre de *berimbaus* (*gunga*, *médio* y *viola* respectivamente), estaban dos panderos: uno de lado derecho y el otro de lado izquierdo, estos eran tocados por dos mujeres. Al lado del pandero derecho estaba otro joven con un instrumento hecho de hierro, llamado *agogô*, del que salían dos campanillas, una más grande que la otra, y que al golpearlo con una varetta emitía aquel sonido agudo que hacía que mi cuerpo se estremeciera dándome ganas de entrar en la dinámica grupal. Con él se conjuntaba el sonido de un tambor (*atabaque*), ubicado al lado del pandero izquierdo. Dicho tambor vibraba con las manos de la chica que lo tocaba, sincronizándose muy bien tanto con las batidas de los panderos, los sonidos de los *berimbaus* y las claves del *agogô*.

De repente uno de los chicos que estaba sentado aplaudiendo y coreando las canciones que el tocador de *berimbau* decía, cabe destacar que eran letras en portugués, se levantó y se acercó a mí. Yo con un gesto de desconfianza quise salir corriendo de ahí puesto que el chico me convidaba a experimentar su arte, pero mis piernas una vez más no me respondían y cuando menos me enteré ya estaba yo dentro del círculo intentando hacer lo que los demás hacían.

Así fue como conocí a una amiga inseparable de batallas, en quien puse toda mi confianza, atención y dedicación y quien hasta la fecha no se cansa de estar conmigo ni yo con ella, se las presento, con ustedes doña *Capoeira de Angola*.

La *Capoeira de Angola* me mostró un universo filosófico en donde todos y todas teníamos un lugar sin importar nuestra clase social, sexo, fenotipo o género. En ella me fui desarrollando físicamente por medio del ejercicio corporal, en función de ser un arte marcial, y también psicológicamente; ya que en las dos horas de entrenamiento que tomaba los martes y jueves de las 16:00h a las 18:00h, mantenía sin darme cuenta relaciones interpersonales con otros practicantes.

Poco a poco me fui interesando más en el estudio de la cultura brasileña, especialmente del legado africano-americano puesto que la *Capoeira* es un sistema de lucha que se desarrolló en Bahia y que nació de la cosmovisión que las personas esclavizadas de origen africano traían consigo con el afán de libertad.

Así descubrí muchas cuestiones ancestrales que ésta práctica guardaba muy celosamente, por ejemplo, en la música. Aquella orquesta que en un primer momento me hizo caer casi en un trance místico, por fin me llevaba de la mano para responder la clásica pregunta que todos los capoeiristas nos hicimos al principio de nuestra iniciación en dicha práctica: ¿Por qué además de ser una lucha, la *Capoeira* es una danza?

Ni tardo ni perezoso y con las herramientas que el buen internet ya me brindaba, me di a la tarea de investigar sobre la musicalidad de la *Capoeira*. Lo que descubrí realmente me dejó perplejo y es que en mi vida había escuchado algo tan completo.

La *Capoeira de Angola* había nacido con las personas esclavizadas de origen africano, las cuáles en la época colonial, habían sido satanizadas por sus creencias religiosas, su color de piel, su origen étnico y sobre todo por los estereotipos raciales que se afianzaron a sus cuerpos de forma transhistórica.

Fue así que para poder practicar esta lucha, que tiene su origen en otra conocida como *batuque* en África y que las estructuras militares de la región ya la usaban en las guerras tribales, los descendientes de los africanos en Bahia decidieron agregar música para minimizar el impacto político que la lucha causaba en la sociedad; ya que, por mucho tiempo y hasta nuestros días la *Capoeira* fue, es y será símbolo de lucha y libertad, lo que al gobierno local le parecía una forma de disidencia social que incitaba a “los negros” a levantarse en armas en contra del régimen autoritarista colonial.

No fue complicada la implementación de instrumentos dentro de la práctica ya que existen fuentes que indican que desde su origen africano ya se contaba con algunos de ellos como por ejemplo el uso del *berimbau* y el pandero; sin embargo, se le agregó el plus de tener un ritmo denominado como *Ijexá*.

Admito que para ese momento jamás supe a qué se refería *Ijexá*; es más, ni me preocupaba porque la presentación teórico-práctica que realicé para mi salón de clases (porque no les comenté, pero la investigación que hice fue para la materia de Lectura y Redacción), por sí sola hablaba ante mis compañeros y compañeras que sólo observaban y sentían el ritmo de los cuerpos.

Pasó el tiempo y una semana antes de adquirir el grado de monitor en el Grupo Cativeiro Capoeira de Mestre Miguel Machado, en el año 2008, tuve un sueño, que más bien podría traducirse a una especie de vigilia, concepto que la filósofa española María Zambrano ya usaba para definir aquella especie de modorra que se presenta entre el estar despierto y dormido.

Esa noche llegué a casa bastante cansado del curso de inducción que los maestros del grupo ofrecían antes de tomar alguna graduación; sin mencionar que se nos aplicaban exámenes físicos, en cuestión de técnicas y movimientos corporales de combate, e históricos sobre la *Capoeira* y la historia de Brasil, por lo que tanto ajetreo me hizo sucumbir a mi cama.

En mi sueño, observé la imagen de una mujer que cargaba una enorme corona en su cabeza y en las manos llevaba una copa y en la otra una espada, ambas parecían haber sido confeccionadas de cobre puesto que al brillar con la luz del Sol relucían, pero no como el oro, sino más bien algo opacas.

Detrás de la mujer había una torre construida con grandes bloques de piedra y la cual era partida a la mitad por un rayo que deslumbraba mis ojos. El estruendo que se generaba por el paso del rayo y los relámpagos que parecían venir del Cielo, se confundían con un ritmo, que, si bien era extraño para mí, se me hacía bastante familiar.

De repente, la mujer estaba rodeada de querubines que entonaban cánticos que se perdían en la majestuosidad de las rosas rojas que rodeaban su imagen. Por más que yo intentaba acercarme a ella, no lo conseguía; sin embargo, logré afinar mi oído y tomé cuenta de que aquellos truenos que se escuchaban en realidad eran las batidas de un tambor parecido al de la *Capoeira*, aunque, a decir verdad, no era uno si no tres tambores de diferentes tamaños adornados con unas telas de colores

rojas y blancas que rodeaban las estructuras de los tambores y que terminaban en moño como si los estuvieran coronando.

Pude distinguir que los tambores eran tocados por tres personas a las que no podía verles la cara, pero sabía que eran hombres; de hecho, al enfocar bien mi vista noté que los tocaban con varetas y con las manos. En un movimiento desesperado por saber quiénes eran esos personajes, incluida la mujer, intenté girar mi cuerpo, pero lo único que vi fue la escena desde arriba y cuál fue mi sorpresa que alrededor de ellos, sobre una especie de estanque de agua, había algunas estatuas de hierro que poseían una vestimenta con muchos colores y símbolos que no podía distinguir.

Todas estas imágenes no dejaron de hacer eco en mi cabeza, curiosamente sentía paz y tranquilidad al verlas, más que miedo o incertidumbre, pero yo quería saber que eran. Durante varios minutos aquella visión somnolienta en mi mente continuaba moviéndose, esto trastocaba las fibras más sensibles de mi ser, hasta que arriba de la cabeza de la mujer dos querubines extendieron una manta blanca bordada con hilos dorados en la que se vislumbraba el nombre de aquella figura que se revelaba en mi sueño y cuando por fin me disponía a leer el nombre de aquella aparición, me desperté abruptamente sin la oportunidad de saberlo.

Ese fin de semana se realizaría un evento de *Capoeira* conocido como bautizo para quienes se inician en la práctica y como cambio de grados para quienes “subíamos de nivel”, en él yo tomaría posesión de mi nuevo grado, todo esto se desarrolló en un ambiente de mucha fiesta y locura ya que por vez primera conoceríamos a uno de nuestros Maestros fundadores del grupo, a *Mestre Miguel Machado*. Para mí fue una experiencia maravillosa el compartir con él su conocimiento y su sabiduría, imagínense toda una vida dedica a la *Capoeira* y cuantos secretos que de ella conocía.

Recuerdo que en una de nuestras charlas se presentó Profesora Valquiria, me dio la confianza de platicarle cómo hasta ese momento me sentía dentro de la asociación y cuáles eran mis expectativas con la *Capoeira*. Yo confirmé lo que les he indicado desde el comienzo de este capítulo, ya que la *Capoeira* se había

convertido en un estilo de vida y una filosofía de *buen vivir* para mí; sin embargo, por alguna razón algo me dijo que le hablara sobre mi sueño.

Profesora Valquiria se mostró muy interesada en ello y me puso mucha atención tanto que me pidió describir con lujo de detalle la escena. Lo que vendría a continuación no me lo esperaba y es que profesora me comentó que lo que yo había visto en mi sueño era el *Dique de Tororó* ubicado en la ciudad de Salvador de Bahia y en el cual están las estatuas de los *Orixás* rodeadas por fuentes de agua brotante.

Yo la miré atónito sin dar cabida a su explicación, de repente me dijo que la mujer que se me presentó en sueños era la gloriosa Santa Bárbara con su traje de gala, Santa que después en mis visitas a Salvador de Bahia, muchísimos años después, vería siendo llevada en procesión por las calles del centro de la ciudad el día 4 de diciembre, fecha de su celebración católica. También me dijo que los tambores que escuchaba aludían a un ritmo conocido en los *Candomblés* como *Alujá e Ilu*, ritmos tocados para la veneración de los *Orixás Xangô y Yansã* y que muy probablemente la había visto porque debía iniciarme en la religión. Ah, por cierto, ¿recuerdan el ritmo *Ijexá*? Bueno pues no me quedé con la duda y también le pregunté sobre él y me dijo que también es un ritmo que proviene de los *Candomblés* y que se utiliza para llamar a una *Orixá* femenina de nombre *Oxum*.

Ese fue mi primer contacto con el *Candomblé Jeje-Nagô*, y confieso que de ahí en adelante se convirtió en una de mis prioridades. Tanto que cambié mi vocación.

En 2008 yo estudiaba para convertirme en un médico cirujano, de hecho, mi familia nunca se enteró; sin embargo, el mundo de los *Candomblés* me dotó de inspiración al grado de buscar carreras profesionales que me dieran la oportunidad de investigar a los *Candomblés* no desde una perspectiva científica en la que sólo pudiera analizarlos mediante el trance místico provocado por hierbas, sino que me permitiera llegar más allá de la medición médica.

Por esta razón, para el año 2010, di con la licenciatura en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, que por su plan de estudios me permitía presentar una tesis en la que se pudiera analizar una problemática latinoamericana de estilo libre.

Era como haber caído en la gloria, yo me cambié de carrera y en lo único que pensaba era en que por fin podía conjuntar dos variables que mi propia experiencia de vida me permitía observar desde hacía mucho tiempo: El género como la construcción cultural de la diferencia sexual y el *Candomblé* como una religión africano-americana de carácter humanista. Así fue como se originó mi tesis de Licenciatura titulada *De los colores, sabores y olores del Candomblé: Las identidades de género entre lo humano, lo divino y lo profano en el sincretismo Jeje-Nagô*, en ella, analicé las relaciones de poder entre los géneros masculino y femenino en la estructura mítica de la religiosidad.

Esto me hizo llegar a varias conclusiones entre ellas que las divinidades del panteón *Jeje-Nagô* se corresponden entre sí de acuerdo a la pareja simbólico-dicotómica hombre-mujer y al binomio cultural masculino-femenino, con el afán de perpetuar los linajes familiares y el buen funcionamiento de la creación del Dios *Olorún* en la Tierra; es decir, el correcto modo de vivir según la moral vigente de las comunidades-terreiro con base en los deseos de la máxima jerarquía divina, los cuales, recaen en quien comanda su estructura litúrgica.

Hasta aquí mi tesis me había dado un excelente sabor de boca, incluso me di el lujo de proponer un sexo, una identidad de género y un rol de género para cada *Orixá*. Recuerdo que clasifiqué a las divinidades en hombres-masculinos-heterosexuales y mujeres-femeninas-heterosexuales puesto que el objetivo original era el análisis del binomio hombre-mujer y la pareja antagónica masculino-femenino.

No obstante, lo anterior me fue llevando a conclusiones más allá del binomio de género institucionalizado como heterosexual y encontré divinidades que catalogué como andróginos, otras como homosexuales y otras más como bisexuales. Con lo que desarrollé una especie de teoría en la que observé como las y los *Orixás* con identidades binarias permanecían en una cruenta lucha sexo genérica, que paradójicamente mantiene estables las relaciones sociales en la estructura del panteón mitológico, lo cual deriva en la perpetuación de ciertos hábitos, valores y roles de género, tanto políticos como culturales, en las comunidades-terreiro generación tras generación.

Pero también descubrí que los *Orixás* que salían de la norma heterosexual, no necesitan permanecer en esta lucha de géneros ni en el antagonismo de los conceptos hombre-mujer, sino que forman parte de una bi-unidad divina que los dota de mayores alcances en la creación de *Olorún*; ya que, poseen características de ambos sexos y géneros por lo que sus funciones dentro del mecanismo sociocultural del panteón mitológico se amplían; ya que, no están condicionados a realizar actividades estereotípicamente atribuidas a un hombre o una mujer, pero si utilizan artimañas de ambos para lograr un equilibrio tanto en el plano espiritual como terrenal. Hablamos entonces de divinidades completas, si lo analizamos desde la teoría de los mitos, porque en ellas recaen los arquetipos tanto de los hombres como de las mujeres, por lo que no existe diferenciación entre sus sexos y sus géneros.

Por varios años, probablemente desde el 2010 hasta ahora 2020, este concepto de bi-unidad divina en los *Candomblés* estuvo retumbando en mi mente, y lo traducía a una pregunta mundana a nivel de la identidad que me permitió realizar esta nueva investigación:

¿Pero entonces qué pasa con las personas que no se sienten dentro de este patrón binario, divino y simbólico en donde sólo existen dos posibilidades de ser: hombre o mujer?

No sé si podré responder esta pregunta desde mi posición, pero intentaré dar un panorama mayor respecto a cómo se vivencian otras posibilidades de experimentar los géneros dentro del *Candomblé Jeje-Nagô*. Así que en las siguientes páginas discutiremos sobre lo trans, primeramente, desde una postura académica, política y cultural desde las mismas corporalidades trans, para después entrar de lleno a su posición dentro de la religiosidad y la ancestralidad afrobrasileña.

Entonces, mi objetivo principal es sistematizar algunas ideas que potencialicen la discusión sobre la presencia de personas trans en las comunidades-terreiro de *Candomblé nagôcentradas*, problematizando los elementos internos de la tradición *Jeje-Nagô* como el cuerpo, las modificaciones corporales, la ropa, la identidad y la asignación de posiciones en la jerarquía religiosa. Con esto no pretendo presentar

conclusiones sobre el debate actual de las identidades trans en la religiosidad *Candomblé*, pero ofrezco un análisis que discute el simbolismo sin una colonización de términos, basados en teorías centralizadas o en experiencias independientes a la problemática en cuestión, sin dejar de considerar el carácter histórico y acogedor en los terreiros.

Para esto me di a la tarea de recurrir a la mitología, puesto que en ella observo las bases sociales de la teología del *Candomblé Jeje-Nagô*, misma que influye en la organización cultural de la estructura religiosa. Es así como por medio de los mitos analizo la representación político-religiosa de los géneros en la ancestralidad africana de los *Orixás*, veo sus semejanzas y diferencias con la religiosidad *Candomblé* instaurada en Bahia, mediante el Matriarcado *Nagô*, e intento describir cómo se observa la figura de lo trans en la cosmovisión de las comunidades-terreiro nagôcentradas mediante sus representaciones míticas y culturales.

Esto hace posible el análisis de las relaciones sociales “de choque” entre las personas trans y los demás integrantes de las comunidades-terreiro; ya que, es por medio de la visión ancestral del Matriarcado *Nagô*, sobre la naturaleza de los cuerpos, que estarán mediadas y contraladas.

Y en este sentido es importante describir qué tanto influye la concepción religiosa de ser hombre o mujer dentro del poder femenino y el poder masculino de la ancestralidad africana, porque de ello deriva el significado que mantiene el simbolismo de la pareja dicotómica hombre-mujer para el Matriarcado *Nagô*.

Entonces es en este simbolismo en el que se regulan las relaciones de poder entre la religiosidad como práctica espiritual y la religión como institución. De tal manera que, tanto las personas trans, como lo simbólico de lo trans, se verán condicionados por los estereotipos corporales de ser hombre o mujer.

Por medio de esta clasificación es que se otorgan las funciones que cada integrante de una comunidad-terreiro nagôcentrada debe desempeñar, así que, también analizo las posibilidades que tienen las personas trans, sobre todo mujeres, para ascender a una posición privilegiada, como la de las Madres de Santo, al comando de los *terreiros*.

Es así como, a través de los estereotipos de género, la jerarquía religiosa, la vestimenta y los mitos, que intento discutir sobre la representación de lo trans en las comunidades-terreiro sustentadas por la noción de “pureza africana”, en las que se libra una batalla entre los fundamentos ancestrales de la teología y las nuevas formas de pensamiento sociocultural respecto a la apertura de la sexualidad y el género.

Capítulo 2. De a-trans para enfrente

Debo aclarar que mi visión sobre la transexualidad es completamente antiesencialista; ya que considero que el mayor peso de la construcción de las identidades se encuentra en los procesos psíquicos, históricos y culturales. De tal manera que observo al género como una lógica cultural que define los sexos en hombre-mujer según el resultado de su significación social.

En este sentido, me gustaría hablar sobre la importancia de la relación entre el cuerpo y la subjetividad ya que ha ganado relevancia dentro de algunas discusiones entre las ciencias sociales. Ambos conceptos, ya sea solos o en pareja, han sido objeto de estudio interdisciplinar; ya que su riqueza es infinita y admite el diálogo entre diferentes perspectivas.

Desde la mirada de Foucault (1992), podemos concebir al cuerpo como una superficie de inscripción material en la que tienen cabida diferentes sucesos y en la que convergen distintas emociones. Se convierte en cuerpo social en tanto su lectura es atravesada por marcadores socioculturales de identidad como el fenotipo, la etnia, el género, la orientación sexual, etc.

Tengamos en cuenta que no estamos hablando de cualquier tipo de cuerpo, sino del cuerpo humano mismo. Este se construye socialmente desde su participación en la cultura; por eso, la reflexión fenomenológica que se hace en torno a su materia deviene en una corporalidad original e individual.

Toda existencia es un estar corporalmente en el mundo, decíamos antes. Y ahora esta fórmula la hemos aclarado un poco más, toda existencia es un estar psicosomáticamente en el mundo. Pero todavía hemos de ver algunas de las implicaciones que esto entraña. Por ejemplo, ésta: Somos seres psicosomáticos que existen en el mundo, en cuanto somos seres existentes mundanos situados entre otros existentes mundanos (Pintos, 2002: 131).

Por esta razón, el cuerpo es usado y revalorado de acuerdo con expectativas sociales y hasta geopolíticas; ya que, en algunos casos, la identidad colectiva o individual puede llegar a negociarse desde la misma corporalidad. Bajo este argumento, lo trans se convierte en una palabra que a simple vista es muy pequeña pero que carga en su significado un peso conceptual enorme.

Y es que su uso se amplía más allá de los estudios de género y de sexualidad en donde figuran las nociones de transexualidad, travestismo y transgenerismo. En otras disciplinas como en la Teoría Política, los Estudios Culturales, la Antropología, la Psicología, la Genética, la Biología, entre otras, la utilización del vocablo trans tiene la función de indicar que algo va más allá de su significado original.

Tal vez es aquí donde se gestan ciertas discusiones entre la filosofía y el género, porque el pensar disciplinario es el fruto mismo de una división política donde las áreas de conocimiento son creadas como cuestiones separadas, autónomas e inviolables.

Por eso considero que los estudios de género, por lo menos en la práctica actual, son en su mayoría interdisciplinarios o multidisciplinarios. Lo que quiere decir que cruzan entre sí varias disciplinas, pero a veces, lejos de llegar a consolidar una interdisciplina, nada en la constitución epistemológica de cada una de ellas logra cambiar su perspectiva; teniendo como resultado el no generar un diálogo recíproco en cuanto a las teorías que las sustentan, manteniendo un paradigma de conocimiento androcentrista, heteronormado y patriarcal.

Al ser la transexualidad un fenómeno multicausal, requerimos entonces de un enfoque multidisciplinario que apueste por integrar visiones provenientes de diferentes campos académicos. Como la ciencia, los procesos culturales y la subjetividad humana se construyen socialmente y se encuentran imbricados entre sí, podemos asumir una postura epistemológicamente pluralista.

Ante este panorama Lugones (2008) propone utilizar el concepto “transdisciplina”, esto cuando nos referimos al eficaz dialogar entre las disciplinas y siempre y cuando que se trascienda de las categorías intactas de las mismas.

Con ello se pueden vislumbrar sujetos, ejes de opresión y situaciones que son invisibles en la heteronormatividad. El captar esa resistencia y su expresión, requiere transformar o dejar de lado los cánones disciplinarios porque excluyen a ciertos sujetos de su epistemología y en ese sentido “no debemos aceptar la hegemonía excluyente de ningún paradigma (Giménez, 2009: 111)”.

Por ello este estudio no se basa en la patologización de lo trans, y no necesariamente lo vincula a un tipo de sujeto o identidad de género de carácter movable, ambivalente e inestable; sino que replantea el concepto visto como una fuerza de transformación decolonial la cual posibilita la existencia de un vector que remodela, reorganiza y reconstruye una política preestablecida.

Existe un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido, debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer), que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (Butler, 2007: 292).

Es a partir de esto que considero que los cuerpos de las personas con experiencia de vida trans, si bien surgen de un marco previamente pautado por la sociedad, no refuerzan una lógica normativa de sexo, género y sexualidad en su sentido tradicional; ni siquiera sus prácticas, deseos y formas identitarias. Sino que reinventan su identidad en conjunción con la corporalidad y la sexualidad, lo que les permite renovar la perspectiva del modelo vigente.

Preciado (2011), ha discutido y puesto en juicio lo anterior e indica que la transexualidad no supone ninguna transgresión real del orden binario de género ni de la heteronormatividad que lo sustenta, dado que de lo que se trata con el cambio de sexo, de cuerpo o de género es de reconstituir una identidad plenamente coherente con el conjunto del sistema.

En lo personal, no concuerdo con este postulado ya que debemos tener cuidado con el manejo del concepto binarismo de género, puesto que explica la relación

estructural que existe entre la heterosexualidad obligatoria y la gestión social de las personas. Esto nos ubica de manera un tanto irremediable en dos categorías supuestamente complementarias. Por lo que la pareja hombres-mujeres se convierte en el orden político heterosexual que valida y reproduce la existencia de dos géneros: masculino y femenino.

Pero si este proceso lo observamos desde la perspectiva de Serret (2009), tendríamos en consideración que las identidades trans se constituyen en al menos dos prácticas discursivas: la del discurso experto y la de la militancia política. Ambas proporcionan a los sujetos un conjunto de elementos que les facilita su ubicación y designación en el complejo sistema de las identidades de género.

Como resultado tenemos que transexuales, intersexuales, travestis y transgénero pueden nombrarse y perfilarse identitariamente debido en parte, a la reflexión entre el discurso médico-científico que propicia la reinención del sexo, pero también, al discurso sociológico-político de su alteridad.

Por eso el género no puede considerarse sólo como un conjunto de disposiciones socioculturales que se instauran en la subjetividad de manera diferenciada para hombres y mujeres¹⁵ anteponiendo médicamente al sexo como referencia. Puesto que esta distinción jerarquiza en el sentido unívoco de subordinar lo considerado socialmente femenino, reproduciendo un sistema transhistórico de poder y dominación.

Precisamente el término política ontológica busca dejar en claro la inseparabilidad entre la ontología del cuerpo y los contextos sociales y políticos dentro de los cuales dicho cuerpo se encuentra situado (Guerrero y Muñoz, 2018: 2).

Así que el género se convierte en la construcción político-cultural de la diferencia sexual y la identidad subjetiva. Si lo clasificamos obtendríamos tres modalidades:

¹⁵ Consultar Rubin (1996). “El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”, pp. 35-96.

- 1) El género simbólico: Expresado mediante la pareja simbólica de género masculino-femenino que da cuerpo a la dinámica libidinal (Nivel abstracto referencial).
- 2) El género imaginario social: Elaborado a partir de los discursos que recaen en las tipificaciones compartidas en un grupo sobre la dicotomía hombre-mujer (Nivel de representación social).
- 3) El género imaginario subjetivo: Organizado en referencia a las tipificaciones sociales en conjunción con el binarismo simbólico (Nivel de integración de la identidad nuclear de género en las personas concretas)

En la actualidad este sistema se ha complejizado y diversificado como efecto de la “racionalización cultural”¹⁶ sobre el diseño de identidades que se posicionan frente al binomio de género como algo que transgrede el binarismo canónico.

El homosexual ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia; un carácter y una forma de vida; asimismo, una morfología con una anatomía indiscreta y quizás una misteriosa fisiología... apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie (Foucault, 1983: 56).

Es probable, en ciertos casos, que las identidades trans deseen reconstruirse en este sistema “coherente”; sin embargo, pienso que el proceso de experimentación en sus cuerpos, en cuanto a emociones, asimilaciones, violencias y transformaciones de alguna manera tuvo que haber “decantado” o enriquecido las formas de percibir el mundo y su contexto dentro de él.

Aquí es donde la transexualidad gana un prestigio intrigante ya que resuelve la simbolización del género a través de un sentido contrario a lo que marca la cultura.

¹⁶ Se debe considerar este concepto desde la óptica de Weber (1987), haciendo referencia al modo en que las sociedades están sometidas a un proceso de ordenamiento y sistematización con el fin de hacer predecible y controlable la vida de los seres humanos por medio de la secularización de las creencias y los valores.

Recordemos que, como lo indica Vergueiro (2015), “la diferenciación sexual posee un carácter estructurante, una esencia universal y un potencial simbolizador”, su simetría ha sido percibida históricamente como importante en la fundamentación de la condición humana.

Por esta situación es que se sigue imponiendo y reproduciendo un binarismo simbólico, el cual, es ciego a los sujetos que no tienen cabida en él como por ejemplo las personas intersex. Esta misma fuerza acuñada desde el simbolismo cultural es la que hace que las personas con variaciones en su sexuación aspiren a ajustarse a alguno de los dos sexos.¹⁷

En todo caso, la visibilización de sujetos que fracturan las estructuras estereotipadas del género y que definen “nuevas identidades” se debe también al proceso sociohistórico moderno basado en el derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Esto trae consigo la despatologización del fenómeno trans, mostrando un nuevo camino para asumir la identidad psíquica por encima de la biología. Lo que aplica un efecto desculpabilizador y genera una experiencia liberadora a nivel individual.

Entonces, lo que simboliza el cuerpo trans es un reto para toda cuestión dependiente de una polarización de género binario y jerárquico, ya que tales identidades si bien no rompen completamente con la “armonía tradicional” del sistema sexo/género si la desestabilizan en función de privilegios socioculturales.

Debemos tener en cuenta que estos privilegios, o como Villoro (1998) los llama, valores, sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular. Esta comprende tanto los valores vigentes consensuales como la proyección de la disruptividad; así que, la comunicación entre las identidades trans y lo socialmente aceptable tendría que suponer la existencia de condiciones de racionalidad universales, de carácter formal, que posibiliten su reconocimiento dentro y fuera de su entorno.

¹⁷ Anne Fausto Sterling, en el debate sobre la invisibilidad social señala la necesidad de hablar de al menos cinco sexos: hembra, macho, hermafrodita femenino, hermafrodita masculino y hermafrodita.

Con esto intento decir que las identidades trans, para ser reconocidas dentro de una sociedad, deben figurar también como parte de una constitución política que les posibilite la elección de su identidad personal y colectiva; además de garantías individuales que las protejan y las abriguen ante situaciones de discriminación y violencia.

Más allá de esto, se tiende a reducir su otredad a ciertas creencias básicas que comúnmente son estereotipas, convirtiéndose en cuerpos objetivados que se juzgan mediante una escala de valores y conceptos de la moral vigente.

Para reconocer a esos “otros” o a esas “otras”, no como extraños o extrañas, sino como sujetos partícipes de una lógica social, tendríamos que intentar descubrir, desde los principios de respeto, dignidad y ética cultural, la manera en cómo se configura su mundo, para comprenderlo desde sus propias creencias y actitudes básicas, lo que podría posibilitar la transculturalidad¹⁸ de la diversidad humana.

Ahora bien, esa transversalidad de género¹⁹ actualmente adopta formas muy diversas en cuanto a su contenido, pretensiones y consecuencias. Sin embargo, son fenómenos que suelen verse como manifestaciones de un mismo proceso o avatares de una parecida subversión. “Lo cierto es que el travestismo, la transexualidad y el transgenerismo son diferentes en cuanto a sus presupuestos e implicaciones (Vendrell, 2012: 118)”.

Recordemos que la identidad de género hace referencia a la vivencia que una persona tiene de su propio género. Entonces las personas trans tienen una identidad de género diferente del sexo que se les asignó tendenciosamente al nacer y pueden identificarse con ser hombres, mujeres, hombres trans, mujeres trans y personas binarias o no binarias²⁰.

¹⁸ El término transculturalidad hace referencia a la idea de que las culturas contemporáneas son marcadas por una diversidad de posibles identidades y en este sentido se debe entender como un modelo de cultura permeable construido por múltiples entrelazamientos y penetraciones (Welsh, 2009:2).

¹⁹ Empleada a partir del trabajo de Bolin (2003), La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género, debe entenderse en su sentido antropológico parecido al de “variancia de género” o “géneros cruzados”.

²⁰ Personas que no se identifican con el género masculino ni con el femenino y que obtienen de cada uno ciertas características que satisfacen su deseo de identidad.

De hecho, la identidad de género es muy diferente de la orientación sexual, por lo que las personas trans pueden tener cualquier orientación sexual del tipo heterosexual, homosexual, bisexual y hasta asexual. En la mayoría de los casos desean que el nombre y el género con el que se identifican sean reconocidos legalmente y se refleje en los documentos de identidad oficiales, ya que esto trae consigo la aparición de derechos que debieran ser básicos para la vida y beneficios a nivel de políticas públicas.

Con esto, lo trans hunde al género en las profundidades del cuerpo, llevándolo más allá de la simple apariencia; incluso, de la anatomía misma.

Desde la perspectiva de Vendrell (2012), en el travestismo brasileño, se impacta en el cuerpo por medio de ropas, maquillajes, pelucas y otros elementos que fijan cierto arquetipo de identificación social en el aspecto performativo. Pero esto no influye en su percepción de sentirse hombre o mujer puesto que no se desea cambiar anatómicamente el sexo original por otro; aunque podemos encontrar una preferencia más hacia lo femenino y un ocultamiento de lo masculino.

Como ejemplo de ello tenemos a Linn da Quebrada, mejor conocida como *MC Linn*, quien es la protagonista de *Bixa Travesty* (Marica travesti), documental de los directores brasileños Kiko Goifman y Claudia Priscilla. En él, Linn alterna sus espectáculos en vivo con escenas de su vida íntima, en donde agrega una autorreflexión política sobre sí misma y una serie de dramas en los que ironiza sobre el machismo, el racismo o la transfobia, en conjunto con *Jup do Bairro*, quien es su mejor amiga y compañera de batallas. Con esto, el documental presenta un retrato autobiográfico, musical y rebelde de una de las *performers* trans más poderosas de Brasil, misma que se ha denominado como:

Una terrorista de género. Una *performer*. Ni actor ni actriz: atroz. Marica, Trans, Negra y Periférica. Marica-travesti. Así habla de sí misma Linn da Quebrada, la que lame con ganas las filosas garras de su guante metálico apenas pisa el escenario, la que quebró la costilla de Adán, la bicha loca, la que dice que el culo es su centro de gravedad, el eje desde el

cual se desordena todo intento de una identidad normada, compacta y homogénea. Porque el suyo es un cuerpo indócil, ruidoso. Un cuerpo que no para de hacerse y deshacerse, de descomponer las reglas a punta de caderas, nalgas y micrófonos... Ella es diva de caño, su cuerpo es una ocupación, es favela, garaje, alcantarillado y, para tu disgusto, está siempre en deconstrucción (Sánchez, 2018: 3).

Así llegamos a la noción de transformista, abarcando la gama de lo masculino y lo femenino a través de la modificación corporal y el uso de algunos aditamentos, teniendo como objetivo principal el ir más allá de un género. Porque como bien lo indica Linn, “su cuerpo es un territorio que ella como arqueóloga hurga, a veces agrieta, surca, interviene, incluso en los momentos de mayor vulnerabilidad (Sánchez, *op. cit*)”.

En este sentido, parecería que el travestismo tiene un potencial subversivo mayor al transexualismo. Aunque para algunas y algunos investigadores como Vendrell (2012) tampoco logra traducirse en una alteración sustancial del sistema, por lo que en ocasiones la sobresignificación del género operada en esa sintonía se agota en sí misma, ya que es incapaz de trascender el orden de signos con que opera, asimilándose en las formas tradicionales de género cuya posición en el orden social se encuentra perfectamente definida.

Desde mi punto de vista, lo trans bien podría ser catalogado como una suerte de vanguardia en la deconstrucción del género, principalmente porque pensar la cuestión de los géneros es ver quien tiene el poder de determinarlos, e históricamente podemos observar que siempre ha sido el biopoder. Entonces si esto lo pasamos sobre un tamiz decolonial, notaremos que el sistema médico con el que nos medimos deviene de una racionalidad eurocéntrica que cataloga “lo anormal”, bajo términos estrictamente médicos, y los transforma en comportamientos.

Por ello, en la mayoría de las sociedades latinoamericanas, lo trans sigue siendo patologizado, porque está en una posición de anormalidad con relación al patrón

cisgénero. En este sentido, la agenda trans y las cuestiones feministas se aproximan en medida que toman perspectivas no esencialistas sobre el género.

Lo trans tensiona y limita lo que podemos pensar como esencialismo de género; ya que, cuando vemos a una mujer con órganos genitales que generalmente están asociados a una masculinidad, para nosotros es un desafío sociocultural dentro de muchos espacios, incluso, feministas, puesto que esa mujer con cierto tipo de cuerpo se reafirma como mujer a pesar de los estereotipos culturales del sexo y del género.

En este sentido lo trans como deconstrucción, desde mi opinión, es justamente el impacto analítico que tiene sobre la sociedad mediante las diferencias, lo que pone en evidencia esa cuestión de la multiplicidad de las categorías hombre y mujer, la problematización de construirse sobre una categoría de mujer u hombre como universal. Generando una deconstrucción de las pertenencias identitarias sin verlas como algo fijo o un esencial ontológico.

Si bien lo trans no ha significado, para algunos, algo efectivo en cuanto al cuestionamiento del orden de género vigente, para mí y los colectivos trans soteropolitanos que he seguido a lo largo de mi investigación, como “*de Transs para frente*”, “*Projeto Trans-formação*” y “*Coletivo das Liliths*”, sí intenta trascender las categorías e incluso en ocasiones se niega a jugar con las reglas y los signos predefinidos en una sociedad cisgénero, alterando el orden, la estructura simbólica, el sistema de signos y la jerarquía social.

Por eso las personas trans, independientemente del lugar del mundo en el que vivan, están expuestas constantemente a un riesgo más elevado de ser víctimas de acoso, violencia y discriminación. Y es en Salvador de Bahía que lo trans se conjunta con la propuesta transfeminista decolonial, para analizar su propia situación.

Es importante señalar que los tres colectivos poseen una visión inclusiva; es decir, su enfoque además de las personas trans binarias y no binarias acoge a todas las identidades abrazadas en las siglas LGBTTQI+ (esto desde sus propios testimonios), y sin dejar de lado a personas cisgénero, justamente porque no se

trata de segregar a nadie bajo términos de oposición y sí brindar mejores alternativas de vida para las y los soteropolitanos.

*Transexualidad a lo Bahía: Un trans-dialogar desde el activismo
intelectual de los culos*

Cabe reafirmar que estos colectivos son una red formada por activistas trans y travestis de Salvador, los cuáles surgen de la necesidad de replantear, a partir de sus visiones inclusivas, los debates acerca del género y la sexualidad, siempre desde la interseccionalidad.

De tal modo que el propósito de las organizaciones es garantizar el protagonismo de las personas transexuales y travestis dentro de los diferentes tipos de activismo como el feminista bahiano y el de la comunidad LGBTTTQI+. Optando por implementar actividades, tanto sociales como culturales, que despierten reflexiones teórico-políticas sobre las demandas, estrategias y objetivos de los movimientos identitarios de lucha por los derechos.

Por lo que a la par del surgimiento de nuevas identidades colectivas que dan cabida a personas tradicionalmente invisibilizadas, marginadas y discriminadas por los marcos normativos y las costumbres, algunos sectores de la población soteropolitana han comenzado a reconfigurar de manera reflexiva los límites en los que construyen el género.

En este sentido, el proceso de pluralización de identidades políticas juega un papel importante al lado del efecto reflexivo del discurso público. “La mutua afectación de la expresión experta y la popular teje el entramado simbólico que va proveyendo de nuevos lenguajes, gestos, territorios y fórmulas a las actuaciones identitarias (Serret, 2009: 92)”.

Como ejemplo tenemos el Encuentro Brasileño de Gays, Lesbianas y Transgéneros (EBGLT) celebrado en noviembre de 2005 en la ciudad de Brasilia, el cual tuvo como foco de atención el debate sobre la diferenciación entre las personas trans. Esto con el fin de replantear la situación satirizada entre las diferentes trayectorias de personas que viven y se autodefinen, socialmente, como un producto de la ruptura de la matriz heterosexual.

Esto trajo consigo la creación del Colectivo Nacional de Transexuales (CNT) y el surgimiento de “nuevas identidades políticas”, o mejor dicho sujetos de acción, simbolizados en la figura de lo trans a nivel nacional. Con esto no quiero decir que usen otros términos diferentes a los internacionales para identificarse, sino que como lo indica Faccini (2009), es a partir del Encuentro Brasileño de Gays, Lesbianas y Transgéneros, que se aprueba el uso de las siglas LGBT, incluyendo oficialmente la letra B de bisexuales y solicitando que la letra T englobe travestis, transexuales y transgéneros.

Cabe señalar que, a partir de ese momento, existe un relativo consenso político en el uso de la categoría personas trans como aglomerante de las nuevas y diversas expresiones identitarias; así como del uso de la frase Movimiento de Travestis, Mujeres Transexuales y Hombres Trans como forma de explicitar a los diferentes sujetos políticos que conforman dicho movimiento.

Es por ello por lo que el análisis etnográfico de la construcción de las identidades trans, a lo largo de la última década en Salvador, se ha ido enriqueciendo, principalmente en relación al modo con que los indicadores de interseccionalidad social polarizan al género.

Según Lino (2011), para la década de 1990 hay tres momentos en específico que marcan la entrada de la categoría trans en el vocabulario militante.

Primero está el surgimiento del Movimiento Transexual de Campinas (MTC), cuyos adscritos eran un grupo de activistas contruidos desde un nivel escolar bastante fructífero y que poseían un fuerte acervo cultural. Básicamente se inclinaban de manera pedagógica hacia el tema de la transexualidad, usando como recurso de análisis a las diferentes literaturas sobre el psicoanálisis y la sexualidad. Por lo que

prestaron mayor atención a la diferencia entre los conceptos de orientación sexual e identidad de género.

De esta manera en 1992, travestis y transexuales inician una serie de encuentros encaminados a crear una red general que les brindara articulación política dentro del escenario nacional. Al año siguiente se lleva a cabo el primer Encuentro Nacional de Travestis, Transexuales y Liberados en la lucha contra el SIDA - ENTILAIDS, que reunió a travestis y transexuales de todo el país y se convirtió en un momento importante de construcción de estrategias de acción para lograr un reconocimiento transversal de sus identidades.

Así que, mediante estas bases, en 1995 se funda la Asociación Brasileña de Gays, Lesbianas y Transgénero – ABGLT, dando paso al segundo momento en donde existe un intercambio teórico y político que se da con activistas extranjeras que sugieren la utilización de categorías internacionales para el análisis de las identidades y la creación de políticas públicas cimentadas en las condiciones de vida de las personas trans.

Esto, desde el punto de vista de Faccini (2009), tendrá repercusión en la configuración actual de los movimientos; ya que, de este intercambio surge la formulación de nuevas categorías identitarias y la subdivisión o complejización de los sujetos políticos, puesto que los movimientos pondrán énfasis en la valoración de las identidades individuales y colectivas, el contacto con otros movimientos a nivel internacional y la necesidad de una definición precisa de los sujetos ante el estado y la sociedad.

Con esto, se buscaba la obtención de políticas públicas que permitieran el financiamiento del movimiento y la garantía de los derechos individuales y colectivos de gays, lesbianas, bisexuales, travestis y trans. Solicitando la ampliación de las leyes antidiscriminatorias, tipificando la violencia homofóbica como delito previsto por la ley y por políticas de educación y salud que tomen en cuenta las necesidades de esta población y respeten la diversidad de orientaciones sexuales e identidades de género, a partir de la lucha por fortalecer el carácter secular del estado.

Esto abrió paso, en 1997, a la lucha por las tecnologías para lograr el cambio de sexo y con ello, las cirugías de transgenitalización dejan de ser consideradas como crimen de mutilación²¹ y se realizan de manera experimental en algunos hospitales universitarios de todo Brasil.

Recordando así que la justicia condenó la primera cirugía de cambio de sexo en Brasil. Rossi (2018), cuenta que ésta se realizó en 1971 a Waldirene en el Hospital Oswaldo Cruz, en São Paulo, y fue hecha por uno de los cirujanos plásticos más importantes del país, Roberto Farina. Waldirene había sido tratada durante dos años por un equipo interdisciplinario del *Hospital das Clínicas*, quien la identificó como transexual.

Mi vida antes de la operación fue un martirio insoportable por tener que portar unos genitales que nunca me pertenecieron. Después de la operación, quedé libre para siempre -gracias a Dios y al Dr. Roberto Farina- de los execrables órganos que hacían de mi vida un infierno, y me sentí tan aliviada que parecía haber creado nuevas alas para la vida (Rossi, 2018).

Pero al no ser legales este tipo de cirugías, en 1976, el Ministerio Público de São Paulo descubrió la intervención médica y denunció a Farina por una lesión corporal muy grave, sujeta a una pena de dos a ocho años de prisión.

Waldirene fue considerada una víctima, a pesar de su consentimiento, y los órganos masculinos extraídos en la operación fueron vistos como un "bien físico" protegido por el estado mediante el término de "inalienable e insustituible".

No hay ni puede haber, con estas operaciones, ningún cambio de sexo. Lo que se logra es la creación de eunucos estilizados, para un mejor disfrute de sus lastimosas perversiones sexuales y, también, de los libertinos que se satisfacen en ellas. No se transforman en mujeres, sino en verdaderos

²¹ Para más información, consultar la Resolución 1482/97 del Consejo Federal de Medicina (CFM).

monstruos (Testimonio del fiscal Luiz de Mello Kujawski en Rossi, 2018).

Por este hecho, surge el tercer momento, enmarcado a finales de 2005, en donde se funda el Colectivo Nacional de Transexuales (CNT) que define la construcción de la política pública que protege el proceso transexualizador dentro del Sistema Único de Salud.

No obstante, para Vergueiro (2015) “la población trans vive un proceso de globalización interesante y peligroso (Lucon, 2018: 1)”, puesto que esa visibilidad encuentra un límite en las formas occidentales de entender los cuerpos y las identidades de género.

Hemos atravesado por un periodo de desesperanza política, de reforma capitalista dentro del mismo capitalismo y las centroizquierdas. No existe el Estado Democrático de Derecho por lo que los afines al *Odebrecht*,²² los ruralistas,²³ los cristianos conservadores y los militares comandan los pensamientos, las acciones y los votos, pasando de las izquierdas a las derechas (Vergueiro, 2015: 2).

Esto da como resultado que la colonialidad del poder persista en la mayoría de los sectores institucionales y envuelva directamente la forma en que las y los brasileños perciben a las personas trans desde los afectos, las prácticas sexuales y las identidades de género; rechazando todo aquello que esté por encima del sistema binarista heteronormado, pensando que lo “otro” tiene que ser controlado, catequizado, evangelizado e incluso exterminado para su redención.

Entonces, los cuerpos en esta lógica siempre han estado atravesados y situados por un fenotipo supremacista y un control religioso fundamentado en el Catolicismo. Lo que provoca una jerarquización de los cuerpos, en donde lo que no cabe dentro

²² La empresa Multinacional de infraestructura brasileña Odebrecht fue señalada de pagar sobornos en 12 países de Latinoamérica y África para cobrar sobrecostos por las obras.

²³ En la política de Brasil, la bancada ruralista constituye un frente **parlamentar** en favor de la defensa de los intereses de los propietarios rurales. Poseen un fuerte poder político.

de los prototipos convencionales está obligado a colocarse en posiciones de inferioridad.

Ante este panorama, en 2007 el profesor Leandro Colling, en conjunto con algunos de sus estudiantes, la mayoría asumidos bajo identidades LGBTTQI+, crean un grupo de investigación llamado Cultura y Sexualidad (CUS), en el interior del Centro de Estudios Multidisciplinares en Cultura (CULT) de la Universidad Federal de Bahia. Para 2009 se integra el profesor Djalma Thurler fundando el grupo Género, Narrativas y Políticas Masculinas (GENI).

Esta información se puede encontrar con mayor detalle en el libro: *Estudos e Políticas do Cus. Grupo Cultura e Sexualidade*, los textos reunidos en este libro representan parte de la producción académica realizada por el grupo de investigación Cultura y Sexualidad y en su mayoría tratan de productos y fenómenos sociales que están fuertemente influenciados por la cultura.

El trabajo desarrollado desde el CUS se basa en el análisis de los estudios *queer*,²⁴ que desde la perspectiva de Colling (2011) son muy conocidos en Brasil, pero aun incomprendidos en buena parte por sus críticos.

Los estudios *queer* escogen un insulto, en inglés, usado para despreciar homosexuales y lo resignifican a partir de otro significado: lo extraño. Valorizándolo como algo difícil de definir y que no está inmerso en las normas. Nosotros no tenemos una palabra en lengua portuguesa que contemple esta variedad de significados atribuidos por lo *queer*, por lo que nuestro grupo de investigación se autodefine desde uno de los insultos más usados en Brasil, el famoso “*vai tomar no cú*”²⁵ (Colling y Thurler, 2013: 10).

²⁴Considerados como una teoría crítica que se basa en el estudio de temas relacionados con la orientación sexual y la identidad de género, enfocándose en personas lésbicas, gays, bisexuales, transgéneros e intersexuales (Louro, 2008).

²⁵ En español, desde mi propia traducción e interpretación, podríamos reproducirlo como “vete al culo”.

Este insulto del que los autores y activistas hacen referencia muestra que el ano es el peor lugar a donde podríamos estar. Todos nuestros enemigos o aquellas personas con las que no deseamos convivir deberían irse para allá.

Pero imaginemos lo que representa ese insulto para quienes el ano se convierte en una zona erógena de placer, entonces tenemos que de la misma manera como en el caso del activismo *queer* en los Estados Unidos y en varios lugares más de América y el mundo, el grupo soteropolitano de Colling y Thurler (2013) resignifica la figura del ano, los insultos y algunas “otras verdades” sobre las sexualidades y los géneros, que incluso, están atrapados de forma violenta en el conocimiento científico.

Y es que ver el ano de esta manera puede generar cierto descontento puesto que con ello nos cuestionamos porqué el sexo anal tiene tanto desprecio, miedo, fascinación, hipocresía, deseo y odio. Para Bersani (1995), se debe a que el gran secreto sobre el sexo es que “a la mayoría de la gente no le gusta (Bersani, 1995: 80)”, esto lo menciona a raíz de las reacciones sociales frente a la crisis del sida y sobre todo al tratamiento mediático que recibió esta enfermedad en 1980, siendo nominada como una “amenaza sexual sin precedentes”.

Entonces las representaciones culturales que se han afianzado al rededor del sida, han cimentado un imaginario cultural que termina concibiendo a la enfermedad como un “efecto de la promiscuidad (Bersani, 1995: 82)”, lo que conduce a la criminalización de las personas socialmente inaceptables, como los homosexuales y las personas trans, cuya figura de pecado se enlaza en el discurso de posibles agentes de un gozo ilimitado por medio del ano.

De esta manera, la configuración del ano como una “tumba”, aparece como potencialidad de muerte biológica a consecuencia de la enfermedad. Pero, también como una idealización romántica de las personas que encuentran en el ano su zona erógena de placer; puesto que, es en la infinitización de este placer obtenido a través del ano donde el sujeto se embarca a una deriva pulsional que lo disuelve como sujeto y en esa deriva escapa a su abyección.

Aunque estos sentimientos no son uniformes y dependen de algunas variables para encontrar su expresión.

Porque para la sociedad soteropolitana no es lo mismo si un ano es de un “blanco o un negro”, de una mujer, de un hombre o de alguien trans, si es rico o pobre, si en el acto es activo o pasivo, si se penetra por medio de un vibrador, un pene o un puño, si se siente orgulloso o avergonzado, si se usa condón o no, si es católico, candoblecionista o musulmán.

Entonces es en estas variables de tipo cultural donde vemos el desdoblamiento de la política de sexo/género cisnormado, concepto que los colectivos soteropolitanos usan para definir todo aquello que implica una heterosexualidad normativa, en donde se ejerce el poder y donde se construyen relaciones de odio, machismo, homofobia, transfobia²⁶ y racismo.

A comienzos de los años noventa, aparece en los Estados Unidos una perspectiva novedosa en el campo de los estudios de género: la Teoría *Queer*. Esta posición, representada por autoras como Judith Butler, Eve Kosofski Sedgwick y Teresa de Lauretis, entre otras, pone en cuestión el carácter “natural” –y, por tanto, ineludible– de la llamada heteronormatividad (Gros, 2015: 246).

No debemos olvidar que para la teoría *queer* esta cuestión naturalizada, lejos de estar añadida a la constitución biológica de los seres humanos o inscrita en la complejidad ontológica del mundo, es una construcción sociohistórica.

En la tarea de descentralizar el régimen sexual dominante, algunos y algunas teóricas del CUS, como Vergueiro (2015), recurren a procedimientos críticos que se inspiran en la deconstrucción posestructuralista de la metafísica occidental.

²⁶ Vista como el miedo, el odio, la falta de aceptación o la incomodidad frente a las personas trans. Puede adoptar diferentes formas como creencias y actitudes negativas, aversión y prejuicios, miedo irracional y malentendidos, falta de aceptación o descarte de los pronombres o la identidad de género preferidos, insultos y lenguaje despectivo, intimidación, abuso y hasta violencia directa (Bento, 2013).

Con ello se enfatiza lo importante que es decantar y replantear el género en función de las subjetividades y apostar por analizar los procesos desde las historias de vida, las experiencias y las realidades de las personas que históricamente han sido vistas como “objetos de estudio”.

En estas propuestas de transformación epistemológica se responsabiliza a una figura que modela y da luz, por así decirlo, al problema de la sexualidad brasileña: la cisgeneridad. Concepto que puede ser entendido desde la misma Vergueiro (2015) como la identidad de género “típica” y socioculturalmente naturalizada: “la heterosexualidad es para la sexualidad lo mismo que la blanquitud para las etnias, un prototipo impuesto a seguir”.

Esta norma naturalizada si la observamos desde Colling (2013), es un gran problema puesto que todo mundo se debe comportar a partir de esa significación y toda persona que no se “refleje”, “adapte” o “asimile” en ella, cae en los estragos de la violencia.

Por eso los cuerpos trans requieren de un rediseño social visto desde su propio lugar de enunciación, tal y como lo afirma Días (2017). Ya que, al cruzar los límites pautados socialmente, se transfieren a un campo donde no se alcanzan a entender sus complejidades. Esto genera una barrera de invisibilización y la negación propia y ajena de su deseo e identidad.

En este sentido para el CUS, la desestabilización *queer* del régimen heterosexualista o cisgenerista no obedece sólo a fines cognoscitivos, sino que está guiada por un objetivo ético-político que se traduce en volver posible la vida de las “sexualidades periféricas”; es decir, de aquellas sexualidades que, al no ajustarse a los parámetros dominantes, se ven condenadas al rechazo social, la discriminación y el estigma.

“Por eso es necesario reflexionar con propósitos antiopresivos si las cuestiones que están siendo impuestas desde la academia son las más relevantes para pensar críticamente o no nuestras realidades (Vergueiro, 2015: 193)”.

En esta concepción de cisgeneridad existen por lo menos tres trazos ideológicos que están comunicándose entre sí: La idea de la heterosexualidad como pre-

discursiva, lo binario como algo incorrupto y la permanencia transhistórica de la opresión; todo esto conlleva a la patologización e inferiorización de las personas trans en el contexto brasileño.

Bajo esta lógica muchas de las perspectivas sobre los cuerpos y sus estructuras socioculturales fueron y han sido violentadas, actualmente una persona trans brasileña significa ser materia de ridiculización, asombro, exotismo²⁷ y fetichización²⁸. Esto trae como resultado que la invisibilidad de los cuerpos trans sea igual a parecer “hombre o mujer de verdad”.

Los esfuerzos de invisibilidad tienen dimensiones variadas. A través de mi experiencia personal he pasado por muchos de ellos, pero en general envuelven cuestiones visuales y estéticas: formas corporales, vestimentas, expresiones de género, volumen, timbre y modulación de voz, acceso a recursos, lo que provoca que las personas trans deseemos ajustarnos a “ser hombres o mujeres binarios” (Vergueiro, 2015: 214).

Retomando la idea de Dias (2017), también es cierto que a veces los sectores que dominan el interior de los espacios políticos hacen pasar su identidad particular por la identidad general de los movimientos, lo que da lugar a procesos de “paternalismo, vampirismo y ventrilocuismo (Gros, 2015: 246)” que condenan a los grupos subordinados a situaciones de ostracismo.²⁹

Por tal motivo el CUS, en un ejercicio de combate ante los peligros de toda esencialización identitaria, se puede hasta considerar como “posidentitario” puesto que no es una idea más en el folclor multicultural, sino que asume una posición

²⁷ Cualidad de exótico.

²⁸ Este término apela al cuerpo como una fuente de deseo y consumismo de una persona hacia otra (Floyd, 2013). No debemos confundirlo con el concepto de fetichismo usado en la introducción, en el que se hace alusión a objetos mágicos usados en rituales.

²⁹ En la antigua Grecia, destierro a que se condenaba a los ciudadanos que se consideraban sospechosos o peligrosos para la ciudad. Aislamiento voluntario de la vida pública que sufre una persona, generalmente motivado por cuestiones políticas (Leciña-Blanchard, 2006).

crítica atenta a los procesos de exclusión y de marginalización que genera toda ficción identitaria.

Pero entonces ¿Por qué hasta hoy las y los bahianos, y en general a nivel universal, perpetuamos la cisgeneridad como un sistema social, político y cultural al que nuestros cuerpos se deben amoldar?

La maldita y tan socorrida heteronormatividad

Respondiendo a lo anterior, básicamente porque nuestras sociedades en general han sido diseñadas para ser heterosexuales; así es, cisgénero. Existe algo que Louro (2008)³⁰ describe como una pedagogía de la sexualidad, tenemos un sistema familiar nuclear y educativo, una religión molde e instituciones estatales que nos exigen un comportamiento heteronormado basado en principios androcentristas.

Sobre esta perspectiva y teniendo en consideración a Wittig (2006), podemos decir que los discursos sobre la heterosexualidad oprimen en la medida en que niegan toda posibilidad de hablar si no es en sus propios términos, por lo que todo aquello que los pone bajo cuestión es considerado hasta irreal.

En una sociedad cisgénero como la brasileña el sexo biológico, la identidad de género y el papel social del género responden a una significación inalterable que está descrita bajo la dicotomía reproductiva de hombre-mujer y en donde, de manera automática, se vincula el comportamiento social, el deseo sexual y la identidad personal con los genitales de las personas. Así que el concepto de heteronormatividad o cisgeneridad normativa revela las demandas, los límites y las expectativas de la heterosexualidad sobre una sociedad.

³⁰ Perspectiva que también podemos encontrar en el texto *La dominación masculina* de Bourdieu (2000).

Cabe destacar que estamos problematizando la heterosexualidad obligatoria como una institución o una forma de pensamiento que marca los límites de lo correcto y lo incorrecto; es decir, de una supuesta ley que universaliza y se basa en la opresión de unos grupos sobre otros.

Esto no significa que la heterosexualidad sea condenable, pero en la actualidad sí es inadmisibile y casi intolerable el sistema de valores, de normas y leyes que produce, justifica y sedimenta la heteronormatividad como institución.

No puedo sino subrayar aquí el carácter opresivo que reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos. Es así como se habla del intercambio de mujeres, la diferencia de sexos, el orden simbólico, el inconsciente, el deseo, el goce, la cultura, la historia, categorías que no tienen sentido en absoluto más que en la heterosexualidad o en un pensamiento que produce la diferencia de los sexos como dogma filosófico y político (Wittig, 2006: 52).

La consecuencia de esta universalidad es que el pensamiento heteronormado es incapaz de concebir una cultura en la que la heterosexualidad no ordene las relaciones humanas y los procesos que escapan a la conciencia mediante sus intereses. Por lo que se reviste de mitos y enigmas a través del carácter obligatorio del “tú serás heterosexual o no serás (Wittig, 2006)”.

Seidman (2009) menciona que el concepto de heterosexualidad obligatoria fue empleado inicialmente por un grupo de feministas lesbianas y liberacionistas gays entre la década de 1960 y 1970. Resultando ser una importante innovación conceptual que dio origen al desarrollo de un tipo de sociología estructural de la sexualidad.

Su aporte desplazó prácticamente, al centro de análisis tradicional sobre la homosexualidad y los actos individuales de discriminación, por el estudio de la

aplicación institucional de la heterosexualidad normativa y sus consecuencias para las personas no heterosexuales, sobre todo aquellas consideradas trans.

En 1990 el término será remodelado por la teoría *queer*, añadiendo la idea sobre que la heterosexualidad obligatoria debe analizarse como resultado de un orden estructural de carácter cultural, abriendo paso a la crítica cisnormativa de las representaciones sociales.

Debemos considerar que el posible origen de las causas de la opresión de género en una sociedad cisgénero como la brasileña, es la implantación misma de una heteronormatividad sociocultural, puesto que se define por la convivencia de las relaciones sociales a través de binarismos de género que organizan sus deseos y prácticas desde el modelo de pareja heterosexual reproductiva, Hombre-Masculino-Heterosexual/Mujer-Femenina-Heterosexual.

En este sentido, bajo la perspectiva de Kimmel (1997), la formación de identidades dentro de este sistema dicotómico “natural” exige la necesidad de diferenciar a cada uno de los sexos. Por lo que la búsqueda de la masculinidad se convierte en una huida de la feminidad; y esta a su vez, supone la negación taxativa de las disidencias sexuales³¹ al ser vistas como un subproducto de lo femenino.

Esta simbolización se presenta como un discurso heteronormativo socialmente validado y perpetuado, convirtiéndose en un razonamiento hegemónico que legitima y privilegia la heterosexualidad como único modelo válido de relación sexo-afectiva y de parentesco. Colocándolo como el eje único “normal” de conducta;³² en donde los seres humanos en conjunto con sus acciones y sus proyectos de vida quedan condicionados a satisfacer esta concepción y se adscriben a lo “conveniente y deseable” en dicha sociedad.

Para Butler (2007) es aquí donde encontramos el verdadero problema sociocultural de la heterosexualidad hegemónica ya que fuera de esta concepción el sexo y el género de los individuos pierde importancia. Esto trae consigo comportamientos

³¹ Término complejo desarrollado para nombrar y reivindicar identidades, prácticas culturales y movimientos políticos no alienados con la norma socialmente impuesta de la heterosexualidad (Salinas, 2010: 1).

³² Según Warner (1991), es la manera en que los seres humanos debemos comportarnos en nuestras vidas y en nuestras acciones.

heterosexistas³³ que resultan en el perjuicio cultural hacia las personas que no se asumen como heterosexuales, conminándolos a los límites de la subalternidad.

Digamos que se transforma en una especie de “violencia estructural (Galtun, 1998)” puesto que cualquier otra posibilidad humana contraria al binomio simbólico hombre-mujer supone una desviación y una anomalía biológica, social y cultural. Invisibilizando, coaccionando y rechazando las “otras formas de diversidad sexual”.

Consideremos la palabra subalterno desde Gramsci (2010), así, podemos hacer referencia a las disidencias sexuales que son excluidas en este tipo de sociedades, debido a la imbricación del poder en la que convergen el fenotipo, la etnia, la clase social, el género, la preferencia sexual y la religión.

Recordemos que en estas instancias de poder se encuentran las instituciones sociales como la familia, la escuela, los medios de comunicación y el estado. Pero también está la parte ideológica; es decir, las creencias, las doctrinas, la moral y las ideas.

Por lo que el alcance y la influencia que tiene el discurso heterosexista en las relaciones sociales, encuentra expresiones transhistóricas que pasan “del estado a la familia, del príncipe al padre, del tribunal a la trivialidad de los castigos cotidianos, de las instancias de la dominación social a las estructuras constitutivas del sujeto mismo (Foucault, 1983: 89)”.

En este sentido, la retórica del modelo hegemónico sobre la sexualidad traspasa a las personas como sujetos individuales y se determina mediante un discurso público que las sociedades configuran desde ciertas percepciones, creencias e ideologías en conjunto.

Para Scott (1990), este discurso público es el autorretrato de las élites dominantes donde aparecen como quieren verse a sí mismas, haciendo uso de su poder para imponer “a las y los otros” cierto modo de comportarse.

³³ El heterosexismo se define como el sistema ideológico que niega, denigra y estigmatiza cualquier forma de conducta, identidad, relación o comunidad diferente de la heterosexual (Ortiz y Granados, 2003: 270).

En el caso soteropolitano debemos tener en cuenta que la familia y el estado son una de las principales fuentes de conocimiento social, es en ellos donde por vez primera se provee a los individuos de todo un código de valores a partir del cual se estructuran gran parte de las explicaciones sobre el mundo. Entonces son el reducto en el que se promueve con mayor intensidad una lógica heterosexual que inunda los espacios más íntimos de los sujetos: sus cuerpos y su sexualidad.

Dando por sentado que la heterosexualidad es la única orientación sexual válida, normal y socialmente aceptada. Ya que ese código queda pretendidamente grabado en los cuerpos de todas y todos los seres humanos, incluso desde antes de nacer, controlando y manteniendo en el “clóset” a todo lo que sale de estos parámetros.

Entendamos al clóset como un espacio simbólico, que constriñe y obliga a las otredades a mantener en secreto su sexualidad, en el que prevalece ese sentido opresivo que hace referencia a la sensación de encierro, ahogo y soledad, porque simboliza el aislamiento; es decir, el individuo sin la sociedad que en ocasiones puede concebirse como un desconocido incluso para sí mismo.

De tal forma que el clóset se convierte en un espacio de contención que atiende el orden de la reproducción de la heteronormatividad. Dentro de él, la disidencia sexual “tendría que estar porque ya ha aprendido desde su núcleo familiar, que su identidad debe ocultarse”.

Entonces desde esta lógica, ¿cómo es que se viven o conciben las relaciones sociales entre lo masculino y lo femenino en el *Candomblé Jeje-Nagô*?

Capítulo 3. Candomblé: Género y Poder

Antes de comenzar a desarrollar esta pregunta, me gustaría aclarar que este capítulo, al igual que el primero titulado *Deseografía*, lo he ordenado con base en el método autoetnográfico; ya que, me pareció interesante enlazar mi propia experiencia personal dentro del *Candomblé Jeje-Nagô*, con el análisis de mis variables. Soy consciente de que esto puede implicar un alto grado de subjetividad en mi estudio puesto que, el hecho de que muestre mi perspectiva me acerca en mayor grado a la problemática, que el pretendido en una observación participante tradicional.

Sin embargo, pienso que la autoetnografía dota y enriquece a los estudios de la sociedad y la cultura de visiones complementarias y neutrales por medio de la narrativa de una historia, en la que la audiencia o los lectores pueden comprometerse estética, moral e intelectualmente con la situación que se aborda, y, de cierto modo, ser copartícipes en los acontecimientos que se describen. A los autores nos brinda una forma alternativa de escribir, pues la distinción entre la voz del investigador y los “testimonios y experiencias de los otros” es, por así decirlo, difusa, desafiando identidades y fronteras impuestas por la ciencia normativa.

Blanco (2012), considera a la autoetnografía como una forma narrativa de generación de conocimiento, misma que en sus primeras versiones a través de Hayano (1982), se aplicaba al estudio de un grupo social en donde el investigador estaba inmerso; ya fuera por su ocupación laboral, el desempeño de alguna actividad o por su estatus socioeconómico.

Pero es hasta la década de los noventa que Ellis y Bochner (1996), en conjunto con Richardson (2003), constituyen a la autoetnografía como método de investigación, planteando que esta rama debe explorar el uso de la primera persona al escribir; así como la apropiación de diversos modos literarios con fines utilitarios en el desarrollo de una investigación y la presentación o problematización de las complicaciones del estar ubicado dentro de lo que uno está estudiando.

De esta manera el método como generador de conocimiento amplía su concepción, dando cabida a los relatos personales y autobiográficos como a las experiencias del etnógrafo como investigador; ya sea de manera separada o combinada pero situados en el mismo contexto sociocultural.

Sobre su carácter netamente subjetivo debo reconocer que también todo conocimiento etnográfico es subjetivo y se liga directamente a su contexto, entonces para superar estas tensiones y contradicciones entre ambos métodos, mi propuesta es usar a la autoetnografía como el punto de partida para situarnos en la posible temática de los sujetos que vamos a analizar, evitando algunos peligros como pretender ser el eje focal de la investigación, hacer demasiado énfasis en la narración más que en el análisis y la interpretación cultural, dar toda la confianza a nuestra memoria personal y el recuerdo como fuente de datos o crear testimonios ficticios reinterpretándolos desde nuestro razonamiento y posición.

Así, la importancia de tomar en cuenta el contexto cultural, presente en la etnografía clásica y en la antropología social, no ha perdido su importancia en la autoetnografía. Sin embargo, hay que tener siempre en cuenta que "las distinciones entre lo personal y lo cultural se vuelven borrosas, a veces más allá de un reconocimiento propio" (Ellis, 1999: 673) y es pertinente agregar que la variedad se presenta en los énfasis que cada autor le da a su texto. Entonces, a lo largo de los últimos treinta años se ha pasado de una concepción de lo que son las biografías y las autobiografías ubicadas en el paradigma positivista —con su lucha por "volverse científicas"— al polo opuesto que representa la propuesta autoetnográfica, con una mezcla indisoluble entre las dimensiones tradicionalmente llamadas objetivas y subjetivas (Blanco, 2012: 57).

Habiendo aclarado este punto, comencemos nuestra aventura...

Jamás olvidaré la primera vez que pisé un terreiro de *Candomblé* de matriz *Nagô*, recuerdo que ese día era 1 de noviembre del año 2018 y me había quedado de ver con unos amigos a fuera de mi edificio, cuyo nombre es *Mariângela*, ubicado en el Barrio de *Graça* en la ciudad de Salvador de Bahia, para realizar la visita. La persona que nos llevaría nos había brindado con antelación algunas instrucciones sobre como vestirnos y comportarnos al momento de llegar.

Yo estaba entusiasmado, a pesar de que ya había tenido contacto algunos años atrás con terreiros de *Candomblé Jeje*, *Caboclo*, *Angola*, *Ketu* e *Ijexá*; pero por alguna razón estaba nervioso y como pude llegué al lugar de la cita. Mi contacto y yo esperamos alrededor de media hora a que llegaran mis compañeros; sin embargo, por cuestiones académicas ninguno acudió.

Decidimos partir hacia nuestro destino a bordo de una camioneta negra, eran aproximadamente las 18:00h, mis manos temblaban y no podía disimular mi ansiedad, hasta que decidí romper el hielo con el señor que gentilmente me acompañaba. Le pregunté si él formaba parte de la religión, como si fuese un delito, inmediatamente giró su cabeza hacia mí y con una voz muy grave me dijo que no, que él era católico y sólo se dedicaba a llevar a las personas al terreiro puesto que recibía una buena comisión por ello.

No pude evitar mi gesto de asombro y pánico, admito que no conocía al hombre pues había sido recomendado por una profesora de Salvador y comúnmente en las películas eso no termina bien. Todo el tiempo que duramos en camino yo permanecí alerta, hasta que el señor me preguntó: - ¿Tienes miedo? -, yo, entre dientes respondí: - Algo, conozco sobre terreiros de *Candomblé*, pero realmente no sé hacia dónde vamos y que encontraré allá -.

Soltando una carcajada el hombre me dijo que no debía tener miedo ya que estaba en buenas manos y el me cuidaría de cualquier situación que implicase peligro para mi integridad. A partir de ese momento el ambiente entre nosotros se tornó más cordial, más confiable; desde su punto de vista me dio una explicación sobre la historia del *Candomblé* y del porqué era mal visto en su familia.

Al cabo de una hora, por fin llegamos al lugar, el cual, está ubicado en el Barrio de *Federação* y al bajarme de la camioneta lo primero que vi fue una reja metálica cuyo color no supe distinguir puesto que era de noche y parecía entre gris y verde, lo que distinguí es que tenía unas figuras semejantes a los íconos que puse en el apartado del resumen de esta investigación, la mayoría de ellas eran un arco y una flecha.

Al fondo, se observaba la fachada de una casa pintada de blanco, con las ventanas y puertas de madera en color gris; en la parte más alta había una asta en la que ondeaba una pequeña bandera blanca.

Cuando el celador abrió la reja, nos dio la bienvenida y nos condujo hasta la entrada principal de la casa. Para entonces, se escuchaba el rugir de los tambores en medio de gritos, aplausos y cantos emitidos por las personas que ya estaban adentro... Mi cuerpo se estremeció.

Tenía que subir por unas escalerillas circulares conformadas por 4 o 5 escalones, pero mis piernas no respondían, era como si tuviese dos bloques de cemento muy pesados. Admito que mi cuerpo no dejaba de temblar, hasta parecía danzar al ritmo de los tambores y con un movimiento forzado logré llegar hasta la puerta principal, pasé bajo un dintel del cual colgaba una palma seca desfibrada llamada *mariwó*.

Al rozar la pequeña cortina de palma con mi cabeza, sentí como si un cepillo quitara toneladas de energía acumulada en mi cuerpo, me sentí más libre y menos pesado. Quedé impactado al ver a mi alrededor, del techo colgaban tiras de papel de colores plata y dorado como si dentro de la sala hubiese una lluvia de estrellas que parecían centellar al compás de las batidas de los *agogôs*.

Al fondo de la habitación había tres mujeres sentadas, portaban unos vestidos hermosos que me hacían recordar a la realeza colonial. Sus cabezas eran cubiertas por turbantes con diseños impresionantes que les tapaban las orejas de las que colgaban aretes relucientes.

Noté que a la altura del pecho se cubrían con un paño y que también adornaban su cuello con diversos collares que les llegaban hasta la cintura. Pero la silla más grande era la de la mujer que estaba en medio, al verla, su figura me provocaba un sinnúmero de emociones pues se erguía ante mis ojos como alguien de autoridad, pero

al mismo tiempo sencilla y humilde, con un porte y clase que me hacía pensar que tal vez ella era alguien muy importante en el lugar y, no me equivoqué. Ella era la Madre de Santo del terreiro, la matriarca que comandaba y dirigía toda la estructura religiosa y a la que todo participante tanto de la comunidad-terreiro como visitante teníamos que respetar, su nombre es *Mãe Carmen*.

Detrás de ellas observé una pintura, era un mural que abarcaba gran parte de la pared de fondo y mostraba a una sirena con el dorso desnudo. Se podía ver la majestuosidad con la que posaba; ya que, lo curvilíneo de su cuerpo enmarcaba su cintura y sus pechos, estaba ahí con una corona recostada sobre la arena del mar. Frente a ella había una estatua de bulto que representaba a un santo católico, montado en un caballo blanco, parecido a San Jorge.

Al cambiar mi vista de enfoque, logré ver que en las paredes estaban empotradas algunas divinidades africanas, lucían atuendos muy bonitos y algunas tenían símbolos que no puedo describir. En el piso, un círculo de mujeres descalzas danzaba sobre hojas de plantas verdes esparcidas por todo el salón y a la izquierda de ellas tres hombres tocaban con varetas tres tambores de diferentes tamaños (*Rum, Rumpi y Lê*) que también estaban adornados con telas.

Era una fiesta, todos los que estaban ahí cantaban al ritmo de la música, danzaban y aplaudían, la habitación se adornaba con flores multicolores y había muchos perfumes de frutas e inciensos que se confundían en el aire con el aroma de la comida que estaba en unos platos de barro y con el sudor de todos los miembros presentes.

Noté que la sala estaba dividida en dos, de un lado los hombres, cuya vestimenta era sencilla y constaba de pantalón blanco, camisa blanca, zapatos blancos y una pequeña gorra en su cabeza. Del otro lado estaban las mujeres, todas ataviadas con faldones blancos, blusas con diseños tejidos a mano, turbantes deslumbrantes en la cabeza, sandalias brillantes, pulseras en las manos, aretes y collares muy largos; también tenían un pedazo de tela que al igual que a las tres primeras mujeres que vi les cubría los senos.

Debo aclarar que no todos los asistentes danzaban, yo sólo vi danzar a mujeres. De repente una de ellas, que estaba rapada, con brazaletes de conchas en los brazos y que en su cabeza traía marcas como las que tienen las gallinas de angola, comenzó a agitar su cuerpo y a gritar, pegó un salto que la hizo llegar hasta en medio del lugar en donde se encontraba algo semejante a una fuente o un poste que parecía unir el techo con el suelo (*Cipó*).³⁴

Un *Orixá* la había tomado... Afuera se escuchaban cohetes indicando la llegada de la divinidad misma que adentro saludaba a todos los asistentes del terreiro. Como por arte de magia, el grupo de mujeres que danzaba en círculo, una por una fue incorporando a una divinidad distinta y de la nada la sala se llenó de algarabía y júbilo.

Los *Orixás* estaban conviviendo con los seres humanos, comían lo mismo, se abrazaban, se saludaban, era un momento solemne en el que la línea delgada de lo divino y lo profano se juntaba. No había diferencia entre el *Orixá* y la humanidad.

Por un instante yo sentí como mi cuerpo comenzó a temblar, poco a poco mis ojos se cerraban y mis brazos y piernas se aligeraban con cada batida de la percusión, literalmente sentí que volaba, yo no estaba consciente de lo que pasaba a mi alrededor, me perdí en mis movimientos al compás de la música, recuerdo que respiré profundo y me fui, no supe más de mí.

Cuando desperté estaba en un cuarto muy pequeño con una manta blanca que me cubría de pies a cabeza y encima de mi estaba *Mãe Carmen* que tocaba una campanita en mi oído mientras pasaba una cruz de metal sobre mi cuerpo convulsionado.

Desperté aturdido, con modorra, como cuando bebes mucho y no te acuerdas de lo que hiciste, estaba desconcertado; sin embargo, *Mãe Carmen* me dijo que todo estaba bien que no me preocupara y que ya era tiempo de irme a casa. Durante el camino, el hombre que me acompañaba me contó todo lo que había pasado, yo

³⁴ El *Cipó* es una especie de poste que está en medio del salón principal del terreiro cuya función es unir el piso en donde se planta el *Axé* (fuerza que sostendrá al lugar) con el techo. Es una especie de cordón umbilical por donde también viajarán los *Orixás* desde al África.

simplemente no lo podía creer, me dijo que un *Orixá* había tomado posesión de mí y que ya había escogido mi camino dentro del *Candomblé* como caballo de *Orixá* y que era necesario llevar a cabo varias ceremonias para tomar mi lugar dentro de la religión.

Me advirtió que *Mãe Carmen*, quien ese día me había cuidado, no podría realizar mi iniciación porque esa comunidad-terreiro estaba organizada bajo la tradición *nagô*, en la que sólo se inician mujeres puesto que su linaje se estructura bajo los fundamentos de un Matriarcado. Yo no entendí nada de lo que él me comentaba, yo solo quería llegar a casa y dormir, estaba muy cansado parecía que había estado cargando algo durante mucho tiempo, me dolían las piernas, los brazos y los pies.

Al cabo de una semana, exactamente el día 8 de noviembre del 2018 por la mañana, y ya más calmado decidí ir a ver a *Mãe Carmen*, sostuvimos una charla por horas, me explicó los fundamentos teológicos de su comunidad-terreiro y me habló más acerca del Matriarcado *Nagô*. Me contó como mi cuerpo se había fusionado a la dinámica social de la comunidad sin conocer sus preceptos y de cómo me había mantenido danzando por espacio de algunas horas, sin parar, al ritmo de la percusión. Me habló de mi incorporación y de cómo era posible que un *Orixá* deviniese en un trance místico tan hermoso como el que yo había experimentado.

Desde ese momento el *Candomblé* no salió más de mi vida, de alguna manera u otra siempre está presente. Recuerdo que ese día al llegar a casa en mi mente había muchas incógnitas, pero todas se manifestaban a través de tres preguntas que perturbaron mi paz mental: ¿Cuáles son los orígenes del *Candomblé*?, ¿Por qué las mujeres tienen el ascenso a las mayores jerarquías de la comunidad-terreiro? y ¿Por qué un hombre no puede ser iniciado dentro de la religión como caballo de *Orixá*?

Es natural que alguien como yo, proveniente de una cultura en donde no contamos con religiones de origen africano desarrolladas regionalmente hablando, pero si importadas como el caso de la Santería, quisiera saber más allá de una simple explicación monográfica sobre el *Candomblé*. Para rastrear sus orígenes, tuve que reconocer que el Catolicismo había ocupado un lugar primordial en la formación de

la sociedad brasileña en general, siendo una de las religiones universales con mayor concentración de devotos en Salvador de Bahia. Pero a pesar de ello, convive con otras manifestaciones religiosas que, históricamente, han sido objeto de violencia e invisibilización.

Un ejemplo de ello son las religiosidades afrobrasileñas, las cuales, hasta la década de 1930, fueron consideradas como ritos o cultos mágicos producto de la transculturación religiosa de las personas esclavizadas de origen africano con grupos indígenas locales de Brasil y los portugueses.

Estas manifestaciones religiosas surgieron y se expandieron por todo el país, estructurando la organización sistemática de mitologías, liturgias, espiritualidades y teologías que resguardan diversas tradiciones provenientes de algunas naciones africanas, por lo que sus denominaciones a pesar de partir de una misma raíz son distintas entre sí. Por ejemplo, en Bahia reciben el nombre de *Candomblés*, en Pernambuco y Alagoas *Xangôs*, Tambor de Mina en Maranhão y Pará, *Macumbas* en Rio de Janeiro y en Rio Grande do Sul *Batuques*.

Su auge ha ocurrido recientemente y no tanto en la etapa colonial. Consideremos la última oleada de africanos traídos a Brasil durante el periodo culminante de la esclavitud a finales del Siglo XIX. Durante este periodo, la formación de ciudades y las nuevas dinámicas urbanas posibilitaron el contacto entre los africanos recién llegados, cuyos conocimientos aún permanecían frescos en su memoria, y los colonos que ya habían pasado por un proceso de “decantación cultural”.

Este hecho propició condiciones aún más favorables para la supervivencia de algunas manifestaciones religiosas debido a la idea de preservar las marcas africanas originales de su ancestralidad.

En la actualidad el término *Candomblé* designa a asociaciones o grupos religiosos caracterizados por un sistema de creencias hacia divinidades llamadas de *Orixás*³⁵ y que se asocian al fenómeno de posesión o trance místico. Desde esta perspectiva el concepto se entiende como el *corpus* teológico del grupo y en él las personas

³⁵ Divinidades africanas correspondientes a la naturaleza, son sinónimo también de *Vodúns* e *Inquices*.

creyentes conviven a través de fundamentos, filosofías de vida, mitos, cosmovisiones, conocimientos, experiencias, moralidades y valores.

Bastide (1978) comentaba que Bahía es la ciudad santa por excelencia pues surgieron diversos tipos de *Candomblés* como el de *Angola*, *Congo*, *Jeje*, *Nagô*,³⁶ *Ijexá*, *Ketu*, entre otros. Es posible distinguir estas naciones de acuerdo con la forma en que se tocan los tambores (con la mano o con varetas), por la música, por el lenguaje de los cánticos, por las vestimentas litúrgicas, por los nombres de las deidades y por ciertas características rituales. Sin embargo, la influencia *nagô-yoruba* tuvo una preponderancia marcada sobre grupos *dahomeyanos* y *bantús*.

El origen de la religión de los *Orixás*, *Vodúns* e *Inquices* se desarrolla en la Costa Oeste del continente africano, misma que comprende los países de Angola, Benín, Camerún, Congo, Ghana, Nigeria, Sudán y Togo. Estos lugares son considerados la base de los *Candomblés* bahianos por tener las características litúrgicas en las que se practican ritos que propician el trance y la posesión de seres humanos por espíritus divinizados que tienen una estrecha relación con los elementos naturales.

La posesión de seres humanos por entidades animistas es un fenómeno que acontece en la mayoría de las culturas, aunque para el tema que nos concierne, se cree que existía una práctica más desarrollada, en ciertas regiones, que poco a poco se expandió por toda África. El motivo de su dispersión, probablemente, se debe a las migraciones tribales, a los matrimonios entre miembros de diferentes etnias, a las guerras que generaban gran cantidad de prisioneros y personas esclavizadas e incluso por el comercio entre los diferentes pueblos.

Por tal motivo, la religión ganó conocimientos peculiares de distintas áreas tanto africanas como brasileñas, enriqueciéndose teológica y políticamente con el paso del tiempo. Con esto, los sincretismos³⁷ generaron la adaptación de las diferencias

³⁶ término con el que los franceses designaron a todos los negros como habla yoruba de la Costa de los Esclavos.

³⁷ Conciliación de distintas doctrinas o posturas. El sincretismo, de este modo, implica la fusión de diferentes elementos en uniones que, en ocasiones, carecen de una coherencia interna.

antagónicas entre cada nación africana³⁸ en Brasil, acrecentando la posibilidad de un mismo pensamiento mitológico como base de culto.

Debo puntualizar que el sincretismo es entendido como la traducción de los *Orixás* en los Santos católicos para la preservación de la ancestralidad, la tradición y la memoria. Tal mecanismo logró la formación de las primeras comunidades-terreiro como el *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro de la Casa Blanca) del cual surgió el *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (Terreiro de Gantois) e *Ilê Axé Opó Afonjá* (Terreiro sustentado por la fuerza de *Afonjá*).

Sin embargo, tengo que aclarar que actualmente sus dirigentes se han opuesto tajantemente al termino sincretismo dentro de la religión ya que indican que la mayor importancia de éste surgió y terminó en la esclavitud, con él sus antepasados podían venerar su ancestralidad sin temor a represalias; ya que, existía una violencia y marginación sistemática hacia las manifestaciones africanas.

De hecho, en 1983 fue editado un manifiesto que fue firmado por las más importantes Madres de Santo de cuatro de las casas de *Candomblé* más tradicionales de Bahía: *Mãe Stella do Oxóssi*, sacerdotisa o *Ialorixá* de *Ilê Axé Opó Afonjá*, *Mãe Menininha do Gantois* (Madre biológica de *Mãe Carmen*) *Ialorixá* de *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* o terreiro de *Gantois*, *Mãe Olga de Alaketo Ialorixá* de *Ilê Maroia Lage* o terreiro de *Alaketo* y *Mãe Tatá de Oxum*, *Ialorixá* de *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* mejor conocido como la Casa Blanca de *Engenho Velho*.

Viera (2008), indica que la Carta Signataria, como se conoció al manifiesto, exigía la “desincretización” de la religión de los *Orixás* con otras religiones, especialmente con el Catolicismo. El argumento principal radica en que:

El *Candomblé* no es equiparable con la religión católica, podría serlo porque depende de cada persona y de su conciencia, alguien puede decir que es de *Ogum*, pero esto no

³⁸ Refiere al origen étnico de las personas esclavizadas de origen africano que llegaron a América; para el tema que nos concierne es posible distinguir una de otra por la forma de tocar los tambores, por la música, el idioma de los cánticos, las estructuras litúrgicas, por los nombres de las divinidades y por ciertos rasgos rituales. Sin embargo, la influencia de los grupos yorubas domina el entramado de las sectas africanas imponiendo sus deidades, la estructura de las ceremonias y la metafísica del culto (da Costa, 1948).

quiere decir que deba tener fe forzosamente en San Antonio, porque son energías diferentes. No hay razón para disfrazar. Necesitamos ser respetados como religión y no como lo hace la prensa, por ejemplo, aquí en Salvador, que incluye nuestras casas de culto en las columnas de folclore. Ya pasamos el tiempo de tener que esconder nuestra religión. Nuestros antepasados, para no ser masacrados, fueron llevados al sincretismo. Eso es lo que queremos dejar de hacer, dejar de escondernos para no ser satanizados (Testimonio de *Mãe Stella de Oxóssi* en de Azevedo, 1993: 15)

Hoy en día, en teoría, existe la libertad de profesar cualquier culto que no dañe la integridad de los seres humanos y es por ello por lo que los *Candomblés* salen de lo privado para incorporarse a lo público; es decir, no necesitan ser disfrazados ni asimilados con otras teologías porque poseen una esencia original proveniente de la combinación de diversas etnias africanas ante un pasado invisibilizado.

El foco de irradiación del modelo fue Bahia, con focos menores en Pernambuco y Maranhão. Las naciones *nagôs*, con una preponderancia marcada sobre las *jejes*, asumen la liderancia religiosa en Bahia, Pernambuco y Maranhão, después por todo el Nordeste Oriental, Grão-Pará y Amazônia. Culminando en Minas Gerais, Rio de Janeiro y São Paulo (Carneiro, 1961: 16).

Debido a este intercambio sociocultural entre las diversas naciones africanas surgen nuevos sujetos sociales y estructuras religiosas, como el *Candomblé* de nación *Jeje-Nagô*, el cual, es considerado por sus practicantes como uno de los más puros o superiores a los demás porque mantiene con “mayor fidelidad” los orígenes

teológicos africanos. En los terreiros donde se practica este rito se rinde culto de forma general a los *Orixás*, *Vodúns*, *Erês*³⁹ y *Caboclos*.⁴⁰

Este proceso intercultural entre *Nagôs* y *Jejes* se acentúa a mediados del siglo XIX, especialmente con la participación de sus líderes religiosos en los movimientos de resistencia antiesclavista en la ciudad de Salvador. Uno de estos movimientos fue la revuelta de los *Malês*,⁴¹ iniciada entre el 25 y 27 de enero de 1835.

Trajo consigo una sublevación de carácter racial promovida por miembros de las etnias *Haussá* y *Nagô*, ambos yorubas, siendo los primeros practicantes del Islamismo y los segundos creyentes en los *Orixás*, organizados en torno a propuestas raciales para la liberación de los demás africanos esclavizados.

Quienes lideraban el movimiento ya contaban con experiencia tanto política como militar y de manera general proponían el fin del Catolicismo puesto que era una religión obligatoriamente impuesta, la confiscación de bienes y el asesinato de la población blanca y mulata, la quema de los ingenios azucareros del *Recôncavo Bahiano* y la implantación de una monarquía negra islámica.

A pesar de haber sido rápidamente reprimido, el levantamiento de los *Malês* demostró a las élites el potencial de los nuevos sectores poblacionales llegados a Salvador, por lo que a los africanos les fueron prohibidas muchas actividades, entre ellas el circular por las calles durante la noche y la práctica de sus ceremonias religiosas puesto que esto significaba asociaciones entre grupos de diferentes naciones que podrían culminar en la creación de ideologías subversivas.

Así que la importancia de este movimiento en especial es su carácter identitario y religioso, puesto que en la unión de dos religiones (*Candomblé* e Islam), los *Nagôs* formaron un punto de convergencia que fue útil para la unidad de la revuelta, incluso sin haber tenido éxito. Y es que se mezclaron como personas que compartían el mismo idioma, algunos rasgos culturales, historias de vida similares, condiciones

³⁹ Espíritus infantiles que pueden ser masculinos o femeninos y que adquieren sus características por medio de los arquetipos de los *Orixás*.

⁴⁰ Según la denominación brasileña, un *Caboclo* es el mestizo resultante de la unión entre un blanco con una indígena o viceversa, también se utiliza para denominar a los espíritus indígenas legendarios.

⁴¹ El término *malê* deriva de la lengua yoruba y significa musulmán.

sociales iguales de acuerdo con su calidad impuesta de personas esclavizadas e incluso el conocimiento sobre deidades africanas.

Los *Nagôs* que vivían en Salvador y participaron en la revuelta eran principalmente del sureste de Nigeria y el este de Benín. Vivían en diversos reinos tales como *Oyó*, *Keto*, *Egba*, *Yagba*, entre otros dentro de ese territorio que consideraba los dos países.

Por ello debemos comprender al *Candomblé Jeje-Nagô* como un tipo de religión que está organizada sobre patrones culturales originarios de dos grupos diferentes *Nagô-Yoruba* y *Jeje-Fon*.

La palabra *jeje* engloba a naciones provenientes del antiguo Dahomey, hoy Benín, especialmente a grupos *Fons*, *Ewés* y *Guns*. Los *Nagôs* son un grupo de lengua *yoruba*, denominados así por etnias dahomeyanas; sin embargo, ambos grupos reciben su nombre debido a sus características socioculturales vistas desde la perspectiva de las demás naciones vecinas. Por ejemplo, el significado de *Jejes* es literalmente “extranjeros”.⁴²

Entonces, la dicotomía *Jeje-Nagô* en este estudio y siguiendo la línea de Prandi (1997), debe usarse como una pauta entre el análisis de las religiones afrobrasileñas y su significado; es decir, debemos dislocarlo y dividirlo en dos naciones diferentes para poder abarcar la complejidad de cada una de sus manifestaciones teológicas.

La estructura del panteón mitológico⁴³ se afianza principalmente en la concepción animista de la naturaleza, por lo que el Dios supremo será quién esté por encima de la bóveda celeste y sus mensajeros o ayudantes mantienen la capacidad de moverse en el plano cósmico, terrestre y espiritual.

Este Dios magnifico que crea la existencia del todo, como se ha indicado en la introducción de esta investigación, se llama *Zaniampombo* u *Olorún* y está ligado a dos seres divinizados conocidos como *Ôlôdumaré* y *Oxalá*. Esta triada la podemos

⁴² Para más información histórica consultar Montoya (2016), De los Colores, Sabores y Olores del Candomblé: Las Identidades de Género entre lo Humano, lo Divino y lo Profano en el Sincretismo Jeje-Nagô

⁴³ Término adoptado por Bastide (1973) para referirse al complejo o grupo de divinidades en una religión.

encontrar también en el Catolicismo y la conocemos como Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, y es importante destacar que para ambos casos corresponde a un sólo Dios manifiesto en una santísima trinidad.

El Dios supremo está totalmente identificado con el Dios de los cristianos, con el que se parece mucho. En Nigeria se da el nombre de *Olorún*, es el más común de todos y significa el dueño o Señor del Cielo, *Ôlôdumaré* o Señor del destino eterno, *Obá ôrún* o Rey del Cielo, *Elêdá* que significa creador del universo, *Ôduduwá* o *ser que existe por sí mismo* y *Obatalá* *Rey o ser inmortal* (Nina, 1982: 156).

Al ser una divinidad máxima y suprema, y por no tener contacto directo con los seres humanos, *Olorún* no posee altares ni culto organizado; por lo que no existe una representación material de él. No interviene en las cuestiones terrenales, es su hijo *Oxalá* quien se encarga de organizar la vida humana y todo lo que la rodea. Sin embargo, crea a los *Orixás* para preservar la armonía en la estructura y les otorga algunas cualidades para apoyar el buen funcionamiento de la creación.

A continuación, se muestra un cuadro con la correspondencia entre ambas naciones, *Jeje-Nagô*, y el Catolicismo con respecto a los *Orixás* que considero principales para mi investigación, ya que de ellos se derivan otras entidades y están presentes en otras religiones afrobrasileñas como divinidades primordiales.

Para su desarrollo tomé en consideración las investigaciones de Carneiro (1961), Ferretti (1996) y Prandi (1997); las organicé de acuerdo con su manifestación en las ceremonias denominadas *Xirês*, fiestas ritualistas en las que los *Orixás* danzan incorporados en sus caballos⁴⁴ y cuyo orden comienza siempre de *Exú* a *Oxalá*:⁴⁵

⁴⁴ Personas que son poseídas por las divinidades comúnmente llamadas Hijas o Hijos de Santo.

⁴⁵ Llegan primero los *Orixás* con mayor fuerza, abriendo paso a los más tranquilos.

Cuadro 1

Panteón Mitológico *Jeje-Nagô*

| <i>Santos Católicos</i> | <i>Orixás Nagô</i> | <i>Vodúns Jeje</i> | Significado | Actividad/Elemento Natural |
|--------------------------------|--------------------|--------------------------|------------------------------|--|
| <i>Dios Supremo</i> | <i>Olorún</i> | <i>Mawú</i> | Dueño del cielo | Dios único |
| <i>Jesucristo</i> | <i>Oxalá</i> | <i>Lissá</i> | Grande Orixá | Creador de los seres humanos |
| <i>Espíritu Santo</i> | <i>Ôlôdumaré</i> | <i>Avievodum</i> | Señor del destino eterno | Dador de vida ⁴⁶ |
| <i>Diablo (erróneamente)</i> | <i>Exú</i> | <i>Legba</i> | Esfera | Sexualidad/Comunicación/Movimiento |
| <i>San Cosme y San Damián</i> | <i>Ibejis/Erês</i> | <i>Toqüenos/Tobossis</i> | Gemelos/ Infancia | Inicio/Poder Infantil (<i>Erêle</i>) |
| <i>Fieles difuntos</i> | <i>Eguns</i> | <i>Eguns</i> | Espíritus Ancestrales | Muerte/Poder Anciano (<i>Agbale</i>) |
| <i>San Jorge</i> | <i>Ogún</i> | <i>Gu</i> | Guerrero | Guerra/Metalurgia |
| <i>San Sebastián</i> | <i>Oxóssi</i> | <i>Odé</i> | Cazador | Caza/Agricultura |
| <i>San Expedito</i> | <i>Logún Edé</i> | <i>Boço Jara</i> | ¿? | Pesca/Prosperidad |
| <i>San Bartolomé</i> | <i>Oxumarê</i> | <i>Dangbê</i> | Arcoíris | Movimiento/Arcoíris |
| <i>Virgen de las Nieves</i> | <i>Ewá</i> | <i>Ewá</i> | Madre nuestra | Castidad/Virginidad/Inocencia femenina |
| <i>San Lázaro</i> | <i>Obaluaiê</i> | <i>Sakpatá</i> | Rey y Señor de la Tierra | Medicina/Tierra |
| <i>Santa Ana</i> | <i>Nanã Buruke</i> | <i>Buku</i> | Madre Tierra Primordial | Renacimiento/Pantanos |
| <i>Santa Bárbara</i> | <i>Yansã</i> | <i>Oiá</i> | Madre del atardecer | Poder Femenino/Vientos y Tempestades |
| <i>Santa Catalina</i> | <i>Obá</i> | <i>Obá</i> | Guerrera | Poder/Amor/Sufrimiento |
| <i>Virgen de la Concepción</i> | <i>Oxum</i> | <i>Aziri</i> | Río | Fertilidad/Sensualidad/Aguas dulces |
| <i>San Juan</i> | <i>Xangô</i> | <i>Hevioossó</i> | Rey del pueblo <i>yoruba</i> | Justicia/Fuego |
| <i>Virgen de la Candelaria</i> | <i>Iemanjá</i> | <i>Abê</i> | Madre de los peces | Reproducción/Familia/Mar |

Para más información consultar Montoya (2016).

⁴⁶ Quiero señalar que *Olorún* y *Ôlôdumaré* no se manifiestan en las ceremonias, siendo *Oxalá* la única manifestación del poder supremo que si puede hacerlo. En el cuadro se colocó al principio por la cuestión de la triada divina, pero es el último *Orixá* en presentarse ante los creyentes.

La función social de los *Orixás* será otorgada mediante los parámetros del mito de la creación, aquí retomo el análisis de *Falajutogun* (2010) y traduzco de su obra:

Olorún, el Señor del Cielo, del espacio sagrado y encantado, resolvió crear el universo, así que dividió el mundo sagrado y paralelo en dos partes para separar el *Ara Orum* (mundo de los seres encantados) del *Ara Aiê* (mundo de los seres vivos). De la misma forma, dividió su poder absoluto en saberes parciales constituyendo a los *Orixás* a los que atribuyó diferentes funciones primordiales para la vida.

Después generó los elementos naturales como *Onilé*, la materia con la que todo está constituido o la Tierra; *Omi* que da origen al Agua, *Emi* que es el Aire sagrado que envuelve todo el universo e *Iná* identificado como el fuego y la energía generadora y transformadora de materia que está presente en todas las cosas.

Olorún organizó los poderes que regirían el sistema y los dividió en cuatro modalidades. La primera refiere al *Erêle* o Poder Infantil, que es la fuerza inicial de todo, el principio de lo existente y el comienzo de algo nuevo; en seguida y en contra punto, creó el segundo poder denominado Anciano o *Agbale*, estableciendo el fin de cada sistema en conjunción con su ciclo de regencia. Marcó el tiempo con base en sus diferencias y el sentido de finitud de cada periodo, forjando la dinámica esencial del universo.

En línea con lo anterior crea el tercer poder llamado Masculino u *Okorinle*, representado por *Oxalá* mediante la razón. Con ello logra repartir diversos saberes y conocimientos esenciales para la operación funcional de una sociedad como la economía, la metalurgia, la comunicación, la alegría, la vida, la muerte, la ciencia, la tecnología, entre otros.

El cuarto poder se asigna como *Obinrinle*, el poder Femenino o principio de reproducción de la vida; comúnmente ligado a *Oduá*, también llamada *Ôduduwá* (la parte femenina que complementa a *Olorún*) mediante las *Lagba* u *Orixás Femeninas*, todas inmersas en el saber del Agua, ya que se considera elemento primordial que propicia la vida, la reproducción y la gestación (*Falajutogun*, 2010: 165)".

Analicemos la dinámica de género implicada en la división de los poderes.

Erêle: El Poder Infantil

El estudio de la sexualidad se torna compleja e inquietante tratándose de niños y niñas, pues se vuelve un paradigma que mezcla la concepción del género y la educación sexual basadas principalmente en la familia y la escuela.

Como seres humanos somos sexuados; es decir, sabemos que hay diferencias anatómicas entre mujeres y hombres, las cuales propician la reproducción de la especie a través de la interacción de ambos sexos.

Entonces somos seres sexuados desde que estamos en el vientre materno porque contamos con una carga genética que permite el desarrollo de órganos sexuales específicos. Por ello es fácil asignar a quien acaba de nacer un género masculino o femenino, según sus caracteres sexuales externos, lo que condiciona culturalmente la forma en que los adultos nos relacionamos con un nuevo ser humano.

Algo parecido sucede con el poder *Erêle*, recordemos que es el estado de inicio de todo lo creado, principalmente en seres humanos y divinidades. Su figura recae en la dicotomía niño-niña (*Erês/Toqüéns/ Tobossis*) y en la forma en que se ejerce y representa dicho poder en la creación (*Ibejis*).

Los *Erês*⁴⁷ son entidades infantiles relacionadas a los *Orixás*, poseen las mismas características divinas y sexuales según los arquetipos de cada uno de ellos, sólo que en su versión niño o niña. Representan los aspectos de la niñez en los seres humanos y su poder místico reside entre la conciencia de la persona y la inconciencia del *Orixá*.

Un ejemplo de esto sucede cuando los practicantes del *Candomblé* son iniciados dentro del culto, independientemente de su edad, el estado *Erê* los prepara para renacer bajo otros tipos de conocimiento y parámetros culturales que no corresponden con los pactados en su sociedad original.

Esta parte de la iniciación es complicada ya que cada individuo nace dentro de un tejido cultural donde ya están institucionalizadas las creencias y valorizaciones sobre lo que es para las mujeres y lo que es para los hombres. Ya sabemos cómo debemos pensarnos y en este sentido cómo construir nuestra propia imagen desde una conciencia ya habitada por el discurso social vigente.

Un *Erê* aparece sólo cuando alguien se encuentra en trance de iniciación a la religión. La persona en proceso adquiere las características de niño o niña según el sexo de la divinidad y manifiesta su rol e identidad de género a través de juegos, actitudes infantiles y el balbuceo de palabras que simulan el desarrollo del lenguaje.

Este proceso es importante ya que es por medio del *Erê* que el iniciado aprenderá los fundamentos religiosos como la liturgia, los mitos, las danzas y los ritos específicos de su *Orixá*. Por ello digo que se vuelve la inconciencia de la persona, ya que es el responsable de su nueva formación como miembro activo de la comunidad-terreiro.

Para alcanzar el estado de inconciencia es necesario someter al iniciado a diferentes rituales donde se le suministran algunas hierbas y donde debe cumplir cierto periodo de reclusión. Con ello, el *Erê* conocerá las preocupaciones del nuevo *Iyawó* o Hijo de Santo, conocido también como *Omon-tú* o niño nuevo.

⁴⁷ La palabra *Erê* en lengua yoruba significa “jugar”.

Su comportamiento estará influenciado por su personalidad, pero también por el carácter rígido y convencional atribuido a su *Orixá*. Al finalizar esta etapa, llamada *Orúko* en el que se le da nombre al *Iyawó*, seguirá otro ritual destinado a reaprender lo existente, esto se conoce como *Apanan*.

Será que los *Erês*, al ser “divinidades sexuadas” que manifiestan su identidad de género a partir de la posesión mística en seres humanos condicionados bajo estereotipos sociales y la regla de un orden simbólico del género, ¿se constituirán en las parejas simbólicas hombre-masculino y mujer-femenino?

Si consideramos que los *Erês* representan a los niños y las niñas, podemos decir que también pueden tener ciertas inconformidades en el desarrollo de su identidad, de manera que no sólo poseen una identidad de género “clásica e inamovible” si no que por el discurso androcéntrico de la creación algunos esconden su verdadera afición alineándose en las parejas simbólicas preexistentes.

Para los grupos yorubas la infancia representa el inicio de la vida y el desarrollo de ésta, no hay diferencias de niños y niñas por medio de la ropa o los juguetes, pero sí mediante las actividades que les serán asignadas. Entonces es en la infancia donde para ellos se articulan las etapas básicas del desarrollo cognitivo del ser humano y donde se le asigna su papel dentro de la sociedad y el trabajo.

Esto ha traído algunas confusiones, a pesar de ser dos nomenclaturas completamente distintas, con otras entidades conocidas como *Ibejis*. Éstos últimos, son *Orixás* gemelos que poseen características propias y no corresponden a algún *Orixá* en su faceta infantil, sino que, representan el principio básico de la dualidad, siendo ambos niños-masculinos-heterosexuales.

En África los niños representan el principio de continuidad y los *Ibejis* estarán relacionados a todo lo que inicia y tiene principio, como por ejemplo el nacimiento de un río, el nacimiento de los seres humanos, el germinar de las plantas, etc. Por eso en el *Candomblé Jeje-Nagô* son las divinidades que rigen las emociones como la alegría, la inocencia y la ingenuidad, su función es velar por una persona desde que nace y hasta que se convierte en un adolescente.

Tradicionalmente se dice que el primer *Ibeji* nacido se llama *Taiyewo* o *Tayewo*, comúnmente el nombre es reducido a *Taiwo*, *Taiye* o *Taye* y significa “el primero en saborear el mundo”. *Kehinde* es el nombre del segundo *Ibeji* y se traduce como “el que llega después”. Para los *Jeje* los *Erês* corresponden a los *Toqüéns* o *Toqüenos*⁴⁸ *Toçá* y *Tocé*; y los *Ibejis* a las *Tobossis*.⁴⁹ Poseen las mismas características y son seres juguetones que protegen a los niños. En un mito se indica que:

Kehinde envía a *Taiyewo* para ver cómo es la vida en el mundo; de tal manera que *Taiyewo*, al nacer, sale y le comunica a *Kehinde* por medio de gritos si la vida le parece buena o no; de esta respuesta depende si *Kehinde* llega al mundo vivo o muerto. Ambos vuelven al mundo de los ancestros de donde han venido, si la respuesta de *Taiyewo* no es buena (Barretti, 2010: 125).

En los grupos de lengua yoruba, se cree que los gemelos hombres comparten un alma que es inseparable, cuando un gemelo muere se fragmenta la unidad y pone en riesgo de muerte a su hermano. Los padres deben confeccionar un *Ibeji*, el cual es una pequeña escultura de madera de entre veinte y treinta centímetros de altura que representa al difunto, lo deben dotar con los órganos sexuales masculinos, así como con los aditamentos del clan al que pertenece. La responsabilidad de cuidar a un *Ibeji* es de su madre y después de su gemelo vivo y de las mujeres de las generaciones posteriores de la familia.

Desde mi perspectiva, los *Ibejis* son considerados como la manifestación del poder *Erêle* en la Tierra, mismo que se concreta como poder infantil-masculino, que, en algún futuro madurará y permeará en todos los ámbitos sociales como poder masculino-heterosexual. Observemos su contraparte.

⁴⁸ Gemelos.

⁴⁹ Etapa infantil de las grandes *Iyabás* o madres de agua (representadas en las *Orixás* femeninas).

Agbale: El Poder Ancestral

La vejez como todas las etapas humanas tiene una dimensión existencial, modifica la relación del individuo con el tiempo y la visión del mundo con base en su propia historia. Pero aun así está supeditada a la condición que le impone la sociedad a la que pertenece.

Justamente el poder *Agbale* o de los ancianos, marca el final de cada ciclo en la creación. En los seres humanos se mide por la etapa vital que va desde la madurez hasta la muerte y es en donde las experiencias de vida se convierten en conocimiento, por ello se representa mediante los ancestros o antepasados que ya murieron.

Hay diferencias sexo-genéricas culturales muy marcadas entre los antepasados, a los que en esta investigación llamaremos como ancestrales; por lo que debemos tener cuidado al analizar el término desde los estudios de género ya que para los *nagô* sólo adquiere dos posibilidades: femenino o masculino, otras no existen.

En algunas ocasiones la idea religiosa sobre la ancestralidad se encuentra contenida en la dicotomía vida-muerte. Pero la muerte no es vista como el punto final de la vida, por ejemplo, los grupos que conforman la base cultural de las religiones afrobrasileñas creen que la vida y la muerte se alternan en ciclos; de tal modo que, aquella persona fallecida puede regresar al mundo de los vivos reencarnando en un nuevo miembro de su propia familia.

Así existe, por un lado, un mundo en el cual habitan los seres humanos en contacto con la naturaleza *Ara Aiê*⁵⁰, y por otro, el mundo de los *Orixás* y espíritus a dónde van los que mueren *Ara Orum*⁵¹. Cuando alguien muere en el *Ara Aiê* su espíritu o una parte de él va hacia el *Orum* donde puede retornar al *Ara Aiê*, naciendo nuevamente. Los espíritus de personajes importantes para la sociedad como los

⁵⁰ El planeta Tierra.

⁵¹ El Cielo.

reyes, los grandes sacerdotes, los fundadores de ciudades o quienes hayan realizado una acción muy importante en vida, son venerados y se manifiestan en ceremonias llamadas *Egúngún*.

En África el poder *Agbale* posee dos elementos que parecen ser inseparables: La ancestralidad y la hechicería (sortilegio). Entonces los ancestrales sirven como mediadores entre la comunidad y el mundo sobrenatural; ya que, proveen a ciertas personas, especialmente a mujeres, el acceso y la orientación para manejar las cuestiones del poder y lo espiritual.

Así que la muerte no es condición suficiente para ser un ancestral; sólo quienes vivieron plenamente, cultivando valores morales y consiguiendo distinción social podrán alcanzar ese estatus. Esta condición le brinda a los ancestrales la función de reprender a todos o todas aquellas que sobrepasen el orden moral vigente causando problemas a los otros, y lo harán provocándoles enfermedades o dándoles mala suerte hasta que el daño que generaron sea reparado. Veamos cómo se manifiesta el poder *Agbale* en el *Candomblé Jeje-Nagô* mediante la estructura de dos sociedades fundamentales: *Orô* y *Gélédé*, debemos prestar mucha atención ya que en ellas encontraremos los puntos focales sobre las relaciones que se establecen entre los sexos y los géneros, con ello entenderemos mejor la situación actual de lo trans en las comunidades-terreiro.

Orô

Orô es una divinidad que se considera el representante general de los ancestrales masculinos y ejerce mucho poder sobre los hombres; ya que, es una deidad destructora que permite la resurrección.

En una entrevista realizada el día 18 de noviembre de 2018 a *Mãe Tatá de Oxum*, *lolorixá* del terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* o terreiro de la Casa Blanca de *Engenho Velho*, respecto a *Orô* me comentó:

Toda alma ancestral masculina para que pueda renacer en la Tierra, debe ser devorada por *Orô*, quien es incontrolable y cuando sale a la calle nadie debe interponerse en su camino ya que puede ser sacrificado por él. Posee una voz extremadamente gruesa y cavernosa, su grito es como el eco de un trueno en la selva, absorbe la vida de todos y el único *Orixá* con el que tiene relación es con *Xangô* (Testimonio de *Mãe Tatá de Oxum* tomado el día 18 de noviembre de 2018 a las 14:15h. sobre av. *Vasco da Gama* en el Barrio *Engenho Velho* de Salvador).

En la religión yoruba, muchas sociedades alcanzaron el título de “poderosas”; sin embargo, ninguna alcanzó el prestigio de la sociedad secreta *Orô* ya que era quien controlaba el poder, ejerciendo tácticas de terror. Sus emisarios, ocultos bajo unas máscaras, impedían que sacerdotes, monarcas y ancianos, que conformaban el consejo central del reino, abusaran de su poder.

La misión de esta sociedad prevalecía en todas las actividades religiosas y tenía el derecho de vigilar si los gobernantes respetaban las morales y los valores divinos; ya que, son los defensores y reguladores del orden tradicionalista, del cuidado del conocimiento, del folclor, de la historia y de los mitos.

También se preocupan por el desarrollo adecuado del culto a los ancestrales y hacen que los difuntos sean enterrados conforme a los rituales correspondientes, para que sus almas lleguen con mayor seguridad al reino de los muertos.

Orô puede recibir el nombre de *Itá* y se hace acompañar de *Irele*, con el que llama al viento, con el que camina y se alimenta. Antiguamente era vinculado con la sociedad *Ogboni* (*Osugbo*) quienes ejecutaban las penas hacia los criminales; es decir, si un criminal era sentenciado por la corte *Ogboni* eran los miembros de *Orô* los que implementaban la sentencia y el impartimiento de la justicia, por ello *Mãe*

Tatá de Oxum decía que está ligado a *Xangô*. Cuando los miembros de la sociedad *Orô* salían a la calle por la noche, todos aquellos que no eran miembros debían quedarse en sus casas ya que corrían el riesgo de morir, así se estableció una especie de “toque de queda”.

Durante el año se celebraban festividades que duraban de siete a nueve días, especialmente en luna nueva, donde las mujeres tenían que permanecer atrancadas en sus casas sin importar el estatus social o si contaban con títulos de nobleza. Había excepción de algunas horas en las que se les permitía realizar alguna actividad; en el séptimo día esto no era permitido y estaba penado con la muerte.

Por esto la sociedad de *Orô* es considerada la más poderosa, su poder político supera las exigencias religiosas. Está básicamente al servicio de los muertos y los ancestrales, por lo que aparecen sólo en la noche; su emblema es un pedazo de madera de *obó* o *kam* que las *Ajés* (hechiceras) no pueden ver ni manipular, está atado a un pedazo de cuerda que lo convierte en un instrumento que zumba y al sonar significa que la muerte ha llegado por alguien.

Otra forma de culto a los ancestrales masculinos era promovida mediante las celebraciones *Egúngún*, cuya finalidad recae en ritos de festejo a hombres que en vida fueron figuras destacadas en sus comunidades; con ello, se les brinda la posibilidad de continuar presentes entre sus descendientes de forma privilegiada manteniendo en la muerte su individualidad.

Los *Egúns*⁵² son venerados de forma específica en lugares y templos con sacerdotes diferentes a los de los *Orixás*. En Bahía, pocas casas se han dedicado a su adoración y entre las más importantes se encuentra el *Candomble Egúngún* mejor conocido como *Ilê Agboulá* de la Isla de Itaparica. “*Egúngún* es la presencia ancestral que representa un linaje familiar, en él está simbolizado un *Orixá* como ese ancestro divinizado que dio origen a la familia, otorgándole una existencia material (Barretti, 2010: 140)”.

⁵² Espíritus Ancestrales.

No obstante, la aparición de los *Egúns* es cerrada, de gran misterio y diferente a la posesión mística de los *Orixás*; al contrario de los *Erês* que aparecen en la iniciación, el trance místico acontece durante las ceremonias públicas. El *Egún* simplemente surge causando impacto visual y usando la sorpresa como rito, se presenta con una forma corporal humana, cubierta por telas multicolores que parecen formar una gran masa de paños que dificulta saber si es una persona disfrazada. Habla con una voz gutural casi inhumana, ronca o a veces aguda, metálica y estridente.

Según diferentes tradiciones religiosas existen dos posturas sobre la aparición de estas entidades, una de ellas asegura que bajo esa vestimenta se encuentra la energía del ancestral. En cambio, otras afirman que bajo las ropas está un iniciado o *Mariwo* en trance, aunque esto contradice las leyes del culto que dicen que los *Mariwo* no entran en trance; más allá de ello todos coinciden en que *Egún* se encuentra entre los vivos y no es imposible negar su presencia debido a la energía que utiliza para transfigurar, pues “las ropas están ahí y cuando se inflan eso es *Egún* (Testimonio brindado por Balbino Daniel de Paula, *Alagbá* o líder del terreiro *Ilê Agboulá*, el día 20 de noviembre en Ponta de Areia en la Isla de Itaparica a 10km de Salvador Bahia)”.

La ropa de *Egún* llamada *eku* en Nigeria u *opá* en Bahia, es sacrosanta y por dogma ningún humano puede tocarla. Los *Egún-agbá*⁵³ también llamados de *Babá-Egún*⁵⁴, son espíritus que ya tuvieron sus ritos completos y sus voces serán liberadas para que ellos puedan conversar con los vivos, al contrario de los *Apaaraká*⁵⁵ que son mudos y sus ropas son más simples ya que no tienen tiras y parecen un cuadrado de paño con dos telas, una frente a otra. Ellos se encuentran en proceso de alcanzar su estado de *Babá*; son traviesos e imprevisibles, asustan y causan terror al pueblo. “Existen varias versiones de *Egún* como *Babá* y *Apaaraká*, según sus ritos, y entre los *Agbá* según sus ropas, atavíos y maneras de comportarse, aunque sus características son más extensas (Santos, 1980: 22)”.

⁵³ Ancianos.

⁵⁴ Padre Ancestral.

⁵⁵ Espíritus Ancestrales descarnados.

Gèlèdè

Con esto, no podemos negar que en la mayoría de nuestras sociedades el androcentrismo patriarcal es quien determina el poder religioso; sin embargo, en Bahia, la expresión femenina de la religión se posibilita dentro del *Candomblé Jeje-Nagô* instituyendo una especie de matriarcado en el que sólo mujeres descendientes de africanas son las que están en los comandos de las casas de adoración.

Esta idea de lo femenino en el poder religioso continúa provocando extrañeza sobre todo en lugares donde predominan las morales de las religiones institucionalizadas. Imaginemos la misma situación, pero ahora instaurados e instauradas en los siglos XIX y XX, cuando un grupo de mujeres afrobrasileñas surgen en Bahia como sacerdotisas centrales de los *terreiros* de *Candomblé*.

Un ejemplo de esto es la fundación, en 1830, del terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, mejor conocido como “terreiro de la Casa Blanca de *Engenho Velho*”, sustentado por la Sociedad religiosa de San Jorge de *Engenho Velho*. Es considerado como uno de los terreiros más antiguos de Salvador por lo que fue declarado patrimonio histórico de Brasil, el cual, recibe el título de monumento de la cultura negra.

Según Santos (2008), su historia se desarrolla en un clima mágico; ya que, se dice que a Salvador llegaron algunas princesas africanas, en condición de esclavas, procedentes de *Oyo* y *Ketu*. Se establecieron en un lugar llamado *Barroquinha*, donde fundaron una comunidad-terreiro conocida como *Nagô Ilê Asé Airá Intilê*.

Los nombres de estas mujeres africanas eran *Iyá Detá*, *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*, las cuales, con ayuda de dos sacerdotes, también africanos, llamados *Assiká* y *Bangboshê Obitikô* lograron asentar las bases de su liturgia.

No está claro quién plantó el *Axé*; es decir, la fuerza que sustenta la casa como lugar de adoración, por lo que al mudarse a *Engenho Velho* el terreiro se conocerá como *Ilê Iya Nassô Oká*. El motivo de la mudanza fue básicamente porque los

africanos que vivían en la comunidad-terreiro se percataron de que la casa estaba edificada muy cerca del Palacio de Su Majestad Real y temían la intervención de las autoridades. Dicho esto, *Iyá Nassô* decidió cambiarse a *Engenho Velho* en *Rio Vermelho de Baixo*, específicamente en *Joaquim dos Couros*, lugar donde hasta hoy en día permanece en actividad.

Iyá Marcelina da Silva fue la sucesora de *Iyá Nassô*. Cuando ésta murió, dos de sus hijas, Maria Júlia da *Conceição* y Maria Júlia Figueiredo, se disputaron la liderancia del terreiro, siendo escogida Maria Júlia Figueiredo (*Iya Kekéré*) como la sustituta legal para tomar posesión del cargo de Madre de Santo. Maria Júlia da *Conceição* se fue con sus seguidores y fundó otra comunidad-terreiro conocida hasta ahora como *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (terreiro de *Gantois*).

Madre *Sussu* asumió la dirección después de Maria Júlia Figueiredo y cuando murió también se generó una divergencia entre sus hijas, ya que *Sinhá* Antonia a pesar de ser la sustituta legal de Madre *Sussu*, no pudo asumir la dirección de la comunidad-terreiro; por lo que su cargo fue ocupado por Tia Massi (Maximiana Maria da *Conceição*).

Ante este panorama, las disidentes lideradas por Eugênia Anna dos Santos, fundaron otra comunidad denominada como *Ilê Axé Opô Afonjá*, donde fue confirmado como *Ojúbonã de Sangò* al sacerdote Pierre *Fatumbi* Verger. Esta es la primera comunidad-terreiro en Brasil que tiene una conexión directa con la cultura yoruba puesto que Verger, además de ser fotógrafo y etnólogo, era un sacerdote directo de la casa de *Xangô* formado en África.

¿Pero si en África eran los hombres de la sociedad *Orô* los que determinaban el poder religioso, cómo podemos explicar los cambios que se dieron en torno a la figura de las mujeres en Bahía?

Para responder a esta pregunta, el mismo Verger (1986) nos remonta a la importancia que los mercados tenían para los yorubas. Y es que era en ellos donde las mujeres se presentaban como grandes negociantes, a tal punto que su talento era comparado con el prestigio y reconocimiento de los hombres en *Orô*.

Este hecho generó la separación de las mujeres con su núcleo familiar inmediato y permitió su independencia económica, lo que traía consigo algunos privilegios y el cambio de su estatus social:

El intercambio que ocurre en los mercados será de gran importancia para las mujeres yoruba, pues cuando son jóvenes dejan sus hogares para ir a comerciar a lugares distantes, cuando van madurando o envejeciendo, mandan a sus hijas a los mercados importantes y permanecen cerca de sus viviendas con sus *tabuleiros*⁵⁶ o abren pequeñas tiendas de venta (Bernardo, 2005: 2).

Entonces dentro de los mercados las mujeres también serán el locus del intercambio entre bienes materiales y simbólicos como noticias, músicas, modas, danzas y relaciones sociales; ya sean públicas o privadas.

En este sentido cabe mencionar que la organización poligámica de la familia yoruba contrariamente a lo que se piensa, brindaba a las mujeres una mayor libertad que la que se da en hogares monogámicos, básicamente porque en la casa familiar del esposo eran aceptadas como progenitoras de hijos, destinadas a perpetuar el linaje familiar, pero no eran totalmente integradas en la dinámica nuclear y esto les otorgaba “cierta independencia” una de la otra.

Ese movimiento mercantil, puede ser utilizado tanto para manutención y subsistencia como para acumulación de capital. Es necesario hacer hincapié en que las mujeres no están trabajando para su cónyuge, por el contrario, en algunas ocasiones son ellas quienes compran la cosecha del marido y la revenden. En esta perspectiva es donde se puede afirmar su autonomía (Franco, s.f.: 2).

En cuanto a lo político, en los reinos *Fons (Jeje)* y *Yoruba (Nagó)*, las mujeres desempañaban un papel activo mediante la formación de una tropa de guerra

⁵⁶ Pequeños puestos de comida tradicional.

femenina, la administración del palacio real y la fiscalización del funcionamiento del estado, por lo que asumían los mejores y más importantes puestos de comando.

Ante esta articulación y el proceso de urbanización en las ciudades africanas, se fundan dos asociaciones femeninas conocidas como las sociedades *lalodé*⁵⁷ y *Gèlèdé*.⁵⁸

En la sociedad *lalodé* su principal dirigente pertenecía al Consejo Supremo de los jefes urbanos, en donde la consideraban con el estatus de alta funcionaria de estado. Sobre ella recaían las cuestiones del trabajo femenino y representaba a todas las mujeres comerciantes.

Mientras que la sociedad *Gèlèdé* se encargaba de administrar el intercambio de bienes simbólicos. Tenía participación en los rituales que propiciaban la fecundidad y la fertilidad; además de manejar los aspectos socioculturales del poder femenino.

Lastimosamente ese periodo de florecimiento social para las mujeres africanas, a su llegada a Bahía en calidad de esclavas, no tuvo continuidad. Esto se debe en gran parte a que en Brasil se separaba a las personas esclavizadas de origen africano para evitar la formación de grupos étnicos o de parentesco, con el fin de acabar con cualquier manifestación sociocultural que pudiese culminar en alguna sublevación.

Con la diáspora y las posibilidades culturales y sincréticas que de ella derivaron, surgió también la resignificación del término *lalodé*. Lo que antiguamente era una asociación femenina socialmente estructurada y estratificada, se convirtió en un título cuya subsistencia tenía que ver tanto con el comercio como con la religión.

Así poco a poco las mujeres obtenían un papel central como ganaderas y vendedoras de dulces típicos en las calles de Salvador, con lo que acrecentaban su nivel económico, el cual, les brindaba la posibilidad no sólo de sustento personal, sino que hasta podían comprar su libertad:

⁵⁷ En yoruba significa “señora encargada de los negocios públicos (Bernardo, 2005: 4)”.

⁵⁸ Bienes simbólicos (Bernardo, 2005: 4).

El éxito de las ganaderas que se dedicaban a la venta de productos derivados y peces de diversos tipos, generando una venta diaria de hasta cuatro mil reales, en 1849, reafirmaba el desempeño magnífico de su papel como comerciantes. Esto generó que ellas mantuvieran el control de los productos perecederos y se apoyaran comprando su propia libertad (Soares, 1996: 61).

En el plano religioso, de cierta manera, hubo reminiscencias de la asociación *Gëlèdé* en el sentido de mantener y preservar las estructuras de sus creencias religiosas. De esta forma es que el título de *Ialodé* era otorgado a mujeres importantes que comandaban los *Candomblés*; sin embargo, para comienzos del siglo XX y con las aspiraciones que la abolición de la esclavitud traía consigo, el título dejó de ser usado y se sustituyó por el de *Iyálorisá* o Madre de Santo.

Y como *Gëlèdé* históricamente se afianza bajo los arquetipos de lo femenino, las mujeres con el título de Madres de Santo también son idealizadas no sólo como las responsables de la continuidad religiosa, sino que en su nomenclatura de madres se les visualiza como amorosas, cariñosas y comprometidas completamente con la protección de la creación de *Olorún*.

Lo anterior aunado al ámbito familiar, provocó una especie de sociedad matrilineal en la que el sistema de descendencia se define por la línea materna, entonces la pertenencia al grupo por vinculación será a partir de las mujeres del mismo clan; es decir, una familia matrilineal incluye a la hija, a la madre, a la abuela materna, a la madre de esta, etc. Y esto enfocado en términos estrictamente religiosos, significaba la formación de un Matriarcado *Nagô* que perpetuaba el linaje femenino familiar.

Y es a través de ese Matriarcado que se continúa reproduciendo la teología del *Candomblé Jeje-Nagô*, así como la veneración hacia los *Orixás* y los preceptos religiosos que, han tratado de sobrevivir a los embates de la historia moderna, aferrándose a preservar un mundo en el que lo divino y lo profano se ven atravesados por la diferencia sexo-genérica.

Okorinle y Obirinle: El Poder Masculino y El Poder Femenino

Lo anterior no implica la subordinación de un miembro contra otro, muy a pesar de que las funciones de los hombres se ciñen solo a tocar los tambores para las fiestas rituales o a ser los cuidadores de las casas de adoración. Sus creyentes, hombres y mujeres, aceptan la asignación de sus tareas porque de ello depende el equilibrio cósmico y el buen funcionamiento de la creación de *Olorún*.

Entonces la función comunitaria de la mujer yoruba ordenará las religiones afrobrasileñas a través de la preponderancia del poder femenino en los cultos.

Pero el poder femenino tiene una importancia mítico-política más allá de las relaciones de parentesco, en primer lugar, porque se representa mediante la figura de *Óduduwá*⁵⁹, quien es la parte femenina de *Olorún* el Dios supremo, y en segundo lugar porque coloca a las divinidades femeninas (*Iyabás*) y a las mujeres terrenales en dos posiciones opuestas de interacción. Por un lado, *Olorún* les otorga la potestad de la vida mediante un útero reproductor, pero al mismo tiempo las degrada a seres que no supieron mesurarse con tanta sabiduría y por eso son sinónimo de naturaleza y perversión:

Iyámi, divinidad decaída, nuestra Madre llamada *Óduduwá* cuando vino al mundo con poder sobre los *Orixás* simbolizada por *Eye*⁶⁰ se torna *Eleye*⁶¹, propietaria del poder del pájaro; recibe una calabaza que simboliza la imagen del mundo y el repositorio de su poderío. Sin embargo, abusa de su poder y pierde la calabaza de *Olorún* quien es su compañero masculino que vino al mundo al mismo tiempo que ella; él ejerció el poder, pero ella conservó el control, se debe aclarar que se considera como el poder atribuido a las mujeres en

⁵⁹ Significa “La calabaza de la que fluía la vida”.

⁶⁰ Pájaro (Franco, s.f.).

⁶¹ Gran Madre Pájaro (Franco, s.f.).

cuanto estén en la etapa de vejez o bien mientras sean muy jóvenes y hayan heredado por parte de su madre el privilegio. Las demás lo pueden conseguir mediante trabajos hechos por una *Ìyámi Òsòròngá* que desee hacer proselitismo ya que se considera que todas ellas poseen un principio de dualidad y tienen un gemelo de cuerpo cósmico (Franco, s.f.: 10).

Esto genera que en torno al poder femenino de *Ôduduwá* transiten estereotipos de género enmarcados en la figura de la *Ìyámi Òsòròngá*⁶² como una entidad poderosa inscrita en los sortílegos,⁶³ que aglutina a los ancestrales femeninos conocidos como *Ìyámi Agbá*⁶⁴ y que está sumergida en el “repudio” hacia a los varones por la pérdida de su poder.

De tal manera que *Ìyámi Òsòròngá* registra un carácter bifacético, pues es en parte ser humano, pero posee una cara oculta y dirigida al mundo sobrenatural. Socialmente es vil, mentirosa y no respeta a los ancianos; como imagen mitológica posee poderes fantásticos como el de tornarse invisible y la capacidad de volar:

Los sortílegos residen en las selvas, matas y fuera de zonas habitadas; en la noche salen para devorar almas y andan con la cabeza hacia abajo y con los talones para enfrente, duermen en árboles como los murciélagos y toda su actividad se basa en la noche. Los yorubas los llaman *Obason*⁶⁵ y pueden volar sobre bastones mágicos o bengalas de madera; el vuelo es acompañado de una luz misteriosa como si fuera una bola de fuego. También mantienen fuerte relación con el reino animal siendo sus compañeros predilectos los sapos, cuervos, hienas y serpientes; tienen la posibilidad de encarnarse en ellos y se asocian a grupos y comunidades por medio de una estructura de subordinación y solidaridad mutua

⁶² La gran Madre Pájaro (Verger, 1994).

⁶³ Hechiceros.

⁶⁴ En *yoruba* significa Mi Madre Anciana.

⁶⁵ Para las naciones *yoruba* pueden ser hombres o mujeres, pero comúnmente son mujeres.

ya que son los jefes más viejos y experimentados que protegen y reparten las reglas (Verger, 1994: 16).

En lo personal, pienso que tanto *Ôduduwá* como *Ìyámi Òsòròngá* estarían representando la imagen occidental de las brujas. Y esto básicamente por la confusión que en Brasil se tiene entre el concepto bruja y hechicera ya que se ignora el verdadero nombre de las *Ajés* (hechiceras) en los mitos y son llamadas preferencialmente *Ìyámi Òsòròngá*. “Son descritas como mujeres viejas propietarias de una calabaza que contiene un pájaro; ellas mismas se pueden convertir en pájaro, organizando entre sí reuniones nocturnas en los campos para saciarse con la sangre de sus víctimas, que siempre son hombres, y después llevar a cabo trabajos maléficos variados (Verger, 1994: 16)”.

Mãe Carmen, en una entrevista realizada el día 18 de noviembre de 2018 en *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (terreiro de Gantois)* ubicado en el Barrio de *Federação* en la ciudad de Salvador, respecto a lo anterior me contó:

Todos los años, para celebrar la cosecha de ñames, el rey de *Ifé* ofrecía a sus súbditos una gran fiesta. En una ocasión, cuando la ceremonia se realizaba, un pájaro con grandes alas aterrizó en el techo del palacio, era monstruoso y aterrador.

Había sido enviado por las *Ìyámi Òsòròngá* quienes estaban ofendidas porque no fueron invitadas al festejo. El pájaro amenazó la celebración y la gente corría atemorizada; fue cuando el rey resolvió llamar a los mejores cazadores del reino para que mataran al gran pájaro.

Del reino de *Ido* llegó *Oxotogum* con sus veinte flechas, de *More Oxotogi* con sus cuarenta flechas, de *Ilarê* vino *Oxotadotá* con sus cincuenta flechas. Le prometieron al rey que acabarían con aquel animal malvado o perderían sus propias vidas; sin embargo, los tres cazadores no tuvieron éxito, gastaron sus flechas y fueron arrestados por orden del rey.

Finalmente, de *Irem*, llegó *Oxotocanxoxô*, un cazador que poseía una sola flecha y si fallaba, sería ejecutado con aquellos que lo precedieron. Temiendo por la vida de su hijo, la madre del cazador fue a consultar al *Babalawô* o gran sacerdote que le recomendó que hiciera un *ebó* u ofrenda que complaciera a las *Ìyámi Òsòròngá*.

La madre de *Oxotocanxoxô* decidió sacrificar una gallina y en ese momento, *Oxotocanxoxô* tomó su arco, apuntó con atención al pájaro y disparó su única flecha, matándolo. Lo que significaba que el sacrificio había sido aceptado y las *Ìyámi Òsòròngá* se habían calmado.

Por esto, el cazador recibió honores y la mitad de las riquezas del reino, los cazadores encerrados fueron liberados y todos celebraron, cantaban alabando a *Oxotocanxoxô* quien se hizo muy popular. Lo llamaron *Oxóssi*, que significa "El guardián es popular". Desde entonces, *Oxóssi* ha sido su nombre (Testimonio de *Mãe Carmen* tomado el día 18 de noviembre de 2018 a las 15:35h en el terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (*terreiro de Gantois*) ubicado en el Barrio de *Federação*).

Según Verger (1994), para ciertas naciones africanas la hechicería es considerada antisocial y en la sociedad tradicional yoruba, las *Ajés* no están exentas de este trato. Aunque paradójicamente constituyen uno de los pilares fundamentales de control para la comunidad, en el sentido de que se evita hablar mal de ellas abiertamente pues poseen demasiada fuerza, contenida durante siglos, que se torna agresiva y peligrosa.

Bruja fue un concepto creado en Europa precisamente por las élites cultas en los siglos XIV al XVII, mediante la transformación del concepto de hechicera, mujeres sabias y campesinas con conocimientos tradicionales, al cual se incorporó la idea teológica de que los males que causaban se

debían a la existencia de un pacto con el Diablo, por el poder que él les otorgaba [...] la magia alta practicada por brujas incluía la astrología, la alquimia y en un primer momento la nigromancia (Blázquez, 2011: 17).

Pero si lo observamos desde la división de los poderes institucionalizados por *Olorún*, tenemos que, al considerarse hechiceras a éstas dos figuras míticas, el conocimiento generado por ellas es prácticamente menor o en dicho caso maligno debido a su condición de naturaleza impuesta desde el androcentrismo patriarcal.

Entonces al ser la razón y la ciencia una forma de conocimiento del universo y de lo humano,⁶⁶ la idea de inferioridad cognitiva de la mujer con respecto al intelecto del hombre abraza perfectamente la “división sexual del trabajo” en las funciones que cada *Orixá* posee y por eso en el mito anterior de *Oxóssi* observamos la eterna lucha entre el poder femenino representado por el maligno gran pájaro de las *Ìyámi Òsòròngá*, y el poder masculino vinculado a la destreza con la que el gran cazador *Oxóssi* lo mató.

Y esta división sexual acontece justamente en los principios de la creación:

En el comienzo de todo, cuando no había separación entre el Cielo y la Tierra, *Oxalá*, Rey del Cielo, y *Ôduduwá*, Reina de la Tierra, vivían juntos en una calabaza conocida como *ìgbàodù*. Estaban extremadamente apretados uno contra el otro y mientras que *Ôduduwá* ocupaba la parte baja, *Oxalá* usaba la de arriba. Tenían siete anillos que se ponían por la noche, a *Oxalá* le correspondían cuatro y a *Ôduduwá* tres. Un día, *Ôduduwá* quería dormir encima para poder usar los cuatro anillos; sin embargo, *Oxalá* no aceptó y tal fue la lucha que sostuvieron que la calabaza terminó rompiéndose en dos mitades: *Ôduduwá* permaneció abajo y *Oxalá* arriba, separando así el Cielo de la Tierra (Prandi, 2001:424).

⁶⁶ Diferenciado del conocimiento ordinario, tradicional, intuitivo o filosófico.

Oxalá y *Óduduwá*, representan el principio masculino y femenino del grupo de *Orixás* conocidos como *Funfun*. Para entender mejor este concepto, debo aclarar que las divinidades africanas, como los *Orixás*, *Vodúns* o *Inquices*, se dividen en dos jerarquías dentro del *Candomblé*:

En la categoría más alta encontraremos a los *Funfun*, aquellas divinidades que participaron en la creación del universo y por lo tanto son consideradas como ancestrales primordiales que participan en todo lo que puede ocurrir en el mundo de los *Orixás* como en el mundo de los humanos.

La segunda categoría es la de los *òrisàfunfun* u *Orixás* Blancos, que son emanaciones directas de *Olorún*, y, por lo tanto, son los seres más elevados de la escala de la existencia. Son parecidos a los Arcángeles del Cristianismo y son dirigidos por *Oxalá*.

Respecto a esto, me surgieron dudas, por lo que recurrí a la sabiduría de *Mãe Stella de Oxóssi*, *Mãe Carmen* y *Mãe Tatá de Oxum*, preguntándoles ¿cómo es que los *Funfun* participaron en el proceso de la creación?

Debo aclarar que sus versiones fueron muy parecidas, traté de integrar cada detalle en las siguientes líneas, las cuáles redacté desde mi entendimiento y traducción:

Ôlôdumaré le entregó a *Oxalá* una bolsa que contenía elementos para la creación, con ello debía crear el mundo. Pero esta misión, no lo exentaba de cumplir con sus obligaciones para con los otros *Orixás*, sobre todo con *Exú*, quien es el mensajero entre los mundos y a quien debía hacer algunos sacrificios y ofrendas.

Oxalá comenzó con su tarea y se puso en camino a crear el mundo apoyado con un bastón grande llamado *Paxorô*. En el momento en que tenía que pasar por la puerta de *Orún*; es decir, el Cielo, se encontró con *Exú*, quien, molesto porque *Oxalá* se había negado a hacer sus ofrendas, decidió vengarse provocándole una inmensa sed. *Oxalá* no tenía otra opción más que perforar la corteza del tronco de una palmera para calmar su sed.

Del tronco brotó una especie de vino conocido como *emu* u *oguro* del que *Oxalá* bebió intensamente. Debido a su estado de embriaguez estaba confundido y se

quedó dormido, fue entonces cuando apareció *Ôduduwá*, quien, al verlo dormido, le robó la bolsa de la creación para después acudir ante *Ôlôdumaré* alertándolo sobre el estado en que se encontraba *Oxalá*.

Ôlôdumaré, tomó previsiones y resolvió que *Ôduduwá* continuase con la creación del mundo, ella salió a terminar la misión y encontró un universo de agua en donde dejó caer lo que había adentro de la bolsa. De repente, se fue formando un montículo de tierra que se expandió por toda la superficie de las aguas.

Sobre la tierra colocó una gallina cuyas patas tenían cinco garras, esta comenzó a escarbar y a extender la tierra sobre la superficie del agua; cada vez que lo hacía el agua cubría la superficie y la tierra crecía aún más. Los yorubas le dieron el nombre de *Ilé'nfê*, expresión que dio origen al nombre de la ciudad *Ilé-Ifê* en Nigeria.

Ôduduwá se estableció allí, seguida por los demás *Orixás*, convirtiéndose en la reina de la Tierra.

Cuando *Oxalá* por fin se despertó, ya no encontró la bolsa de la creación, buscó a *Ôlôdumaré* y este le impuso un castigo prohibiéndole a él y a toda su familia beber vino y usar aceite de palma. Pero como consuelo a su pesar, le dio la tarea de modelar el cuerpo de los seres humanos en el que, el mismo *Ôlôdumaré*, soplaría para otorgarles la vida.

De esta manera, *Oxalá* y *Ôduduwá* se disputan el título de *Orixá* de la creación, desencadenando la lucha por la supremacía entre los sexos como factor constante en la mayoría de los mitos *Nagôs*, Esto tiene repercusión directa en la concepción de los niveles de género que hay entre las divinidades y los seres humanos dentro de la cosmovisión de las comunidades-terreiro, puesto que sus arquetipos divinos y sus cualidades de santo se sustentan en la relación antagónica razón/naturaleza que surge de las construcciones míticas en torno a la constitución de lo femenino y lo masculino.

El papel de la sexualidad como construcción relacional entre los géneros ocupa una parte central, muy importante, en algunas culturas africanas; ya que la sexualidad es el flujo de la vida humana, entonces, la mayoría de los grupos yorubas la perciben como el pulso medular de la sociedad.

La base que constituye los valores culturales y el imaginario social es mitológica y la podemos observar justamente en los mitos de origen que ofrecen un orden y elaboran un estatuto de identidad que legitima las representaciones simbólicas del poder y el control en la sociedad.

Así que divinidades consideradas Hombres-Masculinos-Heterosexuales tendrán el dominio activo del conocimiento en todo sentido, y las determinadas como Mujeres-Femeninas-Heterosexuales se ligarán directamente con la reproducción biológica, la protección, el sustento familiar y la educación.

En esta idea debemos discriminar dos cuestiones, lo anterior sólo aplica a la mitología, porque construye sobre esos fundamentos la cosmovisión, la liturgia y la teología del *Candomblé Jeje- Nagô*, misma que se reflejará sobre la construcción de su panteón de divinidades. Pero no influirá en la constitución de sus jerarquías y la formación del Matriarcado; ya que, como hemos visto, el Matriarcado recibe influencia tanto de la sociedad *Ialodé*, sobre todo en la parte político-institucional que la organiza, como de la *Gëlédé*, encargada de los bienes simbólicos y la preservación de la tradición ancestral yoruba.

Oxalá, mediante la razón, reparte tanto a los *Orixás* como a los seres humanos diversos saberes y conocimientos esenciales para la operación funcional de una sociedad como la economía, la metalurgia, la comunicación, la alegría, la vida, la muerte, la ciencia, la tecnología, etc.

Esto lo hace con base en la permanencia de una supremacía simbólica de lo masculino como razón y lo femenino como naturaleza; lo que se justifica mediante el mito de *Ôduduwá* y de *Ìyámi Òsòròngá*, en donde “el poder sobre todas las cosas” que *Olorún* les otorgó sólo sirvió para corromperlas, puesto que se dejaron llevar por sus emociones y no por la racionalidad de su pensamiento.

De esta manera vemos cómo el poder y la masculinidad se han relacionado en un proceso histórico de transculturación, en las bases míticas del *Candomblé Jeje- Nagô*, de forma que se ha hecho hegemónica su reproducción dentro de la estructura del panteón de divinidades y en la concepción misma del Matriarcado.

Esto permite ver cómo se ha ido transformando la identidad de las mujeres en una comunidad-terreiro, específicamente en el caso de algunas Madres de Santo, respecto a la ocupación de las jerarquías del poder religioso; ya que, generan un fenómeno parecido al androcentrismo heteronormado, del cual hemos hablado en los primeros capítulos; derivando en la masculinización de su cargo, de sus acciones y actitudes.





Cuidado, con esto no estoy diciendo que las mujeres que conforman al Matriarcado *Jeje-Nagô* dominan y explotan a los hombres, sino que, la dominación masculina a la que nuestros cuerpos habían estado acostumbrados históricamente enaltece todo aquello que está en la esfera de lo activo y lo público, feminizando todo lo que se considere pasivo y privado. Un ejemplo de ello lo encontramos en la conformación de los binomios opuestos como hombre-mujer, masculino-femenino, fuerte-débil, razón-naturaleza, civilización-barbarie, capaz-incapaz, bueno-malo, arriba-abajo, etc.

Recordemos que la dominación masculina se perpetúa así en todas las relaciones e instituciones sociales, puesto que es producto de una violencia simbólica invisible hasta para sus propias víctimas. Entonces las relaciones de dominación no se sustentan en decisiones conscientes, sino que están ocultas en percepciones y hábitos duraderos y espontáneos que, contribuyen sin saberlo, a la aceptación de los géneros como límites entre categorías sociales. Por lo tanto, y debido a la devaluación de lo femenino expresada en el orden simbólico de los binomios opuestos, las Madres de Santo pueden acabar experimentando una mayor comodidad en la adopción de valores y actitudes tradicionalmente masculinos como la competencia, la agresividad o el éxito profesional dentro de la religión, a diferencia de otras jerarquías.

Los siguientes cuadros muestran a los *Orixás* de acuerdo con su identidad de género, sus cualidades de santo, sus arquetipos y sus vestimentas. Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

Cuadro 2

Hombre/Masculino/Heterosexual

| Divinidades <i>Nagô-Jeje</i> | Elemento Natural | Cualidad de Santo | Arquetipo |
|---|---------------------------|---|--|
| <p><i>Ogum/Gu</i></p>  | Hierro | Ciencia Tecnología Guerra Metalurgia | Fuerte Violento Impulsivo Mujeriego |
| <p><i>Oxóssi/Odé</i></p>  | Animales Plantas | Cazador Alimentación Libertad Conocimiento | Intelectual Astuto Sabio Ágil |
| <p><i>Obaluaiê/Sakpatá</i></p>  | Tierra | Soberanía Medicina Vida/Muerte Mentalidad | Castigador Dominador Rey Solitario |
| <p><i>Xangô/Heviosó</i></p>  | Fuego Rayos Truenos | Poder Justicia Masculinidad Danza | Viril Voluntarioso Enérgico Altivo |

Para más información sobre los Orixás consultar Montoya (2016). Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

Cuadro 3

Vestimenta, Herramientas y Significado

| Divinidades <i>Nagô-Jeje</i> | Vestido (<i>Axó</i>) | Herramienta | Significado |
|--|---|---|--|
| <p><i>Ogum/Gu</i></p>  | <p>Pantalón azul</p> <p>Pechera</p> <p>Casco</p> <p>Brazaletes</p> | <p>Espada</p> <p>Escudo</p> <p>Yunque</p> <p>Herraduras</p> | <p>Su ropa hace alusión a su condición de guerrero y maestro metalúrgico</p> |
| <p><i>Oxóssi/Odé</i></p>  | <p>Pantalón verde</p> <p>Pieles de animales</p> <p>Sombrero de cuero</p> <p>Ropa de camuflaje</p> | <p>Arco</p> <p>Flechas</p> <p>Látigo de crin</p> <p>Bolsa de Cuero</p> | <p>Su ropa hace alusión a su condición de cazador</p> |
| <p><i>Obaluaiê/Sakpatá</i></p>  | <p>Pantalón morado</p> <p>Capuchón de paja</p> <p>Ropa roída</p> <p>Conchas marinas</p> | <p>Escoba de vara</p> <p>Bastón</p> <p>Lanzas</p> | <p>Su ropa, esconde los secretos de la vida y la muerte; además de sus heridas corporales que con la escoba de vara limpia para curarlas</p> |
| <p><i>Xangô/Heviosó</i></p>  | <p>Pantalón blanco</p> <p>Bata de rey roja</p> <p>Corona</p> <p>Brazaletes</p> | <p>Hacha doble</p> <p>3 rayos</p> <p>Balanza</p> <p>Piedra de fuego</p> | <p>Su ropa hace alusión a su condición de rey, justiciero y dueño del fuego</p> |

Para más información sobre los Orixás consultar Montoya (2016). Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

Cuadro 4

Mujer/Femenina/Heterosexual

| Divinidades <i>Nagô-Jeje</i> | Elemento Natural | Cualidad de Santo | Arquetipo |
|---|--|---|---|
| <p><i>Nanã Buruke/Buku</i></p>  | <p>Tierra</p> <p>Pantanos</p> | <p>Maternidad</p> <p>Vida/Muerte</p> <p>Ancestralidad</p> <p>Reproducción</p> | <p>Calmada</p> <p>Digna</p> <p>Benevolente</p> <p>Sabia</p> |
| <p><i>Iansã/Oiá</i></p>  | <p>Viento</p> <p>Relámpagos</p> <p>Tempestades</p> <p>Huracanes</p> <p>Cementerios</p> | <p>Guerra</p> <p>Caza</p> <p>Poder</p> <p>Femenino</p> <p>Muerte</p> | <p>Extrovertida</p> <p>Provocativa</p> <p>Sensual</p> <p>Fuerte</p> |
| <p><i>Oxum/Aziri</i></p>  | <p>Ríos</p> <p>Cascadas</p> <p>Ojos de agua</p> <p>Manantiales</p> | <p>Fertilidad</p> <p>Reproducción</p> <p>Amor</p> | <p>Sensual</p> <p>Coqueta</p> <p>Delicada</p> <p>Femenina</p> |
| <p><i>Iemanjá/Abê</i></p>  | <p>Mar</p> | <p>Fertilidad</p> <p>Reproducción</p> <p>Familia</p> | <p>Amorosa</p> <p>Protectora</p> <p>Dulce</p> <p>Abnegada</p> |

Para más información sobre los Orixás consultar Montoya (2016). Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

Cuadro 5

Vestimenta, Herramientas y Significado

| Divinidades <i>Nagô-Jeje</i> | Vestido (<i>Axó</i>) | Herramienta | Significado |
|--|---|---|--|
| <p><i>Nanã Buruke/Buku</i></p>  | <p>Falda blanca</p> <p>Paño morado</p> <p>Turbante en moño</p> <p>Corona</p> | <p>Cetro con el que carga con la esencia de los muertos y espíritus</p> | <p>Su ropa hace alusión a las aguas pantanosas con las cuales moldeó al ser humano</p> |
| <p><i>Iansã/Oiá</i></p>  | <p>Falda blanca</p> <p>Paño rojo</p> <p>Moño frontal</p> <p>Corona de cobre</p> <p>Faja</p> | <p>Espada de cobre</p> <p>Látigo de crin</p> <p>Cuernos de búfalo</p> <p>Copa de cobre</p> | <p>Su ropa hace alusión a su condición de guerrera, pero también a que es una Orixá que se puede convertir en búfalo y mariposa, por eso los cuernos y los moños</p> |
| <p><i>Oxum/Aziri</i></p>  | <p>Falda dorada</p> <p>Blusa dorada</p> <p>Turbante en moño</p> <p>Sandalias</p> <p>Pulseras de oro</p> | <p>Espejo</p> <p>Puñal</p> <p>Abanico</p> <p>Perfume</p> <p>Anillos</p> | <p>Su ropa representa la feminidad, la sensualidad y la fertilidad</p> |
| <p><i>Iemanjá/Abê</i></p>  | <p>Falda blanca</p> <p>Paño azul y verde</p> <p>Turbante en moño</p> <p>Corona de plata</p> <p>Conchas marinas</p> <p>Sandalias</p> | <p>Ancla</p> <p>Espejo de estrella</p> <p>Espada de plata</p> <p>Abanico</p> <p>Anillos</p> | <p>Su ropa hace alusión a su condición de reina de los mares y madre de los peces</p> |

Para más información sobre los Orixás consultar Montoya (2016). Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

En la actualidad, hay varios estereotipos de género que se han ido combatiendo gracias a la apertura en el pensamiento social colectivo de las comunidades-terreiro tradicionalistas. Pienso que en gran parte se debe al activismo feminista, ejercido por varias Madres de Santo para la defensa de los derechos humanos y religiosos, en conjunción con los núcleos universitarios de género de los que hablamos en los primeros capítulos.

Sin embargo, “hacerse hombre” y “hacerse mujer” dentro de una comunidad-terreiro tradicional, continúa siendo un proceso de reconstrucción social, en donde a lo masculino le corresponden una serie de comportamientos y símbolos definidos, no planteados desde el androcentrismo y sí, desde los parámetros del poder femenino en la jerarquización de la familia matriarcal.

La naturaleza mítica del poder femenino genera una lucha simbólica entre los hombres y el Matriarcado. La razón es que históricamente algunas Madres de Santo defienden su “condición divina” sobre el manejo de la religión y de la incorporación de los *Orixás*.

La justificación de lo anterior radica en los estereotipos en los binomios simbólicos del género. Por ejemplo, se dice que una mujer es más apta para sobrellevar el puesto de Madre de Santo porque *Olorún*, al dotarla de un útero reproductor, también le brindó las cualidades de santo de las *Iyabás*: fertilidad y reproducción, lo que les permite dar vida a un ser humano.

Este proceso de reproducción implica el saber guiar, educar y proteger a sus hijos desde los valores básicos de la familia nuclear, en el que las mujeres tradicionalmente eran las encargadas del sustento interno de la casa y la crianza de los hijos mientras que los hombres salían a trabajar.

Estando en una ceremonia dedicada a *Xangô*, celebrada el día 29 de noviembre de 2018 a las 19:00h en la academia de Capoeira de Mestre Boca do Rio ubicada en la calle Guedes de Brito, en Pelourinho, centro de Salvador, le pregunté a Marcela, hija de Mestre Boca do Rio, profesora de Capoeira y de danza de *Orixás*; además de Hija de Santo consagrada a *Xangô*, sobre el porqué los hombres no podían incorporar una entidad y sus explicaciones hacían referencia a que, al momento de

danzar, los caballos de *Orixá* adoptan los arquetipos de su divinidad, por lo que, si los hombres incorporaran algún *Orixá* femenino, también tendrían que adoptar sus arquetipos como el ser sensuales, provocativos, delicados, dulces, etc.

Esto se traduce en la nula participación de hombres en la mayoría de los rituales por ser considerados incapaces de llevar a cabo las tareas tradicionalmente “propias de la mujer”.

Sobre este punto debemos tener cuidado ya que a simple vista parece que se genera una violencia de género a la inversa, pero recordemos que la cosmovisión de los *Orixás* se cimienta en la división sexual del trabajo.

Las actividades destinadas a los hombres también son de suma importancia, una de ellas es el tocar los tambores para las ceremonias, lo que podría parecer algo muy simple, pero en realidad implica mucha responsabilidad; ya que, son las vibraciones de los toques de tambor en el suelo las que traerán a los *Orixás* desde África, por lo que sin hombres que hagan la música no hay mujeres que incorporen *Orixás* y por tanto no hay energía que sustente el terreiro de *Candomblé*.

Las actividades realizadas por los *Ogãs* son actividades de mediación. Se encargan de tocar los atabaques que llaman a los *Orixás*, actividad esencial para contactar a lo sobrenatural y permitir que la posesión se efectúe. También realizan la mediación con la sociedad a través de las esferas públicas de poder y el sacrificio ritual de animales (Birman, 1988: 49).

También son los celadores de los terreiros, participan en la compra de los elementos para la preparación de las comidas rituales y realizan algunos sacrificios animales en ciertas festividades. Hay casos en los que hombres se han convertido en grandes Padres de Santo al comando de terreiros de *Candomblé* guiados por Madres de Santo de matriz *Jeje* o *Nagô*, como Martiniano do Bonfim y Benzinho. Respecto a esto el etnógrafo Edison Carneiro comenta a la antropóloga Ruth Landes:

Los hombres juegan un papel secundario y quieren igualarse a las grandes Madres de Santo, algunos de ellos se dejan cabalgar y se convierten en Padres de Santo o sacerdotes al

lado de las mujeres. Pero se sabe que son homosexuales. En los templos, visten faldones y copian los movimientos de las mujeres y danzan como las mujeres. A veces tienen mejor apariencia que ellas (Landes, 1967: 44).

Landes (1967), desde mi punto de vista, sentía que la práctica de los *Candomblés* era un oficio reservado exclusivamente para las mujeres y que los hombres que se convertían en Padres de Santo violaban no sólo las bases teológicas de la religiosidad sino también la constitución de su propia esencia, lo que desde la visión de la antropóloga los convierte en “hombres anormales” que desean ser como las sacerdotisas negras de las Casas *Nagôs*.

Pero Landes (1967) sólo observaba el fenómeno desde un supuesto deseo expreso de los hombres por vivir la experiencia femenina del trance:

Es una pena que los hombres no hayan sido aptos para tener esa experiencia, excepto cuando son anormales [...] el espíritu del hombre está en las calles y no en su interior donde puede ser un instrumento de los dioses. Es siempre caliente, excitado y dado a los placeres mundanos (Landes, 1967: 225).

Por eso, fuera del trabajo etnográfico realizado por Landes (1967) en 1930, creo que su visión estaba acompañada de lo que en la sociedad norteamericana se esperaba de los hombres, como que la fuerza sea uno de los elementos estructurantes de lo masculino. Expresiones tan comunes como “los hombres no lloran”, “tienes que ser fuerte y varonil” o “eso es de viejas” siguen reflejando un modelo estereotipado de masculinidad cuyo cumplimiento y conquista está relacionado con la idea de “hacerse hombre”.

De este modo, el mundo afectivo y emocional queda fuera de los elementos definitorios de la masculinidad hegemónica. Cuando un hombre es sensible y empático se muestra vulnerable, sabe consolar y busca consuelo, pero expresa sus emociones y por lo tanto no es competitivo. “En Bahía, la homosexualidad masculina de tipo pasiva se transforma en un elemento importante para el análisis de los cultos afrobrasileños. Por lo que los homosexuales pasivos en el *Candomblé* tienen una

posibilidad para reinventar su estatus social, convirtiéndose en grandes líderes (Ribeiro, 2004: 98)”.

Lo anterior aplica a los terreiros de *Candomblé* en donde el Matriarcado no está presente como la piedra angular de su liturgia; sin embargo, pienso que en la actualidad podemos replantear el ascenso de hombres homosexuales como Padres de Santo como la oportunidad que tienen, en una sociedad cisgénero como la brasileña, de representar su masculinidad o feminidad fuera de los arquetipos socioculturales, independientemente de su preferencia sexual.

Recordemos que, en el modelo de hombre heterosexual, se rechazan actitudes consideradas femeninas y a los hombres que las tienen. Este rechazo se apoya en una concepción de la sexualidad masculina definida por una heterosexualidad, que limita y penaliza las relaciones afectivas, de intimidad y complicidad entre los hombres.

En mi primera visita al *terreiro Ilê Axé Opô Afonjá*, el día 5 de noviembre de 2018 ubicado en el Barrio de *Cabula* en la calle de *São Gonçalo do Retiro*, tuve la oportunidad de charlar directamente con *Mãe Stella de Oxóssi*, una de las Madres de Santo más activas en la defensoría de las religiones de origen africano en Brasil, que para mí se convertiría en una guía a seguir por su sabiduría y humanismo y que lamentablemente murió, justo cuando yo estaba realizando mi estancia de investigación en la Universidad Federal de Bahia, el día 27 de diciembre de 2018. Ella solía decir respecto a cómo decidió hacerle caso a los *Orixás* y tomar el puesto de Madre de Santo cuando fue escogida:

Ọḍẹkáyòḍẹ me aseguró que todo saldría bien, pero que nunca debía olvidar la razón y/o ignorar la emoción, porque la razón está en la cabeza y la emoción en el corazón. *Orixá* es cabeza y corazón, está en los lugares importantes para la vida, desde la fuerza que nos impulsa a mantener los ojos abiertos hasta la sangre que corre en nuestras venas (Testimonio de *Mãe Stella de Oxóssi* tomado el día 5 de noviembre de 2018 a las

12:10h en el *terreiro Ilê Axé Opô Afonjá* ubicado en el Barrio de *Cabula*).

Esto me hizo pensar que entonces el binomio razón-naturaleza no tendría por qué estar peleado con la idea de inclusión de género en el *Candomblé Jeje-Nagô*, claro, visto desde la perspectiva de *Mãe Stella de Oxóssi* y considerando que su orientación homosexual para nada influía en la dirección un terreiro, considerado de los más tradicionalistas por sus raíces africanas. Por lo que visualicé la posibilidad de inclusión de personas trans binarias y no binarias dentro de la religiosidad *Jeje-Nagô*.

A lo largo de este tercer capítulo hemos observado el funcionamiento de los poderes masculino y femenino dentro de la estructura mítico-religiosa del *Candomblé*, así que desde esta lógica intentemos analizar ¿cómo se constituyen las relaciones sociales entre las personas trans y las comunidades-terreiro de acuerdo con los fundamentos litúrgicos del *Candomblé* nagôcentrado?

Capítulo 4. Cuerpos Trans... Máscaras Cis

Uno de los temas más polémicos en la actualidad en las comunidades-terreiro es el de la experiencia de vida de personas trans en la religiosidad *Candomblé*, esto por el hecho de considerarlas como personas que nacen con los genitales relacionados socialmente a un determinado sexo y que después se identifican existencialmente con el otro, rechazando la designación social de su "género original".

Esta concepción se liga directamente a lo que en los estudios sobre subjetividad llamamos identidad de género; es decir, la forma en que las personas experimentan su presencia en el mundo mediante relaciones de identificación, o no identificación, con las imágenes culturalmente construidas de lo masculino y lo femenino, mismas que se instauran en los cuerpos de las personas, construyendo ideas naturalizadas de lo que significa ser hombre o mujer.

Los cuerpos con experiencia de vida trans enfrentan tabúes, estereotipos y violencias que determinan no sólo su papel en la comunidad-terreiro, sino también la forma en que deben ajustar su cuerpo para ser experimentado por los demás miembros de la comunidad religiosa mediante la lupa de los géneros ya establecidos como masculino o femenino, y quienes no logran asimilar su vida dentro de estos cánones son rechazados.

Esto ocurre básicamente porque las relaciones sociales en una comunidad-terreiro están reguladas por la cisnormatividad brasileña, aquella que para Vergueiro (2015) significa la identidad de género considerada históricamente como "típica", a través de una lógica social que naturaliza y prescribe la experiencia cis como única y correcta.

La temática trans había sido silenciada en los terreiros de *Candomblé* por muchos años; sin embargo, en nuestros días ha emergido intensamente, por lo que ya no es posible eludir las preguntas sobre lo trans en el interior de las comunidades. Con esto no quiero decir que mi intención en este capítulo sea la de resolver la cuestión

de la presencia trans en la religiosidad, sino ofrecer algunos elementos que apoyen el debate de la polémica enmarcada en los terreiros como lugar de asociación.

Así como lo indica do Nascimento (2019), tal polémica se instaura en los discursos transfóbicos que sustentan que la experiencia de vida trans por sí sola es irrespetuosa a la tradición africana de los terreiros, sobre todo por el hecho de no asumirse físicamente como "*Olorún* las creó", lo que provoca una tensión entre los fundamentos nagôcentrados y las identidades trans.

Los debates han sido muy intensos en los últimos años, sobre todo en redes sociales o en los encuentros y seminarios entre las comunidades-terreiro. Algunas investigaciones han sido realizadas, pero la mayoría de los resultados son erróneos, desde mi punto de vista, porque se utilizan referencias teóricas que están fuera de la dinámica cultural de los terreiros, de modo que esos resultados siempre harán ruido dentro de los espacios de religiosidad *Candomblé*, y con justa razón, porque los externos a la dinámica grupal no se identifican con los discursos internos para discutir la cuestión trans (do Nascimento, 2019: 125).

En el *Candomblé Jeje-Nagô*, las comunidades-terreiro son catalogadas como comunidades tradicionales; es decir, que tanto su cosmovisión como sus prácticas cotidianas, están orientadas por medio de una tradición que conserva formas específicas de observación, representación, significación y experimentación de todo lo que existe y lo que no existe.

Sin embargo, las nociones africanas de tradición tienen más que ver con una dinámica de transmisión que con la estática de una experiencia conservada. De este modo, para Iniesta (2010) la palabra tradición se convierte en un sinónimo de transmisión de lo que es realmente importante en un grupo.

Así que en la religiosidad *Candomblé* la tradición es lo que se enseña y se aprende mediante el conocimiento de las prácticas fundamentales para la comprensión de la existencia del ser humano y para los parámetros con que se evalúan sus acciones.

Esta definición podría resultar pacífica y acogedora hasta el momento en el que necesitamos saber qué es lo básico para comprender la existencia del ser humano y cómo debemos orientar nuestras acciones.

Dias (2017), defendió su tesis de maestría titulada "Identidades trans en *Candomblés* de Salvador: entre aceptaciones y rechazos" el día 26 de octubre de 2017, en el terreiro *Ile Ase Etomin Ewa*, al cual pertenece, ubicado en el Barrio de *Pau Miúdo* en la ciudad de Salvador. Su objetivo principal era plantear el tema de la transexualidad dentro de los terreiros de *Candomblé* con el fin de romper tabúes, para con ello posibilitar la visibilidad de los cuerpos trans en estos espacios religiosos.

En una entrevista realizada por el periódico digital *Correio Nagô*, Dias (2017) habla sobre la importancia de traer los terreiros de *Candomblé* a la academia; ya que, con esta conjunción se pueden plantear temas como la sexualidad y la identidad de género vinculados al ámbito religioso.

Lleve el terreiro a la academia porque quería tener una estrategia política para discutir las identidades trans en este espacio religioso. En ese momento, logré que la gente de mi comunidad-terreiro pensara sobre la transexualidad en función a nuestros saberes religiosos y fue muy interesante ya que vi la oportunidad de ampliar nuestras perspectivas respecto a la sexualidad y al género, entre nosotros y con nuestros compañeros (Testimonio de Claudenilson Dias, consultado en el portal de *correio nagô* el día 4 de septiembre de 2020 a las 13:30h).

Y es que abordar estos temas en las comunidades-terreiro implica observarlos desde una perspectiva cultural binaria en la que sólo se puede existir biológicamente como hombres o como mujeres. Entonces la relación de la comunidad con la temática trans es nula puesto que también existe un proceso silenciador de dichas identidades; ya que, consideran que lo trans está al margen de una concepción binaria del cuerpo.

En mi comunidad-terreiro, por ejemplo, tuvimos la llegada de dos personas trans; sin embargo, no lograron establecerse en ella. Y no establecerse significa que no pudieron existir en este espacio, porque el principal argumento de muchos miembros para rechazarlos era que su identidad de género sería una afrenta para los valores del hogar, la tradición, la convivencia y para el bienestar psicológico de algunas personas específicamente (Testimonio de Claudenilson Dias, consultado en el portal de *Correio Nagô* el día 4 de septiembre de 2020 a las 13:45h).

De esta manera, en muchas comunidades-terreiro tradicionales es común negar el derecho de ser o existir a las personas trans, prácticamente porque el conjunto de todas las formas de violencia que hemos observado en el segundo capítulo de esta investigación y por las cuestiones míticas, desarrolladas en el capítulo anterior, han establecido un sistema de cisnormatividades que se ha ido afianzando culturalmente en las estructuras sociales de la comunidad.

Debo aclarar que la presencia de personas trans en los *Candomblés* de Salvador no es ninguna novedad. Lo nuevo recae en la discusión que tienen las Madres de Santo sobre los lugares que pueden ocupar en la jerarquía social de los terreiros y sobre el impacto que su transformación corporal puede tener en las actividades predeterminadas del espacio sagrado como lugar litúrgico.

Es por ello por lo que me di a la tarea de dividir la problemática en cuatro dimensiones que considero importantes para intentar comprender desde la tradición nagôcentrada del Matriarcado, cómo son las relaciones sociales entre las personas trans y las comunidades-terreiro, enfatizando el significado que tiene el cuerpo, las modificaciones corporales, la jerarquía y la vestimenta en la constitución interna de la tradición *Jeje-Nagô*.

Cuerpos trans-expuestos

Para analizar el cuerpo desde la religiosidad africana del *Candomblé*, debemos saber que cuerpo y cultura se articulan en la construcción de una comunidad-terreiro, por lo que ambos conceptos coexisten entre la naturaleza de los cuerpos y la naturaleza mítica del *Candomblé* como espacio sagrado.

El terreiro como espacio sagrado es un *locus* que guarda el conocimiento, por lo que es un lugar privilegiado en el pensamiento de la tradición afrobrasileña; ya que:

es donde se organiza una comunidad –cuyos integrantes pueden o no habitarlo permanentemente– en el cual son transferidos y recreados los contenidos específicos que caracterizan la religión tradicional negro-africana. En él se encuentran todas las representaciones materiales y simbólicas de *Aiê* (La Tierra) y *Orum* (El Cielo) y de los elementos que los relacionan. El *Axé* impulsa la práctica litúrgica que, a su vez, lo realimenta, poniendo todo el sistema en movimiento (Santos, 1986: 38).

Recordemos que la religiosidad está íntimamente ligada con la naturaleza, por lo que necesita de elementos como el agua, la tierra, el aire y el fuego para poder conectar el mundo de los seres humanos con la morada de lo sagrado, pero también requiere una corporalidad humana que le permita la comunicación de lo divino con lo profano.

Es así, por medio de la importancia de la naturaleza en relación con los seres humanos, que en la cosmovisión *Nagô-Yoruba* se construye el espacio físico de culto, en el que se perpetua la fe y se divulga la herencia ancestral africana, aquella que fue golpeada duramente con los embates de la esclavitud.

Permitiendo que el *corpus* ancestral del conocimiento *Nagô* pudiera ser reinventado en Bahía a través de prácticas ritualistas que reinventaron la noción de cuerpo, almacenando en él epistemologías y filosofías de vida. Como postula Martins

(1997), aquella corporalidad desterritorializada se apropió de los códigos lingüísticos del colonizador y los reestructuró con su propia visión del mundo.

Este ejemplo lo podemos encontrar en la reproducción social de África dentro de las estructuras organizativas del terreiro como comunidad, transformando a la tradición ancestral en un locus epistémico de religiosidad donde lo simbólico se alimenta de la memoria colectiva, reescribiendo otras textualidades culturales, convirtiéndose así en una especie de palimpsesto de las herencias *Nagô-Yoruba* y *Jeje-Fon*.

El terreiro es una casa protectora, en donde las personas pierden sus títulos que ganaron allá fuera, en la vida profana, todos quienes están aquí son mi Padre, mi Madre, mi Hermano... Es la familia unida, esta casa, este terreiro, o como quieras decirle es como un útero grande en donde caben todos mis hijos y en donde todos encuentran respeto, amor y cuando es necesario apoyo (Testimonio de Mãe Carmen tomado el día 18 de noviembre de 2018 a las 16:00h en el terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (terreiro de Gantois)* ubicado en el Barrio de *Federação*.

Esta cosmovisión otorga al *Candomblé*, como espacio sagrado, la nomenclatura de útero, puesto que es el lugar donde desde la iniciación, todos sus integrantes renacerán y se reconstituirán desde los parámetros y fundamentos de la religiosidad, a través de los poderes *Erêle*, *Agbale*, *Okorinle* y *Obirinle*. Esto implica concebirse desde la perspectiva ancestral binaria de ser humano.

De este modo el cuerpo se vuelve un artefacto biológico que se constituye socialmente a partir de signos y significantes que derivan en simbolismos sobre la concepción de nacer en el cuerpo de un hombre o de una mujer. Así que el concepto corporalidad abarca lo social, lo político, lo cultural; pero también las memorias y tensiones históricas de la comunidad-terreiro establecidas en una especie de naturaleza cultural de los seres humanos.

Porque es a partir de las condiciones biológicas del cuerpo que los integrantes de la religiosidad *Candomblé* crean las condiciones y regulaciones culturales que harán

que el espacio sagrado funcione armónicamente, así que cuerpo, cultura y espacio conviven en forma de preceptos religiosos inamovibles en la tradición *Jeje-Nagô*.

Yo tomé muchas lecciones en el terreiro con las mujeres más ancianas, todo lo que conozco sobre la religiosidad es por ellas, porque en el *Candomblé* la persona más anciana es la más sabia, esta es nuestra universidad... Nosotras como Madres de Santo tenemos el compromiso de conservar la tradición, así como una universidad conserva sus teorías, pero ¡no hay cambios en el *Candomblé* y quien los hace está jugando con los preceptos sagrados! Creo firmemente en que el *Axé*, la fuerza que mueve a la religiosidad *Candomblé* en la comunidad tiene que estar concretado en fundamentos y preceptos antiguos, de esta manera podemos tener un mejor contacto con los *Orixás* por medio de la esencia de nuestros antepasados. Quien es de *Candomblé* debe tener mucho cuidado al realizar comparaciones porque la religiosidad está creciendo, así como la humanidad, pero no deben modificar los fundamentos tradicionales porque la fuerza de los *Orixás*, en ese sentido, se agota (Testimonio de *Mãe Stella de Oxóssi* tomado el día 5 de noviembre de 2018 a las 12:30h en el terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* ubicado en el Barrio de *Cabula*).

Para Nora (2004), el cuerpo es una línea de intersección entre los seres humanos y el mundo, lo que nos permite vivenciar experiencias intelectuales, sensoriales y espirituales. Esta intersección se posibilita desde el significado y el sentido de las cosas atribuidos por la percepción y los afectos de cada persona, por lo que el cuerpo en la tradición religiosa *Jeje-Nagô* se convierte en una manifestación temporal de lo sagrado, de la sociedad y de los individuos en el encuentro con los otros.

Por esta razón, en las comunidades-terreiro los cuerpos con experiencia de vida trans trastocan la constitución de la pareja dicotómica hombre-mujer, pautada en la

tradición ancestral mediante la pareja simbólica masculino-femenino y su reproducción social binaria. Por lo que están expuestos a represiones, modificaciones y correcciones que "les permiten preservar sus raíces ancestrales originales, con el fin de sobrevivir a sus contradicciones biológicas y psicológicas en la comunidad (Ribeiro, 2017: 1)".

Y es que para la religiosidad *Candomblé* el cuerpo puede ser material o inmaterial. A partir de esto se tejen un sinfín de subjetividades traducidas en forma de vivencias, relaciones narrativas e historias que los sujetos que componen al grupo deben asimilar en sus contextos de vida, reproduciéndolos materialmente en sus cuerpos por medio de los comportamientos impuestos desde la historia oral, haciendo énfasis en lo que se cuenta y cómo se cuenta sobre su identidad y los orígenes colectivos de la comunidad, por las danzas, reproducidas sobre coreografías tradicionales que son reaprendidas por el cuerpo de cada individuo con base en la mitología de los *Orixás*, porque es en esos mitos en donde se narra la vida de las divinidades y es por medio de la interpretación teatral de la danza que vuelven a la vida; además de la comida, vista como el alimento que nutre el cuerpo, el espíritu y el alma de un miembro de la comunidad.

Estas condiciones plantean que el deber ser en esta religiosidad implica la herencia de un pasado ancestral conectado con el pensamiento del contexto original en el que surgió el grupo y no el que está actualmente.

Es aquí donde encontramos la primera dimensión que provoca tensiones sociales entre las personas trans y las comunidades-terreiro nagôcentradas, el cuerpo biológico, puesto que en el *Candomblé* el principio de reproducción biológica entre los sexos hace alusión a la continuidad de un linaje ancestral. Esta idea se cimienta en el Matriarcado *Nagô* como fuente principal de conocimiento y resguardo de los saberes tradicionales africanos mediante el poder femenino en los que se construyó la religión.

En este punto, cabe señalar que la continuidad de un linaje se hace por medio de la figura simbólica de la Madre de Santo, quien tiene a su cuidado el buen funcionamiento de la estructura que *Olorún* creó, la vida. Si tomamos en cuenta los

fundamentos míticos de los poderes masculino (*Okorinle*) y femenino (*Obirinle*) en la creación de *Olorún*, entonces podemos decir que el útero otorgado biológicamente a una Madre de Santo, representante de todas las mujeres en la comunidad-terreiro, simboliza la potestad de *Olorún* como dador de vida, misma que estará condicionada de acuerdo con su imagen y semejanza, por lo que todo lo heredado biológicamente corresponde a una manifestación de lo sagrado.

Las personas trans, al no relacionarse con la comunidad desde el cuerpo que biológicamente *Olorún* les otorgó, según la perspectiva de naturaleza en la tradición, están negando la esencia de lo divino en sus corporalidades; ya que rechazan la constitución biológica con las que fueron enviadas a la vida y esto, visto desde la concepción del cuerpo como receptáculo cultural, es una ofensa hacia la ancestralidad, porque el cuerpo es donde se establece el contacto directo con lo sagrado mediante los rituales, el trance y las prácticas de reverencia hacia los *Orixás*, es por eso que la comunidad-terreiro resignifica al cuerpo como una especie de cuerpo-memoria; ya que, expresa a partir de los fundamentos sociales y religiosos los comportamientos ancestrales, como reminiscencias de lo africano.

Las herencias africanas se constituyeron como herencias grabadas en el cuerpo, memorias de la ancestralidad; es decir de la tradición oral y las gesticulaciones corporales. Así, el cuerpo habla y traduce la memoria de un grupo a través de patrones que hacen referencia a las formas de vida en que existieron desde sus antepasados hasta ahora. El cuerpo se convierte entonces en un archivo vivo, fortalecido en la sabiduría ancestral de su corporalidad (Tavares, 1997: 6).

Según Mandarinó (2013) en las comunidades-terreiro se tiene la idea de que el cuerpo es la morada del *Orixá*, por lo que no pertenece exclusivamente a la persona que lo habita, de tal forma que, está asociado a una serie de regulaciones espirituales que Barros (2000) las llama como *quizilas* o *ewós*, las cuales, demandan ciertos cuidados corporales según el sexo de la persona y son determinadas por los fundamentos litúrgicos de cada terreiro. Los cuidados se

traducen en baños de hierbas y ofrendas rituales que purifican el cuerpo de una persona antes de tener contacto con su divinidad y sólo se aplican de acuerdo con el sexo biológico de quien se somete a ellos.

En este sentido, el cuerpo trans en las comunidades-terreiro se construye a partir del medio sociocultural en el que está inserto, pero también desde lo político y lo religioso; sin embargo, son las memorias internas del grupo quienes como una especie de amalgama unen sus partes y le dan forma.

Estas memorias, basadas en la ancestralidad del poder femenino mediante el Matriarcado *Nagô* y sus representaciones míticas por medio de las *Iyabás* u *Orixás* Femeninas encargadas de la procreación, generan una violencia directa especialmente hacia mujeres trans, puesto que no se les considera naturalmente aptas para cargar con las tareas propias de las mujeres biológicas al comando:

Que admitan que no tienen útero, soy de la opinión de que si naciste hombre siempre serás hombre, tanto para tu papá como para tu mamá espiritual, un *Orixá* no te va a ver como mujer sólo porque te guste el pene... Independientemente de haberse hecho una cirugía nunca serán como nosotras las mujeres, nunca tendrán todo lo que una mujer tiene para estar dentro de una religiosidad que exige naturaleza como composición: útero, menstruación, senos, cadera, etc. Y los *Orixás* siempre los reconocerán como hombres, porque independientemente de la orientación sexual, nacieron hombres y sus *Orixás* así los ven.

Su *Orixá* no está ciego ni es tonto por eso yo no inicio personas trans en mi terreiro, solo doy el cargo de *Ogã* para tocar tambores a hombres verdaderos y de *Ialorixá* a mujeres verdaderas. Los terreiros que permiten eso están jugando con nuestra tradición, entonces se convierten en circos, imaginen una Madre de Santo travesti, de la forma en que actualmente está el mundo, ¿Cómo lo vamos a llamar? ¿Padre Jorge o

Madre Jorgina? [risas] (Testimonio de Mãe Maria⁶⁷ tomado el día 27 de noviembre a las 13:24h en el Barrio *Cabula*, ubicado en la ciudad de Salvador).

Mediante este argumento, la pareja dicotómica hombre-mujer, en las comunidades-terreiro nagôcentradas tiene una lógica particular de reproducción, procreación, continuidad familiar, pero sobre todo de identificador social que conecta el mundo de lo sobrenatural con el plano terrenal, y esta conexión será el eje focal de los procesos de socialización, las prácticas rituales y el conocimiento presentes en la liturgia de la religión.

Entonces, el cuerpo es aprendido como expresión y materialización de una condición social atribuida desde el sexo biológico, por lo que las personas trans desde esta perspectiva, se convierten en cuerpos ontológicamente vacíos, que deben ser educados, corregidos y restaurados desde los parámetros de la cisnormatividad tradicional de las Madres de Santo sobre lo que les toca a los hombres y lo que les toca a las mujeres.

Esto provoca que las personas trans coexistan y se relacionen con los demás miembros del *Candomblé*, a través de una teatralización de sus cuerpos, mediante actividades y comportamientos definidos estereotípicamente para los hombres o las mujeres. Bajo esta lógica, deben asumirse mediante las máscaras de hombre o mujer de acuerdo con el sexo con el que nacieron y no con el que están conformes, porque de ello depende la posibilidad de ser o existir, de hablar sobre sus concepciones de vida, compartir sus experiencias o externar sus angustias con sus orientadores espirituales que, en general, son jerárquicamente superiores y apelan a las concepciones binarias de ser humano; por lo que, si no se ajustan a esas características, se les niega la opción de consuelo espiritual.

Existe un dicho popular en las comunidades-terreiro en el que se dice que en sus espacios no se diferencian los cuerpos que otros habitan, de tal manera que el *Candomblé* es una "comunidad de puertas abiertas". Esto significa que no hay razón

⁶⁷ No tuve autorización de la Madre de Santo para colocar su verdadero nombre y el de su terreiro como parte de la entrevista, por lo que decidí llamarla Mãe Maria.

que justifique la no aceptación de todo tipo de personas, independientemente de sus historias de vida, fenotipo o clase social para su afiliación a la comunidad; sin embargo, en la mayoría de los casos podemos notar que la discriminación y la transfobia logran permear las bases humanistas y caritativas del grupo:

Cada ida al terreiro es una batalla, porque sufro discriminación. Tal vez no de mi Padre de Santo directamente, sino de varios Hijos de Santo que me llaman peyorativamente como *sapatona*⁶⁸ o *pingueluda*,⁶⁹ *bicha loca*⁷⁰ o maricón. Esas agresiones verbales están presentes en mi día a día en el terreiro de *Candomblé*, no es fácil escuchar todos esos insultos, pero ¿cómo voy a devolver piedras si yo mismo estoy recibiendo piedras? Mi búsqueda de entendimiento, dentro de mi comunidad-terreiro y dentro de cualquier otra, es para encontrarme a mí mismo, para tener un apoyo espiritual, por eso siempre necesito indicarle a los demás que no soy diferente a ellos por haber modificado mi cuerpo de mujer al de un hombre [...] De hecho, por haberme mostrado como realmente soy es que ellos me deben respeto, de la misma forma que yo se los tengo, porque el respeto debe ser mutuo. Yo no merezco menos porque asumí lo que me hace bien, no necesito ni más ni menos, sino lo mismo, respeto (Testimonio de Mauro en Días, 2017: 55).

En el capítulo tercero observamos y analizamos que en el *Candomblé Jeje-Nagô*, las individualidades y colectividades están delineadas por convenciones seculares, leídas tácitamente como la tradición religiosa que guía al culto. Pero sabemos desde nuestra posición que dichas convenciones se pueden adaptar al pensamiento actual, porque también forman parte de la cultura y de su evolución constante; sin

⁶⁸ Término ofensivo que alude a una “mujer que quiere ser hombre, aquella que se viste como hombre o que es lesbiana”.

⁶⁹ Adjetivo peyorativo dado a una mujer que tiene un clítoris más grande de lo catalogado como estándar.

⁷⁰ “Homosexual escandaloso”

embargo, los líderes religiosos, especialmente algunas Madres de Santo, prefieren mantenerse cómodamente sobre una mentalidad tradicionalista.

Las personas que integran mi casa saben que es una casa rígida, yo tengo muchos miembros aquí en la comunidad-terreiro, pero a la mayoría de los nuevos no les gusta tal rigidez y no se quedan. Yo soy exigente, y creo que a los ojos de los Santos no se deben permitir muchas cosas, los *Orixás* deben de ser así, a un *Orixá* se le debe respeto, comenzando por la vestimenta, las costumbres, las posturas, porque hay que tener respeto por las divinidades que están con nosotros en ese momento. Cuando no hay ningún *Orixá* entonces sí, podemos reír, jugar, hacer de todo, pero cuando estamos dentro de un terreiro de *Candomblé* estamos vigilando que todo se cumpla conforme a nuestra tradición. Yo soy muy rígida cuando estoy dentro de la sala donde se festejan las fiestas de *Candomblé*, y no es porque quiero ser mejor que alguien o porque me sienta más que otros, sino porque es un deber con mis *Orixás*, yo debo a mis *Orixás* todo el respeto posible y creo que mi cargo como Madre de Santo denota mis actividades como celadora, yo soy celadora de la casa de mi *Orixá*, no es mi casa, no es de mis Hijos de Santo, es de nuestro *Orixá*, por eso deben respetar la casa de la divinidad conforme a lo estipulado en las bases litúrgicas de la religiosidad (Testimonio de *Mãe Marcia Marçal D'Obaluaê* tomado el día 15 de Enero de 2019 a las 11:19h en el terreiro *Ilê Asé Oluaiyé Ni Oyá* ubicado en el municipio de Campo Grande en el estado de Rio de Janeiro).

Este carácter tradicional ganó influencia en medida en que, algunos intelectuales de 1930 hasta nuestros días se vincularon a los terreiros nagôcentrados. Ejemplos de ello los encontramos en algunos terreiros famosos de Bahia como *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro de la Casa Blanca de *Engenho Velho*), *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê*

(*Terreiro de Gantois*) e *Ilê Axé Opó Afonjá* (*Terreiro sustentado por la fuerza de Afonjá*). Estas casas de adoración han instituido una dicotomía entre los terreiros de *Candomblé* en la que la nación *Nagô* tendría una noción de pureza, y las otras naciones no tradicionales, se caracterizarían como religiosidades derivadas de la combinación de varios elementos simbólicos ritualistas, denominándolos *Candomblés de Caboclo*.

¿Qué es la pureza del *Candomblé* real? Cuando alguien habla de un *Candomblé* serio que respeta los fundamentos de una nación africana tradicional no significa que sea una pureza de *Candomblé*, sino que es un *Candomblé* que sigue lo estipulado en una nación matriz... Y esto no quiere decir que dicha matriz étnica no haya tenido influencia de otros grupos africanos, no vino un grupo de africanos de un lugar específico para montar un terreiro especial de *Candomblé* aquí en Salvador... ¡Por favor!, aquí eso solo se logró mediante la combinación de varias naciones, ¿por qué no entienden que *Candomblé* es miscegenación de diferentes etnias, personas y creencias? ¡Ah no! pero siempre piensan así: “Es que ese *Candomblé* no es el mismo que hay en África” ¡Por amor de Dios! ¿no entienden que *Candomblé* no existe en África? El *Candomblé* es brasileño, es una combinación de naciones que son las tradiciones africanas que tuvieron más peso en la sociedad de acuerdo al número de personas esclavizadas que llegaron a la región, por ejemplo, si en una zona hay más concentración de *Candomblés Ketu* sobre las *Jeje-Nagô* es porque se concentraron más elementos culturales que posibilitaron su desarrollo sobre otros grupos, mismos que fueron perdiendo elementos de tradición por causa de muchos acontecimientos históricos como la represión en tiempos de la dictadura.. ¡Paren ya con eso de la pureza de *Candomblés* porque no existe!, existe ancestralidad y fanatismo de la casa

matriz, de hecho, existen muchas casas matrices como la Casa Blanca, La Casa de *Oxumarê*, la Casa de *Afonjá* o *Gantois*, que históricamente fueron las primeras en construirse y por ello se institucionalizaron en los códigos de reglamentación de sectas, pero no quiere decir que sean casas con pureza de culto (Testimonio de Gisèle *Ómnirá*, mujer trans negra, tomado el día 2 de diciembre de 2018 a las 10:00h en la Iglesia de Nuestra Señora del Rosario de los Negros, ubicada en *Pelourinho*, centro de Salvador).

El término *Candomblés* de *Caboclo* fue dado en general a los *Candomblés* que combinaron deidades africanas con divinidades indígenas. Y el concepto de pureza se atribuye al hecho de que sus adeptos están vinculados a los conocimientos científicos en detrimento de los cultos africanos "degenerados".

Estas nomenclaturas cosifican a las identidades étnicas y a la diversidad sexual y de género como algo disruptivo dentro de los terreiros que se consideran celadores de pureza, por lo que debemos pensar en los roles de género; ya que están muy bien definidos en las comunidades-terreiro gracias a su conexión con el dimorfismo sexual.

En este sentido creo que las identidades trans son importantes marcadores sociales que contribuyen a la desestabilización de los modelos binarios de género en el *Candomblé Jeje-Nagô*, pues hacen posible los cambios en el pensamiento de la tradición secular, impuesta históricamente a la religiosidad afrobrasileña, sobre las disidencias sexuales y de género.

Esto, en teoría, contribuye a la reflexión en las comunidades sobre las expresiones de religiosidad no guiadas por creencias universalizadas, así como sobre los procesos de intolerancia religiosa que reafirman las prácticas de violencia simbólica perpetradas contra poblaciones subalternizadas y socialmente excluidas.

Cuando llegas a una comunidad-terreiro nagôcentrada, las dirigentes te dicen que no puedes formar parte de la liturgia por ser trans, a menos que aceptemos que originalmente

nacimos como hombres o como mujeres, según sea el caso, porque nuestros genitales naturales determinan quienes somos. Entonces te dicen: ¿Cómo vamos a hacer tu *ori* (cabeza), si tu *Orixá* no permite que tengas esa identidad que tú quieres?

Para pisar un terreiro *nagô* tenemos que disfrazarnos de algo que no somos, pero al mismo tiempo internamente, intentamos deconstruir las formas machistas, racistas, homofóbicas y transfóbicas en que las Madres de Santo nos obligan a ver la vida, porque nosotras no somos objetos de la religión ni somos el resultado de los discursos religiosos [...] somos sujetos de ellos.

Nuestro lugar debe estar y debe ser visto desde nuestras experiencias, este es momento de reconocer que las personas trans no somos obligadas u obligados a reproducir esa opresión, sobre todo cuando las Madres de Santo intentan enmascarnos de algo que no somos... Y si apelamos a los preceptos transfóbicos de la religiosidad es porque de alguna forma consentimos eso (Testimonio de Mãe Bárbara de Oyá, sacerdotisa con 28 años de experiencia en el *Candomblé*, mujer trans y activista, participó en la mesa “El Ori y la diversidad sexual: su representación”, en conjunto con *Babalorixá* Júnior Marques de Oxóssi y el coordinador estatal del programa “Políticas para la diversidad”, Cássio Rodrigo, celebrado el día 30 de junio de 2018 en la Cámara Municipal de la ciudad de São Paulo)

De esta manera, la diversidad sexual y de género puede contrarrestar las hegemonías para modificar los espacios religiosos y sus relaciones sociales; ya que, prácticas excluyentes que distancian a los sujetos que están subordinados por convicciones morales y cisheteronormadas, también están presentes en la vida

cotidiana de las comunidades-terreiro y generan desarmonía entre las personas trans y sus relaciones con la comunidad en general, especialmente con las líderes religiosas tradicionalistas, por no decir fundamentalistas.

Fue en la tarde del 10 de julio de 2016 que *Oxum* cantó mi nombre en la sala y luego renací. El renacimiento es una buena metáfora del proceso de iniciación en el *Candomblé*, ya que nos resguardan, cierto tiempo, en un *Roncó*, una especie de cuarto donde se llevan a cabo los ritos para poder entrar a la religión [...] Este cuarto pequeño semeja ser un útero sagrado en el que reaprendemos todo, a cantar, a orar saludando a los *Orixás* y a las personas mayores, entendemos nuestro papel en esa comunidad religiosa y cuál será nuestro lugar dentro de su estructura jerárquica. También aprendemos a mantener una nueva relación simbólica con todo en el mundo. No diré que fue fácil. Soy travesti, así que no hay espacio en este mundo en el que pueda habitar sin causar incomodidad y extrañeza. Pero tuve la suerte de ser recibida por una familia de *Axé* que me reconoce como mujer y me respeta, salvo por una regla: la noción de sexo biológico y la falta de respeto al nombre social aún somete a travestis, mujeres transexuales y hombres trans a diferentes discriminaciones transfóbicas dentro de las religiones africanas [...] “Así naciste y tu *Orixá* te reconocerá así, para siempre”, es el discurso común de *lalorixás* que no aceptan la legitimidad de nuestras identidades de género (Testimonio de Giuliana Nonato tomado el día 6 de enero de 2019 a las 19:05h en el Barrio de *Cabula*, ciudad de Salvador).

Encontramos así una religiosidad marcada por binarismos de género centralizados, razón por la cual, las personas trans tienen varios obstáculos para establecerse dentro una comunidad-terreiro de *Candomblé*. Estos problemas afectan directamente a su identidad individual y colectiva.

Ya que, es a partir de esto que las personas trans se preparan para obedecer nuevas reglas, renunciando a muchas cosas y haciendo de su tiempo uno de los elementos primordiales para venerar lo sagrado de acuerdo con su condición biológica y no a sus convicciones. Acción que las coloca en una posición de aprendizaje constante que sólo tendrá éxito mediante las relaciones fructíferas con otras personas en la vida cotidiana de la comunidad-terreiro y básicamente en las ceremonias ritualistas.

En este sentido, la expresión religiosa tiene como polo productor de conocimiento al cuerpo, desde las reverencias hechas para saludar a los ancestrales, la participación en los *Xirês*, la danza, el uso de la ropa adecuada de ceremonia (*Axó*), hasta los comportamientos estéticos de los hombres y las mujeres según sus funciones dentro de la casa de adoración.

Por lo tanto, cuando se niega la agencia de los cuerpos trans que componen también el espacio religioso, hay un proceso de distanciamiento y silenciamiento en el que estos cuerpos vilipendiados, cuando no se alejan efectivamente de la estructura, continúan en el espacio de manera apática y sin representación.

El énfasis que hago sobre la corporalidad no es sólo por el reconocimiento de que las personas son sujetos encarnados y que los rituales actúan en sus cuerpos para producir emociones y redirigir su comprensión del mundo; sino que, el cuerpo es un elemento representativo y fundamental para los procesos rituales, lo que genera una relación directa entre las corporalidades y los lugares que ocupan en la religión.

Por eso los cuerpos trans dentro de la comunidad-terreiro, socialmente hablando, deberían estar en armonía, vinculados al espacio, con el sentimiento y la seguridad de pertenencia, de modo total y no parcial, sin disfraces que los hagan adquirir en teoría una identidad en específico. Sin embargo, la configuración de estos lugares exige ciertos modos de compromiso corporal, reforzando y naturalizando patrones de acción e interacción basados en diferencias de clase, sexo y generación, permitiendo la clasificación de los cuerpos sobre las ideas estereotipadas que los definen.

Esto permea en la construcción religiosa de la familia de santo organizada mediante un Matriarcado, en el que se establece un parentesco “ficticio” que demanda los orígenes de una ancestralidad africana asentada sobre patrones de comportamiento binario.

Gracias a esto, en las comunidades-terreiro se identifica como hombre natural a quien nació con un pene y como mujer natural a quien nació con vagina. A esto debemos sumarle los arquetipos que sus caracteres sexuales les brindan dentro de la tradición religiosa; es decir, si eres mujer y tienes vagina también debes tener un útero fértil, porque es en este dónde *Olorún* deposita todas las cualidades del poder femenino ancestral, sin él, independientemente de todo lo que se haga por asimilar una corporeidad femenina, jamás se logrará ser una “verdadera mujer”.

De esta forma, reconozco que el *Candomblé* tiene una organización sociopolítica propia y un contexto específico particular, pero esto no lo convierte en una isla independiente en un sentido simbólico-cultural, pues también aplica las normas de género y sexualidad vigentes en la sociedad brasileña actual. Así, las formas en que maneja a las identidades trans son tan complejas como los tabúes sobre las enseñanzas de la liturgia. Tabúes afianzados sobre los estereotipos que giran en torno a la naturaleza de los hombres y de las mujeres.

Este contexto propio de la religión provoca que a las personas trans se les niegue constantemente el derecho a ser y existir por no ser consideradas, desde la visión nagôcentrada del Matriarcado, como “hombres o mujeres completos”. Entonces los espacios religiosos que, deberían acoger indiscriminadamente a todos y todas quienes buscan velar por su bienestar espiritual, lejos de recibirlas sin ningún tipo de degradación, las alejan de la participación social activa negándoles la afectividad tanto personal como religiosa con otros creyentes, a tocar tambores si no son hombres con pene, a incorporar entidades divinas si no son mujeres con vagina y al no acceder a los puestos exclusivos para las Madres de Santo como dirigentes si no poseen un útero que afiance su legítimo poder.

Lo anterior lo podemos observar también en el Catolicismo, en el Neopentecostalismo y en el Espiritismo; puesto que, son religiones que ejercen

políticas de pseudoaceptación de personas LGBTTTQI+, siempre y cuando, “sus acciones y comportamientos sean aceptables para convivir en armonía con la comunidad religiosa”.

Tengo una amiga que al igual que yo es mujer trans, pero ella salió del *Candomblé* para unirse a una iglesia evangélica, ellos la obligaron a quitarse los pechos puesto que era una mujer trans operada, y hoy en día vive sin pechos y con vagina, se viste de hombre, pero no es feliz [...] Sólo ella sabe por qué lo hizo, yo no he tenido el valor para preguntarle, pero una puede darse cuenta de que es infeliz. Fue el lavado de cerebro que la iglesia evangélica le hizo (Testimonio de Valdesca en Martins, 2015: 103).

Esto, también en el *Candomblé* da como resultado la subyugación de las identidades trans en la zona del no ser porque la forma estereotipada con la que las líderes religiosas las perciben no concuerda con las formas y los comportamientos adecuados de su moral vigente.

Estando en la fiesta de Santa Bárbara, el día 4 de diciembre de 2018, celebrada por todos los terreiros de *Candomblé* de Salvador justamente en el centro de la ciudad, *Pelourinho*, fui testigo de la ridiculización de varias mujeres trans por parte de hombres integrantes del terreiro de matriz *nagô* llamado *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (*Terreiro* de Gantois), muy respetado y socorrido por la población soteropolitana, quienes se burlaban de las apariencias físicas de las mujeres trans diciendo que “debajo de los vestidos que portaban se alzaba a ver algo que les colgaba entre las piernas”, esto a pesar de que la Madre de Santo dirigente, en testimonios anteriores afirmaba acoger a todo tipo de personas sin importar sus diferencias.

Y aunque “sus puertas siempre están abiertas para todos”, el *Candomblé Jeje-Nagô* mantiene ciertas restricciones en favor de la tradición religiosa. Las Madres de Santo, en general, conducen a su comunidad-terreiro desde los saberes de “los más viejos”; es decir, desde la ancestralidad y, por esta razón, temas como la transgenitalización aún no son aceptados en la comunidad, pero existen “acuerdos

de visibilidad trans” siempre que las personas “se ajusten a las normas de género y sexualidad prevalecientes en las comunidades-terreiro”, normas que desde la teología del *Candomblé* no tendrían que existir puesto que dañarían los principios de justicia, dignidad y caridad del poder ancestral *Agbale*.

Así, desde la cosmovisión del Matriarcado practicado en las comunidades-terreiro tradicionales, las personas trans tienen que establecerse en los terreiros nagôcentrados como hombres y mujeres de acuerdo con el sexo con el que nacieron y no con el que psicológicamente se interpretan, aunque ya hayan realizado su transgenitalización, porque de ello depende la razón con la que su *Orixá* se comunica con su ancestralidad.

Modificación corporal = Transformación del Axé

Y es justamente aquí donde aparece la segunda dimensión, en la que las personas trans son condenadas debido a la modificación corporal. En el *Candomblé* se piensa que la modificación de los cuerpos cambia la posición que estos ocupan en la dinámica social del terreiro; de tal forma que, los cuerpos trans al intervenir en su fisionomía por medio de una cirugía de reajuste, provocan una especie de presencia extraña dentro de un cuerpo diferente al identificado originalmente por sus divinidades y en un segundo término por la modificación de su identidad individual frente a la identidad colectiva de la comunidad.

Para Lima (2015), generalmente los estudios sobre la temática corporal en el *Candomblé*, como aquellos que abordan la centralidad del cuerpo en los rituales o el performance de las danzas, tienden a realizar un análisis mínimo en función a la comprensión del significado del cuerpo como idioma.

Bajo esta óptica de idioma, el *Candomblé* extrapola al cuerpo más allá de una condición física o estética, por considerarlo como la morada de los *Orixás* y la puerta de comunicación entre los seres humanos y las divinidades. De tal forma que el

cuerpo necesita estar saludable, equilibrado y protegido de cualquier cuestión que amenace su integridad, para con ello posibilitar las condiciones favorables para la realización de los rituales litúrgicos de iniciación que harán que el individuo pueda contactar con lo sagrado; además de preservar el equilibrio en la comunidad, puesto que el cuerpo, según Mandarino (2013), es también un local propicio para la transmisión del Axé, la energía vital que mueve al mundo.

En una comunidad-terreiro, la noción de cuerpo está entrelazada a la noción de percepción, de existencia y de equilibrio, fundamentada en los mitos y en las experiencias corporificadas de los *Orixás*. Estas expresiones corporificadas de la percepción de lo divino pasan a ser tematizadas mediante la inserción de los sujetos en los rituales y en la visión que tienen los terreiros sobre del mundo. Los Hijos de Santo acaban socializando sus sentimientos y emociones a través de sus cuerpos y los cuerpos de los otros, su entorno y su horizonte, que son los *Orixás*, los cuales se comprometen y entrelazan solidariamente en el esquema corporal de los individuos, en la producción de movimientos y comunicación, para garantizar el proceso vital de la existencia, que es el Axé (Lima, 2015:21)

Entonces, una persona trans cuando decide recurrir a la cirugía de confirmación de sexo, desde los preceptos anteriores, impacta en su equilibrio corporal, por lo que ya no se considera saludable para recibir a su divinidad. Recordemos que el cuerpo es un espacio que habitará un *Orixá*; es decir, en donde lo divino se manifestará por medio del trance místico, de tal forma que si se modifica una parte del cuerpo se estaría contaminando el recipiente en el que se presenta la divinidad.

Esta contaminación se debe a la intervención médica con fines de modificación estética sobre la joya de la creación de *Olorún*, el ser humano. Y al infringir este tipo de reglas, los miembros de la comunidad-terreiro pueden sufrir determinadas enfermedades, por ello es por lo que se considera a la transexualidad una

enfermedad y al travestismo como una degeneración de la realidad corporal, porque rompen con la armonía de los cuerpos creados e institucionalizados desde la versión mitológica que las Madres de Santo le brindan a *Olorún* y a los *Orixás*.

Según la cultura *nagô*, el ser humano está formado por la combinación de varios elementos sagrados entre los que destacan: el cuerpo, que fue moldeado mediante el barro primordial de *Nanã, Emi*, el aliento de vida otorgado por *Olorún, Ori* o la cabeza sagrada que lo rige, responsable de la conciencia y la inteligencia, los *Ori-Orixá*, que vinculan a los seres humanos con su ancestralidad, *Exú*, que es la personificación del principio de la materia y responsable de las funciones vitales de los seres humanos, y los *Orixás*, quienes reflejan sus características en los rasgos psicológicos de sus hijos terrenales.

Así, cada parte del cuerpo posee un significado simbólico, como explica Joana Elbein dos Santos (1976): La parte frontal del cuerpo se relaciona con el futuro de la persona y con el *Orixá* dueño de su cabeza, ya la parte posterior, corresponde al pasado. La cabeza (*ori*) posee en su interior un *ori inu* formado por un *odu* o destino personal, el cual está integrado por los preceptos de su *Orixá* progenitor divino, que le dio origen a su materia, y por un *Exú* individual, *Exú Bará*... De hecho, existe un dicho yoruba que dice "*Ori buruku orixá*", que significa: "Cabeza no equilibrada no da *Orixá*" (Bárbara, 2002: 52).

Respecto a ello Lawal (1983) nos muestra que para los grupos yoruba la cabeza es la parte vital más importante del cuerpo humano porque contiene el cerebro, el cual, es considerado la morada de la sabiduría y la razón, por eso los *Orixás* viven ahí. Los ojos son la luz con la que los seres humanos iluminamos nuestros pasos a través de los laberintos de la vida, la nariz sirve como una especie de ventilación del alma, los oídos son para escuchar o no los sonidos y la boca es para comer el alimento que mantiene estable el cuerpo y el alma.

En este sentido, la modificación corporal implica impactar directamente en la integridad de lo divino puesto que existen partes del cuerpo que son regidas directamente por los *Orixás*. Por ejemplo, *Iemanjá* es considerada la "señora de la cabeza" porque armoniza las energías positivas y negativas en un cuerpo; por eso, en una de sus coreografías danza alternando sus manos de frente y por detrás de su cabeza. Con esto, la divinidad orienta la mente de todos sus hijos y al ser considerada bajo el título de Madre por excelencia, protege los senos de las mujeres, con los que nutre a los seres humanos.

El vientre es considerado un lugar sagrado en donde se piensa que se guardan los órganos sexuales, por lo que éste y el útero son protegidos por *Oxum*. De tal manera que las caderas se constituyen como el conducto hacia la vagina, el pene y las nalgas, que en las mujeres representa fertilidad.

Los pies están relacionados con los ancestrales, el pie derecho con el poder ancestral masculino y el izquierdo con el poder ancestral femenino. En general, ambos tienen una importancia mayor porque indican movimiento y se relacionan directamente con la cabeza:

¿Cómo podría andar firme hacia una dirección sin mis pies y mi cabeza? Todo debe estar en orden entre lo divino y lo profano, cabeza, pies y corazón, si no, ¿cómo enfrentaría mi vida todos los días? (Testimonio de *Mãe Stella de Oxóssi* tomado el día 5 de noviembre de 2018 a las 13:00h en el *terreiro Ilê Axé Opô Afonjá* ubicado en el Barrio de *Cabula*, ciudad de Salvador).

Sin embargo, sobre la creación del ser humano, es importante señalar que *Olorún* le da la libertad para decidir sobre su propia vida; lo que en la tradición judío-cristiana se conoce como el libre albedrío, para que él mismo pueda constituirse sobre los parámetros de su elección.

Entonces, míticamente podríamos decir que en esta religiosidad afrobrasileña el deseo, la elección y la identidad individual no deberían ser un aspecto condicionante en la vida social de una persona, sobre todo si está dentro de una comunidad-

terreiro; ya que, desde su concepción como ser humano y bajo la presencia de su *Ori*, una persona se transforma en un ser que posee en sí misma el don de la vida. Por ello y bajo la normativa de *Agbale*, nada ni nadie tendría el derecho de discriminar a alguien por su orientación sexual o identidad de género.

Más allá de ello, en *Candomblés* nagôcentrados, como los que he citado en el tercer capítulo, las normas y los roles ritualísticos que están estrictamente ligados a la concepción biológica de ser hombre o mujer, no permiten que las identidades trans puedan desarrollarse socialmente en la comunidad-terreiro bajo la presencia de su *Orixá*, la razón es por haber impactado en su cuerpo quirúrgicamente.

Gran parte de las personas que frecuentan tanto el *Candomblé* como otra religión no aceptan transexuales, porque consideran que los transexuales modificamos nuestro cuerpo y para ellos es una cosa demoniaca, maligna. Por esta supuesta condición no me permitían tener contacto con ciertos objetos y prácticas ritualistas (Testimonio de *João* en Martins, 2015: 102)

Esto proporciona restricciones espirituales a las personas trans y como ejemplo de ello está la iniciación a la religión. Recordemos que la matriz *nagô* sólo permite que algunas mujeres biológicas sean iniciadas como caballos de *Orixá*, para experimentar la posesión y el trance místico, porque se consideran míticamente más “puras, delicadas y atentas” a diferencia de los hombres que “su naturaleza sexual les brinda perversión”.

Y es desde esta perspectiva, que la comunidad-terreiro nagôcentrada defiende la idea de que en los cuerpos trans no sería correcto cargar con una divinidad, sobre todo en el caso de mujeres trans, porque ante los fundamentos binarios de la tradición de existir como ser humano, rechazaron la oportunidad que *Olorún* les ofreció originalmente, perdiendo privilegios de identidad sobre la división social del trabajo en la religión.

De esta manera, las Madres de Santo conminan a las mujeres trans aquel clóset sombrío del que hablamos en el segundo capítulo, rebajándolas a una especie de

“seres incompletos”, por no poseer un útero reproductor de vida que las vuelva aptas para el desarrollo de su espiritualidad.

Si los *Orixás* que gobiernan la vida de las personas, mitológicamente, no se oponen a que cualquiera realice el rito de iniciación,⁷¹ posesión, incorporación, etc. y lejos de discriminarlas les dan la bienvenida, entonces las relaciones entre las personas trans y los demás adeptos del *Candomblé* tendrían que ser de reciprocidad mutua, bajo condicionantes de respeto, igualdad, justicia y caridad; aunque al parecer la construcción cultural de la diferencia sexual en la comunidad influye bastante en ello:

La cuestión es realmente delicada... Por un lado, tenemos el desafío religioso de respetar la individualidad de nuestros hermanos, tratándolos con caridad y sin discriminación; pero por otro, tenemos principios igualmente religiosos de matriz africana que nos hacen considerar la energía original de la persona para la concesión y ocupación de cargos en la jerarquía. Realmente me cuestiono ¿cuál es la energía que predomina en una persona trans, la del sexo biológico o la del psicológico? No tengo una opinión concreta sobre esto. Insisto en que nuestra religión debe abrir los debates sobre el asunto: incluso creo que los foros actuales de expresión en Salvador abrirán espacios para la promoción de esta discusión... Pero sólo para echarle leña al fuego, les recuerdo que el cargo de *Iyawó* (novicia iniciada para ser cabalgada por un *Orixá*), ¡es un cargo exclusivamente femenino!; es decir, ¡para una mujer que nació biológica y culturalmente como una mujer! (Testimonio de Márcio de Jagun tomado el día 8 de diciembre de 2018 a las 10:14h en el municipio de Lauro de Freitas, región metropolitana de Salvador).

⁷¹ Aunque muchos de ellos hayan pasado por su transición después del rito.

Esta conjetura surge a raíz de la importancia que tiene el cuerpo de las mujeres sobre el trance de posesión para incorporar una divinidad y sobre los poderes femeninos institucionales heredados desde África por medio de las sociedades *Gëlèdè* (albacea de los bienes simbólicos) y *lalodê* (representante de los deberes públicos).

La combinación de estos elementos, siguiendo la línea de estudio de Drewall (1992), dota al cuerpo de las mujeres con una mayor concentración de *Axé* o fuerza vital para lidiar con los cargos litúrgicos; ya que, mediante un útero fértil y reproductivo dan sentido a la preservación de la humanidad, teniendo cierto parecido con *Olorún*.

Esta condición les otorga de forma directa el papel de Madre, mismo que liga la maternidad con un poder especial natural que las relaciona con la hechicería, práctica considerada específica del poder femenino, la cual, puede ser usada en la comunidad tanto para el bien como para el mal.

De esta forma, contribuye al establecimiento de un control social en la religiosidad, reprimiendo en las comunidades-terreiro situaciones consideradas antisociales, para que éstas no puedan influir en el buen equilibrio de las dinámicas sociales preestablecidas desde la ancestralidad. Así, puede combatir los desvíos y acciones no deseadas en su medio social inmediato, sobre todo aquellas que desestabilizan las prácticas rituales instituidas desde la tradición.

Esta condición puede ser vista de dos formas, una positiva y otra negativa. Lo que se traduce en expresiones sociales de poder frente a las condiciones biológicas de las mujeres trans, puesto que mitológicamente las mujeres de manera natural expresan la ambigua dualidad entre el bien y el mal, mediante un gran poder de transformación como *oloju meji* (dos caras) o *abara meji* (dos cuerpos).

De este modo, el cuerpo biológico de la mujer se compone por tres categorías de poder, heredadas específicamente desde la figura mitológica de la *Ìyámi Òsòròngá*: la benevolencia, el sufrimiento y la muerte, elementos que están en constante lucha con el poder masculino de la creación. Por lo que estos componentes ya han pasado por un proceso de decantación en los cuerpos trans, desde las concepciones *nagô*, porque su esencia primordial ya no se concatena con su corporalidad original.

Así, podemos entender que los conceptos *nagô* sobre el poder masculino y femenino se originan de la división de los valores culturales resultantes de la interpretación de factores biológicos entre hombres y mujeres, entendidos como opuestos binarios. Por lo que, las identidades trans quedan en los límites de la construcción que separa los sexos en dos categorías exclusivas para sublimar las diferencias biológicas, dando como resultado los preceptos tradicionales binaristas que regulan el comportamiento humano en la religión *Candomblé*.

A pesar de ser de las religiones que más acogen a la comunidad LGBTTTQI+ y de las que más sufren intolerancia religiosa por parte de las iglesias evangélicas, cristianas y católicas, las casas de *Candomblé* y otras religiosidades de matriz africana, aún son espacios donde se reproduce la opresión, principalmente de nosotras las personas trans. Tengo mucho cuidado cuando hablo sobre la actitud de personas que bajo el nombre de una doctrina religiosa inspiran a la división de la sociedad mediante el odio. No pretendo llamarlos fundamentalistas porque muchas veces nos referimos a una persona intolerante, que profesa una determinada religión, como fundamentalista, pero no son fundamentalistas aquellos que practican el odio, porque el fundamento de la religión no es ese. Mas bien son tergiversadores, tal vez lectores literales de textos metafóricos que no comprendieron... De esta forma es que Madres de Santo de las casas más tradicionales y reconocidas de Salvador oprimen a las personas trans, no permiten que nos consagremos como Madres de Santo o Padres de Santo ni tampoco que usemos nuestros nombres sociales o indumentarias religiosas de acuerdo con el género con el que nos identificamos, exigiéndonos asumir el género biológico de nacimiento. Cuando a una mujer trans se le impide identificarse mediante el género femenino o a un hombre trans

mediante el masculino, también nos niegan el derecho de asumir nuestra identidad social dentro de la religiosidad y la comunidad, lo que yo veo como un sinónimo de intolerancia religiosa (Testimonio de Mãe Bárbara de Oyá, sacerdotisa con 28 años de experiencia en el *Candomblé*, mujer trans y activista, que participó en la mesa “El Ori y la diversidad sexual: su representación”, en conjunto con Babalorixá Júnior Marques de Oxóssi y el coordinador estatal del programa “Políticas para la diversidad”, Cássio Rodrigo, celebrado el día 30 de junio de 2018 en la Cámara Municipal de la ciudad de São Paulo).

Al construir las relaciones sociales de esta manera, se enaltecen diferencias y se atribuyen los papeles que serán desempeñados por las mujeres y los hombres en la comunidad-terreiro, dotando a las mujeres de valores especiales (estipulados como esenciales para el desarrollo de algunas funciones específicas en el terreiro) como la paciencia (*suuru*), la gentileza (*ero*), la serenidad (*itutu*) y la perseverancia (*iroju*), lo que trae consigo la tercera dimensión que también pone en jaque la estabilidad de las relaciones entre las personas trans y los miembros de la comunidad, la jerarquía.

División social del trabajo litúrgico

Mi nombre es Alana de Carvalho, tengo 34 años, soy una mujer trans, negra, residente de la periferia del Barrio *Calabar*. Cuando fui iniciada, era el típico jovencito frágil que no podía cargar más de lo que pesaba, pero podía lavar una pila de platos, limpiar los cuartos, la casa de ceremonias. Las

funciones más pesadas para hombres, yo no las tenía, pero era tratada como un hombre por no aceptar mi identidad trans. Entonces tenía que vestir como visten los hombres aquí en el terreiro, con pantalones blancos, camisa y zapatos cerrados. No podía vestirme como las mujeres, con aquellas faldas amponas y sandalias doradas. Tenía que comportarme como ellos querían y no como me sentía. Por eso la transfobia está aquí, la homofobia está aquí y esto es preocupante porque generan agresión y violencia dentro de los terreiros de *Candomblé*, te agreden hasta matarte, ¿puedes imaginarlo? En *São Paulo* asesinaron a una mujer trans que pretendía ser *Ialorixá*, en Recife también hay otra que fue asesinada, Es algo preocupante que la sociedad tenga que estar alerta a este tipo de cosas. Principalmente, la sociedad de las comunidades-terreiro que son masacrados todo el tiempo por el cristianismo, por los evangélicos, por la sociedad heterosexual, por la sociedad católica (Testimonio de Alana en Dias, 2017: 98).

Sobre el testimonio de Alana de Carvalho recae el sentido en el que la división social del trabajo litúrgico divide las funciones que cada miembro de la comunidad-terreiro desempeñará dentro de la religiosidad. Así, su papel dependerá de su *Orixá* regente; es decir, si posee una divinidad masculina o femenina, y del puesto alcanzado en la jerarquía tradicional.

De esta manera, una comunidad-terreiro reproduce los modelos tradicionales de organización africana, en la que las familias se agrupan en clanes. Es así como se constituye la familia de santo como base en la estructura social de los terreiros, recreando los parámetros ancestrales en que los individuos se vinculaban a una familia de acuerdo con su parentesco y religiosidad.

Es por medio de la iniciación ritual que una persona pasa a ser miembro activo de un terreiro de *Candomblé*, y a su vez, asume su función dentro de la familia de

santo. Esta acción, al considerarse el renacimiento del individuo en los preceptos de la religión, conlleva a que al iniciado se le atribuya un nombre religioso en lengua yoruba (asignado directamente por su divinidad), el cual, le otorga identidad individual ante la comunidad.

Pero también le da un compromiso eterno, de carácter familiar con su *Orixá* y con su Madre de Santo; es decir, la Gran Madre espiritual que le brinda la oportunidad de nacer para la vida religiosa en calidad de su Hijo espiritual, por ello es por lo que son conocidos como Hijos de Santo, mismos que dentro de la estructura familiar tendrán hermanos y hermanas de santo, tíos y tías de santo, abuelos y abuelas de santo, etc.

Es una familia con la que sabes que puedes contar, automáticamente cuando eres iniciado adquieres hermanos, Madre Pequeña, *Ogã*, *Ekede*, primos, sobrinos... Entonces es tu segunda familia, una familia espiritual con la que debes contar. Si aceptaran a todas las personas en el terreiro, siendo hombres, mujeres, trans, gays, intersex, lesbianas, sería una forma de luchar en contra de la discriminación. Todos los seres humanos nacemos por algún motivo, entonces todos aquí en la comunidad deberíamos tener los mismos derechos (Testimonio de *João* en Martins, 2015: 105).

A toda esta división de “parientes religiosos” se les debe amar, respetar y obedecer incluso más que a los miembros de su propia familia consanguínea; ya que, su encuentro y unión fueron pactados a través de vínculos sagrados con los *Orixás*, forjando una alianza políticamente integradora de solidaridad entre los fieles, desde que se cumplan los fundamentos de la tradición.

En el *Candomblé* cada persona tiene una función y un papel sacerdotal para ser desempeñado, en donde siempre existe una polaridad entre lo masculino y lo femenino, por lo que en terreiros antiguos de nación *nagô*, la sacerdotisa suprema debe ser una mujer, así como deben ser mujeres todas

aquellas personas que ocupen los puestos de preponderancia y liderazgo del terreiro (Barbara, 2002: 29).

Ballesteros (2007) reconoce de forma general los siguientes cargos dentro de la jerarquía de los *Candomblés* nagôcentrados:

Cuadro 6

Jerarquías en *Candomblés* Nagôcentrados

| <i>Cargo</i> | <i>Función</i> |
|------------------------|---|
| Madre de Santo | Grado más alto de la jerarquía religiosa, el cual, sólo puede ser ocupado por una mujer, que por linaje familiar haya heredado el cargo, quien inicia a los adeptos y cuida de la vida espiritual de los miembros de su terreiro. |
| Madre Pequeña | Ayudante de la Madre de Santo y segunda persona al comando del terreiro. Este cargo sólo puede ser ocupado por una mujer. |
| <i>Iyawô</i> | Mujer iniciada y consagrada a los <i>Orixás</i> para experimentar el transe de incorporación divina. |
| <i>Ekede</i> | Mujeres “no rodantes” (que no entran en transe). Auxilian a los miembros del terreiro cuando la divinidad entra en sus cuerpos. |
| <i>Dijina u Oruncó</i> | Persona en estado de <i>Erê</i> (en proceso de iniciación para saber sus funciones) que comúnmente suele ser mujer. |
| Hijo de Santo | Persona que ya fue iniciada a la religión bajo los rituales correspondientes. Puede ser hombre o mujer. |
| <i>Ogã</i> | Cuidador del terreiro. Este cargo sólo puede ser ocupado por hombres. |
| <i>Ogã Alabe</i> | Tocadores de atabaques (tambores) con los que se llamarán a los <i>Orixás</i> en el momento de los <i>Xirês</i> para la incorporación de las divinidades en las <i>Iyawôs</i> . Este cargo sólo puede ser ocupado por hombres. |
| <i>Ogã Axogum</i> | Persona encargada del sacrificio ritual de animales. Este cargo sólo puede ser ocupado por hombres. |
| <i>Abiã</i> | Persona que frecuenta el <i>Candomblé</i> pero todavía no pasó por los rituales de iniciación. Puesto más bajo de la jerarquía del terreiro. |

Para Birman (2005), la polaridad de la que habla Barbara (2002) recae en la representación social de los poderes masculino y femenino como elementos sagrados en la jerarquía del *Candomblé*. Así, el poder femenino en los cargos representa el polo exterior de las relaciones consanguíneas que une a las Madres de Santo con sus hijos mediante la filiación espiritual de la religiosidad, porque en ellas recae la procreación, la educación, la protección, la nutrición y el bienestar de los miembros de la comunidad-terreiro.

Mientras que en el polo masculino se sitúan los *Ogãs* cuya función es establecer las relaciones entre el terreiro y el mundo exterior. De esta forma, se convierten en las personas que conseguirán apoyo económico para la manutención y el sustento de las casas, serán quienes cuiden de la seguridad del terreiro en calidad de guardias o celadores y en las ceremonias religiosas tocarán los *atabaques* (tambores) para llamar a las divinidades al plano terrenal.

Esta división retoma los fundamentos binarios de la tradición *Nagô*, por lo que el sexo biológico en conjunto con las convicciones que cada Madre de Santo imprime en su tradición, continúan siendo la línea sobre la que se construyen las funciones de cada cargo. Esto, desde mi punto de vista, coloca a las personas trans en posiciones subalternas puesto que la jerarquía, sustentada desde las nociones de naturaleza, les niega la posibilidad de ocupar la mayoría de estos cargos:

Los trans somos vistos como Padres de Santo o como *Ogãs* y no como Madres de Santo porque todos los miembros del terreiro nos ven desde la concepción de naturaleza como hombres. Por más que nos hagamos la cirugía de transgenitalización y deseemos cambiar de sexo para que nos veamos como mujeres, nos dicen que los *Orixás* siempre nos considerarán como hombres [...] Por eso sólo podemos aspirar a funciones creadas para los machos, porque para ser Madre de Santo tenemos que ser mujeres reales, tener un útero, el cual no tenemos (Testimonio de *Athenea* tomado el día 12 de

diciembre de 2018 a las 20:00h en el Barrio de *Graça* en la ciudad de Salvador).

De este modo, la división social del trabajo litúrgico delimita los espacios y organiza a la comunidad-terreiro de acuerdo con sus representaciones culturales sobre la diferencia sexual, pero también considera el factor antigüedad.

Las Madres de Santo toman sus conocimientos de los miembros con mayor edad como de aquellos que tienen más tiempo y experiencia dentro de la religiosidad, otro elemento que desde mi opinión enaltece la estructura de violencia hacia los cuerpos con experiencia de vida trans; ya que, al no permitirles reconocimiento y ascenso dentro de la comunidad, su espiritualidad no forja carrera dentro de los conocimientos y saberes tradicionales, por tanto, no hay una apropiación de la identidad individual y colectiva del grupo que se traduzca en conocimiento o experiencia histórica para permitirle hacer antigüedad.

Así, como lo indica Coelho (2011) el *Candomblé* se convierte en una comunidad que propicia a cada integrante el ejercicio de ciudadanía, forjando identidades étnicas, individuales y colectivas bajo normas que rigen lo cotidiano. Esta especie de ciudadanía implica la sumisión ante la Madre la Santo porque es quien, por medio de un derecho divino, gerencia los terreiros y la liturgia, por eso tiene autoridad sobre cualquier nivel en la jerarquía.

Y es que litúrgicamente las personas trans pueden ocupar cualquier puesto en la organización desde que cumplan con sus obligaciones religiosas; sin embargo, esas obligaciones están mediadas por su naturaleza biológica, por lo que es común que se les designen actividades que no impliquen un ejercicio de convivencia social o presentación pública, por ejemplo, lavar los trastes usados en las ceremonias y mantener limpios los lugares donde se llevan a cabo las fiestas religiosas.

“Si las personas trans aceptamos nuestra constitución biológica original, claro que podemos alcanzar puestos de relevancia, de acuerdo con lo “que naturalmente somos”, pero nunca debemos aspirar a ser dirigentes en terreiros *nagô* como Madres o Padres de Santo (Testimonio de *Athenea*

tomado el día 12 de diciembre de 2018 a las 20:15h en el Barrio de *Graça* en la ciudad de Salvador)

El testimonio de Athenea refleja las condiciones bajo las cuales la Madre de Santo puede delegar actividades en la comunidad, pero también nos muestra las restricciones para el acceso a los grandes puestos como el de la Madre de Santo misma. Porque para ocupar ese cargo es necesario haber sido elegida por el *Orixá*, el cual, desde ciertas especificaciones corporales como ser mujer biológica y pertenecer a la familia matrilineal, elegirá a su dirigente.

Mãe Stella de Oxóssi (2018) decía que "para ejercer ese cargo tenías que nacer predestinada porque es un don, si no fuiste concebida biológicamente así por tu *Orixá*, por mucho que estés bien preparada, nunca serás Madre".

De esta manera la Madre de Santo se convierte en una líder natural, política, religiosa, cultural y social sobre la que recaen don funciones: Por un lado, es la sacerdotisa mediadora entre los miembros de la comunidad y los *Orixás*, y por el otro, es quien actualiza los modelos culturales vigentes con el fin de que sus antepasados puedan seguir preservando sus identidades, aquellas que están en síntesis con un pasado idealizado de África y con lo cotidiano vivenciado por las personas que integran los terreiros.

Entonces, una Madre de Santo ocupa la posición central en las acciones de una comunidad, puesto que funge como regente ante los comportamientos de sus integrantes y, de la misma forma en que lo expresa Joaquim (2001), ejerce el control sobre la energía humana (comportamientos emocionales, sociales y cognitivos) para el bienestar de las políticas internas del *Candomblé*.

Con ello, es que a través de los fundamentos litúrgicos recrea al mundo de lo sagrado sobre lo profano, delineando la forma en que la comunidad-terreiro se debe ajustar a los *Orixás*. Esta potestad la adquiere porque participa de forma directa en la distribución de los poderes sagrados que le permiten estructurar el mundo de lo profano con base en su cosmovisión de vida.

Desde esta postura de jerarquías impuestas en parámetros biologicistas de ser, podemos observar las representaciones simbólicas y físicas que se imprimen a los

cuerpos trans en las comunidades-terreiro. En donde el poder objetivado y las formas en que las personas se deben comportar ante la presencia de otras, conducen a lo trans a la esfera de lo pasivo, lo que para muchas Madres de Santo significa mantenerlas alejadas o escondidas del ámbito social de la comunidad mientras se nieguen a acatar sus normas morales.

Una de estas reglas se impone a los modos de vestir y es en este punto en donde la cuarta dimensión que regula las relaciones sociales entre las personas trans y la comunidad hace acto de presencia. Básicamente porque en la vestimenta, en los adornos corporales y en las ropas sagradas es posible distinguir quien tiene más poder dentro de la comunidad.

Vestuario Religioso: Estética y Poder

Para Ricardo (2007) la estética plástica del *Candomblé*, las vestimentas y los adornos corporales para sus adeptos y para los *Orixás*, tanto en lo cotidiano como en las ceremonias litúrgicas, tejen un complejo código cultural en las comunidades-terreiro cuyo objetivo principal es agradar a lo divino para que los seres humanos sean favorecidos en vida.

Identifico la existencia de una estética barroca en el interior de los terreiros, una idea de lo bello que revela el gusto por lo aparatoso, por el lujo, por los adornos, por el brillo. La elaboración estética de muchas de las fiestas litúrgicas se da tal cual como en el arte barroca, con la intención de sorprender y maravillarse (Santos, 2005: 76)

En este código el vestuario religioso es de suma importancia por lo que su confección recae en manos de las *Ekedes*, mujeres que no entran en trance pero que se encargan de vestir a los *Orixás*, a través de la corporalidad de sus caballos,

mejor conocidas como *lyawós*, para después danzar con ellas en la sala de ceremonias del terreiro durante las festividades litúrgicas.

Si analizamos esta cuestión desde los fundamentos tradicionalistas, estos cargos no pueden ser ocupados por personas trans; ya que, la confección de las ropas sagradas conocidas como *Axós*, es un trabajo que de forma natural corresponde a las mujeres biológicas que no pueden entrar en trance. Es aquí donde la condición corporal de mujeres y hombres trans es vista como el resultado de la contaminación de su cabeza u ori, haya sido por recurrir a la cirugía de transgenitalización o por actuar ante la comunidad bajo otra forma de ser, diferente a la impuesta por su *Orixá*, y por eso tampoco pueden incorporar una divinidad.

Recordemos que el proceso de iniciación también es el de la "multiplicación del yo social", proceso que se da por medio del desdoblamiento de los "yo sagrados" que se manifiestan en el trance místico. Entonces para el grupo, uno de los "yo sagrados" es el del *Orixá*, porque es en ese momento de trance que la divinidad obtiene vida en el cuerpo de su caballo.

Este es uno de los triunfos de la religiosidad *Candomblé*, la expansión del yo cuya filosofía promueve mediante la adopción de diferentes "yo sagrados" en los que se les brinda a las mujeres, que pueden incorporar una divinidad, la oportunidad de ser dioses o diosas.

Al estar los *Orixás* manifestados en los cuerpos de las *lyawó*, se procura enaltecer sus trazos estéticos y sus arquetipos por medio de ropas coloridas que poseen un significado y un simbolismo mítico que alude a los acontecimientos históricos sufridos en vida por la divinidad y la confección de la ropa ritual depende del sexo biológico del *Orixá*.

Por esta razón, hombres y mujeres trans deben vestirse conforme lo marca la tradición *Jeje-Nagô*: "si naciste hombre debes usar pantalón, zapatos y camisa y si naciste mujer, debes vestir conforme al traje típico de las bahianas según tu cargo en la religión" porque esto recuerda las vestimentas traídas de África:

Imagen 1

Mujeres de Candomblé



Foto tomada por Egbonmy Sandrinho D'Òsùmàrè, Gantois, 16 jun. 2015.

Imagen 2

Hombres de Candomblé



Foto tomada por Anderson Christian, Casa de Oxumaré, 21 ene. 2016.

En las imágenes podemos observar que la vestimenta de los hombres es sencilla a comparación del simbolismo que recae en las ropas de las mujeres. Esto provoca que la tensión sobre el uso de las vestimentas femeninas nuevamente se sitúe entre la relación de las mujeres trans y el biopoder tradicional.

Imagen 3

Bahiana de Candomblé



Imagen tomada de: <https://www.pinterest.com.mx/pin/403705554080810737/>

En el documental titulado “*A dona do Terreiro*” presentado el día 18 de enero de 2018, la periodista Deisy Anunciação retrata la filosofía litúrgica de algunas de las mujeres líderes de los terreiros de *Candomblé* en Bahía. En él, traza una línea de investigación periodística académica para discutir e identificar la trayectoria de las mujeres negras en el liderazgo del poder religioso afrobrasileño, por lo que, presenta testimonios de mujeres influyentes en el *Candomblé* de matriz *Nagô* como *Mãe Stella de Oxóssi*, Makota Valdina, Lindinalva Barbosa, entre otras entrevistadas; además de, contar con la participación de Prandi (2001).

En el documental se llega a la conclusión de que la lucha, la supervivencia, los prejuicios sociales y de género no son suficientes para que las mujeres crucen cuatro siglos de historia y sigan haciendo del *Candomblé* la única religión genuinamente brasileña donde las mujeres consideradas como naturales son las líderes de un pueblo. Revisándolo, me encontré con el siguiente testimonio:

“El *Pano da Costa*⁷² es parte de la indumentaria femenina, si alguien es gay o si es homosexual es porque decidió ser así, pero ese alguien no es mujer. En los terreiros liderados por Padres de Santo, las mujeres tienen un lugar preponderante, a no ser que esos Padres estén distorsionando la tradición original del *Candomblé* y se quieran volver hombres siendo mujeres o mujeres siendo hombres, porque eso está mal ya que en el *Candomblé* existen funciones para mujeres y funciones para hombres.

Entonces esa realidad actual donde la gente dice trans esto, trans aquello o trans el otro, muchas veces está distorsionando la tradición del *Candomblé*... Con esto no quiero decir que estoy en contra de nada porque la elección de cada uno forma parte de los derechos humanos.

Ahora, ¡no vengán a imponer modismos en el *Candomblé*!, El *Candomblé* a pesar de acoger a todo el mundo, tiene reglas y

⁷² Pedazo de tela parecido al rebozo, que usan las mujeres en el *Candomblé*, y que cubre la espalda y los pechos.

quien entra tiene que acatar esas reglas, no es el *Candomblé* que tiene que cambiar sus normativas para leer la cartilla de los otros. Yo nunca vi un *Alabé*⁷³ mujer a pesar de que muchas mujeres en el pasado sabían tocar tambores, les enseñaban incluso a los mismos hombres, pero en una fiesta pública quien tiene el derecho de subir a tocar los *atabaques* para los *Inquices*, los *Orixás* o los *Vodúns* son los verdaderos hombres.

De la misma manera que nunca vi a ningún hombre atreverse a poseer el derecho de estar en la sala con una toalla limpiando el sudor de las danzantes o asesorando a un *Inquice*, *Orixá* o *Vodún* porque ese papel es de la mujer. Las mujeres desempeñan muchas funciones, pero ¡yo no voy a entrar en detalles de eso porque considero que quien es de *Candomblé* sabe y quien no es no necesita saber!, ¡yo soy así!, entonces no te voy a decir, pero hay funciones masculinas y funciones femeninas que son internas [...] Y de repente ustedes quieren modificarlas, en *Candomblé* se es mujer u hombre, y ustedes dicen que también hay esto o aquello y por ello ¿todos se van a poner falda?

En algunos terreiros se la ponen, ¡en el mío no! En el terreiro en el que participo, en el que me confirmé, el hombre, independientemente de lo que haya escogido ser, tiene que usar pantalón porque biológicamente para nosotros es hombre, y lo mismo ocurre con la mujer, hay mujeres que dicen ser esto o aquello y entonces se quitan la falda y el *pano da costa* para ponerse pantalón... Eso es una agresión a su ancestralidad pues el *pano da costa* se hizo para usarse con la indumentaria correcta, así fue como se constituyó, como nosotras las mujeres negras lo hemos construido, ¡le parezca

⁷³ Persona que toca los tambores en las ceremonias de *Candomblé*.

a quien le parezca!, la falda y el vestido no se pueden cambiar, hay mujeres iniciadas y como son lesbianas no quieren usarla quesque porque sólo visten pantalones [...] ¡Ah! pues si sólo visten de pantalón, que lo hagan de la puerta del terreiro para afuera [...] o en su casa, pero aquí para participar en un *Xirê* se pone falda.

Por eso critico a los hombres que hoy usan *pano da costa* porque él es exclusivo de las mujeres, si es gay u homosexual es problema de él, porque ¡nunca será mujer [...] ¡Nunca será mujer! De la misma forma que una lesbiana nunca será hombre, ella elige lo que ella quiere ser, pero no es hombre, ¡naces hombre o naces mujer y biológicamente ya vienes constituido!, pero luego se mutilan para convertirse en esto o en aquello [...] entonces como es, ¿así ya cambiaron?

Por eso necesitas saber sobre estas cosas, hay opciones y yo respeto porque estoy dentro de esta realidad y nadie puede cambiarla, ahora eso no significa que deban modificar lo ya establecido en el *Candomblé*, o entonces cámbienle el nombre, y no vengán a decir que es tradición porque nuestra tradición aquí es *Candomblé* y no es (Testimonio de Makota Valdina, en Anunciação, 2018)".

El testimonio me remontó directamente a los debates surgidos en las últimas décadas, entre los feminismos negros y el transfeminismo, en donde se analiza la idea que prevalece del feminismo como sinónimo de mujeres naturales.

Y es que hablar de los posibles diálogos interdisciplinarios entre ellos resulta importante porque en la actualidad pareciera que existe un discurso que no da cabida a la alianza entre las demandas históricas del movimiento de las mujeres negras en Salvador y el movimiento trans.

Esto, en el *Candomblé*, presenta a lo trans como algo opuesto y en detrimento del movimiento de las mujeres negras que, además, son líderes religiosas, puesto que

históricamente son ellas quienes lucharon por el derecho a la libre práctica de las religiosidades de origen africano, consiguiendo que fueran sacadas de los códigos penales de la constitución política y ganando privilegios para su conservación.

Lo cierto es que, la mayoría de las Madres de Santo no ven la reciprocidad entre los movimientos sociales, por lo que ponen el énfasis de la discusión sobre lo trans en los logros que las mujeres negras han alcanzado durante siglos de opresión. Esto, en conjunto con el simbolismo ancestral religioso, deriva en una violencia directa hacia mujeres trans, puesto que desde el discurso de la corporalidad binaria no son consideradas mujeres y por lo tanto no pueden beneficiarse de lo que el poder femenino otorga a una “verdadera mujer”: la potestad de dar la vida a un ser humano, el instinto natural sobre el que se basa la educación, la protección y el cuidado familiar, y la continuidad de un Matriarcado asentado sobre la regla del nacer mujer y no del hacerse mujer.

Este discurso recae en la jerarquización del trabajo ritual dentro de las comunidades-terreiro, como en el simbolismo de la indumentaria femenina, especialmente en el *pano da costa*, conocido también como *alaká*, *pano de alaká* o *pano de cuia*, cuyo origen es africano y constituye la base de la vestimenta tradicional bahiana. Obedece a los colores simbólicos de los *Orixás* y su nombre hace referencia a la costa occidental africana de donde se exportaban varios productos hacia Bahía.

Es una tela de algodón, combinado con seda y otros materiales, con forma rectangular, su tamaño estándar va de entre los dos metros de largo y los sesenta centímetros de ancho. Está confeccionado por bandas tejidas en un telar horizontal que son cosidas manualmente simulando patrones geométricos bicolors, que siguen las texturas de los hilos.

Sobre patrones formales, a rayas, lisos, estampados o bordados en *richelieu* o encaje, es que las mujeres del *Candomblé* demuestran su posición jerárquica en la organización de las comunidades-terreiro, por ello es el recelo que las Madres de Santo le guardan a su uso puesto que no sólo es un complemento del vestido de la

mujer, sino que es la marca del sentido religioso en las acciones de las mujeres como iniciadas o líderes de los terreiros.

Esto le atribuye al *pano da costa* un significado necesario para la supervivencia de los rituales africanos; ya que, identifica a las mujeres como portadoras del símbolo del poder femenino y los arquetipos de los valores mágicos de la fertilidad. En ese sentido, cuando las *lyawós*, al final de la iniciación, comienzan a tener contacto con el mundo exterior, deben protegerse de los valores profanos de los que ya han sido erradicadas, por lo que el *pano da costa*, representa el poder de *Oxalá*, quien, al cubrir todo el cuerpo de las creyentes bajo el paño de color blanco, busca mantener los valores morales institucionalizados en su creación.

Por eso se defiende la exclusividad de uso específicamente en mujeres consideradas como biológicas, porque el *pano da costa* protege sus órganos reproductivos del poder de las *Ìyámi Òsòròngá*; pues como hemos visto a lo largo de la investigación, estas entidades poseen energía que daña la función sistemática de la creación de *Olorún*, misma que se sintetiza en el útero de las mujeres porque éste es el dador de vida.

La conjunción de estos mecanismos en relación con la teología del *Candomblé Jeje-Nagô*, hace que las identidades y corporalidades trans, en un intento de pertenencia, se asuman dentro de los parámetros que los binarismos de género del Matriarcado establecen como modalidades de actuación permitidas.

Pasando así de sus propios deseos de identificación hasta la reificación de los deseos impuestos por una comunidad-terreiro cisgénero tradicional, en la que, otro tipo de identidades que sobrepasen o desestabilicen el poder simbólico de la pareja dicotómica hombre-mujer y el opositor masculino-femenino, sólo tengan cabida desde que rechacen sus convicciones de ser, reconociendo que su naturaleza primordialmente física, les impide el ascenso a las jerarquías de poder donde se implanta la liturgia y se estructura el conocimiento.

Y desde la mitología, entonces ¿cómo se representan estas relaciones sociales entre lo trans y lo sagrado?

Corporalidades transitorias: Los Metá-Metá

Desde mi punto de vista, la mitología *Jeje-Nagô* conserva las experiencias y vivencias de los *Orixás* siempre que *Agbale* o el culto hacia lo ancestral sea percibido como un proceso que estructura la liturgia, los ritos y las acciones de sus creyentes en las comunidades-terreiro, puesto que, mediante ella se justifican los papeles y atributos de las divinidades en la comunidad.

Esto explica la cotidianidad y legitima las prácticas rituales desde los procesos de iniciación, los oráculos y sacrificios hasta las coreografías de las danzas que diferencian lo masculino de lo femenino. Como la religiosidad *Candomblé* se encuentra en constante expansión y en permanente transformación, los terreiros pueden usar la mitología para la adecuación de sus normativas actuales en el plano social.

Así que, con los mitos pueden reconstruir los caminos que los ancestrales forjaron en su vida terrenal, para con ello entender las cuestiones relativas a las disidencias sexuales y de género, vistas como una “innovación sociocultural” en las comunidades-terreiro.

Esto, pareciera generar una contradicción entre las formas de violencia que sufren las personas trans por medio de la institución de los poderes religiosos, impuestos por las Madres de Santo desde ciertos fundamentos tradicionales, y lo que la mitología presenta de forma metafórica.

Y es que algunas autoras como da Silva (2013) y di Fortunata (2017) sostienen que el *Candomblé* aparece en el imaginario popular como una religión abierta a la diversidad sexual, paradójicamente por la cosmovisión que sustenta los principios y rituales de la religión, donde entre otras cosas existen mitos sobre varias divinidades cuya identidad de género alberga elementos performativos, tanto masculinos como femeninos. “Así, la androginia y la transitividad de género se encuentran presentes en el sistema teológico, incorporadas en la figura de algunas divinidades (Segato, 2003, 182)”.

De esta manera, podemos decir que en los terreiros nagôcentrados, teológicamente, lo femenino y lo masculino pueden ser comprendidos y explicados según las normas vigentes de sexo-género, pero también “a través de la cosmovisión y los mitos inscriptos en lo simbólico de los devotos (di Fortunata, 2013: 7)”.

Por lo que es mediante el trance de incorporación de los *Orixás*, que lo sagrado brinda al ser humano la posibilidad de transitar simbólicamente entre los sexos y los géneros al momento de las posesiones rituales, en las que la persona adquiere por un momento las características performativas del sexo y el género asignado a la divinidad en cuestión.

Existen algunas leyendas de matriz africana que dotan a algunos *Orixás* con cualidades que conocemos en la religiosidad como *metá-metá*,⁷⁴ refiriéndose a su sexo o género, porque pueden ser seis meses masculinos, seis meses femeninos, o seis meses hombre y seis meses mujer (Testimonio de Paulo Araujo de Carvalho tomado el día 1 de febrero en *Alto da Sereia, Rio Vermelho*, ciudad de *Salvador*).

Para Ríos (2011), este tránsito entre los géneros se cimienta expresamente en algunos *Orixás* para los que coexisten relaciones de género fluido que derivan en prácticas y funciones de ambos sexos y géneros en una misma divinidad. Razón por la cual, en la cosmovisión de la comunidad-terreiro estas divinidades son conocidas con el término *Metá-Metá*; dando como resultado que varios autores como Dias (2017) defiendan la idea de que la religiosidad *Candomblé* ofrece la brecha mitológica para la aceptación de personas trans.

En la lógica de la metanidad, utilizada indistintamente por algunos *Orixás*, y también cuando una *Iyabá* (*Orixá* femenina) se incorpora en un hombre o un *Aboró* (*Orixá* masculino) en una mujer, cambiando sus gestos y modos de ser, se demuestran que los tránsitos de sexo-género son posibles. A

⁷⁴ El término *Metá-Metá*, en lengua yoruba, significa “tres al mismo tiempo”.

sí que, las personas trans encuentran un respaldo sagrado para vivir libre y plenamente sus experiencias relacionadas con el sexo, el género y el erotismo, consideradas desviantes en otros contextos (Ríos, 2011: 9).

Desde esta visión, los *Orixás Metá-Metá* se constituyen en la interfaz de dos mundos distintos, en un momento asumen una forma y en otros otra, permitiéndose experimentar nuevos placeres que salen de la tradición binaria. En este sentido, varios *itans* (mitos africanos que se remontan a las trayectorias de vida de los *Orixás*) hacen alusión a las vivencias sexuales de las divinidades. Para Dias (2017) entre los más conocidos están aquellos que traducen a *Oya-lansã* como una mujer que tiene un apetito sexual voraz, por lo que ha intimado con todos los *Orixás* masculinos.

Sin embargo, Segato (2003) observa en ella una especie de androginia, misma que se presenta cuando se relaciona sentimentalmente con *Oxum*. Esta característica para Dias (2017) y Rios (2011) se traduce en lesbianismo, a pesar de que la categoría no puede preceder a los mitos africanos porque es una construcción del siglo XX, lo que tampoco impide analizarlos desde esa línea porque la mitología se adapta en las comunidades-terreiro a las nuevas concepciones del mundo.

De esta forma es que existen *Orixás* como *Ossain* y *Odé-Oxóssi* que vivenciaron momentos de afectividad en medio de la selva, donde según Dias (2017), *Ossain* poseía todos los secretos del mundo, algunos autores como Prandi (2001) hablan de una especie de hechizo femenino que recae sobre él, por lo que tiene esa misma cualidad que las mujeres, el cual, cansado de sus actividades desempeñadas en su casa, se refugió junto a *Ossain*, manteniendo relaciones homoafectivas. Lo que puede ser pensado como un indicativo de transgresión del orden hegemónico de género y sexualidad impuesto desde la tradición.

En otros *itans* los *Orixás Logún Edé* y *Oxumarê*, poseen una dualidad biológica; es decir, ambos tienen la posibilidad de ser hombre o mujer, según su deseo, y los dos pueden establecerse en el género femenino o en el masculino. Lo que para Rios

(2011) recae en una especie de transexualidad mítica, la cual, se traduce en la concepción de ser *Metá-Metá*:

ser *Metá-Metá* tiene que ver con el hecho de que estas divinidades pueden hibridar sus características, las cuales, comúnmente son clasificadas en categorías sociales diferentes, entre las que destacan las de género. Así, los *Metá-Metá* se reconstruyen y transforman de animal a humano (*Logún Edé* y *Oxumarê*), vegetal-humano (*Ossaim*), hombre con pene-Mujer con vagina (*Oxumarê*), *Iyabá-Aboró* (*Logún Edé* y *Oxumarê*), fenómeno natural-animal (*Oxumarê*), pez-mamífero (*Logún Edé*), entre otros (Rios, 2011: 217)

Esta característica de transformación y de libre tránsito entre los sexos y los géneros, los ha llevado a ser catalogados por varios autores como Segato (2003), Birman (2005), Ríos (2011), da Silva (2013), Montoya (2016), di Fortunata (2017) y Dias (2017) como *Orixás* trans.

Esto desde la perspectiva de la religiosidad *Candomblé*, que considera a las personas trans como aquellas que nacen con los genitales relacionados socialmente a un determinado sexo y que después se identifican existencialmente con el otro, rechazando la designación social de su "género original".

Así, da Silva (2013) sostiene que la participación de travestis y transexuales en casas de *Candombles nagôcentrados*, trata de una búsqueda de reconocimiento y de aceptación dentro de "esta nueva gramática del género, más flexible y fluida que las teorías biomédicas, psicológicas y heteronormativas circundantes (da Silva, 2013: 9)".

En la publicación titulada *Travestismo y Liminalidad. Una aproximación a través de un relato sobre Pomba Gira*⁷⁵, Dobrée (2009) presenta los resultados de su investigación etnográfica sobre la historia de una divinidad conocida en algunas

⁷⁵ Divinidad afrobrasileña venerada en las religiosidades *Umbanda* y *Kimbanda*, considerada la consorte de *Exú*, el mensajero de los *Orixás* en el *Candomblé*. Mientras que *Exú* representa la sexualidad masculina, *Pomba Gira* la fertilidad y la fuerza, personifica la sexualidad femenina, la belleza y el deseo; se representa como una mujer hermosa que es insaciable y posee mucha energía de ira.

casas de *Candomblé* no tradicionalistas como *Pomba Gira*. En ella, el antropólogo usa el concepto de liminalidad⁷⁶ como una posición intermedia entre estados, asociando los ritos de pasaje o transición a la religiosidad con los relatos de travestis jóvenes de Asunción, Paraguay, en proceso de asumir definitivamente su nueva identidad, mismas que en el estudio se declaran fieles seguidoras del culto a *Pomba Gira*.

El investigador realiza una libre asociación entre el proceso de estas jóvenes y la historia contada. Según su investigación, los sujetos entrevistados se encuentran en proceso de adquirir una identidad genérica que no llega a ser masculina ni femenina, pero que refuerza y exalta determinados estereotipos femeninos “a través de intervenciones en el cuerpo, adopción de ciertas vestimentas y maquillajes y, la realización de actos performativos” sostenidos entre otras cosas a través del culto a *Pomba Gira*. (di Fortunata, 2017: 10).

Así que para Dobrée (2009), el mundo de lo divino tiene formas particulares de organización social, que podrían determinar un universo de sentidos muy particular. Coincidiendo con lo ya mencionado por nuestros autores que piensan que, a través de la posesión del cuerpo humano con las entidades, existe cierta transformación cuya performatividad lleva a quien experimenta el trance a un estado de feminidad o masculinidad, de acuerdo con los *Orixás*, sin importar la biología de quien la experimenta.

En este sentido, Prandi (1994) entiende que los *Orixás Meta-Metá* están tan arraigados dentro de la cultura popular en Brasil, especialmente en Salvador, que pueden verse referencias de ellos en distintos ámbitos de la cultura como novelas literarias, canciones e incluso en la televisión. Ejemplo de ello lo encontramos en el

⁷⁶ Concepto introducido en la literatura antropológica por Arnold Van Gennep en 1986, el cual, hace alusión a la manera en que las culturas más antiguas realizaban ritos que parecían estar en otra dimensión transitoria, una especie de limbo entre el plano terrenal y el superior; es decir, por arriba del entendimiento humano: Estado de apertura y ambigüedad entre estar en un sitio y el otro (Van, 1986).

grupo musical *Metá-Metá*, denominado por ellos mismos como “La banda sonora del caos político brasileño”, formado a partir de diferentes experiencias de vida entre *Thiago França* (guitarra), *Juçara Marçal* (voz) y *Kiko Dinucci* (saxofón y flauta), quienes a modo de descolonización de conceptos hacen del término *Metá-Metá*, una apropiación de sonoridades de la música brasileña y africana, con otras influencias:

En realidad, el yoruba está muy presente en la religión de la cual los tres hacemos parte, el *Candomblé*. Los *Orixás*, los términos que vamos conociendo, las alabanzas, todo tiene que ver con el yoruba. De una cierta forma convivimos con este universo, con este lenguaje y vamos descubriendo más cosas en función de eso. Y eso aparece en la música inevitablemente. Todo de raíz africana. Absorbemos muchas cosas. Esa cultura yoruba nos llega a través de la religión y también somos conscientes que también pasa en Cuba, Puerto Rico, Nigeria, Haití, en todo el Caribe [...] y también absorbemos muchas cosas de ahí. Entonces, consumimos una cultura pop africana que ya no es aquella cultura ancestral brasileña que vino con los descendientes de africanos, porque además de eso, acabamos siendo influenciados por muchas cosas. Y no solo de África. Hay una influencia clara, un mecanismo claro de improvisación libre, que también es mucho del *free jazz* americano de los años 60, que también coincidentemente tenía una mirada hacia la raíz africana. Los negros allí en aquel momento habían perdido la conexión y la querían retomar. También *Coltrane* va hacia el lado del *spiritual jazz* y empieza a traer timbales, con la participación de mucha gente, gente cantando. Hay muchas cosas. Hay cosas de la ciudad y el ruido. Vivo en el centro de *São Paulo* y escucho ruido todo el tiempo. Me despierto con un martillo neumático en mi ventana, me voy a la cama con un camión de

basura pasando a las 3 de la mañana. Vamos asimilando lo que nos rodea (Testimonio de *Juçara Marçal* tomado del sitio Festivaleros, consultado el día 13 de septiembre de 2020 a las 19:42h en <http://www.losfestivaleros.com/2017/08/entrevista-meta-meta.html>).

Considero la figura del andrógino como la más antigua y compleja estructura cultural que intenta visualizar una totalidad en la que, coexisten los binomios contrarios que posibilitan, mitológicamente hablando, que un arquetipo del inconsciente colectivo se afiance a la idea de lo absoluto, en el ser humano, como sentido innato de la unidad cósmica.

Entonces la atracción indiferenciada entre lo femenino y lo masculino, estando en simbiosis ritual a través de los *Orixás* y su disputa por el control de la creación, puede ser la causa de la armonía cósmica en la teología del *Candomblé Jeje-Nagô*. De esta manera la supuesta transexualidad de algunas divinidades se traduce en una bi-unidad divina expresada desde el pensamiento mítico, religioso y biológico.

Así, en teoría, lo trans debería ser visto como un proceso de reconstrucción colectiva en el que hombres y mujeres poseen una espacialidad de recreación conjunta, misma que se basa en la bi-unidad del cosmos; es decir, en el Dios supremo *Olorún*, mediante *Oxalá*, que tiene su parte femenina representada en *Ôduduwá*.

Por ello, cada *Orixá* también debe estar vinculado entre sí con su opositor, independientemente de su sexo e identidad de género. Con esta afirmación observamos que *Exú* se equivale a sí mismo como el bien y el mal, lo masculino y lo femenino, aunque siempre representando la masculinidad, *Ogum* la guerra y *Oxum* el amor, *Xangô* el poder y *Iemanjá* la abnegación, *Yansã* la infertilidad y *Oxum* la fertilidad, *Obaluaiê* la introversión y *Xangô* la extroversión.




Los siguientes cuadros muestran la reproducción mítica de la androginia y la transexualidad de la que Rios (2011) habla, en los *Orixás* que considero bi-unidades divinas del *Candomblé*:

Cuadro 7

Orixás Metá-Metá: Bi-unidades Divinas

| Orixá | Sexo, Género y Orientación sexual | Actividad | Cualidad de Santo |
|---|---|---|--|
| <p><i>Oxalá/Ôduduwá</i></p>  | <p>Hombre- Masculino-Heterosexual</p> <p>Mujer-Femenina-Heterosexual</p> | <p>Creación</p> <p>Vida</p> <p>Transformación</p> | <p>Sabiduría</p> <p>Perfección</p> <p>Tranquilidad</p> <p>Paciencia</p> |
| <p><i>Exú</i></p>  | <p>Hombre-Masculino-Heterosexual</p> <p>Andrógino</p> <p>Hombre-Femenino-Homosexual</p> | <p>Sexualidad</p> <p>Comunicación</p> <p>Transformación</p> | <p>Espiritualidad</p> <p>Discernimiento</p> <p>Fecundidad</p> <p>Abundancia</p> <p>Trabajo</p> <p>Placer</p> <p>Amor</p> |
| <p><i>Logún Edé/Boço</i></p> <p><i>Jará</i></p>  | <p>Hombre-Trans-Binario</p> <p>Mujer-Trans-Binaria</p> | <p>Agricultura</p> <p>Ganadería</p> <p>Caza</p> <p>Pesca</p> <p>Fertilidad</p> <p>Prosperidad</p> <p>Transformación</p> | <p>Jovialidad</p> <p>Belleza</p> <p>Pureza</p> <p>Fuerza</p> <p>Valentía</p> <p>Amor</p> <p>Sensualidad</p> |

Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

| <i>Orixá</i> | Sexo, Género y Orientación sexual | Actividad | Cualidad de Santo |
|--|--|--|--|
| <p><i>Oxumarê/Dangbê</i></p>  | <p>Hombre-Trans-No Binario</p> <p>Mujer-Trans-No Binaria</p> | <p>Poder</p> <p>Masculino</p> <p>Femenino</p> | <p>Agilidad</p> <p>Destreza</p> <p>Belleza</p> <p>Transformación</p> <p>Evolución</p> <p>Inteligencia</p> |
| <p><i>Ewá</i></p>  | <p>Hombre-Trans-Binario</p> <p>Mujer-Trans-Binaria</p> | <p>Poder</p> <p>Femenino</p> <p>Masculino</p> | <p>Sensibilidad</p> <p>Videncia</p> <p>Transformación</p> <p>Fuerza</p> <p>Castidad</p> <p>Virginidad</p> <p>Inocencia</p> |
| <p><i>Iroko</i></p>  | <p>Andrógino</p> | <p>Poder</p> <p>Femenino</p> <p>Ancestral</p> <p>Masculino</p> <p>Ancestral</p> <p><i>Iyámi</i></p> <p><i>Òsòròngá</i></p> | <p>Medicina</p> <p>Hechicería</p> <p>Ancestralidad</p> <p>Fuerza</p> <p>Energía</p> <p>Evolución</p> <p>Equilibrio</p> |

Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

Cuadro 8

Vestido, Herramientas y Significado

| Orixá | Vestido (Axó) | Herramienta | Significado |
|---|--|---|--|
| <p><i>Oxalá/Ôduduwá</i></p>  | <p>Pantalón blanco</p> <p>Falda blanca</p> <p>Corona</p> <p>Sandalias</p> | <p>Bastón</p> <p>Espada de plata</p> <p>Pilón de madera</p> <p>Paloma de metal</p> | <p>Su ropa hace alusión a su pureza como ser supremo y a un anciano de edad avanzada</p> |
| <p><i>Exú</i></p>  | <p>Faldón de colores rojo, negro y amarillo</p> <p>Sombrero rojo y negro en forma de falo con conchas</p> <p>Faja</p> | <p>Bastón en forma de pene</p> <p>Guajes o Calabazas</p> <p>Tridente de hierro</p> <p>Llaves</p> | <p>Su ropa hace alusión a la sexualidad de los hombres, al semen, a las contrariedades de la vida, al equilibrio, a abrir los caminos y a la fecundación</p> |
| <p><i>Logún Edé/Boço Jará</i></p>  | <p>Pantalón blanco</p> <p>Falda azul y verde</p> <p>Paño azul y verde que termina en moño</p> <p>Pieles de animales</p> <p>Faja</p> <p>Sandalias</p> | <p>Arco y flechas</p> <p>Espejo</p> <p>Látigo de crin</p> <p>Bolsa de cuero</p> <p>Aretes</p> <p>Anillos</p> <p>Abanico</p> | <p>Su ropa representa la ambigüedad que de él surge, adquiriendo arquetipos de sus padres <i>Oxum</i> y <i>Oxóssi</i></p> |

Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

| <i>Orixá</i> | Vestido (Axó) | Herramienta | Significado |
|--|--|--|---|
| <p><i>Oxumarê/Dangbê</i></p>  | <p>Falda color arcoíris</p> <p>Turbante en moño</p> <p>Faja en moño</p> <p>Sandalias</p> <p>Piel de serpiente</p> <p>Brazaletes y anillos</p> | <p>2 serpientes de hierro</p> <p>Daga de oro y plata</p> <p>Joyas</p> | <p>Su ropa representa su ambigüedad como ser humano y como serpiente, así como su cuerpo que desciende a la Tierra en forma de arcoíris</p> |
| <p><i>Ewá</i></p>  | <p>Falda color rosa</p> <p>Turbante en moño</p> <p>Faja en moño rojo</p> <p>Sandalias</p> <p>Piel de serpiente</p> <p>Brazaletes y anillos</p> | <p>Espada</p> <p>Arco y flecha</p> <p>Látigo de crin</p> <p>Joyas</p> <p>Daga de plata</p> <p>Espejo</p> | <p>Su ropa representa su condición ambigua entre serpiente y ser humano, así como sus cualidades de mujer guerrera y madre</p> |
| <p><i>Iroko</i></p>  | <p>Falda, sombrero y paño que simulan ser hechos con plantas y flores</p> | <p>Cepillo de metal con un pájaro encima</p> | <p>Su ropa hace alusión a su constitución híbrida entre un ser humano y un árbol</p> |

Nota: Las imágenes fueron tomadas de Carybé (1980).

La constitución de estas divinidades, como *Meta-Metá*, en la creación de *Olorún*, se refleja en los mitos de la siguiente manera:

Exú

Exú era el hijo menor de *Iemanjá* y *Olorún*, hermano de *Ogum*, *Xangô* y *Oxóssi*. Un día se comió todo porque tenía mucha hambre, la cual, era incontrolable. Comenzó por comerse a los animales del pueblo donde vivía, incluyendo sus patas y sus plumas.

Después terminó con los cereales, las frutas, los ñames, los pimientos; se bebió toda la cerveza, todo el vino e ingirió todo el aceite de palma que pudo. Cuanto más comía, más hambre sentía.

Luego devoró los árboles y los pastos, queriendo beberse todo el mar; sin embargo, *Olorún* lo descubrió y se dio cuenta de que *Exú* no se detendría y que terminaría comiendo incluso el Cielo, por lo que le pidió a *Ogum* que intentara detenerlo.

El guerrero luchó contra el hambre voraz de *Exú* a toda costa para preservar la armonía en la Tierra, la existencia de los seres humanos y la vida misma de todos los *Orixás*, por lo que *Ogum* optó por matarlo. Pero esta acción, incluso después de su muerte, no aplacó el hambre de *Exú* quien terminó por devorar casi todo en la creación.

Por esta situación, muchas personas en el pueblo se enfermaron y murieron de hambre. Un sacerdote consultó el oráculo de *Ifá* y alertó a *Olorún* sobre la amenaza potencial que resultaba *Exú* después de la muerte; ya que, para tranquilizarse este pedía ser atendido.

Entonces, *Olorún* obedeció las palabras del oráculo y ordenó: “En adelante, para que *Exú* no cause más catástrofes y para que haya paz y tranquilidad entre los seres humanos, siempre quienes hagan ofrendas a los *Orixás* primero deben servir comida a él (Prandi, 2001: 45)”.

En una ocasión, mientras se llevaba a cabo un sacrificio ritual a puerta cerrada para algunas divinidades, le pregunté a *Mãe Carmen* sobre este mito, y ella me contó:

Exú se tragó a su madre, *Iemanjá*, y se estaba preparando para comer también a su padre, quien horrorizado intentó

defenderse y lo cortó por la mitad, lo que fue inútil; ya que, nacieron dos *Exús* más de él. *Olorún*, desesperado, los volvió a cortar a ambos por la mitad y así sucesivamente hasta que se formaron 201 *Exús* que se esparcieron por todo el mundo, devorando todo lo que había a su paso.

Así es como *Olorún* consultando a *Ifá*, decide decretar el precepto de dar de comer a *Exú* antes que a los demás *Orixás*, con el fin de apaciguar su hambre y su ira. Pero, *Exú* estaba tan satisfecho que al final regurgitó todo lo que había comido, devolviendo la vida sobre la Tierra (Testimonio de *Mãe Carmen* tomado el día 8 de diciembre de 2018 a las 9:00h en el terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (terreiro de Gantois)* ubicado en el Barrio de *Federação*).

La regurgitación es un elemento muy importante en la construcción de *Exú* como bi-unidad divina, pues nos permite discernir sobre la configuración de las identidades de género en el *Candomblé Jeje-Nagô*.

En el apartado anterior observamos la configuración física de los cuerpos en las comunidades-terreiro; sin embargo, en la concepción mítica *nagô*, los cuerpos son diversos por naturaleza, aunque el alma es universal. Por lo tanto, todos los seres están dotados de espíritu, es algo que no se cuestiona en la comunidad por ello no les es relevante, para ellos lo importante es conocer la naturaleza del cuerpo físico de los seres porque esto los determina como seres humanos o como seres divinos.

Y en la liturgia matriarcal del *Candomblé* esta definición no será independiente, sino que, se afianza en los estereotipos del género que indican que si alguien nace con sexuación macho es hombre y debe comportarse como el mismo, y si nace hembra debe ser una mujer.

Aquí hay varias cuestiones de violencia simbólica hacia las identidades trans en la cosmovisión matriarcal de la religión; ya que, hemos visto que culturalmente se ve a la mujer como símbolo de naturaleza por el hecho de tener un útero reproductor otorgado mediante las cualidades de santo de las *Iyabás*, pero también por la

medición del cuerpo físico, pues se dice que si “*Olorún* envía a un ser humano a la Tierra en forma de hombre, por mucho que impacte en su cuerpo para modificarlo, en esencia y ancestralidad seguirá siendo hombre”.

Entonces todos los seres dotados de cuerpo físico son potencialmente humanos y están asentados sobre la dicotomía hombre-mujer; sólo las divinidades son distintas por lo que mismo siendo hombres o mujeres, pueden transitar sobre los binomios opositores masculino-femenino sin ningún problema. De tal forma que es necesario establecer un sistema de comunicación efectivo entre humanos y divinidades que garantice la armonía entre ellos, y este sistema de mensajería será *Exú*, quien puede transitar entre lo masculino y lo femenino de la creación.

Observemos que, al comer y regurgitar a todos los seres, *Exú* les imprime sus cualidades divinas; es decir, los acerca a su naturaleza dupla, así que los seres como cuerpos, se vuelven tanto humanos como divinos, lo que tendría que posibilitar la concepción de diversas formas de ser un humano y por ende de muchas otras identidades de género.

Míticamente, antes de *Exú*, la vida en la Tierra sería inviable para los seres desconectados de la divinidad. Por lo tanto, la vida solo es viable si es relacional a los binomios divinidad-humanidad, cuerpo-alma y cultura-naturaleza. Términos que están muy presentes en la definición de los roles sociales en las comunidades-terreiro guiadas mediante el poder femenino de la creación.

De hecho, *Exú* al ser el primer *Orixá* creado y no tener una corporalidad determinada, es considerado por autores como Montoya (2016) y Días (2017) como una divinidad andrógina que puede adquirir cualquier forma, lo que permite pensar, desde las concepciones de da Silva (2015) y Rios (2011), que su identidad de género abarca las nociones de lo trans en el sentido de una descolonización teológica de sus poderes ante los principios de *Okorinle* y *Obirinle*; ya que, *Exú* representa la sexualidad humana y es quien transforma las dinámicas sociales, por lo que no debemos olvidar que en la teología del *Candomblé*, impuesta a través de la tradición, también el género se considera una construcción social de la diferencia sexual.

Logún Ede

Es un *Orixá* masculino joven que representa la caza y la pesca, considerado como uno de los más bellos por ser hijo de *Oxóssi* y *Oxum*. Heredó la belleza, la gracia y las actitudes gentiles de *Oxum* y la felicidad y el espíritu cazador de *Oxóssi*, por lo que su figura adquiere los arquetipos del poder femenino y del poder masculino.

Durante seis meses acompaña a su padre en el bosque, garantizándole una gran habilidad para cazar, ya que es muy ágil, y también lleva el eje de la prosperidad; mientras que en los otros seis meses vive con su madre en los ríos, donde desarrolla técnicas como gran pescador y absorbe las bellas y delicadas características femeninas de *Oxum*.

Su temperamento, debido al Axé de sus padres, es bastante contradictorio; ya que en un momento parece tierno, amable y benevolente y en otro momento prefiere la soledad y toma una posición seria que le da cierto parecido con *Oxóssi*. *Mãe Carmen* dice que:

incluso amándose, *Oxóssi* y *Oxum* no vivían juntos porque sus costumbres, gustos e intereses eran muy diferentes. Un día *Oxóssi* le dijo a *Oxum*: “por el amor que siento por ti, me gustaría quedarme con el niño y criarlo de la mejor manera posible, le enseñaré a ser un gran cazador y guerrero y él aprenderá sobre todos los secretos del bosque”. Incapaz de separarse del hijo que tanto amaba, *Oxum* respondió: “El niño tendrá seis meses con su padre y seis meses con su madre, comerá de la caza y de la pesca. Él será *Oxum* y *Oxóssi*, sin dejar de ser el propio *Logún Edé*: el príncipe del bosque y un excelente cazador (Testimonio de *Mãe Carmen* tomado el día 8 de diciembre de 2018 a las 12:13h en el terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (terreiro de Gantois)* ubicado en el Barrio de *Federação*).”.

En algunas representaciones *Logún Edé* es fuerte y viril, lleva consigo un arco y una flecha, sombrero de cuero y un *eruquerê* que al igual que a *Oxóssi* le sirve para

espantar a los malos espíritus. Así se observa que durante este periodo se constituye como un cazador, que provee y lleva el alimento a los demás seres, posicionándose dentro del estereotipo del trabajo activo masculino que brinda el sustento al núcleo familiar. También se le asignan atributos femeninos como la sensualidad, la belleza, la fertilidad, la simetría delicada de su cuerpo, un espejo para admirar su hermosura y cuidar su persona igual que *Oxum*, un peine de oro para peinarse, una espada como símbolo de poder y brazaletes que también son de oro.

A partir de esto, vemos una divinidad que originalmente no es dupla, pero al adquirir en esencia partes del poder masculino y partes del femenino, lejos de inferiorizar alguno de ellos por su constitución biológica, los combina para complementarse. Sin embargo, en Prandi (2001) hay un mito donde la divinidad es transexual, de la forma en que la visión nagôcentrada plantea al cuerpo trans, debido a un castigo otorgado por *Oxalá* y no por su condición de bi-unidad divina:

Logún Edé era un cazador solitario, infeliz y orgulloso. Era también pretencioso, aprovechado y acostumbrado a ser adulado debido a su extraordinaria hermosura.

Un día *Oxalá* conoció a *Logún Edé* y lo llevó a su casa para convivir con él, además de otorgarle su protección, dándole su compañía, sabiduría y comprensión. Pero *Logún Edé* quería más que eso y robó los secretos de *Oxalá*. Secretos que dejaba a plena vista ya que confiaba en la honestidad de *Logún*.

El cazador ocultó su robo en una pequeña bolsa y dándole la espalda a *Oxalá* se fue. No tardó *Oxalá* en darse cuenta de su traición e hizo varios sacrificios, cuando se calmó sentenció que toda vez que *Logún Edé* usara sus poderes todos debían decir: ¡Qué maravilla los milagros de *Oxalá*!

Todas las veces que usara sus secretos, algún arte no robada, le faltaría en ellos. Con el tiempo se imaginó al cazador siendo

castigado y comprendió que la pena impuesta era pequeña. El cazador era presumido y ventajoso acostumbrado a ser adulado, por lo que *Oxalá* determinó que *Logún* fuera hombre durante un periodo, y en otro, mujer; nunca habría posibilidad de que fuera completo y tendría que comenzar siempre todo lo que hiciera.

Aun así, la sentencia era poca para el orgulloso *Logún* y para que el castigo durase toda la vida lo convirtió en *Orixá* (Prandi, 2001: 90).

Aquí es donde la discusión sobre la representación de lo trans en la mitología toma forma y es que, recordemos que *Agbale*, siendo un poder que aglutina lo ancestral y que otorga represión en forma de justicia en cuanto a los parámetros vigentes de la moral, le permite al creador de los seres humanos; es decir, a *Oxalá*, otorgar el castigo divino por la grave falta de *Logún Edé* hacia su persona.

Entonces, la transexualidad de la que Segato (2003), Dobrée (2009), Ríos (2011), da Silva (2013), Montoya (2016), di Fortunata (2017) y Dias (2017) hacen referencia, se transforma en un castigo hacia todo tipo de acciones que intenten dañar el poder de la razón en la mitología de los *Orixás*.

Y como toda la razón se expresa mediante el androcentrismo del poder masculino sobre la creación, todo lo que desestabilice la constitución del poder implicado en la triada divina *Olorún-Ôlôdumaré-Oxalá*, tendría que ser castigado por querer sobrepasar los límites de la razón y la moral institucional, así como ocurre con las normativas de los fundamentos tradicionales litúrgicos en las comunidades-terreiro, resguardados mediante las políticas internas reguladas por las Madres de Santo.

Así, en la mitología, el cuerpo trans mediante los *Orixás Metá-Metá* se representa como una especie de hibridación o contaminación del cuerpo divino de aquellos *Orixás* que están en constante afrenta con la constitución de la triada sagrada; es decir, con los fundamentos esenciales de la cosmovisión.

Esto lo observaremos con mayor precisión en el origen de la familia divina *Iji*, asentada sobre patrones religiosos dahomeyanos de los *Vodúns Jejes* e integrada

por los *Orixás* que representan el orden y el dominio sobre la Tierra, todos nacidos de *Nanã Buruku*. A ella se le considera la señora de las aguas estancadas y de los pantanos, en donde se encuentran los profundos misterios del mundo, es la *Orixá* femenina más antigua con dominio en las aguas, por lo que protege los órganos reproductores de las mujeres, convirtiéndose así en el misterio de la vida y la muerte.

Esta divinidad no es afín a los hombres, a diferencia de las demás *Orixás*, y es prácticamente asexuada, por lo que constantemente en la academia se ha visto como una divinidad andrógina. Se dice que fue rechazada por *Oxalá* porque generaba seres “anormales”, así como *Logún Edé*, pero ¿cuál es el motivo de dicha anormalidad?

Orixás Iji: Los amoríos anormales de Nanã

Nanã Buruku es quien le dice a *Oxalá* como debe crear a los seres humanos, convirtiéndose así en la señora de la muerte:

Dicen que cuando *Olorún* le encargó a *Oxalá* la misión de crear al mundo y modelar al ser humano, *Oxalá* lo intentó de muchas formas sin tener éxito. Constituyó al hombre de aire, así como él, pero no resultó pues inmediatamente la figura del hombre se desvaneció.

Intentó hacerlo de palo, pero la criatura era muy dura por lo que usó piedras, lo que resultó aún peor. Usó, agua, aceite y hasta vino de palma y, nada.

Fue entonces que *Nanã* al verlo desesperado lo auxilió, apuntó al fondo del lago con su cetro, llamado *Ibiri*, con el que

sacó un poco de barro que entregó a *Oxalá*. Ese barro era del fondo de la laguna donde vivía *Naná*; por lo que, el mismo barro que sale de las aguas es la propia *Naná*.

Oxalá con ese barro modeló al hombre quien con el soplo de *Olorún* se puso en pie, con ayuda de los *Orixás* se multiplicó sobre la Tierra. Pero hay un día en que el hombre muere y su cuerpo debe retornar a la Tierra; es decir, a la naturaleza de *Naná* que lo dotó de materia en su comienzo, pero que, al final, lo quiere de vuelta (Prandi, 2001: 196).

En este mito *Naná* gana el concepto de maternidad como su función principal; sin embargo, no es una simple maternidad la que la caracteriza, sino que su figura se convierte en el arquetipo de la "Gran Madre" frente a los intentos fallidos de *Oxalá* por crear al hombre.

Recordemos que *Oxalá* viene ya de un primer intentó por complacer a *Olorún* y se queda dormido a causa de su estado etílico, por lo que *Óduduwá* aprovecha para continuar con la creación. Entonces, este segundo intento para mostrar sus alcances dando vida al ser humano, lejos de posicionarlo como la figura central del proceso, lo vuelve a mostrar como incapaz ante la capacidad del poder femenino para otorgar la vida. Este discurso nuevamente pone en jaque la razón frente a la naturaleza por lo que la situación deriva en lo siguiente:

Naná era considerada la gran justiciera, todos la buscaban para ser la jueza en cualquier problema que ocurriese; sin embargo, su imparcialidad era dudosa. Los hombres temían a la justicia de *Naná*, pues se decía que sólo los castigaba a ellos y premiaba a las mujeres.

Naná tenía un jardín con un cuarto especial para los *eguns*, que eran comandados por ella. Si alguna mujer le reclamaba a su marido, *Naná* mandaba aprehenderlo, pegaba en la pared llamando a los *eguns* y estos lo asustaban en un acto de justicia.

Sólo *Naná* podía liberarlo de su sufrimiento. Por ello, *Ogum* decidió preguntarle a *Ifá* lo que ocurría y *Exú*, en su faceta de sembrador de la discordia, le dijo que *Naná* quería acabar con todos los hombres. Debido a ello, los *Orixás* se reunieron y decidieron escoger a alguien que le brindara amor a *Naná*, para que así se calmara y los dejara en paz.

Entonces los *Orixás* enviaron a *Oxalá* para cumplir con esa misión. Cada día que pasaba, *Naná* se apasionaba aún más por *Oxalá* y así se calmó. Le mostró todo su reino y le compartió el secreto de su potestad sobre los *eguns*.

Oxalá observaba todo y un día, cuando *Naná* se ausentó de casa, se vistió de mujer e intentó llamar a los *eguns*. Con la voz mansa como la de una anciana, *Oxalá* ordenó a los *eguns* que a partir de ese momento atenderían los pedidos del hombre que vivía en su casa, o sea los de él. A su regreso, *Naná* fue sorprendida con la afirmación de *Oxalá* de que él también tenía potestad sobre los *eguns* y aunque *Naná* parecía contrariada, acató las órdenes de *Oxalá*; ya que, estaba completamente enamorada de él y quería tener un hijo con él (Prandi, 2001: 198-199).

Esto nos remite a la visión de Landes (1967) en cuanto a la asimilación del poder femenino, representado por las Madres de Santo dentro de las comunidades-terreiro, por parte de los hombres, quienes intentan alcanzar un estatus mayor en la jerarquía litúrgica del *Candomblé*, a través de “la usurpación de tareas exclusivas de las mujeres”.

Pero, es aquí donde se concentra la visión mítica de la transexualidad como una enfermedad derivada del conflicto naturaleza-razón; ya que como hemos observado al inicio de este capítulo, en una comunidad-terreiro la noción de cuerpo está entrelazada a la noción de percepción, de existencia y de equilibrio, fundamentada en los mitos y en las experiencias corporificadas de los *Orixás*.

Por lo que todo cuerpo diferente al creado sobre la semejanza de *Olorún*, la razón, está contaminado.

Sobre todo porque los mitos *nagô* psicosomáticamente desenvuelven una perspectiva teórica que permite comprender que las manifestaciones de lo trans en el cuerpo de los *Orixás*, como forma de represión, son apenas una de las posibles expresiones del sufrimiento humano, considerando que mente y cuerpo representan un aspecto del ser humano como individuo; es decir, como un ser único e indivisible en su esencia, así que, toda enfermedad o anomalía en el cuerpo de los *Orixás Metá-Metá*, que representan el principio de la bi-unidad divina, se acompaña de sufrimiento psicológico y emocional para que *Agbale* pueda cumplir su misión de enseñanza y respeto sobre la moral tradicional ejecutada por las Madres de Santo:

Obaluaiê habría sido el primer *Orixá* hijo de *Nanã* y *Oxalá*, pero fue negado por su mismo padre desde su concepción debido a que *Oxalá* le dijo a *Nanã* que no podían tener hijos porque ambos compartían el mismo tipo de *Axé* (sangre). *Nanã* estaba muy molesta y no aceptó la resolución, por lo que preparó una comida a la que le agregó un polvo mágico con el que *Oxalá* se durmió.

Aprovechándose del sueño de *Oxalá*, *Nanã* se acostó con él y se embarazó, cuando éste se despertó estaba desconcertado. No podía confiar más en *Nanã*, pues ella se aprovechó de él, así que resolvió abandonarla para irse a vivir con *Iemanjá*. (Prandi, 2001: 199-200).

Debido a lo psicosomático de los castigos mitológicos, *Obaluaiê* nace con el cuerpo cubierto de llagas y es abandonado por su madre, *Nanã Buruku*, a la orilla de la playa, en donde un cangrejo le provoca graves heridas en la piel. *Iemanjá* lo encuentra y lo cuida con todo su amor y cariño, con hojas de platanar cura sus heridas y lo convierte en un gran guerrero y hábil cazador que se cubre con paja de costa (*ikó*), no para esconder sus llagas sino porque se transformó en un ser de

brillo intenso como el sol, por las cualidades y arquetipos heredados de las grandes potestades que tiene como padres.

El capuchón de paja (*aze*) cubre el rostro de la divinidad para que los seres humanos no lo miren de frente y así perjudiquen su visión. Esta vestimenta guarda misterios terribles para simples mortales, revela la existencia de algo que debe quedarse en secreto, porque en su figura se reúnen precisamente los misterios de *Okorinle* y *Obirinle*, lo que lo hace poseedor del significado de la vida y la muerte ya que la entidad en sí resurgió de la muerte al ser salvado por *Iemanjá*.

Cabe señalar que en la cosmovisión yoruba era común que los niños que nacían con “ciertos defectos” fueran arrojados a los lagos, pues se creía que ellos eran la reencarnación de los espíritus de las aguas y que por eso no debían vivir entre los seres humanos, pero en el mito, cuando *Oxalá* se entera de lo que *Nanã* hizo con su hijo, la maldice dándole la posibilidad de tener más hijos pero con la condición de que todos nacerían físicamente anormales, la expulsó del reino y le ordenó que se fuera a vivir a los pantanos sombríos y oscuros de la Tierra. Con esto, *Oxalá* la castiga por intentar dañar la cualidad más preciada del poder femenino, el dar la vida.

Si bien, *Nanã* comete un intento de equiparación con *Oxalá* al momento de la creación de los seres humanos, con esto, logra lo que justamente *Olorún* prohibía mediante *Agbale*, y es que, nadie puede ni debe equipararse al poder de lo supremo, por lo que su castigo afecta la reproducción física y simbólica tanto del poder femenino como del masculino. Esto se manifestará en los *Orixás Metá-Metá* por medio de sus características de transformación, las cuales, muestran un cuerpo divino que fue contaminado como castigo a sus acciones y a las acciones de sus antepasados, otorgándoles, desde la visión de Segato (2003) y Birman (2005), una constitución corporal híbrida y transexual.

Como ejemplo de ello tenemos la representación simbólica de los siguientes *Orixás Metá-Metá*:

Oxumarê

Sobre *Oxumarê*, *Mãe Carmen* me comentó:

Por seis meses vive como una linda mujer, la hermosa *Bessem* y los otros seis meses se transforma en un hombre mitad cobra, vive al final del arcoíris con su hermana *Ewá*. Su madre *Nanã Buruku* deseaba tener un hijo con el poderoso *Oxalá* y tuvo a *Obaluaiê* quien fue despreciado y abandonado.

Después del abandono de *Obaluaiê*, *Oxalá* permitió a *Nanã* tener otro hijo, que sería bello y saludable pero no estaría jamás al lado de ella. *Nanã* tuvo a su segundo hijo, *Oxumarê*, y no lo despreció, pero se fue a recorrer el mundo atrás de él ya que jamás podría estar a su lado debido a su constante transformación de hombre a cobra y de cobra a mujer.

En los seis meses en que *Bessem* estaba en la Tierra, enamoraba a hombres y mujeres por igual y era feliz, pasados los seis meses se convertía en cobra y nadie se enamoraba de él, por este motivo odió a *Nanã* y la despreció (Testimonio de *Mãe Carmen* tomado el día 8 de diciembre de 2018 a las 20:59h en el terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (terreiro de Gantois)* ubicado en el Barrio de *Federação*).

Este *Orixá* simboliza todos los movimientos en la creación y si perdiera su fuerza todo desaparecería porque el universo es dinámico. Imaginemos la Tierra sin el movimiento de rotación o traslación, una estación del año permanente, una noche sin fin o un día sin fin. Por ello en los rituales de *Candomblé* no puede ser olvidado pues es el fin de los ciclos y por tanto del mundo.

Según la cosmovisión *nagô*, *Oxumarê* vive en el Cielo y nos visita en forma de arcoíris. Es una gran cobra que envuelve y liga a la Tierra con el Cielo, protege esa

unidad y asegura la renovación del universo. Su ancestralidad proviene de Dahomey, actual Benín, y se conoce como la serpiente Dan.

En la región de *Ifé* es llamado de *Ajé Salugá*, aquel que proporciona la riqueza a los hombres y quien habría sido uno de los acompañantes de *Ôduduwá* a su llegada al mundo.

Esta divinidad es por sí sola la dicotomía hombre-mujer pues representa el ciclo interactivo de ambos en la vida. Así observamos la unión entre lo masculino (el Cielo) y lo femenino (la Tierra) como esencial para la preservación de lo existente. Participó de la creación del mundo enrollándose alrededor de la tierra, reuniendo la materia que *Ôduduwá* traía en su bolsa y, arrastrándose por la superficie, diseñó los valles y ríos.

Se representa como una serpiente que se muerde la cola, simulando la continuidad del movimiento y del ciclo vital, por eso en el *Candomblé* no se mata serpientes ya que su esencia es el movimiento, la fertilidad y la continuidad de la vida.

Estos parámetros son simbólicos puesto que la fertilidad la representa cuando lleva el agua del mar hacia el Cielo para que la lluvia se pueda formar y en cuanto a la continuación de la vida porque es quien logra la comunicación entre el mundo sobrenatural, los ancestrales y los seres humanos; por lo que su figura recae en el cordón umbilical, vínculo que representa la relación de una madre con un hijo.

Para *Yara*, mujer trans soteropolitana:

Oxumarê no es un *Orixá*, más bien es un *Vodun*, o sea una entidad nacida de la propia Tierra, pero en muchos terreiros de aquí de Salvador lo veneran así, como un *Orixá*. Aquí en Bahia *Oxumarê* es representado como una serpiente y como un arcoiris en los *Candomblés Nagôs*, me gusta imaginar que nosotras como mujeres trans somos como ese *Vodun*, porque somos un desdoblamiento de lo masculino y lo femenino [...] Como quien dice somos *Metá-Metá* [risas] como *Logún Edé*, *Oxumarê* o *Ewá*, ellos son quienes nos brindan estas características trans porque también son nuestros Padres y

Madres espirituales, ellos nos dan la posibilidad de ser binarios o no binarios, nos dejan elegir lo que nos acomoda. Ojalá de esa manera las Madres de Santo nos dieran esa posibilidad. No entiendo como venerando ellas mismas a los *Metá-Metá* no logran eliminar sus concepciones transfóbicas y homofóbicas de sus fundamentos (Testimonio de *Yara* tomado el día 19 de abril de 2019 a las 13:35h en el *terreiro Ilê Axé Opô Afonjá* ubicado en el Barrio de Cabula, ciudad de Salvador).

En el testimonio de *Yara* podemos observar dos conjeturas importantes, una es la posición de la tradición *nagô* frente a la divinidad, considerándola como una entidad dupla que pertenece al Cielo cuando es hombre (semen/fecundidad) y a la Tierra (óvulo/fertilidad) cuando es mujer. Y la otra es la posición personal que tiene *Yara* frente al carácter trans de *Oxumarê* como *Orixá Metá-Metá*.

En este sentido, *Yara* rompe paradigmas de la tradición *nagô* centrada porque lejos de sentirse reprimida por los obstáculos que las Madres de Santo imponen a la liturgia, usa la representación mítica de los *Metá-Metá* como un lienzo en el que puede tejer su propia identidad.

De la misma forma en que *Yara* traduce su identidad trans a una identidad que aglutina diversos elementos en su constitución, *Oxumarê* cuando está en el Cielo es divinizado y adopta arquetipos particulares de los *Orixás* hombres-masculinos-heterosexuales como el conocimiento de la tecnología, la ciencia, la medicina, entre otros, y cuando está en la Tierra la naturaleza de las *Orixás* mujeres-femeninas-heterosexuales, a excepción de la reproducción, porque al ser una divinidad catalogada por lo sagrado como híbrida y transexual, no tiene la potestad de engendrar. Lo que se traduce en la pérdida del poder femenino reproductor, para considerarlo como una mujer completa, debido a la ofensa que su madre *Nanã* cometió en contra de *Oxalá* por medio de su unión incestuosa.

Entonces, es esa condición híbrida la que estereotípicamente le brinda a *Oxumarê* la denominación de *Orixá* trans, puesto que en él recae la unión de todos los

binomios opuestos que preservan el universo, pero que, de acuerdo con la mitología y la tradición *Jeje-Nagô*, no se puede definir como ser humano (hombre-mujer) o animal, así que sólo sintetiza la duplicidad de lo masculino y lo femenino mediante el simbolismo de la transformación.

Ewá

Es hermana gemela de *Oxumarê* por lo que poseen exactamente las mismas características divinas, aunque, simbólicamente *Oxumarê* representa la transexualidad divinizada de hombre a mujer y *Ewá* de mujer a hombre. Respecto a ella Prandi (2001) la define como el horizonte, el encuentro del Cielo y la Tierra, la reunión del Cielo con el Mar.

En la mitología se describe como una mujer hermosa y brillante, pero estaba sola y era muy callada. *Nanã*, preocupada por su hija, le pidió a *Oxalá* que buscara un amor para ella y que le organizara una boda; sin embargo, *Ewá* deseaba vivir sola, dedicada a su tarea de crear la noche en el horizonte, enviando al Sol con la magia que tiene en su cabeza. No obstante, *Nanã* insistió en casarla.

Ante esto, *Ewá* le pidió ayuda a su hermano *Oxumarê*, quien transformado en arcoíris la escondió en el lugar donde termina el arco de su cuerpo; es decir, detrás del horizonte y, *Nanã* nunca pudo alcanzarla de nuevo. Entonces, los dos hermanos comenzaron a vivir juntos, ahí donde el Cielo se encuentra con la Tierra.

Estando en una ceremonia para el *Vodun Zo* (*Oxumarê* en la nación *Nagô*), en el terreiro de *Candomblé Jeje* conocido con el nombre de *Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe*, el día 28 de enero de 2019, platicué con *Doté Amilton de Sogbó*, líder del terreiro, quien me detalló la siguiente historia:

Ewá era una mujer hermosa que vivía en el lejano reino de *Ifé* y con su estilo de princesa, causaba admiración donde quiera

que iba. Vivía a orillas de un río y podía invocar las fuerzas de la lluvia y el viento para favorecer las cosechas, un día, cuando se estaba bañando en el río, se formó un arcoíris ante ella, la inmensidad de la luz la impresionó y sintió como si alguien la abrazara. Corrió a contarles a los demás habitantes de la región lo que había presenciado; pero tan pronto como salió del agua, miró hacia atrás y vio que el arcoíris había desaparecido.

Al otro día, la escena se repitió. Ella luego continuó hacia el río, para ver dónde terminaba el arcoíris, nadó durante tres días con sus noches, hasta que llegó al otro extremo. Había una corona de oro, que *Ewá*, llena de curiosidad, tomó en sus manos. Entonces *Oxumarê*, el *Orixá* de la riqueza, apareció ante ella, diciéndole que estaba encantado con su belleza.

Ewá se enamoró de él y le pidió que la hiciera *Orixá*. Entonces se convirtió en una serpiente, viviendo para siempre con *Oxumarê* (Testimonio de *Doté Amilton de Sogbó* tomado el día 28 de enero de 2019 en el Barrio de *Curuzu*, ciudad de Salvador).

En la primera versión sobre el origen de *Ewá* encontramos claramente la consanguineidad que comparte con *Oxumarê* al ser hija de *Naná*, y esto la convierte paradójicamente en la parte opuesta y complementaria de *Oxumarê*; es decir, mientras *Ewá* es una mujer-trans-binaria, *Oxumarê* es un hombre-trans-no binario, lo que se justifica en la explicación de *Mãe Carmen* sobre el mito de *Oxumarê*, en donde se convierte en *Bessem*, aquella linda mujer que cuando está en la Tierra, enamora a hombres y mujeres por igual.

Pero en el último mito se observa otra falta grave a la constitución del poder de *Olorún*, puesto que, al ser hermanos, ambos *Orixás* estarán cometiendo incesto, lo que *Agbale* penaliza incluso con la muerte, y lo observamos en el mito del

nacimiento de *Obaluaiê*, cuando *Oxalá* deja claro a *Naná* que de su unión podrían surgir seres monstruosos.

Entonces al ser el incesto una práctica penalizada por *Agbale*, incluso para los *Orixás* binarios, esta práctica en la mitología, lejos de transformar a *Ewá* y a *Oxumarê* como dos bi-unidades divinas que se complementan entre sí, las acerca a la concepción de personajes que cargan los estereotipos de la perversión sexual. Y esto sumado a su identidad aparentemente trans, provoca la reconfiguración de sus estructuras divinas sobre discursos transfóbicos originados en la tradición familiar nuclear y la heteronormatividad hegemónica.

Lo anterior se da justamente porque la mayoría de las personas integrantes de una comunidad-terreiro aprende la historia de los *Orixás* de forma oral, transmitida desde la mitología central pero también desde lo estipulado por los dirigentes del terreiro; razón por la cual, en ocasiones tergiversan lo que los mitos intentan difundir.

Por ello, pienso, a diferencia de la opinión de *Yara*, que los mitos que hemos presentado sobre *Logún Edé*, *Oxumarê* y *Ewá* lejos de acoger a las identidades trans las niegan sobre estructuras de violencia íntimamente ligadas a la concepción de cuerpo como receptáculo binario de poder y cultura.

De tal manera que la Madre de Santo se apega a los valores ancestrales de la cosmovisión del *Candomblé*, porque así los aprendió dentro de una estructura sociopolítica preestablecida y cómoda a sus funciones y privilegios, aunque debo aceptar que la teología pasa de generación en generación por lo que los mitos han sufrido una transculturación a través del tiempo y no es difícil modificar su estructura, pero es como jugar al "teléfono descompuesto", en donde cada jugador verá por sí mismo lo que entendió o creyó entender, sobre todo si se trata de cosificar un deseo por encima de la centralización del poder.

No niego que las transformaciones de los *Orixás Metá-Metá* denotan nuevas experiencias sobre inclusión, pero también presentan discriminación. El tono de "fluidez de género" que la categoría trans atribuye a los *Orixás* es ideal para pensar en las desestabilizaciones que la transexualidad causa en las comunidades-terreiro, porque las personas trans son ese tono híbrido divino que los terreiros necesitan

para extrapolar las barreras de las heteronormas, y esto se posibilita en la representación de *Iroko*:

Iroko

Para los yorubas en África, *Iroko* es uno de sus cuatro árboles sagrados que normalmente se venera en todas las regiones que aún practican la religión de los *Orixás*. Sin embargo, originalmente, *Iroko* no se considera una divinidad que se pueda asentar en la cabeza de alguien; ya que, es el hogar de los espíritus infantiles conocidos ritualmente como *abiku* liderados por *Oluwere*.

Cuando los niños tienen pesadillas recurrentes se le hacen ofrendas a *Oluwere* a los pies de *Iroko*, la gran Ceiba, para evitar que los espíritus *abiku* se lleven a los niños fuera de la aldea. Durante siete días y siete noches, el ritual se repite, hasta que se elimina el peligro de muerte infantil en la zona.

En Brasil es considerado un *Orixá* y es tratado como tal, especialmente en las casas de nación *Ketu*, en donde se le brinda el mote de *Orixá* raro puesto que tiene pocos hijos a su cuidado. Tiene fuertes conexiones con la familia de los *Iji*: *Nanã*, *Obaluaiê*, *Oxumarê* y *Ewá*, manteniendo un vínculo mágico con las *Ajés*, las señoras del pájaro.

Es importante señalar que no todos los candomblecistas conocen la historia de esta divinidad. Realizando un sondeo en noviembre de 2018 con las Madres de Santo de los terreiros *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro de la Casa Blanca de *Engenho Velho*) dirigido por *Mãe Tatá de Oxum*, *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (Terreiro de Gantois) dirigido por *Mãe Carmen*, e *Ilê Axé Opó Afonjá* (Terreiro sustentado por la fuerza de *Afonjá*) dirigido por *Mãe Stella de Oxóssi*, y en conjunción con las notas de Espín (1986), logré definir algunos rasgos míticos de su origen:

En el principio había un perfecto entendimiento entre la Tierra y el Cielo. Pero la Tierra un día comenzó a discutir con el Cielo y dijo que ella era más vieja y poderosa que él. "Yo soy la base de todo, sin mí el Cielo se desmoronaría, porque no tendría ningún apoyo. Yo creé todas las cosas vivientes, las alimento y las mantengo. Soy la dueña de todo. Todo se origina en mí, y todo regresa a mí. Mi poder no conoce límites".

Olorún, el más poderoso de todos los seres, escuchando la pelea, no respondió a ninguna de las palabras que la Tierra decía, pero hizo una señal al Cielo para que se mostrara severo y amenazante: "Aprende tu lección", dijo el Cielo mientras se alejaba. "Tu castigo será tan grande como tu arrogante orgullo".

Iroko, preocupada, comenzó a meditar en medio del gran silencio que siguió a la partida del Cielo, ya que, al ser un árbol tenía sus raíces hundidas en las entrañas de la Tierra mientras que sus ramas se extendían en lo profundo del Cielo. Comprendió que había desaparecido la armonía y que el mundo conocería la desgracia porque, hasta ese momento, el Cielo había velado sobre la Tierra para que el calor y el frío tuvieran efectos benévolos sobre las criaturas del mundo; la vida era feliz y la muerte venía sin dolor.

Todo les pertenecía a todos y nadie tenía que gobernar, conquistar, ni reclamar posiciones. Pero la enemistad del Cielo con la Tierra lo cambió todo. No llovía y un Sol implacable calcinaba todo a su paso... Llegó el tiempo de los sufrimientos y la fealdad apareció sobre la Tierra.

Una noche, la angustia y el miedo hicieron su aparición. Luego llegaron todas las desgracias, toda la vegetación desapareció y sólo *Iroko* permaneció verde y saludable porque, desde tiempo inmemorial, había reverenciado al Cielo. *Iroko* les daba instrucciones a aquéllos que podían penetrar el secreto que estaba en sus raíces. Entonces éstos reconocieron la magnitud de la ofensa de la Tierra y se humillaron y purificaron a los pies de la ceiba haciendo ruegos y sacrificios al Cielo para que todo acabara.

Muchos mensajeros fueron enviados a lo alto, pero ninguno pudo llegar a él, sólo *Ará-Kolé*, el gran buitre americano, consiguió transmitir las súplicas de los seres

humanos a lo alto. El Cielo se conmovió y grandes lluvias descendieron sobre la Tierra, lo que quedaba vivo en ella se salvó gracias al refugio que les ofreció *Iroko*. Luego volvió a reverdecer, aunque nunca regresaron los días felices del principio del mundo, el Cielo ya no era enemigo, pero permaneció indiferente con la Tierra”

En el mito de *Iroko* vemos nuevamente la eterna lucha entre lo femenino y lo masculino; sin embargo, la problemática ya no recae sobre la figura misma de la divinidad, sino que se le otorga el papel de mediador entre ambos poderes. Así que *Iroko*, lejos de formar parte de la disputa por el poder, se convierte en el conciliador de las fuerzas del caos.

En él se observa el vínculo que existe entre el Cielo, representado por *Oxalá*, mediante la copa y las hojas del árbol y la Tierra, representada por *Ôduduwá*, por medio de las raíces. De tal manera que *Iroko* es la síntesis de la bi-unidad divina que se forma sobre la pareja dicotómica hombre-mujer y se afianza en la construcción simbólica del par opositor femenino-masculino que mantiene el control de la creación de *Olorún*.

Iroko, en este sentido, no es más que un estado neutro de la consciencia divina, en el que no hay diferencia sexo genérica que le impida la comunicación entre ambos planos del cosmos. Es como si fuera un filtro, será él quien establezca las relaciones del poder entre las identidades de género de los *Orixás*, los binomios simbólicos de *Olorún* y las relaciones entre los individuos, precisamente para que no se genere el caos.

Así que, el ser *Metá-Metá* tiene que ver con el hecho de que la mitología *Jeje-Nagô* hibrida características sociales de los seres humanos a los *Orixás*, entre las que destacan la clase social, el género, la etnicidad, el poder, la sexualidad, etc. Por lo que en esta investigación descubrimos que hay una relación directa entre el género, la sexualidad de los *Orixás* y la personalidad de sus hijos en la Tierra, que da como resultado que tanto mujeres como hombres trans también puedan ser iniciados en *Orixás* hombres y/o mujeres desde que se ajusten a los parámetros binarios de la tradición nagôcentrada distribuida mediante las convicciones de la Madre de Santo como figura principal de poder.

Cuadro 9

Relaciones de sexo, género y poder en los Orixás

| Poder | Sexo, Género y Orientación sexual | Cualidad de Santo |
|---|--|---|
| Erêle (Poder Infantil) <i>Erês</i> : Niños/Niñas <i>Ibejis</i> : Niños <i>Toqüenos</i> : Niños <i>Tobossis</i> : Niñas | Hombre-Masculino-Heterosexual Mujer-Femenina-Heterosexual | <i>Erê</i> es un intermediario entre la persona y el <i>Orixá</i> , es la manifestación del niño o la niña que cada persona lleva dentro de sí. Identidad-Rol |
| Agbale (Poder Anciano) Sociedad <i>Orô</i> : Hombres Sociedad <i>Gëlèdè</i> : Mujeres | Hombre-Masculino-Heterosexual Mujer-Femenina-Heterosexual | Sociedades encargadas de establecer las funciones y los roles de las mujeres y los hombres de acuerdo con la tradición. Ancestralidad/Moralidad |
| Okorinle (Poder Masculino) <i>Ogum/Gu</i> <i>Oxóssi/Odé</i> <i>Obaluaiê/Sakpatá</i> <i>Xangô/Heviossô</i> | Hombre-Masculino-Heterosexual | Razón Poder Masculino Ciencia/Metalurgia/Guerra Agricultura/Caza/Proveedor Medicina Justicia |
| Obirinle (Poder Femenino) <i>Nanã Buruke/Buku</i> <i>Iansã/Oiá</i> <i>Oxum/Aziri</i> <i>Iemanjá/Abê</i> | Mujer-Femenina-Heterosexual | Naturaleza Poder Femenino Vida/Muerte Fertilidad/Procreación Maternidad/Familia |
| Bi-unidad divina/Metá-Metá <i>Olorún/Ôduduwá</i> <i>Exú/Legba</i> <i>Logún Edé/Boço Jará</i> <i>Oxumarê/Dangbê</i> <i>Ewá</i> <i>Iroko</i> | Hombre-Homosexual-Masculino Hombre-Trans-Binario Hombre-Trans-No Binario Mujer-Trans-Binaria Mujer-Trans-No Binaria Andrógino | Totalidad/Complemento Complementación Sexualidad/Comunicación Evolución/Transformación Bi-unidad Hombre-Mujer Poder Masculino-Femenino Neutralidad |

Consideraciones Finales

Por increíble que parezca, en los Estudios Latinoamericanos las categorías de análisis sobre género, sexualidad y religión, bajo una misma línea de investigación aún son incipientes, considerando que el espacio y el tiempo en el que los estudios se solidifican exigen muchos entendimientos sobre su objetivo narrativo, porque históricamente, por no decir gracias a la modernidad, estos aspectos parecían no juntarse más.

En este sentido, esta tesis mostró al *Candomblé Jeje-Nagô* como una religión de matriz africana que surge de la combinación de lo divino y lo profano en conjunción con la reinención de la naturaleza. Mostrando la riqueza histórica y cultural que posee en sus elementos teológicos: desde la constitución de un terreiro de *Candomblé* como espacio sagrado, la reproducción del Cosmos en las divinidades, la instauración de sus estructuras sociales, la concepción estética del cuerpo humano, el significado ritual del trance; hasta la construcción de la identidad individual y colectiva de sus miembros desde la mitología y la tradición.

Es a raíz de estos parámetros que, a lo largo de la investigación, observamos una religiosidad *Candomblé* basada en el animismo-mágico-fetichista de su panteón mitológico, en el que encontramos una gama de colores, sabores, olores y representaciones que hacen del *Candomblé* una de las religiones en donde el ser humano es parte central de su cosmovisión, por lo que podemos experimentar lo divino desde nuestras propias concepciones.

Pero no podemos negar que, a pesar de “ser de puertas abiertas para todos”, algunas de sus estructuras litúrgicas están atravesadas por discursos que generan violencia hacia la diversidad sexual y las identidades de género comúnmente conocidas como disruptivas.

Y es que históricamente existe una construcción social fundamentada en la tradición ancestral *nagô*, mediante un Matriarcado que rige y apela al control de los cuerpos, aprisionándolos en binarismos biológicos de ser en los que recaen los paralelismos del sexo biológico, el género y la identidad.

Por esta razón, los cuerpos con experiencia de vida trans se convierten en el devalúo cultural de las normativas binaristas *nagô*centradas; ya que, las transforman en un conjunto de signos sociales y religiosos dogmáticos. Así que quienes asumen sus deseos, sus afectos y sus cuerpos de una manera "transgresora" a la tradición ancestral, por lo general, están prohibidos en los espacios institucionalizados como de "pureza de culto africano".

En estos espacios en donde, por regla del poder *Agbale*, se deberían acoger a todos los seres humanos sin distinción, se margina a las personas trans de los procesos de convivencia social, trabajo y ocio. Y esto sucede también en muchas otras religiones porque los líderes no aceptan en sus dogmas y cultos la expresión de cuerpos disidentes del modelo hegemónico vigente.

Es a partir de esta conjetura que la investigación analizó las relaciones sociales entre las personas trans y las comunidades-terreiro *nagô*centradas, desde el simbolismo de género y las dinámicas político-culturales instituidas por las Madres de Santo bajo el título de tradición.

Lo que trae como resultado que las comunidades-terreiro diferencien lo divino de lo profano a través del cuerpo, visto como un cuerpo-memoria y como receptáculo cultural, en el que se concatenan tensiones históricas del grupo entre los binomios divinidad-humanidad, cuerpo-alma y cultura-naturaleza.

Esto provoca que las personas trans no tengan la posibilidad de ser o existir libremente en los *Candomblés* *nagô*centrados, como espacios de sociabilización, de acuerdo con sus deseos, puesto que deben sujetarse a los significados que la comunidad le imprime al simbolismo biológico de ser hombre o mujer.

Así, la tradición binaria de las Madres de Santo espera que las personas trans se "acepten como *Olorún* las hizo" y no como "psicológicamente se interpretan", acatando reglas de comportamiento social que se traducen en estructuras de

violencia directa por ser consideradas corporalidades contaminadas para lo sagrado, por modificar su fisionomía original o por pretender interactuar en la comunidad con una identidad que teológicamente no le corresponde.

Bajo estos fundamentos, los *Candomblés* nagôcentrados intentan redirigir espiritualmente las “desviaciones” que un cuerpo con experiencia de vida trans podría ocasionar en la comunidad, por lo que las Madres de Santo obligan a las personas trans a enmascararse en una identidad que no les corresponde para poder formar parte de la religiosidad, incluso, para poder participar de la dinámica social entre las jerarquías, mismas que son establecidas por la Madre de Santo, en conjunción con el poder divino y absoluto de los *Orixás*, desde la división social del trabajo litúrgico, la mitología y el dimorfismo sexual.

Quienes no logran establecerse en la comunidad-terreiro bajo estas condiciones, deben salir para buscar o formar espacios espirituales en donde puedan traducirse, representarse e identificarse completamente, sin la necesidad de abandonar sus convicciones de ser mediante tratados de ajuste y asimilación para su aceptación como seres humanos con determinada identidad.

Con esto, no estoy condenando la forma en que la religiosidad *Candomblé* se transmite, puesto que no podemos olvidar que el *Candomblé Jeje-Nagô* deviene de un contexto propio y que tiene varias versiones según la nación de origen, pero pongo sobre la mesa la forma en que culturalmente construye a los sujetos, en general, desde el centralismo *nagô*; ya que, la cultura como forma de identificación social puede restringirse sólo a los valores que tiene cada grupo étnico.

Esto produce relaciones de poder entre la mitología, la teología y la jerarquía de la estructura religiosa, pues el *Candomblé* como grupo social reorganiza el espacio de la comunidad-terreiro en función de su propio idioma, de la forma de vestir, de las creencias, de los comportamientos y de los valores que lo diferencian con otros grupos religiosos.

Designa al género como un aparato de producción a través del cual se establecen los sexos. Por lo tanto, desde mi opinión, el género en el *Candomblé Jeje-Nagô* no es para la cultura como el sexo para la naturaleza, sino que adquiere un significado

cultural y discursivo en el que, la naturaleza sexual o el sexo natural, se produce y establece como una superficie políticamente neutra sobre la que actúa la cultura.

Por eso los cuerpos trans, para la tradición ancestral, deben estilizarse y limitarse a los patrones impuestos por la razón, *Oxalá*, pues es quien cristaliza la apariencia de una sustancia y de una clase natural de ser. Así que, el género en la teología del *Candomblé* no es un conjunto de significados culturales impresos en un cuerpo, en la interpretación cultural de un cuerpo sexuado o en la esencia interna de los individuos de ser hombres o mujeres, sino que se convierte en un conjunto de reglas binarias inscritas naturalmente en los cuerpos humanos.

En este sentido, la heterosexualización del deseo en la ancestralidad, sobre todo en la institucionalización del Matriarcado, lejos de producir inclusión, genera la reproducción de las oposiciones asimétricas entre lo femenino y lo masculino como los atributos expresivos entre los hombres y las mujeres, básicamente porque la matriz cultural *Nagô*, en Brasil, requiere de ciertos tipos de identidad para existir.

Esa identidad recae en la posibilidad del poder femenino al comando de la religión, lo que históricamente plantea la lucha en contra de la opresión de las mujeres negras, puesto que en *Candomblé* son sujetos de acción social en las que se deposita el buen funcionamiento de las estructuras de la creación de *Olorún*; es decir, el manejo de todo lo que física y culturalmente se produce en el mundo.

Pero a pesar del camino doloroso que las mujeres negras han sufrido para reivindicar su lucha social y religiosa mediante el Matriarcado *Nagô*, el género continúa siendo el mecanismo en el que ellas mismas reconstruyen y naturalizan las nociones de hombre y mujer desde los estereotipos culturales de las religiosidades afrobrasileñas, pero bien podría ser el dispositivo de su deconstrucción y desnaturalización desde que sus dirigentes amplíen sus horizontes religiosos hacia la aceptación completa de la diversidad, como forma de visualizar también las experiencias de vida de personas trans dentro de estos contextos, principalmente en su relación con las mujeres trans.

De esta manera religiosidad, feminismo y transfeminismo posibilitarían un diálogo recíproco entre corporalidades que históricamente han sido subalternizadas. Hemos

escuchado las voces de Madres de Santo muy importantes en este movimiento de mujeres negras en Brasil, como *Mãe Stella de Oxóssi*, Makota Valdina, *Mãe Carmen*, *Mãe Tatá de Oxum*, entre otras, y también las voces de personas trans mediante los testimonios de *Yara*, *Mãe Bárbara de Oyá*, *Alana de Carvalho*, *Mauro* y *Giséle Ómnirá*, pero lamentablemente no hemos encontrado un punto que posibilite el diálogo político entre ambos movimientos.

Entonces, las Madres de Santo al no permitir que las mujeres trans formen parte de esa tradición y de ese movimiento social, provocan que desde la experiencia de vida trans se cuestione la linealidad y vigencia del mecanismo de género constituido en las bases litúrgicas del Matriarcado en las comunidades-terreiro, de tal manera que para las Madres de Santo los cuerpos trans contradicen las reglas de linealidad sagrada entre los sexos, los géneros y el deseo. Básicamente porque para ellas el género es un fenómeno constante y contextual que resulta de la relación espacio, tiempo y sociedad, en donde el espacio está impregnado de múltiples relaciones de género que sólo adquieren significado en la vida diaria de la comunidad.

Por ello, la comprensión de los grupos marginados en las comunidades-terreiro heteronormativas y en las religiones brasileñas, en general, es un desafío para los Estudios Latinoamericanos en México, porque también son temas marginados y poco discutidos en el campo académico por no gozar de una “objetividad narrativa” que construya conceptos más allá de las ciencias sociales o “de los temas de moda, como la perspectiva de género”.

De tal modo que, el análisis del fenómeno trans, ya sea relacionado con territorios de poder o con espacios religiosos, resalta la subjetividad de los sujetos en las diversas manifestaciones del género.

No olvidemos que, en la formación cultural de la sociedad brasileña, la influencia de la religiosidad es un factor indiscutible porque produce patrones de subjetividades masculinas y femeninas que regulan y establecen formas de control sobre la sexualidad con respecto a las relaciones sociales y afectivas.

Aunque, el surgimiento de la diversidad religiosa brasileña no ha demostrado ser suficiente para alterar la hegemonía del modelo normativo de estas relaciones y

menos para reducir la marginación de aquellos que no se ajustan a los estándares establecidos por la sociedad. Por lo tanto, la temática de género y sexualidad, junto con la intercesión del patrón heterosexual de las relaciones, sigue siendo una cuestión de confluencia, y no de moda, entre la mayoría de los grupos religiosos en su conjunto.

Pero sigue siendo insuficiente para romper con la hegemonía binaria de las relaciones socioculturales. Todavía no se logra disminuir la discriminación contra aquellos que experimentan formas alternativas de identidad y orientación sexual, pero hay algunas religiones que buscan ser más abiertas a las preguntas relacionadas con la opción sexual de cada creyente.

Soy consciente que la mayoría de las religiones afrobrasileñas como el *Candomblé Jeje-Nagô* tienen, explícita o implícitamente, una visión peculiar del cuerpo que es de naturaleza antropológica, sobre la que se constituyen y delimitan los símbolos en su comunidad. No voy a demonizar esta visión, pero no la comparto porque implica la existencia de un orden primordial que es indiscutible y a medida en que surgen otras expresiones de ser en la sociedad, estas religiosidades reproducen y reinterpretan el orden de sus valores, los cuales, se reflejan en discursos cisnormados con el pretexto de alcanzar la revelación divina de la verdad nagôcentrada.

Veamos a la religiosidad *Candomblé* como una construcción sociocultural, entonces discutir sobre ella es hablar de transformaciones sociales, relaciones de poder, clase, género, fenotipo; es entrar en un complejo sistema de intercambios simbólicos, juegos de interés, en la dinámica de la oferta y la demanda, en el que el propio sistema, Matriarcado o tradición, es rediseñado constantemente para permanecer vigente en la comunidad.

Cuando enfatizo sobre la relación entre la religión y las transformaciones sociales, me refiero sobre todo a las discusiones que puedan identificar la influencia de los estándares normativos frente a una nueva concepción de la diversidad. La religiosidad africano-americana del *Candomblé* proviene de un universo sociocultural cisnormativo, en el que las personas trans son excluidas de las

convenciones de las comunidades-terreiro porque el “ser normal” significa ser biológicamente hombre o mujer y además heterosexual.

Pero insisto, como investigadores debemos tener cuidado con el manejo e interpretación de los significados en las representaciones religiosas, especialmente de la mitología, puesto que podríamos dotarlas de esencias incorrectas que se manifestarán en discursos incorrectos sobre la religiosidad. Por lo que es necesario conocer a profundidad la lógica de las ideas y de las ideologías dogmáticas para ver cómo las religiosidades moldean las experiencias del mundo de las personas y cómo convergen en su acción, para no caer en un vampirismo intelectual cultural que provoque juicios de valor.

Tengamos presente que la religión continúa en escena porque los seres humanos la necesitan para ubicarse en un mundo significativo y para entenderse a sí mismos como parte de un cosmos. De tal manera que, el individuo para comprenderse a sí mismo, se compara con los demás, con los valores, las instituciones y con los significados presentes en una sociedad.

Si una persona no puede ubicarse en relación con el lugar que ocupa en la sociedad, se siente amenazada y en ocasiones pierde los lazos que la satisfacen emocionalmente con su experiencia de vida.

Por eso es por lo que casi no hay experiencias espirituales de personas travestis y transexuales en los terreiros *Jeje-Nagô*, porque son violentadas mítica y socialmente desde la marginación, la exotización y la fetichización de sus cuerpos, resultado de la institucionalización del *Candomblé* como religión, relación que todavía está en proceso de afirmarse en la sociedad brasileña y que da para hablar en otra investigación, porque las comunidades-terreiro nagôcentradas son una afirmación de una religiosidad a la que se le complica integrar diferentes expresiones de género por temor a desestabilizar sus privilegios, en función de una historia que deviene de un largo y complicado proceso de aceptación y reinserción cultural en el que las mujeres negras han tenido un papel fundamental en cuanto a la constitución de un poder que les permitió alcanzar ascenso en una sociedad que ha sido y es manejada, en la actualidad, desde el pensamiento supremacista racial.

Bibliografía

Aguessy (1980). "Visões e percepções tradicionais". Em: SOW, Alpha I et al. Introdução à Cultura Africana. Lisboa: Edições 70, p. 95-136.

Althaus-Reid (2008). "Marx en un bar gay: La teología indecente como una reflexión sobre teología de la liberación y la sexualidad". Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião 11, N° 1-2: pp. 55-69.

Ballesteros (2007). El Candomblé de Bahia. Revista de cultura brasileña: Embajada de Brasil, Argentina.

Barbara (2002). A dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé. São Paulo.

Barros (2000). "O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás". Em: Moura (2000). Candomblé: Religião do Corpo e da Alma: Tipos psicológicos nas religiões afrobrasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, p. 103-138.

Bastide (1973). Estudos afro-brasileiros. São Paulo, Brasil: Perspectiva.

_____ (1978). O Candomblé da Bahia (Rito Nagô). São Paulo, Brasil: Brasiliana.

Bauman (1996). "Teoría sociológica de la posmodernidad", Espiral, enero-abril: 81-102

Bento (2013). Brasil, país do tranfeminicidio. Brasil: UFRN.

Bericat (2003). "Fragmentos de la sociedad posmoderna", Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 102: pp. 9-46.

Bernardo (2005). O Candomblé e o poder feminino. Revista de Estudos da Religião. no. 2. (págs. 1-21).

Bersani (1995). ¿Es el recto una tumba? En Llamas, R. (comp.) (1998) Construyendo sidentidades: estudios desde el corazón de una pandemia. Madrid: Siglo XXI.

Birman (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo, em: Estudos Feministas, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto.

Bolin (2003). La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género. Madrid: Talasa.

Bourdieu (2000). La dominación masculina. España: Anagrama.

Blanco (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos, en Andamios vol.9 no.19 México may./ago. 2012.

Blázquez (2011). El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia. México: CEIICH-UNAM

Butler (2007). El género en disputa, EL Feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós.

Cachorro (2008). Cuerpo y subjetividad: Rasgos, configuraciones y proyecciones. Argentina: FaHCE.

Carybé (1980). Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia. Aquarelas de Carybé; apresentação de Antônio Carlos Magalhães; textos de, Jorge Amado, Pierre Verger e Waldeloir Rego; projeto gráfico de Emanuel Araújo. Salvador: Editora Raízes Artes Gráficas; Fundação Cultural do Estado da Bahia; Instituto Nacional do Livro; Universidade Federal da Bahia, 266 p.

Carneiro (1936). Religiões Negras: Notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização.

_____ (1961). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Brasil: Conquista.

Coelho (2011). Entrelaçando Revista Eletrônica de Culturas e Revista Eletrônica de Culturas e Revista Eletrônica de Culturas. Caderno Temático: Educação e Africanidades Caderno Temático: Educação e Africanidades, N. 4 p. 26-37, Ano 2 (Novembro).

Colling (2011). *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: Edufba.

_____ (2013). *Somos criados para ser heterossexuais*, en Thiana Biondo revista Muito: www.atarde.uol.com.br.

Colling y Thurler (2012). *Estudos e políticas do CUS, Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade*. Salvador: Edufba.

Conceição (2018). *A dona do Terreiro*, consultado el día 30 de mayo de 2020 a las 9:05 pm. <https://www.youtube.com/watch?v=yY0yztbbU0>. Para consultar el documental completo: <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I&t=1s>

Consejo Federal de Medicina (2010). Resolución no. 1482/1997. Autoriza a título experimental, la realización de cirugía de transeñitalización del tipo neocovulvoplastia, neofaloplastia y/o procedimientos complementarios sobre gónadas y caracteres sexuales secundarios con el tratamiento de los casos del transexualismo. Diario Oficial de la Unión. Poder Ejecutivo. Brasilia-DF., 19 de septiembre de 1997, Sección 1. p. 20.

Córdova (2018). Sin Tabú. Diversidad sexual y religiosa en América Latina. Chile: GEMRIP.

Correio Brasiliense (2018). [On-line]. *Transexuais no Brasil, uma luta por identidade*. Disponible en <https://www.correiobrasiliense.com.br>

Correio Nagô. ¿Por qué Claudenilson está discutiendo las identidades trans dentro de Candomblé? Consultado el día 4 de septiembre de 2020 y disponible en:

<http://correionago.com.br/portal/por-que-claudenilson-esta-discutiendo-identidades-trans-dentro-do-candomble/>

Clozout, Henri-Georges. (1951). *El Caballo de los Dioses*. París, Francia: Julliard.

da Costa (1948). *O Conceito da Nação nos Candomblés de Bahia*. En Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia* (p. 16). Rio de Janeiro: Conquista.

da Silva (2013). *O gênero na Berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé*. III Seminario Internacional Enlaçando Sexualidades. Universidade do Estado da Bahia. Salvador – BA. Del 15 al 17 de maio de 2013.

de Azevedo (1993). *Meu tempo é agora*, 2ed, Assembléia Legislativa – BA.

de Certeau (1996). *La invención de lo cotidiano*. D.F.: UIA.

de Menese, Evémero. (2001.). *Inscripción Sagrada*. En Ennio y Diodoro Sículo, *Monumental síloge de Jacoby*. (p. 63). Madrid, España: Gredos.

di Fortunata (2017). “Construcción de subjetividad de mujeres Trans en espacios religiosos afro-brasileños”. Universidad de la República Uruguay: Montevideo.

Dobrée (2009) *Travestismo y Liminalidad. Una aproximación a través de un relato sobre la Pomba Gira*. Apuntes de antropología desde Paraguay. Colectivo antropológico.

do Nascimento (2019). *TRANSGENERIDADE E CANDOMBLÉS: NOTAS PARA UM DEBATE*, Revista Calundu – Vol.3, N.2, Jul-Dez 2019.

Dias (2013). *CONTEXTOS SÓCIO-POLÍTICOS DA SEXUALIDADE: DO CAMPO ANTROPOLÓGICO AO OLHAR (DES)VIADO SOBRE OS CORPOS TRANS*VERSALIZADOS NO CANDOMBLÉ*. Salvador: PPGNEIM/UFBA

____ (2017). *Identidades trans en Candombles de Salvador: Entre la aceptación y el rechazo*. Salvador: UFBA.

de Azevedo (2002). *O Catolicismo no Brasil. Um campo para uma pesquisa social*. Salvador: EDUFBA.

de Albuquerque (2015). “Convertendo” categorías de identidades de gênero a identidades religiosas, de transgeneridades a transreligiosidades. Macapá: UNIFAP.

Durkheim (2013). *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: FCE.

Ellis y Bochner (1996). *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*, Walnut Creek, California: Altamira Press.

Espín (1986). *IROKO E ARÂ-KOLÉ: COMENTÁRIO EXEGÉTICO A UM MITO IORUBÁ-LUCUMÍ*. Persp. Teol. 18 (1986), 29-61.

Faccini (2009). De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro, *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, núm. 3, 2009, pp. 54-81, Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, Ríó de Janeiro, Brasil.

Fausto (1992). *The five sex. Why male and female are not enough*. Madrid: TALASA.

Falojutogun (2010). O Imaginario mitológico na religião dos orixás. En Barretti, F. Aulo. *Dos yoruba ao Candomblé Kétu: Origens, Tradições e Continuidade*. (págs. 161-195). São Paulo, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo.

Febus (2018). "El sujeto sexual en las teologías queer: ¿Implicaciones para una Teología Queer Latinoamericana de la Liberación?", en *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*, vol. I, pp. 145-174.

Ferretti, Sergio. (1996). *Querebentã de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas de São Luis do Maranhão*. São Luis: EDUFMA

Foucault (1978). *Nietzsche, la genealogía, la historia* en *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

_____ (1983). *Historia de la sexualidad*, en tres tomos 1) *La voluntad de saber* (1997), 2) *El uso de los placeres* (1986), 3) *La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.

_____ (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.

Floyd (2013). *Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*. Minnesota: UNIV OF MINNESOTA PR.

Franco (s.f.). *Iyá mi Òsòròngá: As mães ancestrais e o poder feminino na religião africana. Religiões afrobrasileiras e Kardecismo-GP-9*, (págs. 1-12).

Galtun (1998). *La violencia: cultural, estructural y directa*, en *Journal of Peace Research* Aug 1998, vol 27 nº3 291-305.

Garzón (2004). El problema ético de las minorías étnicas, en Olivé (compilación): *ética y diversidad cultural*, pp. 519-540. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Giménez (2009). *Identidad y Cultura*, en *Tertulia Sociológica*, Hugo José Suárez. México: UNAM.

González (2000). Max Weber y Georg Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad? España: Española de Investigaciones Sociológicas.

González y Lagunes (2015). Orientación religiosa, Identidad Grupal y Religiosidad como Predictores del Fundamentalismo Religioso. *ACTA DE INVESTIGACIÓN PSICOLÓGICA*, 5(2): pp.1984-1995.

Guerrero y Muñoz (2018). *Ontologías del cuerpo Trans: Controversia, Historia e Identidad*. México: UNAM/IIJ.

Gramsci (2010). *Cartas desde la cárcel*. Madrid: Veintisiete letras.

Gros (2015). *Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer*, en *Civilizar* 16 (30): 245-260, enero-junio de 2016.

Hayano (1982). *Poker faces: The life and work of professional card players*, Berkeley: University of California Press.

Iniesta (2010). *El Pensamiento Tradicional Africano: Retorno al Planeta Negro*. Madrid: Casa África.

Jung (2002). *Acerca de la psicología de la figura del Trickster*. España: Editorial Trotta.

Joaquim (2001). *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas.

Kimmel (1997). "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Ediciones de las Mujeres, nº 24. Isis Internacional-Flacso Chile.

Kockmeyer, F. Thomas. (1936). Candomble. En Santo Antonio (págs. 25-139).

Lamas (2012). Transexualidad: Identidad y Cultura. México: UNAM.

Lawal (1983). A arte pela vida, a vida pela arte. Afro-Asia no.14.

Leciñana-Blanchard (2006). Crisis del sujeto desde el feminismo filosófico y sus perspectivas en América Latina. En Femenías, L. M. (Ed.), *Feminismos de París a La Plata* (pp. 127-145). Buenos Aires: Catálogos.

Lima (1937). Xangô. Recife, Pernambuco: Brasiliana.

Lima (2015). El terreiro de Candomblé representado em la poética de Aloísio Resende y Solano Trindade. Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica, ISSN 1794-8290, No. 23, enero-junio 2016, 163 – 180.

Lino (2011). O MOVIMENTO DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS: CONSTRUINDO O PASSADO E TECENDO PRESENTES, Seminário Internacional Enlaçando sexualidades Direito, Relações Etnorraciais, Educação, Trabalho, Reprodução, Diversidade Sexual, Comunicação e Cultura, do 04 a 06 de Setembro de 2011, Centro de Convenções da Bahia Salvador – BA.

Louro (2008). *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.

Lugones (2008). Colonialidad y Género. TABULA RASA, no. 9, julio-diciembre, pp. 75-101.

Mandarino (2013). “Candomblé, corpos e poderes”. *Perspectivas*, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013.

Mariano (2004). *Expansão pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal*. São Paulo: Estudos Avancados.

Martins (1997). Afrografias da memória: O reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza.

Martins (2015). O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans. Universidad Aberta, Mestrado em Relações Interculturais.

Mintz y Price (2012). El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica. México: CIESAS, Gráfica, Creatividad y Diseño, S.A. de C.V.

Moliner (1983). Diccionario del uso del español. Madrid: Gredos.

Montoya (2016), De los Colores, Sabores y Olores del Candomblé: Las Identidades de Género entre lo Humano, lo Divino y lo Profano en el Sincretismo Jeje-Nagô. México: UNAM.

Moura (2019). Mitos e representatividades: a expressão da sexualidade em culturas africanas. Reverso, vol.41, no.78, Belo Horizonte, jul./dez, 2019.

Nina (1982). Os africanos no Brasil. São Paulo, Brasil: Companhia Editora Nacional.

Ortiz y Granados (2003). Violencia hacia bisexuales, lesbianas y homosexuales de la Ciudad de México. Revista Mexicana de Sociología, 65 (2), pp. 265-303.

Pérez (2006). Antropologías, avances en la complejidad humana. Buenos Aires: SB.

Pérez y Gardey (2012). Definición de teología, en:
<https://definición.de/teologia/>, recurso electrónico consultado el día 10 de abril de 2018 a las 16:14 horas.

Pinto (1993). Hermenéutica del deseo y género sexual. España: Universidad de Barcelona.

Pintos (2002). Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación. España: USC.

Prandi (1994) Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessadas do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)* nº 26, out 1994.

_____ (1997). Nas pegadas dos Vodúns. De como Deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luis do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo devidamente acompanhados dos encantados do Tambor-da-Mina. 49 Congresso Internacional de Americanistas, em Quito, de 7 a 11 de julho de 1997, no simpósio "Religião e migração" (págs. 109-133). Quito, Ecuador: Afro-Ásia.

_____ (2001). *Mitologia dos Orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591 pp.

_____ (2004). *O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso*. São Paulo: Estudos Avançados.

Preciado (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.

Querino (1938). *Costumes africanos no brasil*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.

Quintana (2014). "LA TEOLOGÍA QUEER: PANORAMA, BALANCE Y PERSPECTIVAS", en *Journal of Interdisciplinary Studies* XXVI, n. ½: pp. 1-8.

Ramos (1932). *Os horizontes mythicos do negro da bahia*. São Paulo, Brasil: Instituto Nina Rodrigues.

Ribeiro (2017). *Culto e corporalidade no Candomblé: O corpo memoria entre o rito e o mito*. Universidade Federal de Ubêlandia, pp. 1-10.

Richardson (2003). "Writing. A Method of Inquiry", en Denzin, N. y Lincoln, Y. (eds.), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, Thousand Oaks, California: Sage.

Rossi (2018). 'Monstro, prostituta, bichinha': como a Justiça condenou a 1ª cirurgia de mudança de sexo do Brasil, consultado el 2 de septiembre de 2020 a las 15:17h en:

<https://www.bbc.com/portuguese/geral-43561187>

Rubin (1996). "El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 35-96. México: Porrúa-PUEG.

Salinas (2010). *Políticas de disidencia sexual*. México: UACM.

Sánchez (2018) *Amariconada, travesti y de favela: los cuerpos rebeldes de 'Bixa Travesty'*, consultado el 2 de septiembre de 2020 a las 12:06pm en:

https://www.vice.com/es_co/article/zmw7gw/amariconada-travesti-favela-cuerpos-rebeldes-bixa-travesty-trans-brasil-lgbti

Santayana (1966). *Religión as a Cultural System*, en *Anthopological Approaches to the Study of Religión*, M. Banton (comp.), Londres, Tavistock, págs. 1-46.

Santos (2008). "Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca)", em: *Mapeamento dos terreiros de Salvador*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA.

Segato (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. Buenos Aires.

Seidman (2009). *Critique of compulsory heterosexuality, Sexuality Reserch and Social Policy*, 6(1): pp. 18-28.

Segato, R. Laura. (2003). *Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yorubá*. *Estud. afro-asiát*, no. 25 vol. 2, (p. 1).

Serrato y Balbuena (2015). *Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica*, en *Culturales, época II*, vol. III, núm. 2, julio-diciembre de 2015: Universidad Autónoma de Baja California.

Serret (2004). "Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades", en I. García Gossio (comp.), *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo: nombrar lo innombrable*. México: Porrúa-Instituto Tecnológico de Monterrey Cámara de Diputados.

_____ (2009). *La conformación reflexiva de las identidades trans*. Sociológica, año 24, número 69, enero-abril de 2009: pp. 79-100.

Scott (1990). *Domination and the art of resistance: hidden transcripts*. Michigan: Yale University Press.

Soares (1996). "As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX". In: *Afro-Ásia*, vol. 17. Salvador: CEAO-UFBA.

Spivak (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", en *Orbis Tertius* 3, no. 6: pp. 175-235.

Vaggione (2008). *Sexualidad, Religión y Política en América Latina*. Rio de Janeiro: CONICET.

Vieria (2008). *Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 12, volume 19(2): 157-182, 2008.

Villoro (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Vendrell (2012). *Sobre lo Trans: aportaciones desde la antropología*. México: INAH-Cuicuilco.

Ventura (2013). *La sexualidad mediada: estudio de la heteronormatividad en los informativos de televisión*. Barcelona: UPF.

Verger (1986). "A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil". En: *Culturas africanas*. São Luís do Maranhão: UNESCO.

_____ (1994). *Grandeza e decadência do culto de Ìyámi Òsòròngá (minha mãe feticheira) entre os yorubá*. Em C. E. Moura, *As Senhoras do pássaro da Noite* (págs. 16-35). São Paulo, Brasil: Edusp.

Vergueiro (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Salvador: UFBA.

Voegtli (2015). "¡Y AHORA SÉ QUE SON COMO YO!" ELEMENTOS PARA UN ANÁLISIS DE LA CARRERA SOCIO-SEXUAL, en Estela Serret (coord.), *Identidad imaginaria: sexo, género y deseo*, pp. 55-108, México: UAM-Azcapotzalco.

Warner (1991). *Introduction. Fear of a queer planet*. *Social Text*, 29 (1): pp. 3-17.

Weber (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

_____ (1994). *Political Writings*. Cambridge: UP.

Weiss (2010). *Religião, corpo e Identidade Travesti numa Igreja Inclusiva*, Santa Catarina: UFSC.

Welsh (2009). *Transculturación y Transculturalidad*. Berlin: Freie Universitat.

Wittig (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

