



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**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***

TESIS

Que para obtener el título de

Licenciado en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA

José Alfredo Montoya Torres

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Ana Gabriela Buquet Corleto

Ciudad Universitaria, CD. MX., 2016.





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Contenido

Capítulo I

| | |
|---|----|
| El Candomblé de Bahia | 12 |
| <i>La Nación Jeje-Nagô</i> | 19 |
| <i>Equiparación entre Orixás y Vodúns</i> | 21 |

Capítulo II

| | |
|--|-----|
| Una aproximación a los Orixás desde la Perspectiva de Género | 31 |
| <i>El Género</i> | 31 |
| <i>El Mito</i> | 35 |
| <i>La creación de Olorún</i> | 36 |
| Erêle: El Poder Infantil o ¿de los Asexuados y sin identidad de género? | |
| Los Erês o Ibejis | 38 |
| Agbale: El Poder Anciano o de los Antepasados | |
| Gèlèdé, Orô y Egún | 47 |
| <i>Gèlèdé</i> | 50 |
| <i>Orô</i> | 56 |
| <i>Egún</i> | 58 |
| Okorinle: El Poder Masculino | |
| o de los que son “hombres-masculinos-heterosexuales” | 60 |
| <i>Exú/Legbá</i> | 66 |
| <i>Ogum/Gu</i> | 68 |
| <i>Oxóssi/ Aguê</i> | 69 |
| <i>Obaluaiê/Sakpatá</i> | 71 |
| <i>Xangô/Heviossó</i> | 73 |
| Obirinle: El Poder Femenino | |
| o de las que son “mujeres-femeninas-heterosexuales” | 79 |
| <i>Iemanjá/ Abê</i> | 82 |
| <i>Oxum/Aziri</i> | 83 |
| <i>Naná Buruku/Buku</i> | 85 |
| <i>Obá</i> | 86 |
| <i>Iansã/Oiá</i> | 88 |
| ¿De los que son Hombres-Mujeres-Andróginos? | 91 |
| <i>Logún Edê</i> | 93 |
| <i>Oxumarê</i> | 95 |
| Conclusiones | 98 |
| Bibliografía | 107 |

Agradecimientos

Agradezco a la DGAPA por la beca otorgada para el financiamiento de esta tesis mediante el proyecto PAPIIT IN 404013 "Interculturalidad y relaciones interétnicas entre los afrodescendientes y los indígenas de México y Nuestra América", dirigido por el Dr. J. Jesús Ma. Serna Moreno investigador del CIALC a quien también oferto mi consideración y gratitud reiterando mi admiración hacia su persona.

Reconozco que mi interés por Brasil ya estaba antes de ingresar a la Licenciatura, pero se cimentó gracias a las pláticas que tuve con el Dr. Jorge Antonio Ruedas de la Serna, a quien le debo mi enamoramiento por la Bahía de Todos los Santos.

Hago mención honorífica de la Dra. Ana Gabriela Buquet Corleto por su excelente orientación académica pero sobre todo por ser un maravilloso ejemplo en cuestión personal. También reconozco la labor de la Dra. Ana Carolina Ibarra González con quien aprendí a dejar huella personal en cada una de mis investigaciones y aprendí que en la vida las oportunidades se presentan sólo una vez.

A todo el jurado examinador por el interés puesto en el texto y por brindarme la oportunidad de trabajar con ellos, especialmente para la Dra. Silvia Soriano Hernández, la Mtra. América del Rosario Malbrán Porto y la Mtra. Gabriela Iturralde Nieto, sin sus consejos esta tesis parecería todo excepto tesis para obtener el grado de Licenciado en Estudios Latinoamericanos

Por último, externo mi gratitud a mis padres, mi hermana, mi abuela Juana, mi amiga Johana Jacobson, mi amigo Fernando "Skalari" y a Miguel A. Domínguez por estar conmigo en este largo proceso donde muchas lecciones personales tuve. Especialmente quiero dirigirme a mi amiga "Tefa" porque gracias a ella supe tomar "las riendas de mi camino" y a todas y todos los *capoeiristas* mexicanos con los que compartí mucho conocimiento.

Introducción

El tema que presento en esta investigación es la reproducción de lo femenino y lo masculino en la religión afrobrasileña de origen *jeje-nagô*, denominada como *Candomblé* de Bahía, analizada desde la perspectiva de género.

Trato este tema para que a nivel de los Estudios Latinoamericanos se abra la posibilidad de analizar al *Candomblé* como una organización social en la que convergen las representaciones y la reproducción del ordenamiento de género.

Algunas autoras como Landes (1967), Carneiro y Abdon (1980), Birman (1988) y Bernardo (2005), han investigado acerca del *Candomblé* desde la Antropología Social y los Estudios de Género, refiriéndose a él como un sistema religioso, inmerso en la animación de los elementos de la naturaleza en conjunción con los seres humanos. Ellas proponen abordar el tema desde el análisis de los y las *Orixás* según las nomenclaturas *yorubas* que existen para definir el significado de las palabras sexo y género.

Pienso que esta investigación es innovadora (además de que el tema no es muy estudiado por investigadores mexicanos) en el sentido de que se analiza dicha religión bajo las identidades de género y el ordenamiento del mismo: desde lo simbólico, lo imaginario y lo individual. Por lo que atribuyo a cada divinidad cualidades humanas para el estudio de sus identidades y propongo que el sexo, el género y el deseo de los y las *Orixás* no están sujetos a la heteronormatividad por completo, pero sí a una constante violencia directa según algunos de sus mitos.

Con esto se recrea el modelo hegemónico masculino para reivindicar el poder de cada *Orixá* sin importar su sexo en la creación; por tanto, las masculinidades son uno de los ejes fundamentales de este texto.

Con lo anterior no quiero decir que aquellas divinidades que sean mujeres quedarán subordinadas a los hombres debido a su “condición natural”. Es muy probable que existan *Orixás* que salgan de esta hegemonía masculina y realicen actividades de ambos géneros independientes a su sexo.

También se debe tener en consideración que existen divinidades que rompen con los paradigmas del género al poseer características andróginas, mostrando la simbiosis entre los pares opositores para dar como resultado la dualidad de los géneros y con ello alcanzar la totalidad divina: la bi-unidad.

Es por lo anterior que esta tesis se titula “De los Colores, Sabores y Olores del Candomblé”, pues en él se representan los matices de la vida humana. Literalmente es como participar de una gran fiesta a la que han sido invitadas personas con diferentes formas de pensamiento, comportamiento, sexo, rol de género, identidad de género y experimentación; en la que hay flores, inciensos y papelillos de colores adornando los grandes techos de los salones donde se celebra la festividad.

Podemos ver a hombres vestidos de blanco portando collares de cuentas coloridas, a mujeres con turbantes y vestidos ampones, lisos o con grabados, que danzan y hacen ofrendas rituales mientras son “cabalgadas” por las divinidades; incluso, pueden estar preparando la comida de los Santos al ritmo de la música

sacra de los tambores llamando la fuerza del África. Mostrando que al final todo se complementa para lograr el equilibrio entre seres humanos, divinidades y su entorno material.

Para llevar a cabo la investigación tuve que realizar la traducción de todos los textos que cito, especialmente tratándose de mitos, artículos de revista y libros; ya que la mayoría de ellos provienen de Brasil y están en portugués, es fácil identificarlos pues en las referencias el título aparece en portugués y los apellidos y nombres de los autores también. Los demás han sido tomados ya en lengua española o traducidos del inglés por los investigadores que los utilizaron.

Es muy importante señalar que bajo petición especial de algunos de los miembros de nuestro jurado examinador, se anexa apellido y nombre del autor completos en todas las referencias, con el fin de identificar si es hombre o mujer. Esto se debe a la cuestión crítica, recordemos que hablamos acerca del género y es importante visualizar desde que perspectiva se está observando.

El formato con el que trabajo es APA 5 edición pues me parece cómodo al momento de leer y muy práctico para realizar la tesis. Cabe destacar, por lo anteriormente dicho, que en tal estilo sólo se escribe el primer apellido del autor y las iniciales de su nombre; para ello utilizo *La guía para elaborar citas y referencias en formato APA* (Salgado, 2012) ya que es muy completa y fácil de digerir en cuestión teórica.

Como fuente base en cuanto a religión, he de confesar que opte por Verger (1953), Carneiro (1961) y Bastide (1978), ya que son autores pioneros en el tema

y poseen un inmenso bagaje en cuanto al estudio de las religiones africanas y afroamericanas, que ha de decir de la fecha, a un están vigentes y pertenecen a la larga duración histórica de los *Candomblés*, por lo que el texto se vincula bastante dentro de su corriente teórica. Cabe señalar que dichos autores poseen obras dedicadas específicamente al *Candomblé* y otras manifestaciones africanas en América, pero no son lo suficientemente conocidos en nuestra academia, lo que es una lástima ya que sus investigaciones son “oro molido” para el estudio de la Sociología de la Religión, Estudios Latinoamericanos, Africanistas, Culturales, Étnicos y de Folclor.

Espero que con esta tesis, la bibliografía se pueda dar a conocer y se difunda en nuestras escuelas, para que tal conocimiento no quede sólo en los pocos que la conocemos y se pueda utilizar en México para la formación de las nuevas generaciones de latinoamericanistas, permitiendo la movilidad de nuevas corrientes de pensamiento en nuestro colegio.

Como objetivo general decidí analizar al *Candomblé jeje-nagô* desde la perspectiva de género. Utilicé varios autores en especial Bordieu (1998), Butler (2013), Lamas (2013) y Scott (2013); secundariamente opté por distinguir los elementos que conforman a cada *Orixá* según su sexo e identidad de género, para con ello observar, en tercer lugar, si el ordenamiento de género repercute en la representación y caracterización de los *Orixás* con base en la división de los poderes que *Olorún* otorgó a la creación. Con lo anterior, definí un cuarto y último objetivo donde propongo el análisis de dos divinidades que presentan un comportamiento andrógino y en él se explica el fundamento de nuestra hipótesis.

Para lograr lo anterior dividí la investigación en dos capítulos, el primero se titula “El *Candomblé* de Bahía” y en él se habla acerca del origen, significado y organización del *Candomblé jeje-nagô*; brindo un panorama más extenso respecto a las naciones africanas, *nagô* y *jeje*, y abordo las características, diferencias y similitudes entre sus panteones religiosos, liturgias y patrones culturales.

En el segundo capítulo llamado “Una aproximación a los *Orixás* desde la Perspectiva de Género”, analizo las identidades de género de cada *Orixá* según el mito de la creación de *Faløjutogun* (2010) en la obra de Barretti (2010), dividiendo a las divinidades en masculino, femenino y andróginos. Tuve que sesgar el mito en cuatro apartados: El primero llamado “*Erêle*: El Poder Infantil o ¿de los Asexuados y sin identidad de género?”, hace alusión a las divinidades infantiles que rigen los aspectos primarios de todo lo creado; además, hablo sobre cómo influyen en los estados de renovación de las personas al ser iniciadas en la religión y de cómo se observa el género en el periodo que abarca la niñez.

“El Poder Anciano o de los Antepasados: *Gêlèdé, Orô y Egún*”, es el segundo apartado y refiere a la importancia que los antepasados tienen en la cosmovisión de los grupos *yorubas*. En este punto, muestro cómo surgen las sociedades secretas de origen africano en Brasil y su carácter religioso ligado a lo que para ellos es masculino y femenino; además de ver cuál es la importancia de los seres humanos en la vida terrenal y espiritual y cómo influye ésta en el desarrollo de la sexualidad.

Cabe señalar que en el tercer y cuarto apartados denominados como “*Okorinle*: El Poder Masculino o de los que son Hombres-Masculinos-Heterosexuales” y “*Obirinle*: El Poder Femenino o de las que son Mujeres-Femeninas-Heterosexuales”, hablo acerca de los arquetipos y “cualidades de Santo” de cada *Orixá*, conferidas desde el inicio de la creación y hasta su paso en la vida terrenal. Se analizan sus roles de género y se indaga sobre la repercusión que tienen en los seres humanos y sus actividades cotidianas, tanto para hombres como para mujeres. Esto nos lleva al último apartado titulado “¿De los que son Hombre-Mujeres-Andróginos?”, en el que se propone la asignación de la androginia como bi-unidad divina; es aquí donde recae la importancia de los dos capítulos, ya que se plantea que todos los *Orixás*, sin importar sus características, buscan abarcar la totalidad del ser para encontrar el equilibrio del universo a través de sus funciones. Para tener mayor conocimiento sobre lo ya expuesto, es necesario explicar primero qué es el *Candomblé*, veámoslo a continuación.

Un *Babalawó* me contó:

“Antiguamente todos los Orixás eran hombres.
Hombres que se tornaron Orixás por causa de sus poderes,
hombres que se tornaron Orixás por causa de su sabiduría.

Ellos eran respetados debido a su fuerza,
ellos eran venerados por causa de sus virtudes.
Nosotros alabamos su memoria y evocamos sus grandes hazañas,
fue así que se volvieron Orixás.

Los hombres eran numerosos sobre la Tierra.

Antiguamente, como ahora
muchos como ellos no eran valientes ni sabios,
por lo que su memoria no se perpetuó
y fueron completamente olvidados;

No se volvieron Orixás.

En cada aldea un culto se estableció
sobre el recuerdo de un ancestral de prestigio
y sus leyendas se transmitieron de generación en generación
para poder rendirles homenaje” (Verger, 1997: 7)

Oju Obá Fatumbi Pierre Verger

Dedicado a mi tierra sagrada y misteriosa de la Bahía de San Salvador
también denominada por Jorge Amado como “de todos los Santos
y todos los Demonios” (Amado, 1945).

Capítulo I

El *Candomblé* de Bahía

Los aspectos culturales que definen a cada región latinoamericana se han desarrollado desde la cosmovisión de sus pobladores originales hasta la incursión de nuevos actores sociales en el plano territorial. Cada historia es distinta y posee diversos matices; aunque sin lugar a dudas, cada manifestación antropológica proviene de la mezcla cultural de los diversos pueblos en la región.

La llegada de las personas esclavizadas de diversas regiones africanas, como mercancía y mano de obra, no sólo trajo consigo el aumento de actividades productivas, sino que también, genera la dispersión de elementos simbólicos por toda América. Con cada barco esclavista que ingresaba al territorio se acrecentaba el arribo de prácticas religiosas, modelos estructurales de organización político-militar, costumbres y tradiciones; además de diversas formas filosóficas de concebir a los seres humanos con el entorno que nos rodea.

A esta fase, Moreno (2012) la llama deculturación y la define como el proceso consciente mediante el cual con fines de explotación económica se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado o bien para utilizarlo como fuerza de trabajo. Y es verdad, siempre y cuando se analice desde la teoría económica y el capitalismo, pero en el caso de los estudios culturales es necesario observar desde una visión horizontal para no ver a la cultura como un sistema unitario y homogéneo, que divide los territorios en áreas culturales de acuerdo a sus clasificaciones, ya que la cultura de un grupo determinado de personas no puede ser eliminada por completo.

Según Moreno (2012) el proceso de deculturación es inherente a toda forma de explotación colonial o neocolonial, en el caso de la esclavitud de los africanos en América puede ser vista como un recurso aplicado a la optimización del trabajo.

Decir que existe un proceso deculturativo total es imposible y, por otra parte, a los esclavizadores no les interesan los valores culturales de la clase explotada, sino sólo aquellos elementos que obstaculizan el sistema de explotación establecido. Es normal, inclusive, que la clase dominante proteja y, aun así, estimule el desarrollo de valores culturales aislados de la clase dominada siempre que estos, en algún modo, contribuyan a reforzar la estructura establecida (Moreno, 2012: 1).

Si analizamos a las culturas africano-americanas¹ desde el enfoque de Moreno (2012), diríamos que los que pudiéramos llamar aportes culturales africanos a América Latina y el Caribe son en parte las resultantes de una cruenta lucha de clases y de un complejo proceso de “aclimatación cultural”. La clase dominante aplica al máximo sus mecanismos de deculturación como herramienta de hegemonía y la clase dominada se refugia en su cultura como recurso de identidad y supervivencia.

Sin embargo, Mintz y Price (2012) indican:

El argumento es 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)

Lo anterior visualiza que para tales autores la cultura es dinámica y no permanece inmóvil ya que se adapta y se modifica según su uso en la vida colectiva, sobre todo cuando el grupo se enfrenta a coyunturas específicas.

Pienso que el *Candomblé* es parte de este gran complejo africano-americano al cual debemos prestar importancia pues funge como un mediador entre la identidad individual y colectiva de sus adeptos desde el contexto histórico brasileño que va de la esclavitud a nuestros días, por ello el enfoque de Mintz y Price (2012) queda justo con él. Podemos definirlo como un sistema mágico-religioso donde se

¹ Término utilizado por Mintz y Price (2012) para definir las mezclas culturales africanas y americanas.

conjugan deidades africanas, indígenas y católicas con base en el animismo, espiritismo y el sincretismo de sus elementos en Brasil.

Se designa como *Candomblé* de Bahía a la mayoría de los cultos religiosos afrobrasileños, debido a que no existe un nombre genérico africano que enmarque a cada uno de ellos, independientemente que sus adeptos estén de acuerdo o no con tal nomenclatura. Posee diferentes acepciones y variantes según la región en la que se practica. Así en Bahía de Todos los Santos se conoce como *Candomblé* de Bahía, en Recife como *Xangô*, en Río de Janeiro y en São Paulo como *Macumba* o *Umbanda*, en Minas Gerais como *Tambor de Mina*, entre otros [...] La terminología proviene de la fusión de dos palabras de distinto origen, *Candombe* (baile) de origen *bantú*, e *Ilé* (casa) de origen *yoruba*, aunque comúnmente con ella se hacía alusión a todas las fiestas de origen negro, danzas e instrumentos musicales (Ramos, 1943: 359).

El término *Candomblé* actualmente es utilizado para designar a los grupos religiosos caracterizados por un sistema de creencias hacia divinidades llamadas de *Santos* u *Orixás* y que se asocian al fenómeno de posesión o trance místico:

El significado del término, independientemente del trance místico, se entiende como el *corpus* ideológico del grupo, sus mitos, cosmogonías, rituales y ética. Así mismo, se indica como el lugar donde se practican las ceremonias religiosas, por tanto, *Candomblé* también es sinónimo de *Terreiro*, *Casa de Santo* o *Roça* (da Costa, 1948: 74).

La religión de los *Orixás*, *Vodúns* e *Inquices* tiene su origen en la Costa Oeste del continente africano. Actualmente dicho territorio comprende los países de Ghana, Togo, Benín,² Nigeria, Congo, Angola, Camerún y Sudán. Se considera la base del *Candomblé* bahiano y hasta la fecha no se sabe con exactitud dónde comenzó el culto a las divinidades. Consideremos que en ella se practican ritos que

² El antiguo Dahomey o “vientre de la serpiente”

propician el trance y la posesión de seres humanos por espíritus divinizados que tienen una estrecha relación con los elementos de la naturaleza.

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

Así la religión ganó conocimientos peculiares de cada región volviéndose culturalmente más rica ya que su composición seguía obteniendo elementos diferentes con el paso del tiempo. Los sincretismos³ generaron la adaptación de las diferencias antagónicas entre cada etnia, acrecentando la posibilidad de un mismo pensamiento mitológico como base de culto.

El foco de irradiación del modelo brasileño fue Bahía, con focos menores en Pernambuco y Maranhão. En todos esos puntos la agricultura estaba a cargo del negro de Angola, los servicios domésticos y urbanos fueron absorbidos por negros de Costa da Mina. [...] Los *nagôs*, con una preponderancia marcada sobre los *jejes*, asumen la liderancia religiosa en Bahía, 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).

³ Se conoce como sincretismo a la 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.

Actualmente, a lo largo de todo el litoral atlántico brasileño, podemos encontrar sobrevivencias religiosas africanas⁴ que se extienden desde las selvas amazónicas hasta la frontera con Uruguay. Sin embargo es en el estado de Bahía de Todos los Santos donde se consolida el desarrollo y la propagación de sus *Candomblés*, los cuales pertenecen a naciones diversas y perpetúan por tanto tradiciones diferentes.

Existen más de cien *Candomblés* y cada uno alberga a más de 300 personas creyentes, en una ciudad como Salvador, que posee 400,000 habitantes; de estas casas pude examinar 67 inscritas en la Unión de Sectas Afrobrasileñas de Bahía. Clasificándolas de acuerdo a las descripciones de sus encargados [...] encontré naciones *Angola, Caboclo, Kêto, Jeje, Ijexá, Congo, Ilú-Ijexá, Alaketu, Muçurumin, Nagô, Africana, Dahoméa, Yoruba, Môxo-Congo, Angola-Congo, Congo-Caboclo y Angolinha* (Carneiro, 1961: 18).

Una nación utilizando la denominación de da Costa (1948), refiere al origen étnico de los africanos traídos como esclavos 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.

La historia nos indica que el tráfico de personas esclavizadas tuvo lugar en tres principales regiones africanas: Guinea Portuguesa, actualmente Costa da Malagueta, Angola y el Golfo de Guinea.⁵ Los investigadores brasileños siguiendo la tradición del médico Nina (1982) los dividen en dos grandes grupos lingüísticos: sudaneses que abarcan a los de Guiné y Costa da Mina, y los *bantús* que corresponden a Angola y Mozambique.

⁴ 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.

⁵ Costa da Mina, que ahora se divide en Costa de Marfil, Costa de Oro y la Costa de los Esclavos.

Las personas esclavizadas llegadas de Costa da Mina desembarcaban en Bahía y eran llevadas a zonas de producción minera. No obstante, los demás grupos eran enviados a São Luis do Maranhão, Río de Janeiro y Recife con la tarea de enriquecer las factorías y los cañaverales; después se distribuían hacia el litoral de Pará y el interior de Alagoas, Minas Gerais y São Paulo para trabajar en la producción ganadera, agrícola y cafetalera.

Las colonias de plantación productoras de mercancías para la exportación requirieron de grandes concentraciones urbanas, generalmente portuarias, donde residía la infraestructura comercial del azúcar, el café y el cacao.

Estos centros urbanos fueron también residencia de la clase dominante, de los organismos gubernamentales y administrativos, de la jefatura de las fuerzas represivas y la iglesia. Por tanto son considerados como el corazón de la poca o mucha “vida cultural” de la colonia. “El complejo infraestructural de las urbes y aún sus centros productivos casi siempre de carácter subsidiario a la economía de plantación, exigieron un importante volumen de trabajadores libres y un número igualmente importante de esclavos domésticos y de servicios” (Moreno, 2012: 5).

El tráfico interno de mano de obra produjo la mezcla de varias naciones africanas, por lo que las actividades de los negros *bantús* se definieron como meramente agrícolas y los sudaneses se conformaron como servidumbre dentro de las zonas urbanas.

El esclavo urbano tuvo un superior nivel de vida, sobre todo de comunicación con los demás esclavos y también con la población que ejercía algún trabajo ciudadano. En las urbes predominó cuantitativamente el negro criollo sobre el africano; es decir, se seleccionó para las tareas infraestructurales al nacido en la colonia ya que había pasado por el proceso deculturador de domesticación.

[...] hay equilibrio porcentual de sexos y, a veces, predominio femenino.

Es indudable que sobre el esclavo urbano era materialmente imposible implantar el sistema de controles de la plantación; de ahí la necesidad de la clase dominante de establecer sistemas distintos, a veces más

laxos, pero no por ello menos eficaces de subordinación y sujeción (Moreno, 2012: 6).

Algunos de ellos se consolidaron como negros de *ganho* y negros de *aluguel*. Los primeros se identifican como aquellos que trabajaban para sus dueños sin tener alguna remuneración más que la protección, los otros gozaban de “un sueldo” con el que podían juntar dinero para comprar su libertad mediante una *alforria* o documento que abala que su dueño le concedió la libertad.

Si señalamos en un mapa la localización de los cultos africanos, veremos que todos funcionan bajo la perspectiva urbana con algunas excepciones rurales, esto se debe a que debido a la esclavitud y a la falta de dinero no podían florecer en una zona como haciendas o campos de cultivo, pues no existía un sostén económico para ello, sin embargo, en un centro urbano se podía encontrar la paga a servicios que mantuviesen a la casa de culto por medio de trabajo adicional (Carneiro, 1961: 17).

Poco a poco los negros sudaneses se iban urbanizando y ganando territorio en el ámbito doméstico; es importante señalar a tres naciones en este rubro. La primera es la de los *hauçás* (musulmanes), le siguen los *yorubas* (en especial los *nagôs*) y por último los *fons* (*ewé* o *jeje*).

Carneiro (1961) nos indica que debido a los enfrentamientos llamados de Guerra Santa⁶ provocados por los *hauçás*, *mandingas*, *tapas* y *nagôs* para mantener el control territorial de Salvador de Bahía de 1808 a 1835, se genera un gran exterminio de población negra debido a la represión portuguesa y por los encuentros bélicos entre naciones, dando pie a que los *nagôs* (etnia *yoruba*) y los *jejes* (etnia *fon*) fueran las naciones predominantes en la ciudad. Es por ello por lo que en esta investigación se analiza la constitución del *Candomblé jeje-nagô*.

⁶ Carneiro (1936), denomina así a estos enfrentamientos debido a su carácter religioso, pues la religión fungía también como un sistema político estructurado en el animismo fetichista de los *Orixás*.

La Nación Jeje-Nagô

Con el intercambio sociocultural entre los esclavos y “ex-esclavos”, además de la gran concentración de negros *nagôs* en Bahía a finales del siglo XVIII, se da pie a la combinación de naciones que originan otras estructuras sociales y religiosas. Para nuestro interés el caso *jeje-nagô* se torna viable y controversial pues como se observará en el transcurso de nuestra investigación, son naciones completamente diferentes que poseen una gran similitud en cuanto al modelo de religión y la forma mística en que se concibe lo creado.

El *Candomblé jeje-nagô* enfatiza el legado de las religiones sudanesas. Sus practicantes lo consideran más puro o superior a los demás porque mantiene con “mayor fidelidad” los orígenes africanos. En los *Terreiros* donde se practica este rito se rinde culto de forma general a los *Orixás*,⁷ *Voduns*, *Erês*⁸ y *Caboclos*.⁹

Los *Terreiros* donde prevalece el culto a los *Orixás* se conocen con el nombre de *Candomblé ketu*; los *Terreiros* de culto a los *Vodúns* se llaman *Candomblé jeje*. En los *Terreiros* partidarios de la noción de “pureza” ritual, el culto a los *Caboclos*, así como el sincretismo con los Santos Católicos, ha sido mal visto y en muchos casos abolido (Ballesteros, 2007: 10).

Nina (1982) clasifica a las entidades *nagôs* como “casi internacionales” por suponerse las generadoras de culto al tener diversas regiones de asentamiento y porque absorben a la gran mayoría de las religiones africanas en Brasil. A las *jejes* las señala como “nacionales” ya que sólo poseen un foco de irradiación que no difiere con el modelo *nagô* y por lo tanto se fusionan sin mayor problema.

En la primera mitad del Siglo XVIII, el negro urbano ya con dinero, aunque aún sin libertad, funda con el apoyo de sus patrones las hermandades del Rosario de Nuestra Señora de los Negros y San

⁷ Divinidades correspondientes a la naturaleza, son sinónimo también de *Vodúns* e *Inquices*.

⁸ Espíritus infantiles que pueden ser masculinos o femeninos y que adquieren sus características por medio de los *Orixás*.

⁹ Un *Caboclo*, según la denominación brasileña, 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.

Benedicto. En la segunda mitad del siglo cuando vive independiente a su patrón, fusiona sus religiones tribales en una misma unidad mítica. Tal unidad vivió precariamente ya que estaba sujeta a los azotes de la represión policiaca, por lo que se verá afectada hasta la Independencia y los movimientos derivados de ella. Con la fundación del *Candomblé de Engenho Velho*, en Bahía, probablemente en 1830, se marcará el inicio de una nueva fase en la existencia del culto africano (Carneiro, 1961: 18).

El proceso intercultural entre *nagôs* y *jejes* se acentúa en Bahía a mediados del siglo XIX con la participación de sus líderes religiosos en los movimientos de resistencia antiesclavista. Por ello el *Candomblé jeje-nagô* se debe comprender como el tipo de culto religioso que se organiza sobre patrones culturales originarios de dos grupos totalmente diferentes *nagô-yoruba* y *jeje-fon*.

Diversos factores determinaron la creación de un ideal de ortodoxia vinculado directamente al origen africano del *Candomblé*. Si la expresión *jeje-nagô* define satisfactoriamente el modelo socio-cultural de un grupo que se avala como completamente africano y que no posee algún remanente sincrético, no podemos olvidar que el término fue creado por un científico para su estudio académico. Pero el Pueblo de Santo¹⁰ es más etnocéntrico que ecuménico en el plano de su religión, por tal motivo, no admite mezclas en los ritos que se proclaman como “los más puros, únicos y verdaderos” (da Costa, 1948: 74).

El concepto *jeje* hace alusión a naciones provenientes del bajo Dahomey, especialmente a *fons*, *ewés* y *guns*. Los *nagôs* son un grupo de lengua *yoruba*, denominados así por etnias dahomeanas. Ambos grupos son llamados de esa forma debido a sus características socioculturales vistas desde la perspectiva de las demás etnias vecinas. Por ejemplo, el significado de *jejes* es literalmente “extranjeros”.

¹⁰ Definición que se da a los practicantes del *Candomblé* en masa.

Actualmente se utiliza el término *jeje-nagô* para generar una pauta entre el estudio de las religiones afrobrasileñas y su significado, dislocándolo y dividiéndolo en dos naciones diferentes. Un caso particular se vislumbra en cada Casa de Santo ya que lo reconocen como una sola nación en la que se mezclaron y confundieron los elementos teológicos de los *Orixás nagôs* con los *Vodúns* de la creencia *jeje*; pero, sólo se definen como *jeje-nagô* en términos taxonómicos y descriptivos pues en la práctica ceremonial se consideran como sólo *jeje* o sólo *nagô* a pesar de vivir en simbiosis ritual.

Equiparación entre Orixás y Vodúns

A diferencia de lo que comúnmente pensamos sobre las religiones de origen africano o mejor dicho, bajo mi criterio, “afroindoamericanas”, el *Candomblé jeje-nagô* es un culto monoteísta que al igual que el Catolicismo posee un Dios supremo, mensajeros y oráculos que ayudan a los seres humanos con su paso en la vida terrenal orientándolos en cuestiones materiales y espirituales.

Suponiendo que los cultos “afroindoamericanos” fueran politeístas, podemos encontrar la excusa casi perfecta de tanta represión y marginación hacia ellos, teniendo en cuenta que son juzgados de idólatras y herejes e incluso se puede “justificar” que se cataloguen como rituales satánicos y de brujería en lugares donde no se desarrollaron prácticas religiosas de tal índole, por ejemplo aquí en México, en donde se piensa que la práctica de la Santería Cubana está totalmente ligada a la brujería.

Por ello es necesario tener en consideración que tal comparación es errónea y no se poseen diversos dioses sino que existe un panteón¹¹ mitológico forjado principalmente en la naturaleza. En esta estructura divina, el Dios supremo será quién esté por encima de la bóveda celeste y sus mensajeros o ayudantes tienen la capacidad de moverse en el plano cósmico, terrestre y espiritual.

¹¹ Término adoptado por Bastide (1973) para referirse al complejo o grupo de divinidades en una religión.

En el modelo que estamos analizando existe un Dios creador y supremo llamado *Zaniapombo* u *Olorún*, en conjunción con *Ôlôdumaré* y *Oxalá*. En el Catolicismo, la trinidad es Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; dicha triada corresponde a un sólo Dios.

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, *Elédá* que significa creador del universo, *Ôduduwá* o ser que existe por sí mismo y *Obatalá Rey* o ser inmortal (Nina, 1982: 156).

Zaniapombo u *Olorún* no posee culto organizado y tampoco tiene representación material ni contacto con los seres humanos exactamente como en otras religiones. En el caso *jeje* es conocido como *Mawú* o *Avievodum* y respecto a ello Sôlanke (1938) indica:

La idea de grandeza sin par de Dios parece ser predominante en la concepción *yoruba* del término divinidad. Un Dios tan inmenso, excelente y majestuoso no se humillaría interviniendo directamente en los negocios de las y los mortales, es un ser que controla el universo y todas las cosas por lo que requiere ayuda adicional de varios agentes llamados *Orixás*, a quienes por analogía se ven como los ministros del rey en la tierra (Sôlanke, 1938: 241).

Una característica primordial en los dioses de las religiones universales como en el Cristianismo o el Mahometismo, es la supremacía sobre todas las cosas. *Olorún* por ser un ser supremo y no tener contacto directo con humanos no posee un culto organizado ni altares de adoración y no se puede representar materialmente.

Se dice que después de la creación *Olorún* decidió no intervenir en las cuestiones que tuvieran que ver con el desarrollo de la misma, por lo que su hijo *Oxalá*, fue el encargado de generar la vida humana.

Para preservar la armonía de esta estructura, *Olorún* define a las demás divinidades (llamadas por los *nagôs* como *Orixás* y por los *jejes Vodúns*), fijando en ellas diferentes cualidades para apoyar la vida en la creación. En el siguiente capítulo de nuestra investigación se define más a fondo este mito y se analizan bajo la perspectiva de género las tareas que les fueron encomendadas a los *Orixás*, además de sus cualidades y representaciones que como seres humanos les hemos atribuido.

Los *Orixás nagôs*, en general, son personajes evemerizados¹² que representan las fuerzas elementales de la naturaleza y las actividades económicas que en ella se generan como agricultura, caza, pesca, ganadería y minería.

En principio se puede determinar que un *Orixá* es un antepasado divinizado, esto quiere decir que existen doctrinas donde se cree y se explica que el *Orixá* tuvo cuerpo físico y material, que transitó en algún momento sobre la Tierra teniendo ligaciones y dominio sobre las fuerzas de la naturaleza como también de los trabajos en general.

El poder del antepasado divinizado, después del fenómeno *post-mortem*, consiste en hacer una encarnación en sus hijos a través del fenómeno de la incorporación por éste provocado. Por lo tanto un *Orixá* es un poder inmaterial, que sólo podemos sentirlo cuando está incorporado en alguno de sus hijos (El reino de los *Orixás*, 2014).

A continuación se muestra un cuadro con los *Orixás nagôs* más venerados en Salvador de Bahía, desde los estudios de Bastide (1973) y Carneiro (1961).

¹² El *evemerismo* es una teoría hermenéutica de la interpretación de los mitos creada por Evémero de Mesene (s. IV a. C.) en su obra *Inscripción sagrada (ἱερα ἀνάγραφη Hiera anágrafe)*, según la cual los dioses paganos no son más que personajes históricos de un pasado mal recordado, magnificados por una tradición fantástica y legendaria (de Menese, 2001: 63).

Orixás Nagôs

| <i>Nombre</i> | Actividad Humana/Elemento Natural |
|------------------------|--|
| <i>Olorún</i> | Dios Supremo |
| <i>Oxalá</i> | Dador de Vida |
| <i>Erês y/o Ibejis</i> | Poder Infantil (Erêle) |
| <i>Eguns</i> | Poder Anciano (Agbale) |
| <i>Exú</i> | Sexualidad/Comunicación/Caminos |
| <i>Ogun</i> | Metalurgia/Guerra |
| <i>Oxóssi</i> | Caza/Agricultura/Selva |
| <i>Obaluaiê</i> | Enfermedad/Medicina/Tierra |
| <i>Xangô</i> | Justicia/Poder/Rayo/Fuego |
| <i>Oxumaré</i> | Movimiento/Arcoiris |
| <i>Logún Ede</i> | Caza/Pesca/Prosperidad |
| <i>Iansã</i> | Viento/Tempestades/Poder femenino |
| <i>Oxum</i> | Aguas dulces/Fertilidad/Riqueza |
| <i>Iemanjá</i> | Aguas Saladas/Procreación/Familia |
| <i>Nanã Buruke</i> | Pantanos/Muerte/Renacimiento |

Los *Vodúns jejes* son prácticamente las mismas divinidades sólo que menos conocidas por sus verdaderos nombres y pertenecen a diferentes Familias según los elementos naturales a los que fueron destinados.

Los *jejes* fueron casi completamente absorbidos por los *nagôs* aunque algunos resistieron [...] Los *Candomblés* de esta nación, en Bahía, son apenas tres el de *Velha Emiliana*, en *Bogún*, caracterizado como el más importante de todos, el de *Pôço Bétá* de Manuel Falefá en *Formiga*, perteneciente a la nación *jêje-marrim* (*mahi*) y por último el fundado por Manuel Menez en São Caetano. Estas Casas guardan ferozmente la “pureza” del culto *jeje* (Carneiro, 1961: 84).

| Familia | Vodúns Jeje (Casa das Minas, Maranhão) | Actividad Humana y Natural |
|--------------------------|---|---|
| <i>Dambirá</i> | <i>Azonce, Acóssi Sakpatá, Alogué, Azile, Boçalabê, Dangbê, Eowá, Lepom, Naveorualim, Oruana, Idarço, Xapanã, Polibogi.</i> | Tierra, Enfermedades y Cura de Enfermedades |
| <i>Davice</i> | <i>Doçu, Naê, Sepazim, Zomadônu, Doçupe, Arronovissavá, Bedigá, Apojevó, Daddarrô, Jagoboroçú,</i> | Reúne a la Familia Real del Antiguo Dahomey, por lo tanto simboliza el Poder |
| <i>Savaluno</i> | <i>Aguê, Azacá, Boço Jara, Boço Vondereji, Topa, Agongono, Zacá, Jotim.</i> | Amigos de la Familia de <i>Davice</i> que simbolizan la Caza, Pesca, Ganadería. |
| <i>Queviossó</i> | <i>Abê, Averequete, Badé, Lissá, Nanã Burucu, Navezuariana, Xadanta, Quevioçô, Loco, Badé, Ajanutoi</i> | Fuego, Justicia, Rayo, Vientos, Agua Salada, Pantanos |
| <i>Nagô-Vodún</i> | <i>Gu, Odé, Xangô, Oiá, Oxum, Ajé, Iemanjá.</i> | <i>Vodúns</i> considerados como <i>nagôs</i> , aunque no lo son |
| Poder Infantil | <i>Toçá, tocé/Roeju, Aboju/Tobossis</i> | |
| Poder Anciano | <i>Nochê Naê, Mãe Naê</i> | |

Observemos con más detalle el panteón de la mitología *Jeje*.¹³

¹³ Cuadro generado a través de la información presentada por Ferretti (1996) en *Querebentã de Zamadonu: Etnografía da Casa das Minas do Maranhão*.

| Familia | Vodúns Jeje (Mahi) | Actividad Humana y Natural |
|-------------------------------|---|--|
| Serpiente Dã (Dambirá) | <i>Gbesén, Dangbala, Aido Wédó, Frekwen, Dan Ikó, Dan Xwevé, Dan Akasú, Dan Jikún, Azannadô, Aziri o Azli</i> | Movimiento de vida, Renovación, Aguas Dulces y adivinación |
| Heviosso (Rayo) | <i>Sogbó, Gbadé, Akarumbé, Adeen, Kposu, Averequete, Lissá, Agbé Tayó, Djó, Loko y Agbé Hunnón</i> | Fuego, Justicia, Rayo y Aguas Saladas |
| Sakpatá (Tierra) | <i>Azanzú, Sakpatá, Ewá, Parará, Pararalibú, Avimadjé, Agué, Ayizan, Nana, Agbé Gelede y Abé Afefe, Avejidá y Kposu</i> | Tierra, Riquezas y Enfermedades |
| Nagô-Vodún | <i>Gú, Odé, Oyá, Oxum, Logún Edé, Iemanjá</i> | Actividades Humanas |
| Guardianes | <i>Sohokwe, Legbá, Ogun, Aziri Tobosi</i> | Organización de la Casa y Protección Familiar |

Al ser divinidades oriundas de la región Subsahariana de África, *Orixás* y *Vodúns* no tienen una representación antropomórfica o zoomórfica, por lo que las figuras esculpidas en barro o madera con las que las identificamos en las ceremonias tampoco las representan directamente.

Es en la posesión donde el ser humano representa directamente a cada divinidad ya que adquiere sus atributos y características personales, sin dejar de lado su propia identidad; así que al mezclarse se podrán obtener diversas posibilidades de autclasificación entre lo divino y lo humano.

En este trabajo analizo esas posibilidades mediante la perspectiva de género sin eliminar la mitología pues debemos tener presente que lo que realmente identifica a las divinidades como figuras de adoración son sus lugares favoritos para vivir:

piedras, conchas marinas, pedazos de hierro, frutos, árboles, entre otros, y nosotros hemos adicionado cualidades humanas para poderlas entender.

Comencemos por detallar la función sistemática del culto *jeje-nagô* indicando que posee cuatro características esenciales con las que se organiza su cosmovisión, que para Bastide (1978), son las reminiscencias africanas de la religión. La principal de ellas alude a la posesión por la divinidad, refiriéndose a la incorporación del *Orixá* o *Vodún* en sus devotos; en ella, cada divinidad toma poder sobre el creyente sirviéndose de él como instrumento de comunicación con los seres humanos.

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 las candidatas, llevándolas a un estado de aturdimiento, dominándolas 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 cabe resaltar el carácter personal de la divinidad ya que la posesión no puede darse en todos los creyentes sino sobre algunos elegidos, especialmente en mujeres. Cada persona posee una divinidad protectora la cual le sirve de guía material y espiritual, 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 algunos 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 (Carneiro, 1961: 22).

El tercer paradigma es el oráculo (*Ifá*) asociado al cuarto denominado mensajero (*Exú*). A diferencia de los otros rubros, se les considera divinidades y ambas son inseparables; son entidades intermediarias entre *Orixás* y 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).

Para los *jejes*, *Legbá* o *Legbará* (equivalencia de *Exú*), es un *trickster*¹⁴ y no es considerado como mensajero ya que los mensajeros son conocidos como *Toqüéns* o *Toqüenos* y se encargan de ayudar a los demás *Vodúns*.

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 de que estos se enojen. En la mayoría de las tradiciones americanas los *tricksters* son esenciales para la creación y la vida (Jung, 2002: 10).

¹⁴ 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).

A diferencia de lo católico donde todo es organizado por medio de la palabra de Dios y sus preceptos (la Biblia), el *Candomblé* posee información que se transmite de forma oral por lo que la divulgación y comprensión de la 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 a la nación y al lugar geográfico del que provienen y al que pertenecen.

Toda la historia se refiere a ideas, a palabras que transmiten un pensamiento y ello es lo que hace de la técnica de la historia oral un complemento de otras técnicas ya tradicionales de las que se vale el historiador [...] el historiador que hace la historia oral se distingue tan sólo en que al realizar sus entrevistas lo hace con el fin de que alguien en el futuro las emplee. Por ello la historia oral implica ciertos problemas y obligaciones; se convierte de hecho en un sistema extractor de recuerdos, de ideas y memorias que contribuyen a conocer mejor la historia (Segato, 2003: 1).

A continuación se muestra un cuadro en el que se plasma la correspondencia sincrética entre ambas naciones y el Catolicismo con respecto a los *Orixás* que analizaremos. Para su desarrollo tomé en consideración las investigaciones de Querino (1938), Ramos (1932), Carneiro (1961), Kockmeyer (1936), Lima (1937), Ferretti (1996) y Prandi (1997).¹⁵

¹⁵ El cuadro muestra la mezcla entre *Orixás nagôs* y *Vodúns jejes*. Es el resultado de su fusión y por lo tanto las divinidades que se analizarán en nuestra investigación. Se resalta en negritas los nombres con los que son más conocidos.

Equiparación entre *Orixás y Vodúns*

| <i>Vodúns jeje</i> | <i>Orixás jeje-nagô</i> | Sincretismo Católico |
|---|--------------------------------|---|
| <i>Mawú, Avievodum</i> | <i>Olorún</i> | Dios Supremo |
| <i>Lissá, Arrnonovissavá</i> | <i>Oxalá</i> | N. S. del Buen Fin/Jesucristo |
| <i>Legbá</i> | <i>Exú</i> | Diablo (erróneamente) |
| <i>Toçá, Tocé/Roeju, Aboju/Tobossis</i> | <i>Erês y/o Ibejis</i> | San Cosme y San Damián |
| | <i>Eguns</i> | Muertos |
| <i>Gu, Doçu, Bedigá, Ogum, Doçupé</i> | <i>Ogun</i> | San Antonio |
| <i>Aguê, Azacá, Odé</i> | <i>Oxóssi</i> | San Jorge |
| <i>Sakpatá, Xapanã, Ocóssi, Lepom, Zomadonu, Polibogi, Azile</i> | <i>Obaluaîê</i> | San Lázaro |
| <i>Heviossó, Averequete, Vondereji, Xadantã, Badé, Dadá-Hô, Xangô</i> | <i>Xangô</i> | San Jerónimo/San Pedro |
| <i>Dã, Dangbê, Idarço</i> | <i>Oxumaré</i> | San Bartolomé |
| <i>Boço Jara</i> | <i>Logun Ede</i> | San Expedito |
| <i>Sobô, Oia</i> | <i>Iansã</i> | Sta. Bárbara |
| <i>Aziri, Naveorualim, Navezuarina, Oxum</i> | <i>Oxum</i> | N.S. dela Concepción/N.S. de la Gloria |
| <i>Abê, Naê, Iemanjá</i> | <i>Iemanjá</i> | N.S. de la Candelaria/ N.S. dela Concepción |
| <i>Buku, Nanã</i> | <i>Nanã Buruke</i> | Santa Ana |

Ahora bien, después de delimitar a las deidades del panteón *jeje-nagô* procedamos con su análisis mediante el ordenamiento de género. He dividido el mito de la creación en cuatro apartados que se muestran en el siguiente capítulo, conforme lo hizo *Falojutogun* (2010). Pero antes indagemos sobre el significado de la perspectiva de género.

Capítulo II

Una aproximación a los *Orixás* desde la Perspectiva de Género

El Género

A pesar de parecer un hecho “retrógrado”, debido a la apertura en las mentalidades humanas de nuestros tiempos, en la mayoría de nuestras sociedades sigue siendo el término masculino lo que determina la distribución de los poderes en todos los ámbitos por medio de la violencia de género y la diferencia sexual del trabajo.

Ya sea en el plano familiar, religioso, educativo, político, económico, moral, ético, entre otros, las identidades de género han permanecido naturalizadas debido a la heteronormatividad, patriarcal como matriarcal, que ha sido impuesta en las acciones públicas de nuestra vida diaria. Con ello se deja de lado las posibles combinaciones que se dan entre el sexo y el género inhabilitando el reconocimiento de la diversidad.

Tal reconocimiento se enfoca en las diferencias biológicas, sobre todo sexuales, que desde los orígenes de las sociedades, por no decir comienzos de la humanidad, se han gestado mediante estereotipos y prototipos de sobrevivencia.

La perspectiva de género implica reconocer que una cosa es la diferencia sexual y otra cosa el constructo social que la envuelve: las atribuciones, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyen tomando como referencia la diferencia sexual. Con ello se vislumbra la posibilidad de variabilidad; es decir, las diferentes combinaciones que se pueden generar a partir de los términos sexo, género y orientación sexual.

Así, la perspectiva de género permite analizar y comprender las características que nos definen a mujeres y hombres de manera

específica, como nuestras semejanzas y diferencias. Analiza las posibilidades vitales entre ambos, el sentido de nuestras vidas, expectativas y oportunidades; las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros, así como los conflictos institucionales y cotidianos que debemos enfrentar a las maneras en que lo hacemos. Contabilizar los recursos y la capacidad de acción con que contamos mujeres y hombres para enfrentar las dificultades de la vida y la realización de los propósitos, es uno de los objetivos de este examen (Lagarde, 1999: 13).

En nuestros días podemos vivir con la idea de que un hombre no sólo se considere portador del estandarte masculino o una mujer como la emperatriz de lo femenino dando pie a la formación de diversas “nomenclaturas”. Por ejemplo, un ser humano se puede considerar hombre-femenino-heterosexual o mujer-homosexual-femenina, y esto es posible debido a la interacción de los elementos constitutivos de su identidad de género (sexo, género y deseo). Así que las combinaciones entre ellos pueden derivar en un gran mosaico de identidades de género que hacen aún más viable el replanteamiento de las masculinidades y las feminidades.

En este punto es importante distinguir la categoría sexo de la categoría género ya que sexo refiere a la cuestión biológica, sexo hombre-macho con cromosomas XY o sexo mujer-hembra con cromosomas XX. Por otro lado, el género, como lo señala la historiadora Scott (2013), es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a cada sexo. En este sentido, podemos indicar que es la forma en que se producen las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

En su acepción más reciente, la noción “género” pudo haber aparecido primeramente entre las feministas americanas que deseaban insistir en la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo. La palabra denotaba rechazo al determinismo biológico implícito

en el empleo de términos tales como “sexo” o “diferencia sexual” (Scott, 2013: 266).

Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Así, mediante el proceso de constitución del género la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de tal manera que el género atribuye características femeninas y masculinas a las esferas de la vida, actividades y conductas.

El género es el conjunto de creencias, prescripciones y atribuciones que se construyen socialmente tomando a la diferencia sexual como base. Esta construcción social funciona como una especie de "filtro" cultural, con el cual, se interpreta al mundo, pero también sirve como una especie de armadura con la que se constriñen las decisiones y oportunidades de las personas dependiendo de si tienen cuerpo de mujer o cuerpo de hombre. Todas las sociedades clasifican qué es “lo propio de las mujeres” y “lo propio de los hombres”, y desde esas ideas culturales se establecen las obligaciones sociales de cada sexo, con una serie de prohibiciones simbólicas (Lamas, 2012: 3).

Por lo anterior puedo deducir que el género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas. La primera analiza la asignación de género realizada en el momento en que nace un ser humano y a partir de la apariencia externa de sus genitales; aunque haya veces que dicha apariencia está en contradicción con la carga cromosómica.

La identidad de género es el segundo punto y alude a la percepción subjetiva que cada persona tiene sobre sí misma de sentirse hombre o mujer. A partir de ella estructuramos nuestra experiencia vital mediante el género al que pertenecemos, identificándonos en todas sus manifestaciones, sentimientos, comportamientos y actitudes de sabernos niños u hombres o niñas o mujeres.

Los articuladores de la identidad de género serán los cánones vigentes de masculinidad y feminidad, considerando que toda sociedad tiene un conjunto de esquemas de género o normas y estereotipos culturales que se relacionan con él. Esto sirve de base para la formación de una identidad social en relación con los miembros que forman la estructura.

La cultura es un resultado, pero también una mediación. Lo simbólico es la institución de códigos culturales que, mediante prescripciones fundamentales como las de género, reglamentan la existencia humana. La socialización y la individualización del ser humano son resultado de un proceso único, el de su humanización, o sea, de su progresiva emergencia del orden biológico y su tránsito hacia la cultura. El pensamiento simbólico constituye la raíz misma de la cultura (Lamas, 2013: 218).

La tercera instancia es el papel de género o rol de género y se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dicta la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Es muy probable que la división sexual del trabajo sea una de las consecuencias de esta normatividad y por ello se siga reproduciendo el ordenamiento de género basado en la centralización del poder masculino, ya casi obsoleto, pero aún vigente.

Lo interesante del análisis de la cultura como orden simbólico es que nos permite mostrar cómo es la concatenación entre símbolos, lo que produce el significado y no el símbolo mismo, es decir, en esta idea el significado no antecede al símbolo, sino que se construye justamente cuando un símbolo se concatena con otro [...] El signo es un referente vacío que se transforma en símbolo cuando se vincula con otro, construyendo así una cadena de significación [...] la unidad mínima del orden simbólico es una pareja simbólica (Serret, 2011: 75).

El *Candomblé* al formar parte no sólo de la cultura sino de la sociedad en sí, también se desarrolla bajo el ordenamiento de género y lo he dividido en tres

niveles: lo simbólico que abarca lo cultural indicando los significados y significantes de la estructura político-religiosa, las parejas femenino-masculino y su derivado opositor como débil-fuerte, pasivo-activo o privado-público. El imaginario, que traduce lo simbólico con respecto al binomio hombre-mujer en prácticas sociales y lo subjetivo que se expresa en el pensamiento individual. En este movimiento es donde nuestra investigación toma su forma y por medio de la estructura mítica del *Candomblé jeje-nagô* analizaremos cómo permea el ordenamiento de género en el mito de la creación.

La pareja simbólica de género es aquella mediante la cual en toda sociedad tradicional conocida, y por inercia en las sociedades modernas, nos representa [...] las sociedades tradicionales generan una gran variedad de representaciones a través de las cuales la comunidad actúa las verdades de su propia institución, hombre-masculino o mujer-femenino (Serret, 2011: 81).

El Mito

Cabe señalar que el sistema dinámico de la creación de mitos filosóficos relacionados a un hecho ocurrido en determinada época y en ciertas culturas ágrafas, para no ser olvidado, se incorpora al imaginario regional perdiendo temporalidad y sentido de pertenencia a un sólo grupo social.

Los mitos aun cuando no son conciliables entre sí, acaban siendo adaptados sin conflicto a la cosmovisión popular, ya que por imposición histórico-social son obligados a convivir en un mismo círculo que reinventa y da movimiento a la estructura mitológica. Sus funciones pueden ser múltiples pero aceptaremos las siguientes como las principales: explicativa, pragmática y de significado.

La función explicativa es donde se justifica o desarrolla el origen, razón de ser y causa de algún aspecto de la vida social o individual. La función pragmática implica que los mitos son la base de ciertas estructuras sociales y acciones, por lo que especifican porqué una situación es de una manera y no de otra. La función

de significado analiza al mito no sólo como historia que brinda explicación política, sino que también otorga consuelo, objetivo de vida o calma a los individuos.

Retomando algunas ideas del filósofo, ensayista e historiador moderno Eliade (1998) podemos señalar que un mito refiere siempre a una creación, cuenta cómo algo ha comenzado a existir o cómo un comportamiento, valor o incluso institución han sido fundados. “Por eso los mitos existen y están entre nosotros, en la academia, en la casa, en la calle; ya que van construyendo la realidad de los pueblos. Es en el constructo social denominado pueblo donde se consideran verdaderos, precisamente porque está la existencia del mundo para probarlos” (Eliade, 1998: 7).

Sin embargo, no todos los mitos se refieren a un tiempo primero, también pueden abordar sucesos acontecidos después del origen pero que destacan por su importancia y por los cambios que traen consigo.

Para el antropólogo francés estructuralista Lévi-Strauss (1987) todo mito trata de una pregunta existencial referente a la creación de la Tierra, la muerte y similares; está constituido por contrarios que en apariencia son irreconciliables, por ejemplo creación-destrucción, dioses-hombres, vida-muerte, etc. Mediante la lucha de los opositores proporciona la reconciliación de los polos a fin de conjurar nuestra angustia.

La creación de Olorún

Uno de los mitos basillares de los *nagôs* en Brasil según el análisis de *Falajutogun* (2010) en la obra de Barretti (2010) titulada *Dos yorubá ao Candomblé Ketu*, habla acerca del principio y desarrollo de todo lo que es y lo que no es; cabe destacar que son varias versiones que al final se muestran complementarias una de la otra. En general, sus explicaciones hacen referencia a algo que existe, por ejemplo, cuando *Olorún* pensó en crear al mundo:

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 *Obatalá* u *Oxalá*. Con ello logra repartir diversos saberes y conocimientos esenciales para la operación funcional de una sociedad como la economía, metalúrgia, 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 *Oduduwá* (la parte femenina que complementa a *Obatalá* u *Oxalá*) 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).

De ese modo, *Olorún* entrega a cada *Orixá* un saber principal y un poco de cada conocimiento en otros saberes por lo que cada divinidad posee un atributo específico y características propias llamadas “cualidades de Santo”, comencemos a indagar sobre la división del poder desde el inicio y hasta el final de la creación.

Erêle: El Poder Infantil o ¿de los Asexuados y sin identidad de género? Los Erês o Ibejis

El significado del concepto infantil alude a todo lo que pertenece o es relativo al periodo de la vida humana que comienza con el nacimiento y finaliza hacia la pubertad.

Analizar la sexualidad es un hecho complejo y tratándose de niños y niñas se convierte en un paradigma que incluye la concepción del género y la educación sexual basada en la familia, la escuela y la iglesia. Cabe señalar que como seres humanos somos sexuados, lo que quiere decir que, por una parte existen diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, y por otra que la reproducción de la especie se hace con la participación de ambos sexos; esta característica se comparte también con muchos otros seres de la naturaleza.

Se es un ser sexual desde el vientre materno ya que todo ser humano tiene una dotación genética que permite el desarrollo de órganos sexuales específicos. A quien acaba de nacer se le asigna género masculino o femenino de acuerdo con los caracteres sexuales externos, lo cual determina culturalmente la forma en que los adultos se relacionan con el nuevo ser.

Si equiparamos la noción anterior con el término *Erêle*, podemos afirmar una estrecha relación entre su significado y significante. Como se indicaba anteriormente el poder *Erêle* se adjunta a cualquier manifestación de inicio o principio que otorga *Olorún* a todos los integrantes de la creación, sean

divinidades o seres humanos e independientemente que en teoría existan o no. Tal cuestión desde mi punto de vista parte de dos posibilidades: el poder infantil simbolizado por medio de la dicotomía niño-niña (*Erês/Toqüéns*); y la forma en que se ejerce y representa dicho poder en la creación (*Ibejis/Tobossis*). Por lo que es muy importante distinguir entre ambas nomenclaturas que se utilizan en el *Candomblé*; aunque para nuestra investigación el énfasis radica sólo en el concepto *Erê*.

Los *Erês* son entidades infantiles relacionadas a todos los *Orixás* y seres humanos, poseen correspondencia con ellos y por ende las mismas características divinas y sexuales.

Podemos decir que son la versión infantil (niños o niñas) de los *Orixás*; así mismo, representan la niñez en los seres humanos y su poder místico reside entre la conciencia de la persona y la inconciencia del *Orixá*. “Por medio de esta relación, los practicantes del *Candomblé* cuando son iniciados dentro del culto son preparados para renacer bajo otros preceptos culturales que no corresponden con los pactados en la sociedad original” (El reino de los *Orixás*, 2014).

Nacemos dentro de un tejido cultural donde ya están insertas las valoraciones y creencias sobre lo que es para los hombres y lo que es para las mujeres. En la forma de pensarnos, en la construcción de nuestra propia imagen, utilizamos los elementos y las categorías de género que hay en nuestra cultura. Nuestra percepción está condicionada por ella, por las creencias que nos han transmitido en nuestro círculo familiar y social sobre lo que son las mujeres y lo que son los hombres. Nuestra conciencia ya está habitada por el discurso social (Lamas, 2012: 6).

La palabra *Erê* en lengua *yorubá* significa “jugar” y un *Erê* como entidad aparece sólo cuando una persona se encuentra en trance de iniciación a la religión. El iniciado adquiere características de niño o niña según el sexo de la entidad y

manifiesta su identidad y rol de género por medio del lenguaje, juegos y actitudes alusivas a la niñez.

En el *Candomblé*, *Erê* es un intermediario entre la persona y el *Orixá*, es la manifestación del niño o niña que cada persona lleva dentro de sí. Es por medio de *Erê* que un *Orixá* expresará su voluntad, a través de él un nuevo integrante aprende las cuestiones fundamentales de la religión como las danzas y ritos específicos de su *Orixá*. “Durante el ritual de iniciación al *Candomblé*, los *Erês* son de suma importancia pues muchas veces traerán consigo, por medio de su incorporación en el ser humano y el trance místico que conlleva tal posesión, mensajes de su *Orixá*” (*O mundo do Candomblé*, 2008).

En el *Candomblé jeje-nagô* los *Erês* son considerados como niños y niñas que fueron concebidos en el vientre de su madre y que por cuestiones de enfermedad u otro motivo no pudieron nacer. Aun así cuando no han experimentado la vida fuera del vientre materno dentro del ritual se les confiere personalidad.

Erê es la inconciencia del nuevo iniciado ya que es el responsable de la nueva formación del individuo que se llevará a cabo mediante rituales diversos y cierto periodo de reclusión. Así el *Erê* conocerá las preocupaciones del nuevo *Iyawo* (Hijo de Santo), llamado también *Omon-tú* o Niño nuevo. El comportamiento del iniciado en estado de *Erê* es influenciado por ciertos aspectos de su personalidad y por el carácter rígido y convencional atribuido a su *Orixá*. “Después de este proceso llamado *Orúko* en el que se le da nombre al Niño nuevo o nuevo iniciado seguirá otro ritual en el que se reaprenderá sobre todas las cosas, es llamado *Apanan*” (*O mundo do Candomblé*, 2008).

Desde los fundamentos teóricos de la perspectiva de género podemos decir que los *Erês* se constituirán en las parejas simbólicas hombre-masculino y mujer-femenino ya que son “divinidades sexuadas” que delimitan su identidad de género a partir de su posesión mística en seres humanos por medio de los estereotipos sociales y su reforzamiento en lo simbólico del género.

Debido a lo anterior y si tomamos en cuenta que los *Erês* representan la figura de los niños y las niñas, podemos decir que también pueden tener ciertos conflictos en el desarrollo de su identidad. En Psiquiatría tales conflictos son llamados “trastornos de la identidad sexual de la infancia” según lo indica la psicóloga Luque (2013):

Uno de los trastornos de la identidad de género en la infancia es la transexualidad, el diagnóstico se establece en sujetos prepúberes que muestran una gran angustia e inconformidad por el sexo biológico que tienen, mostrando un deseo intenso por ser del sexo opuesto y/o repudio por sus propios órganos genitales (Luque, 2013: 1).

Por tal razón es muy probable que los *Erês* no sólo posean una identidad de género “clásica e inamovible” y que por el discurso masculino estén escondiendo su verdadera afición alineándose en las parejas simbólicas preexistentes, por lo que no se muestran al mundo como lo que realmente son al conjuntarse en la humanidad a través del trance de posesión.

Es importante poner atención al marcar diferencias tajantes en cuanto a la encarnación de elementos simbólicos; en el género imaginario no sólo tenemos a hombres y mujeres. En el nivel de lo imaginario, aquellos considerados como los otros, son feminizados, pensemos como ejemplo las personas homosexuales, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales. Y se masculiniza a personas que suponemos centrales o importantes, siendo hombres o mujeres (Serret, 2011: 85).

La idea anterior indica que el hecho de existir como hombre o mujer comienza desde la fecundación, pero al nacer el niño o la niña no tienen conciencia de ello. Cuando acontece la separación entre ellos y su entorno nuclear se inicia el descubrimiento de su propia identidad.

A raíz de tal proceso, niñas y niños toman en cuenta que hay dos formas de existir y concebir el mundo, contemplándolo masculina o femeninamente según sea el

caso. Así que se clasificarán en alguna de estas “formas de existencia social” y ambos se definirán relacionando su naturaleza corporal con saberse y sentirse niño o niña; a veces confunden identidad y rol de género por lo que no quieren hacer cosas que les parecen exclusivas para niños o para niñas.

¿Y qué hace un infante para saber si es niño como su papá o niña como su mamá? Básicamente se sirve de información externa forjada sobre los estereotipos de la época y la sociedad a la que pertenece como los colores que debe usar, los juguetes que puede adquirir, cómo comportarse y la forma en que debe explorar y “respetar su cuerpo”.

Desde la infancia vamos percibiendo las representaciones de “lo femenino” y “lo masculino” mediante el lenguaje y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etc.). En cuanto a la información, el género antecede a la diferencia sexual en el desarrollo cognoscitivo infantil. Entre los dos y los tres años, niñas y niños saben referirse a sí mismos en femenino o masculino, aunque no tengan una noción clara de en qué consiste la diferencia biológica. Muchos ni siquiera registran la diferencia anatómica, pero son capaces de diferenciar la ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio de los niños y de lo que es propio de las niñas (Lamas, 2012: 7).

Del mismo modo para los *yorubas* la infancia representará el inicio de la vida y el desarrollo benéfico de la misma, tal vez no haya diferenciación por medio de la ropa o los juguetes, pero sí mediante las actividades que les serán conferidas. Se podría decir que en la infancia se articulan las etapas de aprendizaje del ser humano pero también la configuración de su papel dentro del trabajo y la sociedad.

Por lo anterior, en algunas ocasiones los *Erés* son confundidos con los *Ibejis*, aunque son modalidades completamente diferentes. Los *Ibejis* se consideran como *Orixás* gemelos e infantiles que se sincretizan con los Santos Católicos mellizos San Cosme y San Damián; poseen características propias y no

corresponden a algún *Orixá* en su faceta infantil o la niñez en los seres humanos; más bien articulan el concepto de dualidad siendo ambos niños-masculinos-heterosexuales lo que amplía su rango activo dentro de la creación y la estructura religiosa del *Candomblé*.

En África los niños representan el principio de continuidad y los *Ibejis* se forman a partir de dos entidades distintas que coexisten respetando el principio básico de la dualidad; por ser niños, son relacionados a todo lo que inicia y tiene principio, como el nacimiento de un río, el nacimiento de los seres humanos, el germinar de las plantas, etc. Son las divinidades que rigen la alegría, la inocencia y la ingenuidad, su función es encargarse de la persona cuando es bebe y hasta que se convierte en un adolescente (*O mundo do Candomblé*, 2008).

El primer nacido de los gemelos se llama tradicionalmente *Taiyewo* o *Tayewo* que a menudo es reducido a *Taiwo*, *Taiye* o *Taye*; los términos básicamente significan “el primero en saborear el mundo”. *Kehinde* es el nombre del segundo y se traduce como “el que llega después”. En la terminología *Vodún jeje* los *Erês* corresponden a los *Toqüens* o *Toqüenos*¹⁶ *Toçá* y *Tocé*; y los *Ibejis* a las *Tobossis*.¹⁷ Poseen las mismas características y se consideran como protectores de los niños y portadores de alegría, son seres juguetones y muy golosos.

Se dice que *Kehinde* envía a *Taiyewo* para ver cómo es la vida afuera en el mundo; por lo que de esta manera *Taiyewo*, al nacer, sale y le comunica a *Kehinde* por medio de gritos si la vida 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 la cosmovisión mítica, *Taiyewo* es normalmente el tranquilo e introvertido de los gemelos, mientras que *Kehinde* es más bien extrovertido e inquieto.

¹⁶ Gemelos.

¹⁷ Etapa infantil de las grandes *Iyabás* o madres de agua (representadas en las *Orixás* femeninas).

Tener gemelos en una familia se considera una suerte en buena parte del África negra. Se cree que son intermediarios entre los dioses y los hombres, y pueden influir a favor del bienestar de su familia. Cuando los dos gemelos mueren en el parto se tallan dos *Ibejis* porque de esta forma su presencia bendice a su familia, siempre que ellos estén honrados y cuidados ritualmente. También se talla un segundo *Ibeji* cuando el segundo gemelo muere durante su infancia o adolescencia (*O mundo do Candomblé*, 2008).

Con base en la tradición de los grupos de lengua *yorubá*, los gemelos comparten un alma que es inseparable, cuando un gemelo muere se rompe esta unidad y pone implícitamente a su hermano sobreviviente en peligro de muerte. Los padres encargan un *Ibeji*, el cual es una pequeña escultura de madera de entre veinte y treinta centímetros de altura que representará al bebé difunto pero se le da la apariencia de un adulto con claros signos del sexo de la persona y 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.

Los hijos de *Ibejis* son personas con temperamento infantil, jovialmente inconsecuentes; nunca dejan de tener un niño dentro de ellos, comúnmente los niños que ellos fueron, son juguetones, sonrientes e inquietos. Muy dependientes a los relacionamientos amorosos y emocionales en general pero al mismo tiempo obstinados y posesivos; se mueven ágilmente y poseen dificultad para permanecer quietos y mucho tiempo sentados. También muestran comportamiento triste cuando es necesario, aunque desaparece fácilmente (*O mundo do Candomblé*, 2008).

Con esta información es claramente visible que los *Ibejis* son considerados la manifestación del poder *Erêle* en la Tierra. Están inmersos en la vida humana y al mismo tiempo se generan como *Orixás* en el plano religioso, lo que quiere decir que representan a la niñez en general, en cada Casa de Santo y en el núcleo

familiar. Así que en el plano terrenal se asumirá como el poder infantil-masculino, que en algún futuro, madurará y permeará en todos los ámbitos sociales.

Como bien nos lo hace saber Lamas (2013) un reto a enfrentar desde la niñez es el de trascender las definiciones tradicionales de qué es ser niña y qué es ser niño. Cada vez un número mayor de personas tiene experiencias de vida que no se ajustan a los esquemas tradicionales de género; se sienten violentados en su propia identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de género existentes. No reconocer la multiplicidad de posiciones y de nuevas identidades entre niños y niñas o mujeres y hombres, reduce la complejidad de la problemática de las relaciones humanas. Requerimos ampliar nuestra comprensión posibilitando la existencia de varias combinaciones posibles entre el cuerpo de una persona, su orientación sexual y el *habitus* de género, ya que hay muchas maneras de ser mujer y muchas de ser hombre.

Las divisiones constitutivas del orden social y, más exactamente, las relaciones sociales de dominación y de explotación instituidas entre los sexos se inscriben así, de modo progresivo, en dos clases de hábitos diferentes, bajo la forma de *hexeis* corporales opuestos y complementarios de principios de visión y de división que conducen a clasificar todas las cosas del mundo y todas las prácticas según unas distinciones reducibles a la oposición entre lo masculino y lo femenino (Bourdieu, 1998: 45).

Por tanto el poder *Erêle* siendo la idea básica del inicio de cualquier situación desde la perspectiva de género y los estudios afroamericanos, no sólo da cabida a la creación mítica del universo y la aparición de divinidades, sino que forja la relación entre parejas simbólicas como hombre-mujer y masculino-femenino quizás, preparando el paso de la diversidad sexual y de género en lo divino para permitir el desarrollo de la creación en sí. Con ello también genera parejas dicotómicas que orbitan sobre las relaciones de poder en la estructura y conjunta la identidad de género de cada *Orixá* con el rol de género que cada miembro del *Candomblé* posee.

Es muy importante destacar que esta hipótesis sólo puede ser correcta siempre y cuando se analicen tales manifestaciones divinas desde el punto de vista antropológico, meramente simbólico, y no como la representación de la biodiversidad en sí (animales, plantas, semillas, agua, tierra, etc.), ya que los *Orixás* son clasificados como entidades animistas que forman parte de un sistema religioso inmerso en el culto a las fuerzas de la naturaleza con los seres humanos y nuestra investigación se basa sólo en las relaciones humanas que convergen con los *Orixás*.

No niego que el *Candomblé* y la naturaleza siempre están ligados pero hay que tomar en cuenta que las deidades y los elementos naturales son independientes entre sí. Existen los elementos naturales como tierra (*Onilé*), agua (*Omi*), fuego (*Iná*) y aire (*Emi*) a los que no les podemos atribuir características humanas a diferencia de los *Orixás* que sí se pueden ver como un reflejo de los seres humanos, tal vez no explícitamente pero sí filosóficamente.

El hecho de decir que un *Orixá* llamado *Xangô*¹⁸ pertenece al elemento fuego (*Iná*), no significa que en esencia es la divinidad misma o que *Xangô* es equivalente a *Iná*, sino que es uno de los elementos naturales que le fueron concedidos como símbolo de poder en la creación. Así que mientras no exista una teoría académica contemplada desde los estudios africanistas y/o afrobrasileños que indique lo contrario o desmienta tal hecho, esta investigación se guía por medio de dicha hipótesis por lo que se deduce que cada divinidad obtendrá ciertas características biológicas pero a la vez recibirá una cualidad de Santo “desde la niñez y hasta su vejez” de acuerdo al rol de género que representa en la vida de los seres humanos. Puede ser que la vejez sea uno de los pilares fundamentales en el *Candomblé*, ya que es el punto donde se poseen todas las experiencias registradas en el proceso de vida. Verifiquemos como se constituye la vejez dentro de nuestro estudio.

¹⁸ Divinidad masculina a la que se le atribuyen las manifestaciones del rayo, el trueno, el poder y la virilidad.

Agbale: El Poder Anciano o de los Antepasados Gèlèdè, Orô y Egún.

El concepto de vejez abarca en el ser humano una pluralidad de facetas que sobrepasan el ámbito de los aspectos biológicos para adentrarse en los psicológicos, los sociales y los filosóficos; además, el significado de la vejez y el envejecimiento pueden ser considerados desde muy diversos ángulos.

La palabra viejo hace alusión a una persona que tiene edad avanzada y está en el último periodo de la vida que sigue a la madurez. Sin embargo, no está tan claro cuál es el límite de edad en el ser humano para el comienzo de la vejez pues la esperanza de vida varía de una sociedad a otra. Debido a ello, generalmente, se considera que se trata de una convención social aceptada por las distintas culturas y por ende posee diferentes acepciones y definiciones.

En correspondencia con lo anterior, el envejecimiento es un fenómeno que refiere a los cambios que ocurren a través del ciclo de vida de las personas y hasta su muerte. Este proceso marca diferencias entre las generaciones de la sociedad y es el desarrollo gradual de las transformaciones a nivel biológico y psicológico, condicionado por los referentes socioculturales.

La vejez como todas las situaciones humanas tiene una dimensión existencial, modifica la relación del individuo con el tiempo, por lo tanto, su relación con el mundo y su propia historia. Por otra parte el hombre no vive jamás en estado de naturaleza; en su vejez como en cualquier edad, su condición le es impuesta por la sociedad a la que pertenece (Butler, 2013: 315).

El poder *Agbale* o anciano en el *Candomblé jeje-nagô* refiere precisamente a las conjeturas que van desde el inicio de la creación hasta el final de cada ciclo en ella. La relación que tiene con los seres humanos será mediada por el ciclo vital y las experiencias adquiridas en el proceso, de tal modo que el poder *Agbale* se representará en los ancestros o antepasados que ya están muertos.

Cabe señalar que existen diferencias de sexo y género entre los antepasados, que en nuestro texto llamaremos ancestrales, por lo que es necesario prestar atención al término ancestral, pues para los *yorubas* sólo adquiere dos posibilidades: femenino y masculino; formando las parejas simbólicas ancestro-femenino y ancestro-masculino.

Un ser humano nace, crece, se reproduce y muere, pero a la vez durante su estancia terrenal genera conocimiento, relaciones sociales, interculturalidad, arte, ciencia, música, vida, etc. Con ello se reivindica ante los parámetros de la sociedad y estructura su modelo de vida.

Para nuestro cometido veremos a la vejez como un constructo cultural e histórico que abarca todo el proceso evolutivo, es decir, que en la determinación de ser “viejo” o “vieja” influye la edad de cada persona y los estereotipos sociales que permean todos los ámbitos y los niveles del género.

Debido a lo anterior, se puede decir que la primera definición del término, desde nuestro análisis, es la vejez cronológica y en ella la ancianidad se define por el hecho de haber cumplido cierta edad. En segundo lugar la vejez funcional que corresponde a la utilización del concepto “viejo” como sinónimo de incapaz o limitado. Suele relacionarse con la capacidad funcional que el sujeto posee para contribuir en el trabajo y por la utilidad que puede tener de cara al grupo social al que pertenece. A su vez y como tercer forma tenemos a la vejez en etapa final, se trata de una concepción moderna que se basa en el reconocimiento de que el pasar del tiempo produce efectos en las personas por lo que ingresan a una etapa donde serán reconocidas socialmente.

Todo lo anterior se mezcla con las características esenciales que albergan el envejecimiento como un proceso universal, continuo, irreversible, heterogéneo e individual, deletéreo e intrínseco. Así que la construcción social de género no es la misma en todas las etapas del ciclo de vida y en la vejez se presentará de forma diferente para los hombres y las mujeres.

En todas las culturas la concepción religiosa acerca de la muerte se encuentra contenida en la propia concepción de la vida y no se separan. La muerte no es concebida como el punto final de la vida, por el contrario, los grupos *yorubas* y otros grupos africanos que conforman la base cultural de las religiones afro-brasileñas, 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*,¹⁹ y por otro, el mundo de los *Orixás* y espíritus a dónde van los que mueren: *Ara Orum*.²⁰

En lo *yoruba* no existe la concepción cristiana de cielo e infierno. 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 ilustres ya sean reyes, grandes sacerdotes, fundadores de ciudades etc., son venerados y se manifiestan en festivales llamados *Egúngún*.

Cabe señalar que en África el culto a los ancestros posee dos elementos que parecen ser dicotómicos e inseparables: ancestralidad y hechicería (sortilegio). Por tanto los ancestros muertos sirven como mediadores entre la comunidad y el mundo sobrenatural, previendo a los individuos que conforman la sociedad acceso y orientación para llevar el poder y lo espiritual. Así que no se puede generalizar el culto a los antepasados con el de los muertos.

Se debe entender como sortilegio al conjunto específico y particular de concepciones estereotipadas y de los rituales institucionalizados que están relacionados con la fe en la existencia de personas misteriosas, enigmáticas, poseedoras del principio del mal como brujos y sortílegos. Desde la visión africana los sortílegos son hombres o mujeres que tienen un poder congénito nocivo, maligno o una sustancia que permite realizar el mal sin realizar ceremonias, sin recurrir a conjuros o a la

¹⁹ La tierra, según la traducción de *Falajutogun* (2010) y Bastide (1978).

²⁰ El cielo (*óp. cit.*)

aplicación de drogas; por lo que el sortilegio representa un acto psíquico de conciencia (Gromiko, 1987: 65).

La brujería es el conjunto de rituales, procesos y actos mágicos con los que un creyente ejerce influencia en otra persona, fenómenos de la naturaleza y acontecimientos. Puede ser benévola y orientada para el bien de la comunidad (súplicas de lluvia, rito de cosecha, etc.) o maléfica y estar dirigida en contra de los seres humanos. En este punto es llamada hechicería.

La muerte no será condición suficiente para ser un ancestral; sólo aquellos que vivieron plenamente, cultivando valores morales y consiguiendo distinción social podrán alcanzar ese estatus. Los ancestros, por tanto, podrán reprender a todos o todas aquellas que sobrepasen el orden moral causando problemas a los otros, por medio de enfermedades y mala suerte hasta que el daño que generaron sea reparado (Santos, 1980: 25).

Observemos la manifestación del poder *Agbale* en la liturgia del culto.

Gëlèdé

En la mayoría de nuestras sociedades los hombres son quienes determinan el poder religioso generando una mediación entre los “otros” y los dioses; es decir, solo algunos hombres de una determinada sociedad tienen el poder de conversar y oír las voces divinas; con ello se torna imposible imaginar que una religión se mueva en el contexto femenino ya que sus paradigmas se diseñan masculinamente. Sin embargo en Brasil, la expresión femenina de la religión se posibilita dentro de los cánones africanos del *Candomblé jeje-nagô* generando un matriarcado, a pesar de que sus elementos originales están inmersos en el pensamiento mítico-masculino.

En este sentido, el *Candomblé* había sido presentado por la mayoría de los investigadores de 1930 como una religión de mujeres, entre ellos destaca la

antropóloga norteamericana Landes (1967) quien en su obra *A cidade das mulheres* defiende la existencia de un matriarcado nagô en el comando de los *Terreiros*.

Lo anterior se debe a que para Landes (1967) y Carneiro (1961) no sólo la incorporación de las divinidades mediante el trance sino también la danza, eran actividades ejercidas exclusivamente por mujeres, prohibiéndolas a los hombres. Así que podemos destacar que existía y existe una división social de las funciones religiosas a través de las mujeres, de tal manera que dejan de ser pasivas para establecerse como activas socialmente.

Deduzco que la idea de matriarcado está fundamentada a partir de esta relación exclusiva de las mujeres frente al comando de los ritos y de la dirección de los *Terreiros*.

En 1940, Ruth Landes, revisando sus investigaciones indica que la presencia de los hombres como directores de los *Candomblés* no es tan prohibida, pues hubo un proceso en el cual surgieron hombres que dirigían las casas de culto, siendo las grandes madres de santo quienes los formaban. Sin embargo, Landes destacaba la homosexualidad de estos padres de santo con una cierta relación aculturativa que ella y Edison Carneiro denominaron de *Candomblé de Caboclo* (Pereira, 2015: 342).

Respecto a ello, Carneiro (1961) indica:

Antiguamente, fuera del *Candomblé*, había un padre de santo o adivino, dedicado al culto de la adivinación (*Ifá nagô* o *Fá jeje*). Las madres de santo siempre lo buscaban para pedirle consejo ya que era considerado como la última palabra en una decisión difícil [...] En los últimos años había dos Padres de Santo en Bahía: Martiniano *do Bonfim* y Felisberto Sowser (*Benzinho*), ambos con un manejo impresionante del inglés y el nagô debido a sus estudios fuera del país (Carneiro, 1961: 148).

Para enfatizar acerca de este cambio en el modelo filosófico afrobrasileño debemos analizar las estructuras político-económicas inmersas en la región del África Subsahariana, ya que es ahí donde los hombres son quienes determinan el poder religioso. En este punto la importancia de los mercados especialmente para los *yorubas* jugará un papel preponderante en el cambio de poder en los sexos.

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*²¹ o abren pequeñas tiendas de venta (Bernardo, 2005: 2).

Además de lo anterior al estar en contacto y por ser mayoría en los mercados, las mujeres serán el *locus* del intercambio entre bienes materiales y simbólicos como noticias, músicas, modas, danzas, relaciones sociales, públicas o privadas, o generando alianzas importantes.

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).

Como lo indica Verger (1986) en la organización poligámica de la familia *yoruba* contrariamente a lo que se piensa, las mujeres poseen una mayor libertad que la que se da en hogares monogámicos. En la gran casa familiar del esposo son aceptadas como progenitoras de hijos, destinadas a perpetuar el linaje familiar pero nunca serán totalmente integradas otorgándoles “cierta independencia” una de la otra.

²¹ Pequeños puestos de comida tradicionalmente africana.

Siguiendo la línea anterior, los ancestrales que podemos denominar como femeninos reciben el nombre de *Ìyámi Agbá*²² pero no son venerados individualmente. Su energía como ancestro es aglutinada en forma colectiva y representada por *Ìyámi Òsòròngá*,²³ llamada también *Ìyá Nla*. Dicho poder anciano femenino es venerado a través de las Sociedades *Gèlèdé* compuestas exclusivamente por mujeres.

Algunas características identificadas en la figura del sortilego son de auxilio para el estudio de las *Ìyámi Òsòròngá*. El más interesante es su carácter bifacético ya que es en parte ser humano pero posee una cara oculta y dirigida al mundo sobrenatural. En su imagen social es vil, mentirosa y no respeta a los ancianos; como imagen mitológica posee poderes fantásticos como la invisibilidad y la capacidad de volar.

Los sortilegos 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 *yoruba* los llaman *Obason*²⁴ 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 ya que son los jefes más viejos y experimentados que protegen y reparten las reglas como en las sociedades humanas (Verger, 1994: 16)

De esa forma, el carácter duplo de las *Ìyámi Òsòròngá* (ancestral y hechicera) resalta la especificidad del papel femenino natural representado por ellas. La

²² Mi madre anciana (Franco, s.f.).

²³ La gran madre (Verger, 1994).

²⁴ Existe la posibilidad de que estos seres sean hombres o mujeres, aunque comúnmente se trata de mujeres.

concepción africana de maternidad o de la fuerza espiritual femenina las convierte en un símbolo de adaptación y lucha entre las fuerzas masculinas y femeninas fundamentales para la manutención de la vida.

La importancia de esto reside tanto en las relaciones de género y en la función comunitaria de la mujer en África como en la forma en que esos elementos mitológicos e ideológicos se irán ordenando en las religiones afrobrasileñas a través de la preponderancia del poder femenino en los cultos.

Para el caso brasileño y de algunas tribus africanas según Verger (1994), la hechicería es considerada antisocial y en la sociedad *yoruba* tradicional las *Ajés* (hechiceras) no están exentas de este trato; sin embargo, constituyen uno de los pilares fundamentales para la comunidad. Se evita hablar mal de ellas abiertamente pues poseen demasiada fuerza agresiva y peligrosa.

Desde la teoría feminista de Blazquez (2011) podemos indicar que:

La incorporación de las mujeres a las ciencias ha marcado una importante diferencia en la estructura de las instituciones científicas y el proceso creador de conocimientos. La presencia femenina en la ciencia es el resultado de una evolución gradual iniciada con su incorporación a los estudios universitarios en la transición de los siglos XIX y XX, sin embargo esta cuenta con antecedentes más remotos, entre ellos destaca el conocimiento de las brujas y los procesos que llevaron a su persecución y aniquilamiento en Europa entre los siglos XVI y XVII (Blazquez, 2011: 9).

Se puede decir que el conocimiento generado a través de las denominadas brujas o hechiceras es considerado menor o en dicho caso maligno debido a la naturaleza otorgada a la mujer desde el criterio androcéntrico, pues la ciencia es una forma de conocimiento del universo y de lo humano, diferenciada de otras como el conocimiento ordinario, artístico, intuitivo o filosófico ya que posee un método que si bien se ha puesto a prueba, es la resultante de la larga duración

histórica. Y esto se da debido a la idea de inferioridad cognitiva de la mujer con respecto al intelecto del hombre.

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. Tenía un fuerte respaldo teórico filosófico y eran las élites como los clérigos y los médicos quienes las practicaban, su fin era obtener el conocimiento de Dios (Blazquez, 2011: 17).

Debido a la confusión entre el concepto bruja y hechicera en algunos casos se ignora el verdadero nombre de las *Ajés* 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 y después llevar a cabo trabajos maléficos variados” (Verger, 1994: 16).

En el mito de las *Ìyámi Òsòròngá* se dice:

Ìyámi, divinidad decaída, nuestra madre llamada *Ôduduwá* cuando vino al mundo con poder sobre los *Orixás* simbolizado por *Eye*²⁵ se torna *Eleye*, 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 *Oxalá* u *Obatalá* 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 cuanto estén en la etapa de vejez o bien mientras sean muy jóvenes y

²⁵ Pájaro (Franco, sf.).

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).

Por tal motivo la Sociedad *Gèlèdé* no es otra cosa que un culto organizado para calmar las fuerzas de la hechicería, esto es, las representaciones impersonales de *Ìyámi Òsòròngá*. El culto *Gèlèdé* se originó en la zona de *Ketu* en el siglo XIV centrándose en la divinización del poder femenino intrínseco (*Igbá Iwà*) como generador de vida o de destrucción. “Son los miembros masculinos de la comunidad quienes reconocen el poder femenino a través de mascaradas anuales en su homenaje. De *Ketu*, las mascaradas se extendieron entre los pueblos *yorubas Egba, Anago, Saki, Ohero-Ijo, Ifonyin y Annori*” (Verger, 1986: 170).

Y es con ese poder central en disputa por el mundo que los hombres cimentarán una sociedad encargada de apaciguar los espíritus de sus antepasados varones, la sociedad *Orô*, de la que hablaremos enseguida ya que está íntimamente ligada con el culto a las Madres ancestrales por considerarse pareja dicotómica y pares contrarios como se observará más adelante en el apartado que alude al poder *Obirinle* o poder femenino.

Orô

Orô es una divinidad como *Ìyámi Òsòròngá*, siendo considerado el representante general de los antepasados masculinos y la ancestralidad de los hombres. Podríamos decir que es un culto indirecto a *Ikú* (la muerte) y uno de los cultos hacia los hombres muertos. Se abala como una deidad destructora y es un portal para la resurrección.

[...] 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 atravesar su camino ya que será sacrificado. Posee una voz extremadamente gruesa y cavernosa, su grito es como el eco de un trueno en la selva de la muerte, absorbe la vida de todos y el único *Orixá* con el que tiene relación es con *Xangô* (El reino de los *Orixás*, 2014).

Muchas sociedades alcanzaron el título de “poderosas” en la religión *yoruba*, sin embargo ninguna alcanzó el prestigio de la sociedad secreta *Orô* ya que en la antigüedad controlaba el poder a través del terror. Sus emisarios ocultos por medio de máscaras impedían el abuso de sacerdotes, monarcas e incluso ancianos que formaban el consejo central del reino.

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

Los miembros de esta sociedad se preocupaban por el adecuado respeto al culto de los ancestrales y conseguían que los muertos fueran enterrados conforme a rituales apropiados para que sus almas llegaran con seguridad al reino de los muertos.

Orô también recibe el nombre de *Itá* y tiene un compañero con el que llama al viento, *Irele*, con el que camina y se alimenta. Estaba vinculado con la sociedad *Ogboni* (*Osugbo*) quienes eran los ejecutores de los criminales, cuando un criminal era sentenciado por la corte *Ogboni* eran los miembros del culto *Orô* los que ejecutaban la sentencia (*O mundo do Candomblé*, 2008).

Cuando los *Orô* salían a la calle en la noche, todos aquellos que no eran miembros debían quedarse en sus casas ya que corrían el riesgo de morir, para ello establecieron un “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 lo anterior, la sociedad de *Orô* es considerada la más poderosa, su poder político supera las exigencias religiosas. Está básicamente al servicio de los muertos y por ello 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 ser manipulado significa que la muerte está amenazando a alguien. “Sus adeptos acostumbran a usar máscaras pero no se cubren el rostro por completo” (*O mundo do Candomblé*, 2008).

Pero este tipo de culto no es el único dedicado a los hombres ancestrales, también existe el culto a *Egún*, enmarcado en un ambiente de misticismo y misterio pues a diferencia de los *Orixás* este rito es aún desconocido incluso para los investigadores ya que sus adeptos mantienen bajo secreto su liturgia.

Egún

Otra forma de culto a los ancestros masculinos es elaborada por las Sociedades *Egúngún*, las cuales tienen como finalidad celebrar ritos a hombres que fueron figuras destacadas en sus comunidades cuando estaban vivos, para que ellos continúen presentes entre sus descendientes de forma privilegiada manteniendo en la muerte su individualidad.

Esos *Egúns* son venerados de forma específica en lugares y templos con sacerdotes diferentes a los de los *Orixás*. En Brasil, dicho culto fue reconstituido en Bahía en unas pocas casas especialmente dedicadas a ello, entre las más importantes se encuentra el *Candomble egúngún* de la Isla de Itaparica. “*Egúngún* es la presencia ancestral representante de 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).

No obstante la aparición de los *Egúns* es cerrada, de gran misterio y diferente del culto a 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 totalmente recubierta por una ropa de tiras multicolores que caen de la parte superior de la cabeza formando una gran masa de paños de la cual no se ve ningún vestigio de lo que es o de quien está bajo la ropa. Habla con una voz gutural inhumana ronca o a veces aguda, metálica y estridente.

Según diferentes tradiciones religiosas existen dos posturas que se generan en torno a la aparición de estas entidades, una de ellas asegura que bajo esa vestimenta se encuentra la energía del ancestral. En cambio, otras corrientes afirman que bajo las ropas se encuentra algún iniciado en trance en el culto a *Egún* llamado *Mariwo*; 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 es imposible negar su presencia, ya sea energética o mediúnic, pues según el Pueblo de Santo “las ropas allí están y esto es *Egún*”.

La ropa de *Egún* llamada *eku* en Nigeria u *opá* en Bahía, o el *Egúngún* propiamente dicho, es sacrosanta y por dogma ningún humano puede tocarla. Los *Egún-agbá* (ancianos) también llamados de *Babá- egún* (padre), son *Egúns* que ya tuvieron sus ritos completos y sus voces serán liberadas para que ellos puedan conversar con los vivos.

Los *Apaaraká* son *Egúns* mudos y sus ropas son más simples ya que no tienen tiras y parecen un cuadro 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 calificaciones de *Egún* como *Babá* y *Apaaraká* según sus ritos y entre los *Agbá* según sus ropas,

atavíos y maneras de comportarse, aunque las calificaciones en realidad son bastante más extensas” (Santos, 1980: 22).

Habiendo analizado la conjunción del poder *Erê* como el principio que constituye la identidad social y de género en la infancia y *Agbale* como el desarrollo y reconocimiento de los logros obtenidos en el transcurso de la vida y después de la muerte, es importante observar el comportamiento de cada divinidad según su identidad y rol de género ya que sin estos atributos, no podremos comprender cómo se da la relación entre el ordenamiento de género en la cosmovisión *jeje-nagô*. Para ello he decidido comenzar con el poder masculino de la creación ya que es el tercer poder que se entregó a los *Orixás*.

Okorinle: El Poder Masculino o de los que son “hombres-masculinos-heterosexuales”

La masculinidad como campo de estudio constituye hoy en día un tema de extraordinario interés social debido a la vigencia de las transformaciones de los roles de género y los desajustes que se producen dentro de los papeles sexuales tradicionales con respecto a las nuevas formas de organización y relación entre mujeres y hombres. Autores como Godelier (1986), Bergara, Riviere y Bacete (2008) y Téllez y Verdú (2011), han realizado investigaciones en torno a este proceso.

“Hacerse hombre” como “hacerse mujer” equivale a un proceso de construcción social en el que a lo masculino le corresponde una serie de rasgos, comportamientos, símbolos y valores definidos contrariamente a los femeninos. Tales elementos interactúan junto con otros rasgos como la etnia, la clase, la sexualidad o la edad y se manifiestan en un amplio sistema de relaciones que, en las diversas culturas latinoamericanas, han tendido históricamente a preservar la experiencia exclusiva del poder hacia lo masculino.

Tal experiencia se forma desde el proceso de socialización debido a que encontramos el primer referente de qué es el poder, cómo y quién lo ejerce

mediante la familia patriarcal. Por ello lo definimos como la capacidad o el potencial de las personas para pensar, actuar y desarrollar habilidades que ejercen el control sobre todo lo demás.

Este privilegio no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y la contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad [...] la virilidad entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia. Todo contribuye así a hacer del ideal imposible de la virilidad el principio de una inmensa vulnerabilidad (Bourdieu, 1998: 69).

Hemos visto cómo el poder y la masculinidad se han relacionado en un proceso histórico de transculturación, de manera que se ha hecho hegemónica su reproducción, pasando ciertos elementos de generación en generación.

Es ahora cuando la masculinidad como construcción cultural surge siendo objeto de interés para las ciencias sociales y los estudios de género, revelando la manifestación de una masculinidad indeterminada. “Para aspirar a su comprensión se debe analizar que la descripción de un modelo específico masculino presenta ya algunas dificultades, puesto que los valores que lo definirían tienden a confundirse y a imponerse cada vez más en las sociedades actuales bajo una apariencia de neutralidad” (Téllez y Verdú, 2011: 80).

Lo anterior se debe a diversos factores, en especial, a las transformaciones sufridas en la identidad de las mujeres en las últimas décadas en dirección a una mayor libertad sexual y a su progresiva incorporación al mercado de trabajo y puestos de poder.

Este cambio social aunque les ha permitido mejorar sus condiciones reales de vida no ha modificado apenas la devaluación de lo femenino expresada en el orden simbólico. Por lo tanto, las mujeres pueden acabar experimentando una mayor comodidad en la adopción de valores tradicionalmente masculinos como la

competencia, la agresividad o el éxito profesional, a diferencia de los hombres en la realización de tareas tradicionalmente femeninas. Así que, la menor presión de la feminidad puede incluso reforzar los valores típicos de la masculinidad como valores universales al incorporarse las mujeres en todos los ámbitos profesionales e interiorizarlos también como propios.

La permanencia de una autoridad simbólica de lo masculino frente a lo femenino expresada en múltiples y renovadas formas, así como la aceptación de lo masculino como norma además de fortalecerse mediante la extensión de algunos de sus valores también a la identidad femenina, se alimenta de la inamovilidad de un universo simbólico en el que lo masculino todavía vinculado a la autoridad, la razón y el poder, muy difícilmente llega a cuestionarse.

Respecto a lo anterior “entendemos por patriarcado una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo de los varones, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres” (Bergara, Riviere y Bacete, 2008: 27). Cabe señalar que este reconocimiento no se da en todos los hombres sino específicamente en aquellos que están bajo los ideales de la heterosexualidad, con ello se marca la diferencia entre las diversas identidades de género masculinas.

Esta normalización de la autoridad patriarcal masculina como aspecto básico y transversal de la cultura impide el ejercicio necesario de crítica, autocrítica y deconstrucción al que todo fenómeno sociocultural es sometido para su mejor comprensión, derivando a que los estudios de género hayan sido enfocados más a la mujeres por considerarse las víctimas de tal hegemonía que a los hombres.

Por otro lado, cada vez son más visibles las diferentes formas de “ser hombre” que rompen con el antiguo mandato de dureza y poder, constituyendo lo que puede entenderse como un movimiento masculino de liberación, tal y como lo fue la liberación de las mujeres con respecto a un papel social prescrito por la cultura.

Para nuestra investigación es importante señalar que el estudio de las masculinidades plantea que la masculinidad es un constructo histórico-cultural que

está lejos del determinismo biológico o de la mirada androcéntrica que tiende a la universalización de una particular forma de ser hombre. Por ende, las concepciones y las prácticas sociales en torno a este concepto varían según el tiempo y el lugar; así que no hay un único y permanente modelo de masculinidad.

El androcentrismo es una visión parcial del mundo, que considera que lo que han hecho los hombres es lo que ha hecho la humanidad o, al revés, que todo lo que ha realizado el género humano lo han realizado sólo los hombres. Implica pensar que lo que es bueno para los hombres es bueno para la humanidad, y creer que la experiencia masculina incluye y es la medida de las experiencias humanas. En definitiva, el androcentrismo valora sólo lo que han hecho los hombres (Bergara, et al., 2008: 27).

Desde mi punto de vista podemos constatar algunos aspectos que participan en la construcción de la masculinidad. El primero de ellos es que la mayor parte de las sociedades generan mecanismos de diferenciación en función del género. También el hecho de que la feminidad ha tendido más a aplicarse de forma esencialista a todas las mujeres mientras que la masculinidad requiere de un esfuerzo de demostración. Por último, existen diferentes concepciones distintas a la masculinidad patriarcal por lo que debemos hablar de masculinidades.

En la antigüedad, y en algunos casos actuales, para que un hombre se concibiera como masculino, debía estar dispuesto a asumirse dentro de los parámetros del género vigentes en su cultura. Un ejemplo de larga duración es luchar e infligir dolor y soportar tal sufrimiento, buscar aventuras y pruebas de coraje llevando las cicatrices orgullosamente. Una mujer enfrenta el peligro de diversas formas, como en el parto, un riesgo del que antiguamente no podía escapar, pero un hombre tiene que aceptar el peligro libre y voluntariamente. “El dominio social masculino entonces debe ser visto como el fruto del sacrificio de los hombres, en él se gana poder, riqueza y éxito. Él recibe honores por su disposición a servir o morir si es necesario; por lo que la hombría, equívocamente machista es un honor” (Godelier, 1986: 11).

No es difícil pensar que en la actualidad estos arquetipos masculinos se han ido deteriorando gracias a la apertura en el pensamiento social colectivo. Pienso que en gran parte se debe al activismo feminista ejercido desde diversos puntos de análisis.

De esta forma, las identidades de género en el *Candomblé* suscitan un amplio panorama para el análisis de las masculinidades ya que en divinidades denominadas desde nuestro estudio como hombres-masculinos-heterosexuales podemos encontrar las resultantes de la hegemonía masculina pero también la renovación de las mismas mediante el cambio abrupto de los roles de género en ciertos *Orixás*.

Como ya hemos mencionado en apartados anteriores, el poder femenino en la religión *jeje-nagô* genera una cruenta lucha entre los hombres y el matriarcado. La razón es que las Madres de Santo defienden su “condición divina” por considerarse natural a las mujeres, tratando de evidenciar el mal aspecto que los hombres provocan al quererse asimilar o igualar a ellas mediante las danzas.

Esto, a mi ver, alimenta la violencia simbólica entre los géneros al impedir la participación de hombres en los rituales por ser considerados incapaces de llevar a cabo las tareas propias de la mujer. Sin duda en la práctica ritual, las mujeres han jugado un papel importante para la religión sincretista, pero la cosmovisión de los *Orixás* no se basa en la igualdad entre los hombres y las mujeres ya que son sus diferencias las que generan el control de lo creado para que tal estructura funcione adecuadamente.

En el caso brasileño, algunos hombres consagrados al ritual tienen la función de tocar los tambores y resguardan la casa de culto. Hay casos en los que se han convertido en grandes Padres de Santo que dirigen los *Candomblés* como lo habíamos ejemplificado con *Martiniano do Bonfim* y *Benzinho*. Respecto a esto Edison Carneiro comenta a Landes (1967):

Los hombres juegan un papel secundario y quieren igualarse a las grandes Madres de Santo, algunos de ellos se dejan cabalgar²⁶ 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).

Como si fuese un oficio reservado especialmente para las mujeres, a pesar de tener *Orixás* hombres dentro del panteón *jeje-nagô*, se indica que el *Candomblé* ha sido constantemente violado en su propia esencia por “hombres anormales” que desean ser como las sacerdotisas negras de las Casas *nagôs*. Tal deseo se expresa a través de la experiencia 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).

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).

Podemos decir que esto es lo que en cada momento se espera de los hombres, 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

²⁶ Se denomina cabalgar al hecho de ser poseído por alguna entidad adquiriendo sus atributos (Landes, 1967).

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. Landes (1967) entiende que los homosexuales pasivos en el *Candomblé* tienen una posibilidad para reinventar su estatus social, convirtiéndose en grandes líderes” (Ribeiro, 2004: 98).

Es evidente que la anormalidad de la que hablan Landes (1967) y Carneiro (1961) refiere a la homosexualidad masculina de la década de 1930; sin embargo, pienso que en la actualidad podemos replantearlo como la oportunidad que tienen los hombres para representar su masculinidad fuera de los arquetipos socioculturales, independientemente de su preferencia sexual.

En la definición del 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 (Bergara, et al., 2008: 24).

Para ver cómo se ejerce nuestra concepción de las masculinidades en la mitología *jeje-nagô*, analicemos a cada una de las divinidades clasificadas como hombres-masculinos-heterosexuales. He ordenado cada *Orixá* con base en el orden ritual; es decir, según como se van presentando dentro de las ceremonias de posesión y desde la perspectiva de Bastide (1973).

Exú/Legbá

Es el mensajero entre los hombres y las divinidades y una de las figuras más polémicas del *Candomblé*. Desde su origen en África, está asociado al poder de fertilización, el sexo y a la fuerza transformadora de las cosas; nada se hace sin su permiso.

Entre los objetos que lo destacan está el *ogó*, instrumento de madera esculpido en forma de pene y adornado con calabazas y conchas que representan los testículos y el semen de los hombres. Espíritu justo pero vengativo, *Exú* no hace nada sin obtener algo a cambio.

Es considerado como el dueño de la tierra, del universo, de las encrucijadas, de los mercados y de los lugares escondidos y peligrosos de este mundo; representa el orden y el ego de cada ser por lo que se convierte en el mejor acompañante de los hombres.

Cabe señalar que es la primera forma dotada de existencia individual pero aún no se sabe, a ciencia cierta, cuál es su nación de origen ya que en todas se le rinde culto; algunos investigadores afirman que llegó a ser rey de *Ketu* y en mitos se menciona que ha renacido varias veces por lo que sus orígenes suelen cambiar.

El culto a *Exú* era visto como demoníaco por la iglesia y la asociación de esta divinidad con el diablo hizo que en algunas ocasiones se representara con cuernos, rabo y patas de cabrito en lugar de manos. La cultura africana desconoce oposiciones en especial, la que existe entre el bien y el mal; se asume la idea de que el bien de uno puede ser el mal del otro por lo que la divinidad contiene todas las contradicciones y conflictos inherentes al ser humano, no es totalmente bueno pero tampoco malo. Uno de sus mitos indica:

*Orúnla*²⁷ y su esposa deseaban tanto tener un hijo que fueron a ver a *Ólôdumaré* para pedirle que se los concediera. Él que estaba empeñado en moldear al primer hombre con arcilla, les explicó que debían tener paciencia; pero el matrimonio insistió. *Orúnla* incluso le propuso llevarse la figura que aquel estaba haciendo, *Ólôdumaré* accedió y les explicó que debían poner las manos sobre la figura durante doce meses. La pareja así lo hizo y al cumplirse el plazo indicado el hijo cobró vida y le llamaron *Exú*; nació hablando y con una voracidad que comenzó a comerse todo lo que encontraba a su paso.

²⁷ *Orixá* que simboliza la renovación y la transmutación.

Una mañana en la que como de costumbre *Orúnla* consultó su oráculo, este le indicó que debía estar todo el día con el machete en la mano. *Exú* que ya se había comido todos los animales, las plantas y hasta las piedras, penetró en la casa de sus padres con la intención de comérselos, al ver a su padre armado intentó huir pero no pudo, el anciano lo perseguía por toda la casa cortándolo con su machete; de cada pedazo nacía un nuevo *Exú*.

Doscientos un *Exú* corrían por la casa hasta que éste cansado le propuso un trato a su enfadado padre: “Cada una de mis partes será un hijo para ti y podrás consultar con él cuando deseases.” –De acuerdo – asintió el sabio, pero debes devolver todo lo que has comido. *Exú* vomitó todo lo que tenía en su estómago y las cosas volvieron a ocupar su lugar (Carneiro, 1937: 204).

Ogum/Gu

Divinidad guerrera, violenta e implacable que rige la guerra y la metalurgia considerándose como el dueño del hierro y de la tecnología, tiene como símbolos la espada y algunas herramientas como la azada y la pala. Sus virtudes para el combate lo aproximan a los santos católicos San Antonio y San Jorge.

Protege a los herreros, agricultores, zapateros, alfareros, metalúrgicos, cazadores, carpinteros, mecánicos, maquinistas, mercenarios, choferes y profesionistas relacionados a las actividades mineras y sus derivados.

Se le asigna el título de héroe conquistador y civilizador pues varios reinos se doblegaron ante su poder militar, entre ellos está la ciudad de *Iré* en el continente africano. También enseñó a los hombres cómo forjar el hierro, la espada y los cuchillos para poder vencer a la naturaleza. Según la mitología:

Ogum estaba enamorado de su madre *Iemanjá*²⁸ y varias veces quiso violarla, lo que no consiguió gracias a la vigilancia de *Exú*. *Ogum* se las arregló para conseguir su propósito pero, para su desgracia *Ôlôdumaré* lo sorprendió en el acto. Antes que éste pudiera decir nada, *Ogum* gritó: "Yo mismo me voy a maldecir. Mientras el mundo sea mundo lo único que voy a hacer es trabajar día y noche sin descanso", entonces se fue para el monte sin más compañía que sus perros, se escondió de los hombres y ningún *Orixá* que no fuera *Oxóssi*, su hermano el cazador, consiguió verlo.

Trabajaba sin descanso, pero estaba muy amargado; además de producir hierros, se dedicó a regar *ofoché*²⁹ por todas partes y el *Ara Aiê* comenzó a dominar el mundo. Fue entonces cuando *Oxum*³⁰ se metió en el monte, lo atrajo con su canto y le hizo probar la miel de la vida. *Ogum* siguió trabajando pero perdió la amargura, no volvió a hacer *ofoché* y el mundo se tranquilizó (Carneiro, 1937: 210).

Oxóssi/ Agué

Señor cazador de la selva y de todos los seres que en ella habitan, a él le pertenece la abundancia y la riqueza. Es una de las divinidades más populares del *Candomblé* a pesar de que su devoción en África se ha ido perdiendo. Históricamente es el rey de *Ketu* ya que a los cazadores se les confería descubrir el lugar ideal para instalar una aldea, *Oxóssi* lo hizo volviéndose el primer habitante con autoridad sobre los demás.

Se relacionó con San Jorge por ser cazador de dragones. En Río de Janeiro se asoció con San Sebastián quizá por el martirio del santo pues muere en manos de romanos por medio de flechas. Sus símbolos sagrados son el *ofá* (arco y flecha) y el *eruquerê* (un látigo hecho con la cola de un buey para espantar a los espíritus).

²⁸ Divinidad considerada como la reina de los mares.

²⁹ Polvos para hacer maleficios.

³⁰ Señora de las aguas dulces.

Esta divinidad cumple con un papel civilizador importante debido a que su condición de cazador representa las formas más arcaicas de sobrevivencia humana con la búsqueda incesante del ser humano por encontrar mecanismos que le posibiliten sobresalir de la naturaleza e imponer su marca en lo desconocido.

En África los cazadores, que generalmente son los únicos en la aldea que poseen armas, tienen la función de salvar a la tribu y se llaman *Oxó* que significa guardián y *wúsi* popular. Ambas palabras dieron como resultado el nombre de la divinidad y se caracterizó por ser un guardián especial pues salvó a su pueblo del terrible pájaro de las *Ìyámi Òsòròngá*.

Otras historias relacionadas con *Oxóssi* lo clasifican como hermano y gran amigo de *Ogum*, juntos dominan la selva y llevan a los hombres a la evolución, sus fuerzas se complementan y unidas son aún más invencibles. Mantiene una estrecha relación con el *Orixá Ossaim* con quien aprendió el secreto de las plantas y flores por lo que se volvió un gran hechicero y señor de todas las hierbas según la disposición de *Ossaim*.

Tres veces un cazador llamado *Oxóssi* capturó codornices para complacer a *Olorún* y tres veces alguien dejó en libertad a las palomas haciéndolo quedar en ridículo. Cuando por fin pudo entregar una codorniz en manos del supremo hacedor, este le dijo: -Pide un deseo y te será concedido-. El joven armó el arco con una de sus formidables flechas y exclamó con furia: -Quiero que esta flecha atravesase el corazón de quien me robó las palomas-.

En medio de un bosquecillo de bambú se escondía *Iemanjá*, abochornada por los ultrajes a que la había sometido su hijo *Ogum*. De su llanto habían nacido los ríos, era ella con su inmensa bondad, la que había dejado en libertad las codornices que apresara su hijo, a quien había criado a escondidas del padre. La flecha atravesó la inmensidad

del cielo y fue directamente a su corazón; *Olorún*, al verla caer abatida, la reconoció de inmediato y exclamó:—¡Has matado a mi mujer!

Confundido por el suceso y sabiéndose autor de un terrible crimen, el joven *Oxóssi* pensó: -He matado a mi propia madre-, y se desprendió a correr en busca de un escondite. Mientras tanto del corazón de la madre brotó un torrente tan fuerte que los ríos crecieron hasta formar los mares.

Oxóssi corrió días y días hasta que exhausto cayó rendido a la orilla del mar. Cuando despertó oyó la voz de *Iemanjá* que le decía: -Necesitas tiempo para que se arreglen las cosas, mientras tanto ve con tu hermana *Oxum* que vive en el río y ella te esconderá-.

Por aquel entonces *Oxum* vivía con *Inle* quien instruyó a *Oxóssi* en los secretos de la pesca y la medicina. Así pasaron algunos años, hasta que un día *Iemanjá* fue en busca de *Oxóssi* para llevarlo ante su padre, se postró y pidió perdón. *Olorún* sentenció: –Como castigo a tu soberbia trabajarás para siempre con tu hermano *Ogum*, él abriendo los caminos en las matas y tú cazando (Carneiro, 1937: 213).

Obaluaiê/Sakpatá

Corresponde al encargado de las epidemias y de las enfermedades, en pocas palabras es el “médico” rey y dueño del interior de la tierra. *Obaluaiê* tiene en su cuerpo las marcas de las enfermedades que anuncia, por esta razón se viste con un sombrero en forma de capuchón hecho de paja que le tapa casi por completo.

En Brasil el culto de *Obaluaiê* se revistió de una gran seriedad y temor debido a los poderes que le son atribuidos como curar o expandir la peste. Su sincretismo más frecuente es con San Lázaro ya que este santo tiene el cuerpo cubierto de llagas; también con San Roque, santo que dedicó su vida a cuidar a los enfermos de peste. Para obtener su protección sus devotos acostumbran tirar al suelo

palomitas de maíz (alimento preferido de *Obaluaiê* que recuerda las marcas dejadas por la varicela en su cuerpo).

Es una entidad llena de misterios y de origen incierto, probablemente se trate de un rey de la tribu *tapa*, originaria de la región de *Empé*. En territorio *Mahi* en el antiguo Dahomey llegó aterrorizando con sus pestes y se construyó un palacio donde reinó como soberano.

Como *Obaluaiê* nació con el cuerpo cubierto de llagas fue abandonado por su madre, *Nanã Buruku*,³¹ en la orilla de la playa y en ese momento un cangrejo provocó graves heridas en su piel. *Iemanjá* lo encontró y lo cuidó con todo su amor y cariño, con hojas de platanar curó sus heridas y lo convirtió en un gran guerrero y hábil cazador que se cubría con paja de costa (*ikó*), no porque escondiera sus llagas sino porque se transformó en un ser de brillo intenso como el sol.

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, posee el significado de la vida y la muerte ya que la entidad en sí resurgió de la muerte al ser salvado por *Iemanjá*.

La relación que tiene con la muerte se da por el hecho de que representa a la tierra, la cual proporciona mecanismos indispensables para la manutención de vida pero es en ella donde se entierran a los seres humanos, así es el devorador de la vida de todo lo existente. *Obaluaiê* anduvo por todos los lugares de África mucho antes de que surgieran las civilizaciones, conoció todas las enfermedades y las superó, por ello es médico y conoce perfectamente la ciencia.

Cuando niño *Obaluaiê* fue atacado por la viruela y quedó con cicatrices, lo cual preocupó a su madre y lo abandonó, *Iemanjá* se apiadó de él y lo crio como si fuera su propio hijo, enseñándole como curar infecciones.

³¹ Divinidad del agua considerada la más vieja de todas las madres de agua.

Un día estando de viaje, se le acabó el agua y la comida, decidió parar en una aldea cercana para pedir sustento, sin embargo, los aldeanos, asustados por su espectral máscara de paja huyeron de él.

Indignado entonces, este *Orixá* se retiró a una colina cercana y se sentó a contemplar en silencio la salida del sol. Cuando el disco solar llegó a lo alto de los cielos, las existencias de agua de la ciudad se habían evaporado, las cosechas se habían echado a perder y los alimentos se habían descompuesto, mientras en el aire flotaba un pesado olor a putrefacción.

La gente empezó a sentir náuseas, y se vio afectada por fiebres, algunos se volvieron locos, mientras otros se murieron. Después de tres días de sol abrasador sin noches, los ancianos de la aldea fueron en busca del *Orixá* a la colina donde aún se encontraba sentado en medio de un increíble silencio y una inquebrantable paz.

A pesar de que temblaban ante su sola presencia, la necesidad de los aldeanos era mayor al miedo. -Nuestras cosechas se han arruinado, nuestros pozos se han secado y nos estamos muriendo de hambre y sed-, se lamentaban los aldeanos, -Oh, gran *Omolú*, apiádate de nosotros.

Repentinamente, *Obaluaiê* se puso de pie, y sin mediar palabras bajó de la colina a grandes pasos en dirección a la aldea, apenas entro en ella, el agua volvió a fluir, las cosechas empezaron a revivir y una brisa refrescante hizo disminuir el calor (Carneiro, 1937: 217).

Xangô/Heviosó

En su vida en la tierra fue rey de *Oyó* una de las principales ciudades de lengua *yoruba*. En los mitos aparece como señor del rayo y del trueno y hecha fuego por la boca, su símbolo es el hacha de dos hojas y a veces lleva una corona

mostrando su condición de rey. Se le asoció a San Jerónimo, ya que se le representa como un anciano imponente sentado alrededor de sus libros y bajo sus pies aparece un león, símbolo de la realeza entre los *yorubas*; además es quien administra la justicia tanto en el cielo como en la tierra.

El poder es su síntesis, nace y muere en su nombre. El trono de *Oyó* le pertenecía por derecho, ya que su padre, *Oranian*,³² fue el fundador de la ciudad y de su dinastía, ejerce el poder de una forma dictatorial; hace uso de la fuerza y de la represión para mantener su autoridad, aunque su rectitud y honestidad supera su carácter arbitrario, por ello sus medidas impuestas son justas.

Su poder mágico reside en el fuego y en el rayo que destruye a la tierra y la transforma, que protege e ilumina el camino. Con el fuego castiga a quienes no honran su nombre y por medio del rayo daña la casa de los malhechores.

Todo lo que se adjudica a *Xangô* tiene que ver con la realeza, como su vestimenta, riqueza y la forma de ejercer su potestad, siempre fue un hombre hermoso y extremadamente vanidoso, por ello conquistó a todas las mujeres que quiso. Era un amante irresistible y fue disputado por tres mujeres, *lansã*, su primera esposa y la única que lo acompañó en su salida estratégica de la vida, con ella divide su reino y dominio sobre el fuego. La segunda es *Oxum*, por ella perdió la cabeza y sólo por la misma lloró. La tercera esposa de *Xangô* fue *Obá*, que amó y no fue amada, abdicó su vida y fue capaz de mutilar su cuerpo por amor a su rey.

Xangô es quien decide sobre la vida de todos pero sobre su vida y su muerte sólo él tiene la capacidad de decisión ya que es más poderoso que la muerte misma, razón por la que se forja como su antisímbolo. Uno de sus mitos indica:

Xangô creció alimentando el rencor que *Ôlôdumaré*, su padre, le inculcaba hacia *Ogum*, su hermano mayor que había tenido relaciones incestuosas con su madre *lemanjá*; en una oportunidad *Xangô* pasó

³² Divinidad poderosa y muy importante por ser hijo de *Ôduduwá*, la parte femenina de *Olorún*. Es mitad blanco y mitad negro, fue rey de Ifé en Nigeria y fundó la ciudad de *Oyó*.

montado en su brioso corcel frente a casa de *Ogum* y *Oiá*³³, la esposa de éste, se enamoró de él. Pensando que nunca tendría mejor ocasión de vengarse, *Xangô* raptó a la mujer y la llevó a vivir a casa de su hermana.

Ogum le declaró la guerra de inmediato y luego de un feroz y encarnizado combate lo derrotó. *Oiá* no estuvo nada conforme con la derrota de su nuevo amante por lo que una mañana, *Xangô* se estaba preparando para salir a la calle, fue hasta donde tenía un pequeño güiro que le había regalado su padrino *Ossaim*, se mojó los dedos y luego se hizo una cruz en la lengua; *Oiá* lo observaba a escondidas. Cuando el guerrero abandonó la casa, la mujer corrió a donde estaba el güiro e hizo la misma operación, en eso entró *Dadá*, la hermana de *Xangô* y le preguntó algo. Cuando *Oiá* fue a responder le salieron llamas de la boca.

Dadá se entusiasmó y le pidió a *Oiá* que le dijera el secreto. De repente oyeron los pasos de *Xangô* que regresaba porque, al parecer, se le había olvidado algo, y ambas corrieron a esconderse en una palma. Él se dio cuenta que le habían tocado su güiro misterioso y salió a buscarlas; al fin dio con ellas y comenzó a recriminarlas. *Oiá* le contestó: –No sé cómo, si tienes tanto poder, no te decides a combatir con *Ogum*.

Xangô y *Oiá* emprendieron una nueva batalla contra el dios de las forjas y los metales, en la cual éste saldría derrotado, pues contra el rayo de *Xangô* y la centella de *Oiá* le fue imposible vencer esta vez (Carneiro, 1937: 225).

Por medio de los mitos y las características de este grupo de *Orixás* hombres-masculinos-heterosexuales podemos decir que las cinco divinidades anteriores

³³ Señora de las tempestades.

tienen un rasgo en común ya que todas se mueven sobre el patrón de la masculinidad hegemónica. Conservan la lucha por el poder enalteciendo sus batallas para ganar seguidores, tierras, atributos y reinos, y en algunos casos se muestra la falta de sentimientos y la rudeza con que efectúan su poderío.

Cabe señalar que en todos los casos son hombres fuertes y valerosos que a pesar de haber tenido problemáticas en su constitución, como *Obaluaiê*, que fue abandonado cuando era un bebé u *Ogum* al ser desterrado y condenado a trabajar hasta el fin de los tiempos, vivieron y lograron triunfar en contra de los demás, motivo por el que fueron divinizados. No hay una mínima señal de pasividad en sus cuerpos y sus roles de género permanecen activos pues les fueron conferidas actividades que contribuyen al desarrollo de la humanidad por estar siempre vigentes como la comunicación (*Exú*), la tecnología (*Ogum*), la ciencia (*Oxóssi*), la sabiduría (*Obaluaiê*) y la justicia (*Xangô*).

Esto se relaciona con el androcentrismo del modelo hegemónico de masculinidad porque impone a los *Orixás* hombres una forma estereotipada y estricta de pensar, ser, estar y actuar. Este modelo de masculinidad sexista en el que se asientan los privilegios y el poder de los hombres supone graves consecuencias para las *Orixás* mujeres, como lo hemos analizado desde el mito de las *Ìyámi Òsòròngá* ya que probablemente ellas sean quienes reconforten a los *Orixás* hombres tal cual acontece en la mayoría de nuestras sociedades, reduciéndolas a la “pasividad del núcleo familiar”.

En uno de los pasajes míticos sobre *Ogum* se habla de una violación sexual por su parte hacia *Iemanjá*, su madre. Lo cual refleja la conducta machista de su identidad, esto se verá con mayor claridad cuando analicemos las características de las *Orixás*.

Existen una serie de mitos o ideas deformadas, no probadas y extendidas socialmente en relación a la violencia machista. Se tiende a pensar que sólo un cierto tipo de hombres abusa de sus parejas, mientras que la realidad demuestra que no existe un maltratador típico,

y que la edad, la constitución física, la situación social, la religión o el temperamento, no son factores determinantes. Se puede hablar de aquellos rasgos más comunes que la mayoría de los estudios aportan sobre lo que caracterizaría a una parte significativa de los hombres que maltratan como sus experiencias traumáticas (Bergara, et al., 2008: 39).

La dominación masculina en estos *Orixás* hombres se recrea históricamente en las estructuras objetivas y subjetivas de sus mitos y sus cualidades de Santo, lo que no significa naturalizarlas o asumir una posición esencialista.

Es en el inconsciente del *Orixá* donde se forjan las cualidades que generan el comportamiento de los seres humanos a los que están conferidos en el momento de la posesión, por lo que las mujeres y los hombres cuando son poseídos por un *Orixá* masculino tienden a manifestar en primer lugar su potencial y su virilidad. Esto se hace debido a los arquetipos que las mismas divinidades les heredan mediante el trance, por ejemplo, una hija o hijo de *Ogum* expresará mediante sus acciones la necesidad de mostrarse fuerte, valiente e insensible al cansancio físico, danzará como si estuviera cortando las hierbas con su machete o bien dará a entender que en ese momento practica la guerra o la metalúrgia. Lo mismo ocurrirá con una hija o hijo de un *Orixá* femenino, mostrándose a fin a actividades “pasivas” que tienen que ver con el apego a danzar sensualmente, con movimientos cadenciosos imitando la fuerza de las aguas con base en los estereotipos característicos de las mujeres.

El Candomblé es bastante interesante para mí por ser una religión que exalta la personalidad de las personas. En él se puede ser verdaderamente cómo se es y no cómo la sociedad pretende que un ciudadano sea. Para personas que tienen algo que expresar a través del inconsciente, el trance es la manera en que su inconsciente se puede expresar (Fundación Pierre Verger, 2016).

Es en este punto donde la masculinización de una persona, sea hombre o mujer, corresponde al hecho de que se piensa más fuerte o con más expectativas, debido

a la importancia de las funciones que realiza. Por ello, desde nuestra cultura latinoamericana otorgamos arquetipos masculinos a los sujetos que realizan actividades que sobrepasan lo pasivo ya que dominan las esferas públicas o activas de la estructura socioeconómica.

Para plantear esta posición se debe hacer un gran esfuerzo analítico por descubrir las permanencias ocultas dentro de los cambios en torno a las masculinidades en el *Candomblé*. Bourdieu (1998) llama a este proceso como la “deshistorización de la historia” ya que:

[...] si bien es cierto que las relaciones entre los sexos están menos transformadas de lo que una observación superficial podría hacer creer y que el conocimiento de las estructuras objetivas y cognitivas de una sociedad androcéntrica especialmente bien conservada, ofrece instrumentos permanentes para entender algunos de los aspectos mejor disimulados de lo que son estas relaciones en las sociedades contemporáneas (Bourdieu, 1998: 8).

De la misma forma que Bourdieu (1998) lo hace, en esta investigación nos preguntamos: ¿Entonces, cuáles son los mecanismos históricos responsables de la deshistorización y de la eternización relativa de las estructuras de la división sexual del *Candomblé* mediante el género?

En respuesta a lo anterior, podemos afirmar que son la estructura social del Pueblo de Santo, la forma de reproducción del orden de dominación y sus variaciones de una época a otra.

Plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento que puede estar en él principio de un progreso decisivo en el orden de la acción. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela [...] siendo estos conceptos abstractos simples designaciones estenográficas de mecanismos complejos que

tienen que analizarse en algún caso en su particularidad histórica, es reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega y no, como han pretendido hacerme decir, intentar detener la historia y desposeer a las mujeres de su papel de agentes históricos (Bordieu, 1998: 8).

Un ejemplo de lo anterior se puede tener en dos entidades llamadas *Logún Edê* y *Oxumarê*. Divinidades catalogadas en nuestra investigación como el parteaguas de la creación de *Olorún* ya que comparten la característica de ser hombres andróginos. Pero a esta cuestión la acompañan profundos postulados de la condición femenina en los *Orixás* por lo que antes de hablar de ellos me gustaría observar el comportamiento de las divinidades llamadas mujeres-femeninas-heterosexuales y analizar si la afirmación de pasividad corresponde a ellas.

Obirinle: El Poder Femenino o de las que son “mujeres-femeninas-heterosexuales”

Las culturas africanas nos presentan en su mitología modelos de explicación sobre la necesidad de controlar a las mujeres. La dominación sobre ellas será justificada por su voracidad, intolerancia y excesos;³⁴ cualidades que les han atribuido como naturales.

En los hombres se identifica la ponderación, la paciencia, la razón y la capacidad de producir conocimiento, tal y como se observa en los *Orixás* masculinos. “Por eso no es permitido que las mujeres conozcan los misterios de la adivinación por medio del modelo de *Ifá*, ya que representa la historia y el destino de los pueblos *yorubas*. Así mismo, ellas no podrán participar de los misterios de *Egún*, ya que éste representa la ancestralidad masculina, el linaje y la continuación del clan” (Carneiro y Abdon, 2003: 21).

³⁴ Se representa en el caso de las *Ìyámi Òsòròngá* y el mito sobre su pérdida de poder debido a sus excesos sobre el mismo.

En África cuando nace un niño se pregunta: ¿Nació dueño de casa o extranjera?, con ello, las mujeres se sitúan del lado de la naturaleza “salvaje” y no del paisaje humanizado, del tiempo y del espacio anteriores a los hombres, de las cosas y las personas, de las alianzas más que de las relaciones reglamentadas por el parentesco, por la descendencia, por la insidiosa agresión y no por el apelo a las decisiones de los ancestrales (Balandier, 1975: 29).

El equilibrio de las fuerzas entre los sexos está presente en los mitos *nagôs*, en cierta forma, en ellos existe el reconocimiento de lo femenino debido a que las mujeres tienen potencialidades y características capaces de someter los arquetipos de los hombres. Para cada atributo masculino encontramos un equivalente femenino.

Pero las relaciones entre los sexos se caracterizan esencialmente por el antagonismo y por la desconfianza; la lucha entre hombres y mujeres es un combate sin treguas, en que cada defecto del adversario es inmediatamente utilizado, así que, cada hombre no puede tener confianza en ninguna mujer y cada mujer debe temer a cualquier hombre (Balandier, 1975: 35).

Esa disputa de la que Balandier (1975) hace mención está muy claramente en la división organizativa de las sociedades secretas *Gélèdé* y *Orô* de las que hemos podido desentrañar sus aspectos sociales en apartados anteriores. Y es que el universo mítico *nagô* del cual el *Candomblé* es un remanente, se estructura en el principio de la sexualidad y de la interacción dinámica y conflictiva entre pares contrarios. Así, *Aiê* (la tierra) y *Orum* (el cielo) funcionan por medio de tal dinamismo hombre-mujer; él como principio progenitor masculino ligado al cielo, y ella como el gran vientre reproductor y progenitor femenino ligado a la tierra.

La unión entre ambos principios, que es la garantía de la continuidad de todo, no se dará armónicamente y los conflictos que son relatados en los mitos expresan

siempre la lucha entre los poderes masculino y femenino en disputa por el control del mundo.³⁵

En el apartado anterior indicaba que ya hay una mayor concientización acerca de los campos que actualmente ocupan las mujeres, si bien ellas trabajan y tienen sus oficios, continúan estando relacionadas con lo doméstico y con el campo de la seducción, reafirmando los estereotipos de lo femenino y permaneciendo en buena medida excluidas de los puestos de mando y de responsabilidad. Cuando ellas ocupan este tipo de cargos éstos se feminizan y en consecuencia se devalúan o ellas tienen que asumir posturas masculinas para obtener reconocimiento.

Observemos el comportamiento de las divinidades clasificadas en nuestro texto como mujeres-femeninas-heterosexuales y analicemos si la afirmación anterior corresponde a ellas.

Cabe señalar que la violencia de género, en este sentido, se forjará desde la idea mítica de que las mujeres tuvieron el poder pero no supieron mesurarse en él y por lo tanto no serán aptas para el manejo de las actividades que a él le competen.

Todos los *Orixás* considerados como hombres-masculinos-heterosexuales son los generadores de la estructura social en la creación pues a ellos les brindan la distribución de los bienes activos y por ende el buen funcionamiento de las esferas fuera del ambiente doméstico.

La pasividad de las *Orixás* mujeres-femeninas-heterosexuales es el resultado de la inactividad producida por la pérdida de su poder desde el mito de *Ôduduwá*; así que, cualquier elemento femenino que corresponda a ellas no es objeto de valor y será degradado al cuidado de las creaciones de los *Orixás* masculinos. Serán ellas a quienes se les delegue el cuidado mismo de la creación bajo los elementos

³⁵ Estos mitos son llamados como *Patakies*, relatan hazañas y vivencias de las divinidades. Son muy importantes dentro del trance de posesión ya que es por medio de la memoria histórica que la entidad hará acto de presencia.

que no fueron asignados a los masculinos como la procreación, la fertilidad, los sentimientos, etc.

Debido a ello, las *Orixás* o *Vodúns* femeninas veneradas en el *Candomblé jeje-nagô* representan los aspectos socializados de las *Ìyámi Òsòròngá*. Aunque sus aspectos antisociales son temidos por todo el Pueblo de Santo ya que pueden provocar el desencadenamiento de los contrarios a sus cualidades. Veamos con más atención a cada divinidad.

Iemanjá/ Abê

Si se toma en cuenta que las sociedades patriarcales reducen la sexualidad femenina apenas a la procreación, tendríamos que asimilar que las “Diosas” africanas en América son reducidas a madres y amantes.

Iemanjá es la madre de todos los *Orixás*, hechiza y enamora a los hombres atrayéndolos a su gran vientre, el mar. Los devora porque es de temperamento apasionado e inestable, celoso y posesivo; es el mar calmado y plácido, violento y destructor. Protege a la familia y su amor es grande para con sus hijos, por ello se encarga de la educación, bienestar, cuidados, alimentación y demás actividades atribuidas al núcleo familiar (Carneiro y Abdon, 1980: 26).

Es una *Orixá* relacionada con el agua, fundamentalmente en Brasil se asoció con el mar, simbolizando la fecundidad que de él nace y la vida en todo el planeta. Se dice que de sus enormes senos nacen todos los *Orixás*; sin embargo hemos visto mitos donde se indica que fue violada por su hijo *Ogum* y el producto de ese incesto fueron las divinidades, en otros se muestra la siguiente versión:

Iemanjá era la esposa del campesino *Ogum*. Quizá aburrida de la monotonía de la vida conyugal o, a lo mejor, cansada de la aspereza de su marido, comenzó a serle infiel con un hombre de vida desordenada llamado *Obaluaiê*. Tan pronto su marido partía para las labores diarias,

ella se arreglaba, cubría su rostro con fina cascarilla de huevo y vestía sus mejores ropas azules, así como su chal de seda del mismo color para salir presurosa hacia la casa del libertino.

Pero sucede que uno de los fieles perros de *Ogum* comenzó a olfatear algo extraño en las ropas de *Iemanjá*. Al día siguiente, el can se separó discretamente del resto de la jauría que continuó con el amo hacia el monte, y se puso en acecho frente a la casa. Tan pronto como *Iemanjá* abandonó la casa, el perro la siguió y pudo darse cuenta de la infidelidad de que era víctima su amo; entonces corrió hasta los sembradíos que *Ogum* tenía allá en el monte y se lo contó todo.

El labrador volvió a su casa donde ya se encontraba *Iemanjá* de regreso y le propinó una gran golpiza, le arrancó las ropas y la lanzó semidesnuda a la calle para que todos supieran que era una adúltera (Carneiro, 1937: 305).

Oxum/Aziri

Es la dueña de las aguas dulces, ríos, lagos y cascadas, ya que son condición indispensable para la fertilidad de la tierra y la producción de sus frutos, es ahí donde mantiene una profunda ligación con la gestación. A ella se le pide para tener hijos y es sobre su protección que se desenvolverán en los úteros de las mujeres; por esta razón es que una de sus principales ofrendas son los huevos ya que simbolizan los fetos que están bajo su resguardo.

Según los mitos es la madre celosa de *Logún Edé*³⁶ y entre sus símbolos rituales está el *abebé*³⁷ que simboliza su relación con la belleza y la sensualidad. En África a las mujeres hijas de *Oxum* se les ofertan las mayores dotes, pues su identificación con el oro es garantía de riqueza para sus pretendientes; también

³⁶ Orixá hijo de *Oxum* y *Oxóssi*, ha sido catalogado como una divinidad andrógina ya que hereda los atributos de sus padres: cazador/fertilidad, hombre/mujer, masculino/femenino.

³⁷ Espejo (Carneiro, 1961)

por ser comúnmente las mujeres más hermosas la continuación del clan estaría asegurada pues *Oxum* es garantía de hijos perfectos y sanos.

Toda esa caracterización de *Oxum* se complementa con las particularidades de las aguas, cuando están tranquilas ella es de temperamento aparentemente dócil y hechizante, sensualmente misteriosa, interesada y traicionera.

Uno de sus mitos relata como a través de todas sus artimañas consigue ser la única mujer que conoce los secretos del juego de adivinación, los *búzios*,³⁸ los cuales le son dados por *Exú* quien no pudo escapar a sus encantos; dentro de la mitología se dice que ella es una de las pocas divinidades que consiguen controlarlo (Carneiro y Abdon, 1980: 24).

Al ser la “Diosa” del amor también es la tercera esposa de *Xangô* cuando vivía en la tierra y se consolidó como su preferida. Cuando danza lo hace esparciendo oro y viéndose en el espejo mientras realiza movimientos sensuales y provocativos.

Vanidosa y de temperamento seductor, usa sus artimañas, una vez más, para atrapar. Se cuenta que ella era la única que sabía cómo hacer una buena comida para *Xangô*, que cuando *Obá*³⁹ le pide el secreto para que su esposo se fijara en ella le dice que debe cortar su oreja y ponerla en su comida en lugar de carnero. Al ver el plato, a su esposo le da tremendo asco que termina enojándose demasiado con *Obá*.

Otro de los mitos importantes que desentrañan el misterio de *Oxum*, al ser denominada en algunos lugares como la diosa “puta”, es el siguiente:

Orúnla estaba casado con *Iemanjá*, pero en una ocasión que se encontraba en el campo buscando alguno de los ingredientes que necesitaba para trabajar su *Ifá*, se encontró con *Oxum*. La hermosa mujer ejerció sobre él un hechizo fulminante, tras un rato de conversación, el adivino la invitó a hacer el amor, a lo que la mujer accedió felizmente.

³⁸ Especie de rosario fabricado con conchas de mar o caracoles.

³⁹ Otra de las esposas de *Xangô* a la que no procuraba demasiado.

–¿A dónde vamos ir? –dijo *Oxum* con su voz dulcísima que envolvía a *Orúnla*–. Aquí nos pueden ver.

Caminando, encontraron un pozo cuyo brocal estaba cubierto por un calabazar muy tupido y el hombre decidió que aquél era el lugar más apropiado. *Iemanjá*, que había salido al campo en busca de provisiones para su hogar, pasó por allí cerca, vio aquellas apetitosas calabazas y se acercó a tomar algunas; escuchó voces y comenzó a buscar de dónde provenían.

No tardó mucho la dueña de los océanos en descubrir la infidelidad que estaba cometiendo su marido dentro de aquel pozo oculto. –*Oxum* –dijo *Iemanjá* indignada–, ¿tú que eres mi hermana?

La noticia corrió como pólvora. Todos los *Orixás* supieron de la aventura del viejo *Orúnla* con su cuñada. *Oxum*, avergonzada, sufrió tanta pena que nunca más probó una calabaza para no recordar aquel incidente (Carneiro, 1937: 315).

Nanã Buruku/Buku

Esta divinidad no gusta de los hombres a diferencia de las demás *Orixás* y es prácticamente asexual. Fue rechazada por *Oxalá* porque generaba seres “anormales” como *Obaluaíê*, quien carga en su cuerpo todas las enfermedades epidérmicas y contagiosas; otro de sus hijos se llama *Oxumarê*, príncipe hermoso que tiene la posibilidad de transmutar en una serpiente mítica que representa el arcoíris y es el símbolo de la unión entre la tierra y el cielo.

Nanã es la señora de las aguas estancadas y de los pantanos en donde se encuentran los profundos misterios del mundo, es la *Orixá* femenina más vieja y antigua de las aguas que protege los órganos reproductores de las mujeres por lo que se considera el misterio de la vida y la muerte. En la mitología se indica:

Nanã Buruku, dueña de las pozas de agua dulce, vivía entre lirios de agua de pálidos colores, nenúfares y otras bellas plantas enriquecidas con la humedad que ella despedía.

Un buen día, cuando reposaba entre las cañas bravas, mirando como las aves jugueteaban en el cristalino ambiente, sintió un gran estrépito; era *Ogum* quien importunaba la paz. Las aves huyeron despavoridas y los animales que pastaban a lo largo y ancho de la poza también desaparecieron.

Ogum vio un venadito, quien por el zumbido de las abejas, no se había percatado de su presencia y éste, blandiendo su machete, quiso atraparlo para saciar su siempre presente hambre. *Nanã*, que todo lo veía, se posesionó de su cuerpo animal, el majá, y de un brinco se presentó ante los ojos del bravo guerrero quien, asombrado, se retiró ante semejante aparición.

El venadito, agradecido, le dijo: "*Nanã*, madre de agua, desde ahora me ofreceré en sacrificio de agradecimiento por el bien que me has hecho y en representación de toda la vasta familia de los venados. Pero te pido un favor, no manches tus manos con mi sangre, haz un cuchillo de bambú, muy afilado, que siempre utilizarás al sacrificarnos, para así no tener que guardar ni el recuerdo de *Ogum*" (Carneiro, 1937: 321).

Obá

Orixá madre que al mismo tiempo es guerrera, tiene por armas un escudo y una espada. Como se indicó anteriormente, es una de las esposas de *Xangô* y cuando danza protege la oreja que ya no tiene. Según el mito:

Obá era un *Orixá* femenino muy enérgico y físicamente más fuerte que muchos *Orixás* masculinos. Fue desafiada por *Oxalá*, *Xangô* y

Orunmilá, obteniendo siempre la victoria; llegado el turno de *Ogúm*, aconsejado por un *Babalaô*,⁴⁰ prepara una ofrenda de espigas de trigo y *quiabo*; molió todo en un *pilão*⁴¹ y obtuvo una pasta que esparció por el piso donde tendría lugar la lucha. Cuando *Obá* llegó al lugar, se resbaló sobre la mezcla y con ello *Ogum* aprovechó para derribarla y violarla (Verger, 1994: 187).

En otro mito se indica la ruptura que tiene con una de las esposas de *Xangô*, del cual hemos hablado anteriormente; sin embargo en esta versión se muestra con mayor énfasis:

Xangô, el dueño del rayo y el trueno, tenía tres esposas: *Oiá*, la que lo acompañaba a la guerra; *Obá*, la esposa fiel que atendía hasta sus más mínimos deseos y *Oxum*, la que endulzaba sus noches.

Largos días hacía que *Xangô* no entablaba un combate y *Oiá* resentida de su desplazo no encontraba cómo llamar la atención del rey, inmersa en sus pensamientos llegó al lugar donde *Obá* cocinaba el *amalá* que le serviría a su esposo en el almuerzo, y allí ante la olla humeante, tramó la manera de librarse al menos de una de sus rivales, se acercó a *Obá* y le dijo:

–Nuestro señor hace días que no combate y eso no es por gusto, es que su cuerpo está débil. –¿Y qué puedo hacer para remediarlo? – preguntó la ingenua. –Agrégale tus orejas al *amalá* y verás cómo recupera sus fuerzas, así lo contentarás.

Obá, siempre capaz de sacrificarse, no dudó un instante en cortar sus orejas y cocinarlas en el *amalá*, luego ató un pañuelo en su cabeza y corrió donde su esposo el que sorprendido le preguntó: – ¿Por qué te cubres con ese pañuelo? – Por nada, señor. Pero *Xangô* que vio en ese

⁴⁰ Sacerdote *yoruba*.

⁴¹ Mortero hecho de piedra, como si fuera un *molcajete*, que sirve para la trituration de ciertos alimentos.

momento las orejas flotando en el *amalá*, repugnado y colérico, echó a *Obá* de allí y le exigió que no volviera nunca más.

La mujer corrió desesperada, tanta era su pena que por donde pasaba sus lágrimas iban formando un río. *Oxum* enterada de la maldad de *Oiá*, se compadeció de la infeliz y corrió tras ella hasta encontrarla al final de un camino, allí se detuvo a consolarla y como prueba de eterna amistad le regaló su corona, la cual conserva hasta nuestros días (Carneiro, 1937: 335).

lansã/Oiá

De temperamento fuerte, intrépido, voluntarioso y sensual *lansã* es una deidad guerrera que lucha al lado de *Xangô*, su marido, y domina los espíritus de los muertos (*Egúns*). Está relacionada con el fuego y las tempestades así como su esposo, tiene dominio sobre los truenos y el control de los rayos; sus símbolos rituales son la espada y el *eiru*,⁴² danza agitando los brazos completamente extendidos simulando el desencadenar de los elementos naturales:

Al comienzo del mundo, la mujer intimidaba al hombre de ese tiempo y lo manejaba a su antojo. Es por eso que *Oiá* fue la primera en inventar el secreto del culto a los *egungún* sobre todos sus aspectos. Así, cuando las mujeres querían humillar a sus maridos, se reunían en una encrucijada en dirección al río *lyãsan*, *Oiá* se encontraba ahí con un gran macaco que ella misma había domado. Estaba preparado con ropas apropiadas al pie de un tronco árbol para hacer lo que *Oiá* le ordenara por medio de una vara que ella tenía en la mano y era conocida como *Isan*. Después de la ceremonia especial, el macaco aparecía y desempeñaba su papel según las órdenes de la divinidad, se paseaba frente a los hombres quienes huían aterrorizados por causa de la aparición.

⁴² Arma hecha del rabo del buey con la que se espanta a los muertos.

Finalmente un día, uno de los hombres resolvió tomar providencias para a cavar con la vergüenza de vivir continuamente sobre el dominio de las mujeres. Decidieron ir con *Orunmilá* a fin de consultar el oráculo *Ifá* para saber que podrían hacer para remediar la situación. Les explicó lo que acontecía e inmediatamente mandó a *Ogum* a hacer una ofrenda con gallos, ropa, una espada y un sombrero usado, le pidió que los colocara en el árbol antes de que las mujeres se reunieran. Dicho y hecho, *Ogum* llegó muy temprano a la encrucijada e hizo la ofrenda con los gallos, en seguida se puso la ropa, el sombrero y tomó la espada con la mano, durante el día, cuando llegaron las mujeres, lo vieron aparecer como una figura terrorífica, tan espantosa que *Oiá* desapareció de la faz de la tierra. Después de esa época, los hombres dominaron a las mujeres y son señores absolutos del culto a *Egúngún* (Verger, 1994: 188).

El poder femenino en el *Candomblé jeje-nagô* se ha manifestado bajo la representación de los estereotipos culturales hacia las mujeres. Y es que no sólo se muestra a divinidades femeninas que están bajo la posesión de los *Orixás hombres* como *Iemanjá* a quien se le delegó por naturaleza su papel de madre, sino también historias de entidades que han sido relegadas al deseo sexual como *Oxum*, quien en todos los sentidos reconforta a los hombres mediante la preservación del clan y los roles domésticos que están alrededor de ella.

Si bien, todas las *Orixás* mujeres-femeninas-heterosexuales parten del principio de la reproducción y la procreación, *Nanã Buruku* es una entidad que no posee caracteres sexuales definidos y no es a fin al cuidado de los hombres pero demuestra su femineidad por medio de su naturaleza protectora y su masculinidad al tener que salir de la “pasividad protectora” para sostener las actividades que le fueron encomendadas.

En *Nanã Buruku* se observa el comportamiento de una entidad asexual andrógina que se mueve sin ningún problema entre lo femenino y lo masculino, siendo con *Obá* y *Oiá* pieza fundamental en la ruptura de los paradigmas del género en los

Orixás, ya que son quienes transgreden las identidades, representando un tipo de divinidad que está entre la mujer-femenina-heterosexual, la mujer-masculina-heterosexual y las llamadas mujeres modernas e independientes.

En ellas se observa el desdoblamiento de las identidades de género, adquiriendo la masculinidad por medio de su carácter aguerrido e independiente y la feminidad a través de su seducción. Son ellas quienes suelen equipararse a la virilidad de los *Orixás* masculinos y ejercen poder sobre ellas mismas; es decir, su cuerpo no está gobernado por alguna entidad en sí y por lo tanto suelen estar en cualquier actividad masculina o femenina a diferencia de las demás en las que recae el modelo hegemónico de la masculinidad mediante la subordinación.

En este sentido *Oiá* y *Obá* son consideradas dentro de los *Orixás* guerreros, propiciando que el *Candomblé* abra un campo de experiencia en los papeles que tradicionalmente les son negados a hombres y mujeres bajo un posible patriarcado africano o matriarcado afrobrasileño tal y como sucede con las identidades y roles de género en nuestras sociedades.

Pienso que el equilibrio de los géneros entre los *Orixás* está en función de su constante lucha por mantener el poder en la creación: los seres humanos, y por lo tanto tienden a reproducir los valores centrales de la hegemonía masculina.

Al utilizar la violencia directa entre ellos, los *Orixás* adquieren ciertas artimañas para garantizar una mejor estrategia al momento de disputarse el poder. En el apartado donde hablamos sobre el poder masculino hago referencia a dos divinidades que poseen características andróginas y que responden a la conjunción del poder masculino con el femenino que desde mi punto de vista en lugar de perturbarlos, les permite la cimentación de su identidad de género fuera de los estereotipos culturales ya que como se verá más adelante, éstos *Orixás* tienen la posibilidad de ser hombre o ser mujer.

Este equilibrio entre los géneros, o mejor dicho bi-unidad divina, aumenta la posibilidad de que aquellas entidades andróginas en la creación de *Olorún* alcanzan un mayor campo de acción pues se acoplan a roles masculinos como

femeninos, teniendo control sobre el poder al que todos los y las *Orixás* desean llegar, el dominio total de la humanidad.

Después de verificar que no del todo hay una subordinación de las identidades femeninas en el *Candomblé* pero que aún se facilita su reproducción, es necesario validar si existe o no un contexto donde se abra paso a la diversidad de género por medio de estas divinidades andróginas. Corroboremos nuestra hipótesis a continuación.

¿De los que son Hombres-Mujeres-Andróginos?

El andrógino es uno de los arquetipos más antiguos y complejos del ser humano que ha tenido como objetivo la búsqueda de la totalidad humana. El concepto tiene un origen griego cuya raíz son las palabras hombre-mujer; sin embargo, no se desarrolla únicamente alrededor de esa dicotomía ya que la idea de androginia se extiende a todas las parejas opositoras, que independientemente de ser contrarios, acaban por atraerse.

La eterna ansia de la totalidad experimentada por el ser humano se ve reflejada en la imagen del andrógino como una fórmula arcaica y universal, resumida en la coexistencia de los contrarios o coincidencia *oppositorum*. En términos jungianos, un arquetipo del inconsciente colectivo y que se enraíza con lo absoluto y que aparece en el ser humano como sentido innato de la unidad cósmica (de Diego, 1992: 4).

Un ejemplo de lo anterior es la atracción entre lo femenino y lo masculino. Como hemos analizado alrededor de nuestro escrito estas categorías demuestran estar en simbiosis ritual por medio de los *Orixás* y su disputa por el control de todo lo creado para mantener el orden del universo; de tal modo que la integración de los contrarios puede ser la causa de la armonía cósmica en el *Candomblé jeje-nagô*. Respecto a esta dualidad, Eliade (1972) indica:

La androginia divina no es otra cosa sino una fórmula arcaica de la bi-unidad divina, el pensamiento mítico y religioso, antes de expresar el concepto de bi-unidad divina en términos metafísicos o teológicos, lo expresó en términos biológicos (bisexualidad) [...] son andróginas hasta las divinidades masculinas o femeninas por excelencia, cualquiera que sea la forma en que se manifiesta la divinidad, es la realidad última (Eliade, 1972: 11).

Con ello la androginia⁴³ puede ser vista como un proceso de construcción colectiva en el que hombres y mujeres poseen una espacialidad de creación conjunta basada en el pensamiento desde diferentes perspectivas y saberes.

Según Jung (2003), los griegos veían en los andróginos a los seres ideales que reúnen ambos sexos, los cuales fueron divididos en hombres y mujeres por Zeus en castigo a su arrogancia y es que los andróginos eran capaces de asimilarse con Dios por tener la posibilidad de engendrar y recrearse autónomamente. “Por eso fueron condenados a la dualidad terrenal otorgándoles la materialidad” (Jung, 2003: 8).

En el Cristianismo específicamente en el mito que alude a la creación del ser humano, Adán el primer ser, encarna a un hombre pero también a una mujer ya que de su costilla es creada la parte femenina que lo debía de complementar.

Así mismo, el *Candomblé* posee atributos que revaloran un comportamiento tanto masculino como femenino. Esto se expresa mediante la bi-unidad del cosmos por medio de su Dios supremo llamado *Olorún* que tiene su parte femenina representada en *Ôduduwá* y por lo tanto cada uno de los *Orixás* también debe estar vinculado entre sí con su opositor, independientemente de su sexo.

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* (abnegación), *Iansã* (infertilidad) y *Oxum* (fertilidad), *Obaluaiê* (introversión) y

⁴³ Andro (hombre) = conocimiento/Ginia (mujer) = ascensión espiritual o idea (Jung, 2003).

Xangô (extroversión) y diversas combinaciones que se pueden dar con cada uno de ellos. Sin embargo, el poder andrógino en la creación de *Olorún* a través de las divinidades se manifestará por medio de *Logún Edê* y *Oxumarê*.

Logún Edê

Es el *Orixá* de la riqueza y la abundancia que comúnmente se representa como hijo de *Oxum Ipondá* y *Oxóssi Ibualama*. Según algunos mitos esta divinidad vive seis meses cazando como su padre y seis meses pescando con *Oxum*, por lo que se hace alusión a su posible cambio de género ya que seis meses es completamente masculino y seis completamente femenino. “Rey de *Ijexá* en África, experto cazador y excelente príncipe, reúne las áreas de *Oxum* y *Oxóssi* y casi todo lo que se sabe sobre él gira en torno a su paternidad. En Nigeria anualmente se le brindan festivales con diferentes personas provenientes de todo el continente” (*O mundo do Candomblé*, 2008).

Prandi (2001) plasma un mito donde la divinidad cambia de sexo debido a un castigo otorgado por *Oxalá*, divinidad que también se ha considerado andrógina pues se le otorga el mérito de la creación de los hombres y las mujeres según su forma, a decir verdad, no se ha demostrado que en este periodo *Logún Edê* cambie su sexo, pero reúne todos los arquetipos de sus padres, siendo hombre, y por tanto la manifestación de ambos géneros.

En algunas representaciones es fuerte y viril, lleva consigo un arco y una flecha, sombrero de cuero y un *eruquerê* que al igual que *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.

Podemos notar que *Logún Edé* realiza también actividades desempeñadas por *Orixás* femeninas que anteriormente analizamos como trabajo pasivo en la estructura *jeje-nagô*. A partir de esto, vemos que la divinidad adquiere arquetipos de sus padres, pero lejos de inferiorizar alguno de ellos por su rol de género, los combina para poder llevar a cabo su misión en la estructura de la creación.

Logún Edé era un cazador solitario e infeliz y orgulloso. Era también pretensioso, 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 era pequeña la pena impuesta. El cazador era presumido y ventajoso acostumbrado a ser adulado, *Oxalá* entonces 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 dure toda la vida lo convirtió en *Orixá* (Prandi, 2001: 90).

Oxumarê

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.

Oxumarê vive en el cielo y nos visita en forma de arcoíris. Es una gran cobra que envuelve y liga a la tierra y el cielo, protege esa unidad y asegura la renovación del universo. Hijo de *Nanã Buruku* y originario de Mahi en Dahomey antiguo donde 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 habría sido uno de los acompañantes de *Ôduduwá* a su llegada (*O mundo do Candomblé*, 2008).

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.

Podemos considerar a *Oxumarê* como una entidad dupla que pertenece al cielo cuando es hombre (semen/fecundidad) y a la tierra (óvulo/fertilidad) cuando es mujer. Así mientras está en el cielo es divinizado y adopta arquetipos particulares de los *Orixás* hombres-masculinos-heterosexuales como el conocimiento de la tecnología, la ciencia, el poder, entre otros, y cuando está en la Tierra la naturaleza de las *Orixás* mujeres-femeninas-heterosexuales.

Entonces en *Oxumarê* recae la unión de todos los opuestos para la preservación del universo. Sintetiza la duplicidad de todo ser mortal e inmortal por eso es el *Orixá* de la transformación y algunos investigadores lo han catalogado como divinidad transexual debido al hecho de poder transmutar entre los sexos.

La transexualidad de *Oxumarê* no será vista en nuestra investigación pues considero que debe ser tratada minuciosamente en otro escrito, por lo que sólo nos enfocaremos en la duplicidad de su género como con *Logún Edê*.

Oxumarê 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 debería estar a su lado debido a su constante transformación.

En los seis meses en que *Bessem* estaba en la Tierra, enamoraba a hombres y mujeres 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 (Carneiro, 1937: 278).

Hemos visto que con *Logún Edê* y *Oxumarê* surge la necesidad de los *Orixás* por alcanzar la divinización total de sus atributos, por lo que realizan actividades tanto del poder masculino (*Okorinle*) como femenino (*Obirinle*).

La característica particular en ellos es que ambos tienen que ver con *Oxalá* (uno de los *Orixás* que mantiene la supremacía de *Olorún* y forma parte de la triada divina que otorga la vida a la creación por medio de los seres humanos) lo que me hace pensar en que tratan de alcanzar la supremacía de Dios mediante su asimilación por medio de ambos géneros.

Es evidente que al poseer características masculinas como femeninas adquieren un mayor control dentro de la estructura y su campo de acción se completa siendo pasivos y activos a la vez. Debido a ello no hay algún mito, como en el caso de las demás entidades, donde se plasme la violencia directa del orden hegemónico de género pues la combinación de sus parejas opositoras posibilita la idea de no subordinación al convertirse en seres denominados como hombre-mujer.

Con base en lo anterior podemos decir que *Logún* y *Oxumarê* generan el equilibrio entre los géneros en la creación, reuniendo en sí características masculinas y femeninas. No asimilan ni reproducen la hegemonía patriarcal como tal pero tampoco el matriarcado. Así que las correspondencias de género entre todos los *Orixás* se reflejan en la imagen de los andróginos de la creación de *Olorún* que no representan más que a la figura de este Dios supremo en su parte activa y pasiva: *Olorún* (parte masculina y activa de Dios), *Óduduwá* (parte femenina pasiva de Dios).

Ambas características coexisten dentro de la misma entidad y son el resultado de la lucha por alcanzar la perfección entre los *Orixás*. Esta perfección se manifiesta en la bi-unidad divina del poder creador de *Zanianpombo* (Dios supremo), del cual, en la mayoría de las religiones sabemos que existe porque de él se nos ha hablado, es omnipotente y muy poderoso, pero nunca hemos corroborado si es hombre o mujer ya que no tiene representación material.

Conclusiones

Históricamente la palabra Candomblé designa a la mayoría de los cultos religiosos de origen africano en Brasil, debido a que no existe un nombre genérico que enmarque a cada uno de ellos. Posee diferentes acepciones y variantes según la región en la que se practica.

El término es utilizado para designar a los grupos religiosos caracterizados por un sistema de creencias hacia divinidades llamadas de *Santos*, *Orixás*, *Vodúns* o *Inquices*, los cuales, se asocian al fenómeno de posesión o trance místico. Su origen radica en la Costa Oeste del continente africano donde tiene una estrecha relación con el culto a los antepasados por medio de espíritus divinizados y la naturaleza.

En nuestra investigación analizamos al *Candomblé jeje-nagô*, definiéndolo como una religión “afroindoamericana” que no siempre es sincretista como en el caso de la Santería, y se debe comprender como un tipo de culto que se organiza sobre patrones culturales originarios de dos grupos totalmente diferentes: *nagô-yoruba* y *jeje-fon*, por lo que enfatiza el legado de las religiones sudanesas.

Es considerada monoteísta porque existe un Dios creador y supremo llamado *Zaniapombo* u *Olorún*, en conjunción con *Ôlôdumaré* y *Oxalá*, en el caso *jeje* es conocido como *Mawú* o *Avievodum*. Este Dios no posee culto organizado y tampoco tiene representación material ni contacto con los seres humanos, exactamente como en otras religiones; además, administra mensajeros y oráculos que ayudan a los humanos con su paso en la vida terrenal orientándolos en cuestiones materiales y espirituales.

Es importante señalar que los *Orixás nagôs* son personajes que representan algún antepasado familiar y están inmersos en las fuerzas elementales de la naturaleza y las actividades económicas que en ella se generan como agricultura, caza, pesca, ganadería y minería. Los *Vodúns jejes* son prácticamente las mismas

divinidades sólo que menos conocidas por sus verdaderos nombres y se agrupan en familias según el linaje de los antepasados y los elementos naturales a los que fueron destinados.

Al ser divinidades de origen subsahariano, *Orixás* y *Vodúns* no tienen una representación antropomórfica o zoomórfica pues lo que realmente las identifica son sus lugares favoritos para vivir. Nosotros hemos adicionado cualidades humanas para poderlas entender desde la perspectiva de género, ya que es en la posesión donde el ser humano representa directamente a cada divinidad adquiriendo sus arquetipos o cualidades de Santo, sin dejar de lado su propia identidad.

Los practicantes de esta nación de Candomblé lo consideran más puro o superior a los demás porque mantiene, con “mayor fidelidad”, fundamentos africanos como la posesión del ser humano por la divinidad con el fin de comunicación, el carácter personal de los *Orixás* puesto que no puede posicionarse en todos los creyentes sino sobre algunos elegidos; es decir, cada persona tiene un *Orixá* que la rige. Y que en la religión existe un oráculo adivinatorio llamado *Ifá* con el que se consultarán a las divinidades por medio de *Exú*, quién es el mensajero entre los seres humanos y los seres supremos.

Actualmente se divide el término *jeje-nagô* para generar una pauta entre el estudio de las religiones afrobrasileñas y su significado. En algunos *Terreiros* lo reconocen como una sola nación en la que se mezclaron y confundieron los elementos teológicos de los *Orixás nagôs* con los *Vodúns jeje*; pero se definen como *jeje-nagô* en términos taxonómicos y descriptivos pues en la práctica ceremonial se consideran como sólo *jeje* o sólo *nagô*.

Como en todos los casos culturales que se manifiestan durante y después de la esclavitud, el *Candomblé jeje-nagô* mantiene una larga duración desde épocas coloniales y hasta nuestros días; sin embargo, ha habido ciertas rupturas en su estructura social que permiten indagar sobre sus fundamentos africanos desde cualquier disciplina académica.

Ese tipo de rupturas histórico-culturales son precisamente, las que se establecen en el *Candomblé* desde 1930, reflejando nuevas posiciones sociales en su estructura religiosa.

Es muy importante destacar que todo lo que hemos analizado ha sido obtenido desde obras de autores brasileños y que nuestra investigación es una visión generada a partir de los estudios latinoamericanos y de género que realizamos en México. No se pretende hacer mal uso de cada bibliografía aquí citada, pero si dar a conocerlas en nuestro campo de acción, ya que nunca se utilizan como teoría base en los estudios afroamericanos de nuestro país por no ser conocidas en la academia.

Al ser un tema al que no estamos acostumbrados en nuestra vida cotidiana, debemos ver al *Candomblé*, como parte de una cultura cambiante, tal cual lo indicaba Mintz y Price (2012), para no caer en vicios y malinterpretar la información con respecto a que es un culto satánico. En el primer apartado mencionaba que la mayoría de las religiones de origen africano en América son monoteístas y no tienen nada que ver con cuestiones diabólicas o de brujería, comúnmente en México tendemos a homogeneizarlas e incluso afirmar que todas forman parte de la Santería o Regla de *Ochá* Cubana, pero no es así.

Cada religión “afroindoamericana” se caracteriza por tener fundamentos que son la base de su estructura litúrgica, según su origen, y por muy mínimos que sean generan una distinción. Por ello, para mí es importante dar a conocer el *Candomblé* e indicar que en México los estudios afroamericanos y africanistas no están supeditados sólo al sincretismo entre las divinidades africanas y los Santos Católicos, o bien, a ver qué color de collar corresponde a cada *Orixá*, pues hay infinidad de autores que ya lo han discutido. Críticamente, pienso que en México los estudios africanos están inmersos en los “refritos de los refritos teóricos” que formulan fronteras poderosas entre autores necesarios que son muy demandados y recurridos, y el nuevo material con el que otros investigadores trabajan, por ejemplo las técnicas de la llamada “Nueva Historia”.

Cuando pensé en realizar esta tesis lo hice con base en la perspectiva de género porque las identidades de género nos competen día a día, pero también porque en nuestra sociedad tenemos una idea errada entorno al género. Actualmente medios de comunicación e instituciones gubernamentales “nos han vendido” la idea de que el concepto género es sinónimo de mujeres y que la perspectiva de género se basa en la equidad cuantitativa entre ellas y los hombres en los campos laborales. Así, aseguran que la división sexual del trabajo poco a poco se borra de la escena jurídica, lo que no mencionan, son las actividades o puestos de trabajo que ocupa cada empleado y la repercusión en las constituciones de nuestros países americanos.

Es verdad que el androcentrismo ha dejado de ser, en algunas de nuestras sociedades y gradualmente, parte fundamental de nuestros contextos latinoamericanos y poco a poco, no del todo, se ha dado pie a la eliminación de arquetipos patriarcales que ya no se ajustan a nuestro modelo de vida. Algunos hombres hemos pasado de la hegemonía masculina heterosexual a la aceptación de diversas formas de concebir la masculinidad (por ello en toda nuestra investigación hablo de masculinidades y feminismos), además de asimilar y apoyar la apertura en cuanto a los nuevos roles sociales que las mujeres han adquirido. Cabe señalar que esta propuesta no llena del todo nuestros espacios de acción, sigue existiendo el régimen androcéntrico ligado a la heteronormatividad y violencia de género; pero ya se trabaja para concientizar desde los núcleos principales de nuestras sociedades a las personas, para que con educación y cimentación de nuevos valores, podamos tolerar y asimilar el equilibrio entre las combinaciones genéricas existentes.

Tengamos presente que el *Candomblé* fue considerado desde 1930 como un matriarcado, en la religión el poder femenino representa la autoridad más importante de la liturgia. Las mujeres eran consideradas naturalmente aptas para ser las líderes de los *Terreiros* ya que los hombres, al estar ocupados en sus actividades cotidianas como benefactores del núcleo familiar y social, no podían prestar empeño en su conservación; además de que, existen una serie de

estereotipos que prohíben a los hombres consolidarse como pilar de la religión debido a su supuesto carácter machista natural.

Analizando el mito de la creación nos dimos cuenta que, en efecto, los *Orixás* representan los elementos de la naturaleza, por tanto, el *Candomblé* es una religión animista. Pero también vimos que la mayoría de las divinidades africanas eran hombres o mujeres que debido a sus hazañas fueron convertidos en *Orixás*, así que, cada uno de ellos posee atributos humanos, independientemente de su divinización, lo que nos permite igualarlos a los seres humanos adjudicándoles características personales como sexo, identidad de género y rol de género; además de que también pasan por etapas como la niñez, adultez y vejez.

De esta forma, obtuvimos *Orixás* hombres-masculinos-heterosexuales, mujeres-femeninas-heterosexuales y andróginos. Descubrimos que en sus opositores es donde se concentra la lucha por el poder y que de ello deriva el equilibrio de los géneros.

Cabe señalar que encontramos reminiscencias del modelo patriarcal en ellos porque desde África Subsahariana, la religión se sustenta como la expresión de los hombres para alcanzar lo divino, más no de las mujeres, y no es hasta su llegada a Brasil que el modelo se invertirá. Esto tiene que ver, según la perspectiva de Bernardo (2005), con las prácticas socioeconómicas en las que las mujeres estaban inmersas, es decir, hubo gran apertura de fuentes de trabajo creadas por ellas mismas para sustentar sus necesidades básicas. Tal hecho aumentó su nivel y estatus social, al grado de independizarse total o parcialmente de sus maridos para apoyar con los gastos o buscar mejoría en todos los sentidos.

De esta manera, la religión deja de ser exclusiva de los hombres y se sitúa en las mujeres; sin embargo, transmiten la misma violencia simbólica con respecto a los géneros, ya que actividades que desempeñaban los hombres ahora son para las mujeres y viceversa. Como resultado se genera la prohibición de ciertos roles, adjudicando ideas estereotipadas entre ellos como método de lucha por el poder.

Lo anterior ya se había manifestado en los mitos de la creación, recordemos que el verdadero poder antiguamente residía en *Ôduduwá* (representación femenina del Dios supremo o *Zaniampombo* en los *Orixás*) y en las mujeres llamadas *Ìyámi Òsòròngá* o mujeres del “pájaro de la noche”. Por haber malgastado su poder atormentando a los seres humanos, en especial a los hombres, fueron castigadas por *Olorún* marcándolas de por vida como elementos en los que no se podía confiar actividades que tuvieran que ver con el equilibrio de la creación y por lo tanto de sus estructuras socioeconómicas, otorgándoles el cuidado de los hombres y los *Orixás* masculinos a través de cualquier rol pasivo.

El papel de las *Orixás* mujeres-masculinas-heterosexuales se limita a lo doméstico, siendo madres, esposas y amantes. Ellas tienen la obligación de cuidar a los *Orixás* hombres-masculinos-heterosexuales y ver por su bienestar ya que en ellos reside el poder primordial de *Olorún*: propician el conocimiento, la ciencia, la tecnología, etc., para que todas las esferas de la creación funcionen y se mantengan estables. Incluso, son vistos como progenitores y no procreadores como las *Orixás femeninas*.

Los mitos que desciframos acerca de los *Orixás* hombres-masculinos-heterosexuales, enaltecen su hombría por medio de su carácter fuerte, aguerrido, machista y exageradamente viril. No hay momento en la historia en el que no se hable de alguna violación a una *Orixá* o de intentos de enamoramiento, de hecho, se realzan los combates que entre ellos mismos se llevan a cabo por la disputa del poder o simplemente por demostrar que poseen un valor distinto a las *Orixás*.

Podemos decir que sí existe una división sexual del trabajo en la creación de *Olorún*, a raíz de que se piensa que las *Orixás* mujeres poseen la misma capacidad de razonamiento que los *Orixás* hombres pero la diferencia radica en que ellas no saben administrar su poder. Debido a ello son equiparadas con la naturaleza por tener el don de la reproducción de un nuevo ser y ni pensar que alguna de ellas se pueda comparar con un *Orixá* masculino; aunque existen excepciones como *Oiá*, *Obá* y *Nanã* (mujeres-masculinas-femeninas-heterosexuales) que bien pueden ser el prototipo de mujer moderna, ya que

rompen con los arquetipos tradicionales de las *Orixás* femeninas como el de ser sumisas, amorosas, fértiles, sensuales, dedicadas al hogar, instrumentos sexuales, entre otros. Forman parte de las actividades encomendadas a los *Orixás* hombres como la guerra, la protección, la justicia y la sabiduría, cualidades con las que salen del ámbito pasivo y se incorporan al activo sin dejar de lado su naturaleza femenina.

Con lo anterior pienso que entonces el eterno conflicto entre los y las *Orixás* por la supremacía, es una constante, y refleja la violencia directa entre los géneros para demostrar quién tiene más capacidad de razonamiento y control sobre todo lo creado y no tanto para lograr un reconocimiento igualitario de sus acciones. Su preocupación, finalmente, no es más que alcanzar la totalidad divina (androginia). Totalidad que se logrará en función de combinar sus atributos y no tanto por diferenciarlos o igualarlos porque cada cualidad es un opuesto irreconciliable.

Este caso se observa en los *Orixás* que denominamos andróginos: *Logún Ede* y *Oxumarê*. Ambos alcanzan la dualidad hombre-mujer y en ellos están las cualidades de la bi-unidad divina, vista como el Dios supremo de la religión, mejor dicho *Olorún-Ôduduwá* (el cielo y la tierra). No generan controversia entre el género masculino y femenino porque están conscientes que existe una ligación entre ellos, desde la dicotomía hombre-mujer y la inmensa variedad de parejas opositoras que orbitan alrededor de su significado.

Como se indicó en el apartado anterior, en estas divinidades andróginas, encontramos características de ambos sexos y géneros que se encuentran en los demás *Orixás*; sin embargo, es importante señalar que el hecho de atribuirles arquetipos masculinos es prácticamente un privilegio. Recordemos que la parte femenina de estas entidades fue otorgada por *Olorún* como castigo hacia alguna de sus faltas, que lejos de reprimir sus acciones, logra equilibrarlas y manifiesta la relación entre los opositores pasivo-activo.

No cabe duda que al hacer esta afirmación, debemos observar el hecho de que se sigue viendo a las *Orixás* mujeres como inferiores a los *Orixás* hombres, y a los

andróginos como sólo masculinos y por lo tanto también superiores a las *Orixás*, independientemente de la apertura de género en ciertas divinidades. Se acepta que la parte femenina de las mujeres debe estar en función con la masculina pero teniendo en consideración que puede dar buenos resultados o fallar como en la creación.

Del mismo modo, el matriarcado tradicional replantea cuestiones de género y trata de mejorar la visión céntrica del poder femenino, permitiendo la entrada de hombres al culto no sólo como tocadores de tambor o guardianes del *Terreiro*, sino también como *Padres de Santo*. Existen algunos estereotipos aún hacia tales hombres pero la mayoría han sido desechados, siguen siendo orientados hacia la homosexualidad y se prioriza en la idea de que quieren igualarse a las mujeres en el sentido de experimentación de las fuerzas divinas a través del trance de posesión.

Así, los seres humanos estamos inmersos en un complejo sistema cultural, como los *Orixás*, que se renueva constantemente según nuestras necesidades. Adaptamos cualquier espacio para nuestra sobrevivencia y nos adaptamos a sus condiciones, logramos interpretar el universo y adquirimos conocimiento, pero estamos renuentes en alcanzar una totalidad en materia de humanidad.

Como en el *Candomblé*, hombres y mujeres seguimos pautas ya escritas por nosotros mismos y pretendemos medir parámetros que logren la homogeneidad social y cultural, sin saber que cada distinción nos enriquece aún más. Decimos que respetamos las preferencias sexuales de cada individuo y que estamos a favor de ver el mundo mediante la perspectiva de género; y la realidad es que ni siquiera hemos aprendido a distinguir entre los términos sexo y género, creando conflictos de identidad que culminan en la represión de nuestro verdadero ser.

Si bien, en la mayoría de nuestros países latinoamericanos, hemos alcanzado una mayor apertura en cuanto a pensamiento crítico sobre nuestros problemas como región, en muchos de los casos sólo se queda como simple teoría que servirá en algún momento, para generar cambios en nuestras jurisdicciones.

El reconocimiento de poblaciones afroamericanas sigue un proceso por demás lento que no abarca a todos nuestros países y que está ligado con la apariencia fenotípica, no analizamos que existen identidades personales, colectivas y de género que amplían aún más el espectro sociocultural de los pueblos. Actualmente, Brasil vive la discriminación y marginación de su cultura afro por parte de sectas y doctrinas fanáticas de la depuración sanguínea, sin contar la gran cantidad de “iglesias” que con discursos “bárbaros” acerca de los rituales de *Candomblé* y los derivados de la cultura africana como el carnaval, el samba, la capoeira, entre otros, logran crear el desprecio de millones de personas hacia la riqueza de la cultura afro en Brasil y actualmente en casi todo el territorio latinoamericano.

Tenemos mucho por hacer en materia de género y reconocimiento social en cuanto a cuestión jurídica se refiere, debemos concientizarnos que los seres humanos formamos una unidad que está redescubriendo su esencia, ya que no somos una variable estática. Por el contrario, estamos en cambio constante en función de nuestro bienestar; de tal manera que, todas nuestras estructuras básicas como la familia, la escuela y la sociedad, deben modificarse por medio de ideas que corresponden al *modus vivendis* actual; observando la historia para destacar los logros e implementarlos en el funcionamiento de nuestras estructuras y eliminando fracasos para superar los errores de nuestra región.

Bibliografía

- Amado, Jorge. (1945). *Bahia de todos os Santos. Guia de ruas e misterios.* Salvador, Bahia: Record.
- Balandier, George. (1975). *Antropo-lógicas.* Barcelona, España: Edicions 62
- Ballesteros, M. Lourdes. (2007). *El Candomblé de Bahia.* Buenos Aires, Argentina: Universidad del Valle.
- Barretti, F. Aulo. (2010). *Dos yoruba ao Candombé Kétu: Origens, Tradições e Continuidade.* São Paulo, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo.
- Bastide, Roger. (1973). *Estudos afro-brasileiros.* São Paulo, Brasil: Perspectiva.
- _____. (1978). *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô).* São Paulo, Brasil: Brasileira.
- Bergara, Ander. Riviere, J. y Bacete, R. (2008). La masculinidad hegemónica. En *Varios, Los hombres, la igualdad y las nuevas masculinidades* (págs. 24-29). España: Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer.
- Bernardo, Teresinha. (2005). O Candomblé e o poder feminino. *Revista de Estudos da Religião. no. 2.* (págs. 1-21).
- Birman, Patricia. (1988). *Relações de gênero, Posseção e Sexualidade. Fazer estilo criando gênero.* Tese de doutorado não publicada. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Blazquez, G. Norma. (2011). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia.* México: CEIICH-UNAM.
- Bordieu, Pierre. (1998). *La dominación masculina.* (J. Jordá, Trad.) Barcelona, España: Anagrama.

- Butler, Judith. (2013). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En Marta Lamas (comp.), *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. (págs. 303-327). México: Porrúa.
- Canevacci, Massimo. (1996). *Sincretismos*. São Paulo, Brasil: Studio Nobel.
- Carneiro, Edison.(1936). *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- _____.(1961). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Brasil: Conquista.
- Carneiro, Souza. (1937). *Mitos africanos no Brasil*. São Paulo, Brasil.
- Carneiro, Sueli y Abdon, Cristiane. (1980). O poder feminino no culto aos Orixás. // *Concurso de dotações para pesquisas sobre a mulher* (págs. 19-35). São Paulo, Brasil: Fundação Carlos Chagas.
- Clozout, Henri-Georges. (1951). *El Caballo de los Dioses*. París, Francia: Julliard.
- Cunha, C. Mariano. (1984). A feitiçaria entre os nagô-yorubá. *Dédalo*, vol. 23. São Paulo, Brasil: USP, (p. 8).
- da Costa, L. Vivaldo. (1948). O Conceito da Nação nos Candomblés de Bahia. En Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia* (p. 16). Rio de Janeiro: Conquista.
- da Ponte, Cond (s.f.). Escrito del Conde da Ponte. En Raimundo Nina R. (1982). *Os africanos no Brasil*. (págs. 156-157). São Paulo, Brasil: Companhia Editora Nacional.
- de Diego, Estrella. (1992). *El Andrógino sexuado*. Madrid, España: Visor.
- de Menese, Evémero. (2001.). Inscripción Sagrada. En Ennio y Diodoro Sículo, *Monumental síloge de Jacoby*. (p. 63). Madrid, España: Gredos.
- El reino de los Orixás*. (2014). Recuperado el día 6 de Abril de 2015, de <http://www.reino-de-los-orixas-.com.ar/orixa>
- Eliade, Mircea. (1972). *Tratado de la historia de las religiones*. México: Era.

- _____. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. España: Librería Muscaria.
- Faløjutogun, M. Roberval. (2010). O Imaginario mitológico na religião dos orixas. En Barretti, F. Aulo. *Dos yoruba ao Candombé Kétu: Origens, Tradições e Continuidade*. (págs. 161-195). São Paulo, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo.
- Fernandes, F. (1969). *The negro in Brazilian Society*. Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press.
- Ferretti, Sergio. (1996). *Querebentã de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas de São Luis do Maranhão*. São Luis: EDUFMA.
- _____. (2006). A terra dos voduns, São Luis: Enciclopédia cultural da Amazônia, (págs. 1-6).
- Franco, d. S. Irinéia (s.f.). Já mi oxorongá: As mães ancestrais e o poder feminino na religião africana. *Religiões afrobrasileiras e Kardecismo-GP-9*, (págs. 1-12).
- Giddens, Anthony. (1979). *Central problems in social theory*. Londres: Macmillan Press Ltd.
- Godelier, Maurice. (1986). *La formación de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid, España: Akal Universitaria.
- Gromiko, Andreevich. (1987). *As religiões da África: Tradicionais e Sincréticas*. Moscou: Progresso.
- Herskovits, Melville. (1943). The negro in Bahia, Brazil: a problem of method. *American Sociological Review*. vol. 8, (págs. 394-402).
- Jung, Carl Gustav. (2002). *Acerca de la psicología de la figura del Tricster*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- _____. (2003). *Psicología y Alquimia*. Bogotá, Colombia: Ed. Solar.

- Kockmeyer, F. Thomas. (1936). Candomble. En *Santo Antonio* (págs. 25-139).
- Lagarde, Marcela. (1999). El género: La perspectiva de género. En varios autores, *Género y Feminismo, Desarrollo Humano y Democracias*. (págs. 13-38). España: horas y HORAS.
- Lamas, Marta. (2012). *El género es cultura*. Recuperado el día 4 de Mayo de 2015 de Organización de Estados Iberoamericanos:
http://www.oei.es/euroamericano/ponencias_derechos_genero.php,.
- _____. (2013). *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa.
- Landes, Ruth. (1967). *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lévi-Strauss, Claude. (1987). *Mito y Significado*. Madrid, España: Alianza.
- Lima, Vicente. (1937). *Xangô*. Recife, Pernambuco: Brasiliana.
- Luque, C. Mercedes. (2013). Transtornos de la Identidad Sexual en la Infancia. (p. 1). México: IMBIOMED.
- Maldonado, G. María Cristina. (2003). Reseña de la dominación masculina de Pierre Bourdieu. *Revista Sociedad y economía*, (págs. 69-74).
- Mintz, Sidney y Price, Richard. (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: CIESAS, Gráfica, Creatividad y Diseño, S.A. de C.V.
- Moreno, F. Manuel. (2012). Aportes culturales y deculturación, hacia un inventario físico. *camino: Revista cubana de pensamiento socioteológico*. Recuperado de:
<http://revista.ecamino.org/article/aportes-culturales-y-deculturacion-2/>.
- Nina, R. Raimundo. (1982). *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Brasil: Companhia Editora Nacional.

Noé, A. (1982). La cultura afrobrasileña. En P. I. Rodriguez, *África en América* (págs. 59-67). México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

O mundo do Candomblé. Recuperado el 23 de Mayo de 2015, de <https://ocandomble.wordpress.com/2008/09/22/ere>

Ornert, Sherry. B. (2013). Indagaciones acerca de los significados sexuales. En Marta Lamas (comp.), *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 127-181). México: Porrúa.

Pereira, L. Gerson Carlos. (1994). Homen não dançava mina: questões de gênero e Tambor de Mina no Maranhão. *VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Abeh* (pág. 16). São Luis do Maranhão: SECMA.

Pereira, Rodrigo. (2015). As transformações no matriarcado nagô nos candombles do estado do Rio de Janeiro (seculos XX e XXI): A figura do homem no comando dos axês. *Revista Especialidades, no. 8 vol. 1*, (págs. 340-369).

Prandi, Reginaldo. (1997). Nas pegadas dos voduns. 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, Brasil: Companhia das letras.

Querino, Manuel. (1938). *Costumes africanos no brasil*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização brasileira.

Ramos, Arthur. (1932). *Os horizontes mythicos do negro da bahia*. São Paulo, Brasil: Instituto Nina Rodrigues.

- _____. (1943). *Introducción a la antropología brasileña*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização brasileira.
- Ribeiro, M. Ralph. (2004). Entre Homens, Mulheres e Deuses: Identidade de gênero e (Homo) sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. *Gênero*, no. 4 vol. 2, (págs. 95-117).
- Salgado, G. Edgar. (2012). *Guía para elaborar citas y referencias en formato APA*. Costa Rica: ULACIT
- Santos, Joana. E. (1980). Os nagô e a morte. En Sueli Carneiro y Cristine Abdon. *O poder feminino no culto aos Orixás. II Concurso de dotações para pesquisas sobre a mulher* (p. 25). São Paulo, Brasil: Fundação Carlos Chagas.
- Scott, Joan. W. (2013). El concepto de género. En Marta Lamas (comp), *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. (págs. 21-35). México: Porrúa.
- _____. (2013). El género, una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (comp.), *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 265-303). México: Porrúa.
- Segato, R. Laura. (2003). Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yorubá. *Estud. afro-asiát*, no. 25 vol. 2, (p. 1).
- _____. (2003). La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña. En Laura Segato, & U. N. Quilmes (Ed.), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre el género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos* (págs. 182-222). Buenos Aires, Argentina: Prometeo 3010.
- Serret, Estela. (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Revista de investigación y divulgación sobre estudios de género*, (págs. 71-98).

- Sôlanke, Ladipô. (1938). A concepção de Deus entre os negros yorubas. En Raimundo Nina R. (1982). *Os africanos no Brasil*. (págs. 239-43). São Paulo, Brasil: Companhia Editora Nacional.
- Téllez, I. Anastacia y Verdú D. Ana Dolores. (2011). El significado de la masculinidad para el análisis social. *Nuevas tendencias en antropología*. no. 2. (págs. 80-103).
- Verger, Pierre. (1953). Orixás. Rio de Janeiro, Brasil: União Umbandista dos Cultos Afrobrasileiros
- _____. (1986). A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. En Pierre Verger, *Culturas africanas* (p. 275). São Luis do Maranhão, Brasil: UNESCO.
- _____. (1994). Grandeza e decadencia do culto de Ìyámi Òsòròngá (minha mãe feticheira) entre os yorubá. En C. E. Moura, *As Senhoras do pássaro da Noite* (págs. 16-35). São Paulo, Brasil: Edusp.
- _____. (1997). *Lendas africanas dos Orixás*; [ilustrações] Carybé, Salvador, BA: Corrupio.
- _____. (2016). *Pierre Verger e o Candomblé*. Recuperado el 15 de Abril de 2016, de Fundacion Pierre Verger: <http://www.pierreverger-e-o-candomble.html>