



LA RELIGIOSIDAD CANDOMBLÉ EN LA TRADICIÓN AFRO-BRASILEÑA

*Rita Laura Segato**

Exploro, en este ensayo, la relación entre seres humanos y dioses en la tradición afro-brasileña. En el análisis esta relación se revela como un campo en que es posible encontrar, por un lado, la concepción de persona y de psiquismo entre los adeptos del complejo religioso del candomblé y, por el otro, las nociones relativas al sentido de responsabilidad del sujeto del culto.

El aspecto del sistema de creencias al que aquí voy a referirme, tiene la peculiaridad de ser uno de los pocos que forma parte de la estructura reconocible de todas las variantes del culto a los *orixás* o *santos*, divinidades del panteón afro-brasileño, de norte a sur del país. Esto lo transforma en uno de los núcleos persistentes e identificables de este universo religioso tan variado y complejo. De hecho, son pocos los aspectos del culto que permiten una generalización. A pesar de que tanto adeptos como estudiosos, al viajar de una región a otra, perciben una estructura común por detrás de las evidentes variaciones de credo y ritual, resulta difícil formular exactamente qué es lo que define su parentesco, y los intentos de hacerlo se pierden y confunden, en general, en

* Profesora de la Universidad de Brasilia.

medio de las innumerables transformaciones locales que este complejo religioso presenta.

1. Las dos grandes vertientes religiosas afro-brasileñas

Antes de seguir con el tema específico que me propongo tratar, resulta necesario orientar al lector y, particularmente, al lector no brasileño, acerca del complejo universo de variantes y derivaciones del culto africano en el Brasil. En una primera aproximación es posible subdividir la gran variedad de estos cultos en dos grandes vertientes. En primer lugar, el grupo de religiones que pueden ser caracterizadas como religiones de *orixás*, es decir, aquéllas más próximas a la herencia africana. Este grupo se caracteriza por rendir culto a entidades espirituales que son divinidades de origen africano, o sea, por un sistema de creencias centrado en un panteón de dioses y en su mitología. Todo énfasis es poco al mencionar que, en este gran subgrupo, las entidades a las que se rinde culto son de carácter divino, pues es justamente éste el principal parámetro que servirá para diferenciarlas de la segunda vertiente a que haré referencia.

Los cultos centrados en las figuras de los *santos* u *orixás* fueron objeto de obras hoy ya clásicas en la historia de los estudios afro-brasileños.¹ Las variantes de este primer subgrupo son regionales y las diferencias locales que el culto a *orixás* presenta colocan un problema prácticamente insoluble para los estudiosos y adeptos que intentan transitar entre ellas. De esta forma, nos encontramos con sistemas de culto tan diversos como el *tambor de mina* en San Luis de Maranhó y Belem de Pará;² el culto *xango* en Recife, capital del estado de Pernambuco y cabe-

¹ La bibliografía sobre esta tradición religiosa es muy vasta, por lo que aquí sólo mencionaré algunas de las obras más representativas como Rodrigues, 1935 a) y b); Ramos, 1935, 1940 y 1942; Herskovits, 1966; Landes, 1967; Carneiro, 1969; Bastide, 1958, 1967, 1971 y 1973.

² Costa Eduardo, 1948; Pereira, 1979; Leacock, S. y R., 1975; Ferretti, S. 1985 y 1989; Ferretti, M., 1985.

cera de la región nordestina;³ el *candomblé* oriundo de Salvador, en el estado de Bahía,⁴ y difundido también en las ciudades de Río de Janeiro y Sao Paulo⁵ y, finalmente, el *batuque* en Porto Alegre, capital del estado de Río Grande do Sul.⁶

En las religiones de *orixá* toda persona es concebida como la instancia humana de una divinidad o *santo*. De esta forma, todo visitante que llega a una casa de culto es observado y los miembros de la comunidad intercambian una serie de comentarios acerca de cuál de los *orixás* parece ser el *dueño de su cabeza*, es decir su santo protector y aquel que le imprime los rasgos de su personalidad. Un segundo *orixá* o *ajuntó* es, en la mayor parte de los casos, apuntado como compañero de aquél en este papel de suplementar la descripción del comportamiento de la persona en cuestión. La relación así descubierta es instituida de forma definitiva a través de la iniciación, al tiempo que la persona ingresa en la comunidad de culto estructurada como una *familia de santo* lidereada por una *madre* o un *padre de santo*.

Además de las disimilitudes de estas religiones africanas en Brasil, a las que me refiero aquí, y a pesar de las ya mencionadas inconciliables diferencias, como complejo religioso del *candomblé* o religiones de *orixás*, existe una segunda vertiente de variantes. Estas tienen como característica común el centrar su culto en entidades espirituales autóctonas o aclimatadas al ambiente brasileño que –y esto debe ser resaltado– no son divinidades. Tales entidades, a pesar de manifestarse en posesión, no son entendidas como dioses sino como espíritus de indios e indias llamados, en estos cultos, *caboclos* y *caboclas*; espíritus de negros y negras esclavos conocidos como *pretos velhos* y *pretas velhas*, y espíritus de rufianes y mujeres de la vida bajo la denominación de *Exús* y *Pombagiras*. Se trata de seres que una vez vivieron y al morir pasaron a engrosar legiones espirituales diversas. Exis-

³ Ribeiro, 1978; Carvalho, 1984; Carvalho y Segato 1992.

⁴ Véanse las obras clásicas recién citadas.

⁵ Prandi, 1991.

⁶ Correia, 1992.

ten menos estudios sobre este segundo conjunto y sus núcleos de estructuración son todavía más difíciles de apuntar.

No centraré mi análisis en este segundo conjunto de religiones en particular, pero baste decir que sus articulaciones con los cultos de *orixás* son complejas y es posible afirmar que, a pesar de tener características propias, se trata de una vertiente subsidiaria y dependiente en relación con aquéllos. Una manera de orientarnos al respecto es usar como referencia un *continuum* que va de la ortodoxia africana al *bricolage* más inclusivo. En el polo de la ortodoxia africana sitúo los cultos regionales de *orixás* tal como son practicados en las casas de culto o *terreiros* más tradicionales y conservadores como, por ejemplo, las casas *das Minas* y *Nagô* en Sao Luis de Maranhó, el *Sítio de Agua Fria* en Recife o las famosas *Casabranca* y el *Candomblé de Gantois* en Bahía, entre otras, todas ellas cabeceras de extensas redes genealógicas de *hijos e hijas de santo*, o sea, iniciados en el culto, al frente de *terreiros* derivados de estas casas matrices.

El centro del *continuum* corresponde a cultos también regionales pero menos ortodoxos y más dinámicos, en el sentido de aceptación constante de inclusión de elementos nuevos como, por ejemplo, nuevas entidades espirituales que se agregan a los linajes de espíritus ya existentes. Estos cultos se centran en entidades autóctonas no entendidas como dioses e, inclusive, los *orixás* que bajan en posesión en sus rituales lo hacen ya bajo la forma de espíritus brasileños como los anteriormente mencionados *caboclos*, *pretos velhos* o *exus*. Algunos ejemplos son los cultos de *jurema*, *toré* o *macumba* y el *catimbó* en la región nordestina, la *pajelança* en San Luis de Maranhó y Belem de Pará,⁷ el *candomblé de caboclo* en Bahía o la *pemba* en el interior de los estados de Minas Gerais y Espírito Santo —sobre este último no hay registro escrito, pero su existencia me consta por haberlo presenciado.

La manera de comprender estos cultos y su relación con los cultos de *orixá* surge de algunas explicaciones nativas: en las

⁷ Véase, por ejemplo, Vandezande 1975; Ferretti, M. 1990

religiones de *orixás*, el miembro del culto que muere se transforma en un *egun* o espíritu ancestral y es aprisionado en la tierra de un recinto conocido como *cuarto de balé*. Por lo tanto, los *eguns* son espíritus de personas que en vida eran *hijas* de un determinado *orixá*. En este contexto, los diversos *caboclos* y *caboclas*, *pretos velhos* y *pretas velhas*, *exus* y *pombagiras* son de hecho *eguns*, o sea, espíritus de personas que existieron históricamente, y es por esto que, de acuerdo con explicaciones recogidas en diversas regiones del Brasil, todas y cada una de estas entidades espirituales está también asociada con un *orixá*, siendo a veces pensadas como legiones o falanges en cuyo ápice se encuentra un *orixá* africano.

Los cultos anteriormente mencionados se empalman, sin solución de continuidad, con los que situó en el último polo del *continuum* que, como dije, se caracteriza por el *bricolage* más inclusivo. Estos reciben el nombre genérico de *umbanda* y, en muchos casos, dan lugar a una subdivisión que recibe el nombre de *quimbanda*. Se entiende por ésta a aquella parte de la *umbanda* dedicada al culto de los espíritus de rufianes y prostitutas, seres del submundo, denominados *exus* y *pombagiras*, que, es considerada a veces como una de las formas de la magia negra; *Macumba* es también uno de los nombres dados a esta modalidad.⁸ La *umbanda* no es regional y la absoluta singularidad de las soluciones litúrgicas y de credo que cada padre o madre de santo da a la organización de su templo coexiste con la ausencia de patrones regionales. La *umbanda* se constituye como una verdadera lengua franca de la religiosidad afro-brasileña para todo el país y polo irrestrictamente abierto a la inclusión de nuevas entidades espirituales y linajes completos de espíritus.⁹

Muchas veces, en el discurso de adeptos y frequentadores, aquellas variedades que situé en la porción central del *continuum* son también englobadas bajo la denominación de *umban-*

⁸ Lapassade y Luz, 1972; Carvalho, 1990.

⁹ Para una historia del surgimiento de la *umbanda* a partir de la fusión entre los cultos de *orixás* y del kardedismo francés, véase Brown, 1986.

da. A los fines del presente ensayo también me contentaré con esta categorización genérica, que me permitirá subdividir toda la tradición afro-brasileña en dos grandes grupos, tal como manifesté de inicio: los cultos de *orixá* y los cultos de *umbanda*.

2. Individuo y entidad espiritual en el complejo religioso de la *umbanda*

Me referiré brevemente aquí al tema de la individualidad personal en las variantes de *umbanda*, para luego dedicarme al tratamiento de esta cuestión en los cultos de *orixá*. Es en el examen de la construcción de la persona en el complejo religioso del *candomblé* que me concentraré en este artículo, dejando un análisis más detallado de la misma cuestión en el complejo religioso de la *umbanda* para otra oportunidad. Sin embargo, es necesario repetir que estos dos tipos de culto están fuertemente relacionados, existiendo articulaciones en el orden del sistema de creencias y en la estructura ritual que los vinculan y emparentan. Asimismo, adeptos de uno frecuentan esporádicamente al otro casi sin excepción, diciéndonos, con esto, que se trata de lenguajes y filosofías, si no idénticas, por lo menos compatibles, capaces de convivir en el mismo universo de cultura y en el mismo ambiente social.

En el caso de las variantes de *umbanda*, cada persona tiene un *guía* espiritual proveniente de cualquiera de las categorías espirituales que forman el panteón *umbandista*. Este guía es una de las varias entidades que el adepto puede recibir en posesión en el curso de los diferentes rituales, quedando señalada, de esta forma, su preeminencia sobre los otros espíritus que lo acompañan. El guía espiritual de la persona puede, entonces, provenir de la legión de *caboclos* y *caboclas* y ser, por ejemplo, el *Caboclo Pena Branca*, el *Caboclo Sete Flechas*, el *Caboclo Ogum das Matas*, la *Cabocla Jurema*, la *Cabocla Jacira*, la *Cabocla Jundiara*, entre decenas de otros pertenecientes a esta categoría de espíritus autóctonos brasileños. Lo importante, aquí, es percibir que cada uno de estos nombres o subcategorías no denomina una unidad espiritual, un único espíritu, sino una falange entera, de manera que, si un adepto dice ser su guía la *Cabocla Jurema*, por

ejemplo, ella será una *Cabocla Jurema* particular, por así decir, personalizada. El nombre propio de la *Cabocla Jurema* que lo acompaña es secreto y será sólo conocido por el adepto en cuestión al que ese espíritu está íntimamente vinculado y por su madre o padre de santo, o sea, el sacerdote o sacerdotiza bajo cuyos cuidados se inició. El conocimiento de este nombre daría a cualquier persona poderes sobre la vida y destino del adepto. A la cabeza de cada una de estas falanges particulares –por ejemplo, la falange conocida como *Cabocla Jurema*, o como *Oxoce da Mata*, o como *Pai Pena Branca*, entre muchos otros posibles–, según miembros que conocen en profundidad el modelo de estos cultos, se encuentra un *orixá* africano, indicando con esto que, en vida, la *Cabocla Jurema*, por ejemplo, con la miríada de espíritus en que se desdobra, fueron hijas de un *orixá* particular, en este caso, *Iansan*.

La misma estructura se repite para las otras categorías. En el caso de que la persona tenga un *Preto Velho* o una *Preta Velha* como guía, su espíritu de frente o principal podrá provenir, por ejemplo, de la legión de *Pai Miguel*, *Pai Joo de Angola*, *Baiano Zé do Coco*, *Me Maria Conga*, *Vovó Joana*, *Me Maria Conga* o alguna otra de las decenas de linajes que forman parte de esta categoría de espíritus de esclavos y esclavas. También aquí, el tipo particular de *Preto* o *Preta Velha* que sirva de guía al adepto tendrá un nombre propio personal y privado que sólo será conocido por éste, y servirá de ancla y referencia para su sentido de identidad individual. Y también aquí, por las mismas razones, cada uno de estos linajes estará, en última instancia, vinculado derivativamente de un *orixá* africano, aunque este aspecto pueda no resultar muy claro a miembros menos informados sobre el sistema de creencias del culto.

Los espíritus conocidos genéricamente con el nombre de *exús*, es decir, los *exús* masculinos y los *exús* femeninos o *pombagiras*, están estructurados de forma semejante. Sin embargo, es necesario señalar que existen *terreiros* de *umbanda* que no admiten que la persona tenga un *exú* como entidad de frente o guía, por tratarse de espíritus muy bajos y que exhiben, en posesión, comportamientos muchas veces considerados inmorales. Otra peculiaridad de estos espíritus es que permiten otra subdivisión

intermedia, que los agrupa en *exús*, masculinos y femeninos, *de la playa, de la encrucijada, del cementerio y de la calle*. Son ejemplos de falanges espirituales de esta categoría los renombrados *Zé Pilintra, exú Tranca Rua, Exu Tranca Rua das Almas, Pombagira Rainha, María Mulambo, María Padilha, Pombagira Cigana*, entre muchos otros. Pero lo importante es resaltar que en éste, como en los otros casos, el modelo se compone de un número de categorías subdivididas en falanges de espíritus abiertas constantemente a nuevas inclusiones y fluye entre un extremo -ideal y poco activado en la práctica del culto *umbandista*-constituido por un número restringido de arquetipos básicos u *orixás*, de los cuales las diferentes falanges son tributarias, y otro extremo integrado por los seres humanos individuales en aspecto concreto. La singularidad de la persona humana es así simbolizada por el vínculo con una entidad particular y secreta, con nombre e identidad propia, a pesar de ser ésta clasificada de acuerdo con categorías y subcategorías cada vez más amplias subsidiarias, en última instancia, de los *orixás* africanos.

Un indicio importante de la forma en que esta estructura procede vinculando un número limitado y paradigmático de entidades a un número irrestricto y dinámico de singularidades, me fue dado por una *madre de santo* de Buenos Aires en 1989, cuando me encontraba investigando la expansión de los cultos afro-brasileños en Argentina y Uruguay. Yo pregunté cómo ella explicaba el hecho de que no hubieran surgido espíritus locales, rioplatenses, para agregarse a las falanges de espíritus brasileños. Lo que exactamente trataba de indagar era cómo había sido posible que las falanges de *exus* y *pombagiras* no se hubiesen enriquecido, haciendo ingresar en sus filas algunos exponentes de la galería de personajes del bajo mundo cuya gesta es cantada en las letras de los tangos. Para mi sorpresa, la *madre* me respondió, no sin una mirada misteriosa: *¿cómo usted sabe que Malena o Ester no son adijinas* -palabra de origen yoruba utilizada en los cultos de *umbanda* y *candomble* para hablar sobre el nombre privado de una entidad personal- de alguien que recibe una -*pombagira*- *María Mulambo* o una *María Padilha*? Si lo que la *madre* sugería era realmente verdad, Malena, Ester y otras heroínas de tango y personajes históricos que vivieron en

los arrabales porteños por la vuelta del siglo, se estaban convirtiendo ahora en *eguns* ancestrales, revividos en posesión por individuos contemporáneos. Esto no sólo muestra la ya mencionada apertura de estos cultos para incluir nuevos espíritus sin restricciones, sino también su enorme dinamismo para adaptarse a nuevos territorios de la cultura. Estos dos aspectos están relacionados y pueden ser considerados como elementos constitutivos de este modelo cosmovisional que se encuentran en la base de su fuerza de expansión fuera de Brasil en la actualidad.

3. Persona y santo en los cultos de *orixá*

Después de este bosquejo de la relación entre la persona y el panteón en el complejo religioso de la *umbanda*, paso a referirme, de manera más detallada, a la forma en que este mismo tema es tratado en el complejo religioso del *candomblé*. Para ejemplificar mi análisis me basaré en mis datos sobre la variante del *candomblé* que es el culto *xango* de Recife, donde realicé investigación de campo entre 1976 y 1980, pero deseo enfatizar lo dicho anteriormente sobre el carácter estable y suprarregional de la estructura que caracteriza esta relación.

Como ya mencioné, ser *hijo de santo*, miembro de una *familia de santo*, o sea, de una comunidad de culto afro-brasileña del complejo religioso del *candomblé*, significa haber sellado ritualmente un vínculo personal e irrevocable con una divinidad del panteón u *orixá* o *santo*. En la filosofía de estos cultos, todo ser humano tiene un santo particular, o sea, un *orixá* como *dueño de la cabeza*, regente sobrenatural que a veces, es llamado vulgarmente *angel de la guardia*, como resultado de su identificación sincrética con el concepto cristiano más próximamente disponible. Se dice también que el *dueño de la cabeza* o *primer santo*, para la mayoría de las personas, es acompañado o asistido por un *segundo santo* o *ajuntó* y, en algunos casos, la función de esos dos puede todavía pensarse complementada por la presencia de un *tercer* o hasta de un *cuarto santo en la cabeza* de la persona. Con el pasar de los años dentro del culto, el número de santos presentes *en la cabeza* de la persona tiende a ampliarse, sin jamás

modificarse, a riesgo de recibir castigos terribles, la adscripción formal de aquél dado inicialmente como *dueño de la cabeza*.

Después de las especulaciones iniciales, basadas en la observación más o menos sistemática del comportamiento del futuro adepto por parte de la *madre* o del *padre de santo* y de los otros *hijos de santo* de la casa a que irá a ingresar, el santo principal o la constelación de santos a cargo de su cabeza son ratificados por el oráculo de conchas o *juego de cauríes*. Los santos así atribuidos tienen, según este sistema de creencias, una influencia sobre la vida de las personas que se impone a su manera de actuar. La personalidad humana se impregna de los trazos de personalidad de los *orixás*, tal como son descritos en mitos, sueños y anécdotas o fragmentos biográficos de la vida de hijos antiguos del culto, revelados en la danza de las personas en estado de posesión y evocados por la música de los diferentes repertorios musicales correspondientes a cada una de estas divinidades.

Cuando una persona se inicia en el culto, *sentando* o *haciendo* su santo, las piedras consagradas a los *orixás* vinculados a su persona son *asentadas*, es decir, investidas ritualmente como tales, por su *padre* o *madre de santo*, o sea, por el dueño del templo, hombre o mujer, bajo cuya tutela el nuevo adepto se inicia. Eso significa que esas piedras o, en algunos casos, otros objetos, *personifican* de por vida las entidades de esa cabeza particular. Al decir que *presentifican* evito, justamente, decir que simbolizan, ya que no representan, evocan o están en el lugar de las divinidades, sólo cuando son activadas debidamente por la liturgia propia de las *obligaciones* de ofrendas rituales, siendo ellas mismas esas divinidades. Los asentamientos de los *orixás* son los *orixás* mismos, de la misma forma que la hostia es concebida por los católicos como el cuerpo de Cristo y no como su sustituto simbólico.

Esbozo aquí un perfil básico, bastante esquemático, de cada *orixá*.¹⁰ Una primera subdivisión los cataloga en femeninos y

¹⁰ Una descripción detallada del carácter de estos personajes míticos puede ser encontrada en Segato, 1984, 1990 y *s/d*; véase también sobre el tema Verger, 1981; Augras, 1983, y Lépine, 1981 y 1982.

masculinos, y de esto se desprende que las personas, hombres o mujeres que tengan un santo femenino sean aquellas caracterizadas por un perfil de personalidad femenino, lo que significa, en última instancia y a pesar de las grandes diferencias de carácter de los *orixás* femeninos entre sí, que la persona se mostrará menos autónoma al tomar una decisión y más influenciada y vulnerable ante la opinión de los otros. Por esto mismo, ella también será, de acuerdo con el punto de vista nativo, más capaz de incorporarse a proyectos colectivos colaborando con las tareas de un grupo. Inversamente, un hombre o mujer con *santo-hombre*, es decir, con una personalidad masculina, será autónomo en sus decisiones y tendrá una tendencia a la insensibilidad frente a la opinión ajena, lo que podrá impedirlo de contribuir con proyectos que no hayan surgido de su iniciativa personal. Es importante mencionar aquí que este atributo, que puede ser definido como el género de la personalidad, nada dice, en la concepción del culto, sobre las características de la sexualidad de la persona o sobre su orientación sexual, quedando así separados, en este modelo nativo, como estratos independientes de la construcción del género, la personalidad –clasificada como masculina o femenina– y la sexualidad.¹¹

En la descripción que sigue mencionaré, de forma bastante superficial, y sólo a guisa de ilustración, algunos de los atributos de personalidad que caracterizan a los *hijos de santo* de los *orixás* más populares y mejor conocidos ya que, como dije anteriormente, ellos funcionan como verdaderos clasificadores de tipos de comportamientos.

Santos masculinos

1. *Orixalá* –también conocido como *Obatalá*– es el padre de los *orixás* y es concebido como una autoridad débil, reservada, paciente, benevolente y, hasta cierto punto, poco eficaz o deseosa de ejercer su poder. Sin embargo, existen dos cualidades básicas

¹¹ Véase, sobre esta cuestión, mi artículo de 1989.

diferentes de *Orixalá*: *Orixalufan*, el viejo, y *Orixagoian*, el joven. El último es más ágil, más tenso y más pícaro que el primero, más igualmente inflexivo cuando se trata de asuntos de importancia. Su santo católico sincrético es *Nosso Senhor do Bonfim*.

Orixalá –y, como él, las personas cuya *cabeza* controla– es un santo lento, paciente, pacífico y de espíritu ponderado; es respetable y desinteresado, humilde y reflexivo, hasta el punto de parecer débil. De carácter firme, difícilmente revisa una posición cuando, después de mucho pensar, la ha tomado; en este sentido, se dice que es, en el fondo y a pesar de su aparente docilidad, masculino, o sea, autónomo e inflexivo.

2. *Ogum* es el hijo primogénito de *orixalá* y *Iemanjá*. Es algunas veces imaginado como un hombre prehistórico, con la piel cubierta de pelos. Se trata del dios más viril, por lo que se le describe a veces como un verdadero célibe síquico, un luchador solitario y señado. Es un guerrero, dueño de todos los instrumentos de metal y patrono del trabajo humano, que vive en la selva o en los bosques y es obligado a trabajar duro para sobrevivir. Su santo sincrético es san Jorge, representado en su lucha contra el dragón.

Ogum es visto como el paradigma de la masculinidad. Tiene un carácter obstinado y es rígido en sus decisiones y en sus criterios de orden. Preciso y objetivo, jamás se desvía de los fines predefinidos que estableció para sí mismo. Tiene gran capacidad de trabajo y fuerza de voluntad. Es serio, firme y su palabra es confiable. Es valiente y puede tornarse violento llegando a enfrentamientos mortales, para sí o para su oponente.

3. *Xangô* es el santo más popular en Recife. Es el rey de los *orixás* y el hijo más joven y malcriado de *Orixalá* y *Iemanjá*, así como el enemigo de *Ogum* a quien, con su proverbial astucia, le usurpó el trono que le hubiera correspondido por ser primogénito. Poderoso, mágico, seductor, algo torpe y comelón, se casó con *Iansan* pero continuó siendo un mujeriego incorregible. Es el dios del trueno, y retrata su carácter vigoroso y su cualidad tumultuosa y estridente en el imaginario nativo. Su santo católico sincrético es san Juan.

Xangô –así como sus *hijos*– es un santo animado, espontáneo,

que emana fuerza y poder de seducción. Es extremadamente astuto y hábil, pero no tiene espíritu previsor y no concentra sus copiosas energías en objetivos racionalmente trazados. Es arbitrario y explosivo, pero nunca lleva sus enojos hasta las últimas consecuencias, por lo que se dice que puede ser cobarde. Es ambicioso y desconfiado, pero le gusta -y, en general, consigue- vencer los obstáculos gracias a lances de inspiración instantánea y confiando en su suerte o en ayuda sobrenatural. Es bien humorado y travieso, vanidoso, a veces, descontrolado y algo torpe.

4. *Obaluaiê*, también denominado *Omulú* o *Xapanan* es el temido dios de las enfermedades y las plagas, particularmente de la piel. Le gusta la oscuridad y el aislamiento y, aunque es muy viejo y enfermo y su presencia -así como la de sus *hijos*- es considerada desagradable, es también extremadamente poderoso y viril. Su posición exacta en la familia mitológica no es muy clara en las diferentes versiones del mito, pero varias parecen concordar en que se trata de un hermano de *Iemanjá*, la madre de los *orixás*, e hijo taciturno de *Nanan*, la abuela mitológica. Su santo sincrético es san Sebastián, representado durante su tormento, atado a un árbol y con el cuerpo atravesado por las flechas.

Obaluaiê es considerado un santo muy *pesado* como para ser soportado por la carne humana y, como tal, trasmite a sus escasos *hijos* esas cualidades de exigencia, peligro y dificultad en sus relaciones con los otros. Nada temen y se aventuran en los proyectos más escabrosos, pudiendo caer en comportamientos del máximo riesgo, inclusive, antisociales y llegando a situarse, en algunos casos, en las márgenes de la convivencia normal de la vida colectiva. Es por esto que son personas generalmente solitarias e inaccesibles. *Obaluaiê* es terriblemente viril, fuerte y cruel; su figura y la de sus *hijos* emanan una vaga amenaza.

5. *Odé*, también conocido como *Oxossi*, es el santo más popular en Bahía. Más joven que *Ogum* y, como éste, vive en la selva y es un cazador. Es viril, hiperactivo, jovial y travieso. Su santo católico sincrético es san Expedito.

Odé y sus *hijos* son extremadamente habilidosos, agitados, alegres, rápidos, ágiles y sobre-entusiasmados. Son, entre todas las personas, las más seguras de sí mismas.

Hasta aquí me referí a los *orixás* masculinos que tienen *hijos* e *hijas* de santo bajo su regencia y *bajan* en posesión. Mencionaré ahora algunos otros santos masculinos que no pueden ser atribuidos como patronos personales ni pueden ser recibidos en posesión.

6. *Exú* es presentado en algunos mitos como hijo legítimo de *Orixalá* y *Iemanjá*, los progenitores míticos, y en otros como hijo o hijo de crianza de *Oxum*. Por derecho de nacimiento y parentesco con los otros *orixás*, es considerado un santo con los mismos derechos de los otros pero, a pesar de esto, es visto como si fuera de una condición inferior a la de los otros miembros de su familia mitológica a quienes sirve. Es representado como un sirviente, portero o mayordomo de los otros santos, papel en el que se desempeña como el nada confiable intermediario entre dioses y humanos, así como entre éstos y aquéllos entre sí. Cada *orixá* tiene uno o más *exús* a su servicio, y cada persona que se inicia en el culto debe *sentar* no sólo sus santos de cabeza sino también un *exú*, al que tendrá que alimentar con ofrendas siempre antes de *darles de comer* a sus propios santos. *Exú* es visto como un *orixá* de menor jerarquía pero muy poderoso y ubicuo, que usa medios frecuentemente descritos como traicioneros para intervenir en las relaciones entre seres humanos y divinidades. Por esto, se dice de alguien que está actuando como un *exú* en una situación particular si el resultado de su intermediación entre dos o más personas parece obedecer a intenciones dudosas, o si sus consecuencias son negativas para la relación entre las personas involucradas. Solamente en el culto *batuque*, propio del estado de Rio Grande do Sul y en franca expansión en los países limítrofes de Uruguay y Argentina, la variedad de *Exú* conocida allí como *Bará* acepta *hijos de santo* bajo su tutela. El santo católico sincrético es san Bartolomé, pero la versión popular lo ve como una figura diabólica.

7. *Ibeje* son los gemelos de sexo masculino concebidos por *Oxum* en su relación con *Ogum* según algunas versiones y, según otras, proceden de su asociación con *Xangô*. De acuerdo con un tercer grupo de versiones, son hijos de crianza y no de sangre de *Oxum*.

Muy jóvenes ellos mismos, son los protectores de los niños. Su sincretismo católico es la dupla Cosme y Damián.

8. **Ossain**, es el dueño de la flora y, particularmente, de las hojas usadas para *lavar la cabeza* del nuevo adepto, uno de los ritos más importantes del proceso de iniciación. Se le representa renco, andando en una pierna, y es vagamente identificado con el personaje mítico de origen guaraní conocido como Saci.

9. **Orunmilá** es también conocido como *Ifá*. Es un santo colocado en una dimensión superior a los otros. Son pocos los mitos que hacen referencia a él en Brasil. Rige el oráculo de *cauríes* y el destino. No posee cualquier imagen o representación antropomórfica y solamente las casas más tradicionales lo tienen *asentado* en los altares de sus *cuartos de santo*. No existe ningún sincretismo establecido para él, aunque a veces se le asocie con la figura de Nuestro Señor Jesucristo.

10. **Olorún** es el Dios Supremo. No posee atributos o representación de cualquier especie y raramente es invocado.

Santos femeninos

1. **Iemanjá** es la madre de los *orixás* y es concebida como la generalmente apática y distante reina del mar. Con este último, según se afirma, ella comparte algunas cualidades, particularmente el carácter imprevisible de su comportamiento, la suavidad de sus gestos en momentos de calma y la violencia súbita de algunas de sus reacciones, por lo que se dice que es falsa como el mar: vemos la superficie serena y no sabemos lo que las profundidades reservan. También se dice que tiene el ánimo melancólico asociado a las distancias oceánicas y a los lugares remotos, evocación ésta de la distancia marítima que separó definitivamente a los esclavos de África, su madre patria. Se sincretiza con Nuestra Señora de la Concepción y con Nuestra Señora de los Navegantes.

Iemanjá –y aquellas personas cuyas *cabezas* controla– es plácida y algo perezosa y rutinera. Es responsable, autocontrolada y convencional. La moderación y las buenas maneras son una de sus marcas más reconocibles. La cuidada fineza de sus modales

se confunde a veces con ternura, calidez y afectividad. Encarna la superioridad a ella conferida, como se dice, porque tiene el *privilegio* de ser madre, entendido aquí en sus aspectos biogénico e institucional, pero no en el sentido de la maternidad de quien generosamente cría y cuida de las necesidades de los que de ella dependen —este papel es reservado a la madre de crianza, *Oxum*. Tiene grandes habilidades como política y administradora. Su personalidad poco transparente impide absolutamente adivinar sus intenciones, por lo que a veces puede parecer falsa y traicionera.

2. *Iansan*, también llamada *Oiá*, no pertenece por nacimiento a la familia de *Iemanjá*. Es extranjera en la tierra mítica de los *orixás*, a los cuales ella se vinculó a través de su casamiento con *Xangô*. Es la diosa guerrera dueña del rayo y de los vientos fuertes, y también es asociada al fuego y al calor del aceite de palma en estado de ebullición. Es la valerosa reina de todos los espíritus y gobierna el *cuarto de balé* o recinto donde los *eguns*, o espíritus de los ancestros, son guardados. Es también considerada la reina de todos los encantamientos. Se sincretiza con santa Bárbara.

El carácter de *Iansan* y de sus *hijos* es imperioso: son fuertes, determinados, seguros y enfrentan cualquier desafío que se proponen, ya sea para sí o para un aliado, hasta el fin. Son drásticos, definitivos y muy *vengativos*, entendido este atributo en el vocabulario de los miembros del culto como vinculado a un sentido de justicia. *Iansan* es valiente y tiene gran capacidad de trabajo y sentido del deber. Es excesivamente franca, puede ser rebelde frente a la autoridad y parecer antipática. Es de sentimientos profundos y, cuando sufre, permanece resentida por mucho tiempo.

3. *Oxum* es la hija más joven de *Orixalá* y *Iemanjá*, y la favorita de *Orixalá* a pesar de que, según varias versiones del mito, ella no fue su hija de sangre sino que nació de una infidelidad de *Iemanjá* con *Orunmilá*. Se dice que tanto este último como *Orixalá*, las dos figuras paternas, la prefieren, pues *Oxum* es una hija muy dócil, amable y buena. Es también la amante preferida de *Xangô* y la madre de crianza o adopción en la comunidad mítica, en oposición a *Iemanjá*, que es la madre *legítima*, o sea,

biogenética e institucional. *Oxum* es la divinidad sensual, mimosa y vanidosa que rige las aguas dulces y el oro. Se sincretiza con Nuestra Señora del Carmen.

Oxum es vista como el paradigma de la feminidad. Es extrovertida, espontánea, coqueta y extremadamente seductora. Es habilidosa, vivaz, generosa, gentil. Su sentimentalismo está a la vista y es dulce, mimosa. Es complaciente frente a la autoridad y evita los enfrentamientos y las tareas peligrosas o difíciles que puedan amenazar su bienestar.

Además de estos santos femeninos más populares, que bajan en posesión y tienen normalmente hijos de santo bajo su tutela, existen otros cuya mitología es menos conocida en el Brasil y que raramente o nunca, dependiendo del culto regional, tienen hijos de santo o se *manifiestan* durante los rituales.

4. *Nanan*, también conocida como *Nananburuku*, es la abuela de los *orixás*. Es la divinidad de los cadáveres, del lodo y de la tierra mojada. Se sincretiza con santa Ana.

5. *Obá* fue una diosa guerrera que colaboró con *Xangô*, como *Iansan*, en sus proyectos bélicos. Fue, como *Oxum*, amante de *Xangô* y, siguiendo el consejo deshonesto de aquélla, se cortó una oreja para preparar un encantamiento que supuestamente le permitiría conquistar el amor de *Xangô*, quedando desde entonces desfigurada. Se sincretiza con Nuestra Señora de los Placeres.

6 y 7. *Ewa* y *Oxunmare*, ambas escasamente mencionadas en Brasil, la primera es un *orixá* guerrero, como *Obá*, y la segunda es la dueña del arcoiris. Hay evidencias de que la androginia está siempre, de una u otra manera, presente en esta mitología y ejemplos de ello son el caso de *Iansan* en Recife y de *Logunedé* en Bahía. *Iansan*, según se dice en el culto *Xangô* de Recife, fue una divinidad masculina y se transformó en mujer después del asedio de *Xangô* para casarse con ella; además, a pesar de ser mujer, tiene a su cargo aquella considerada como la más viril de todas las tareas, la que demanda más coraje: imperar sobre los espíritus de los muertos. *Logunedé* es un *orixá* conocido en Bahía y que se caracteriza por ser hombre durante seis meses del año y mujer durante los otros seis meses, o sea, que vive en estado de tránsito entre la masculinidad y la feminidad.

Estas sintéticas descripciones de cada uno de los *orixás*, como advertí, están sujetas a innumerables variaciones regionales dependientes de los diferentes mitos que circulan localmente, a veces francamente contradictorios, así como de divergencias también regionales al respecto del santo católico con que se funden sincréticamente. Un caso extremo son las variantes del norte del país, genéricamente llamadas *tambor de mina*, en la que los santos a los que se rinde culto son llamados de *Voduns* y la influencia *Gege* es dominante sobre la Yoruba. Pero, para los fines de mi tema aquí, que es el examen de la manera en que está estructurada la relación entre divinidades y personas y, a partir de esto, la manera en que es construida la noción de persona y formulada una teoría de lo síquico en estos cultos, los ejemplos citados me parecen suficientes.

Cada santo, que puede ser considerado como una categoría principal o un arquetipo, posee numerosas variedades llamadas de *nombres* o *cualidades* de ese santo. Así, se habla de *Ogum Já*, de *Ogum Xoroke* o de *Ogum Byi*, o de *Iemanjá Ogunté* o de *Iemanjá Sesu*. La mayoría de ellas funciona en general meramente como nombres sin ningún contenido específico y sólo algunas de ellas, como por ejemplo las ya mencionadas *cualidades* de *Orixalá: Orixalufan* y *Orixaoigioan*, constituyen subcategorías reales, pues a ellas son atribuidas no solamente edades diferentes, sino también algunos trazos diferenciados de comportamiento que las convierten en verdaderos subtipos. Otros ejemplos suelen estar constituidos, como éste, por *cualidades* descritas como variedades *viejas* y *jóvenes* de un dado santo, como *Xangô Aganjú*, un *Xangô* niño, y los *Xangôs Obá-airá* y *Ogodó*, que son viejos. No hay un número fijo y limitado de *cualidades* de cada santo pues puede ocurrir que aparezcan variedades nuevas y desconocidas hasta entonces. Todo miembro del culto tiene su *orixá* calificado por uno de esos *nombres* y la *cualidad* del *orixá* asociado a la persona pasa a conocerse durante el proceso de iniciación. Es el propio santo quien se la comunica a su nuevo *hijo*, generalmente a través de un sueño o visión que suele acontecer durante el periodo de reclusión que forma parte de esa secuencia de rituales. Finalmente, cuando el *orixá* se *manifiesta* en posesión durante la gran fiesta de presentación al público del

nuevo *hijo de santo* de la casa, o *salida de iaô*, el *orixá* allí presente, después de ingerir una poción llamada *aché de habla*, emite su nombre propio, es decir, el nombre de su cualidad y canta la melodía que, a partir de allí, le pertenecerá. Además de este nombre propio de su santo, el nuevo miembro también recibe un nombre personal –o *adijina*–, de origen yoruba, para sí mismo.

De hecho, a pesar de existir un número limitado de divinidades o perfiles de comportamiento y, también, como acabo de decir, un número de cualidades de cada una de esas divinidades, lo importante es que la teoría nativa, examinada con rigor y yendo más allá de las fórmulas discursivas automáticas, sustenta que existen tantas encarnaciones y manifestaciones de un santo como personas en cuyas *cabezas* aquel santo fue *sentado*. Por lo tanto, el empleo de las cualidades funciona como una llamada de atención para el hecho de que, también en tiempos míticos, los *orixás* existieron en forma de una multiplicidad de individuos. Sin embargo, se verifica que en general existe la tendencia a que *hijos* del mismo santo que comparten la misma *cualidad* pertenezcan a casas de culto con poca interacción entre sí y que sólo raramente pertenezcan a la misma generación de miembros de la misma casa. Esa tendencia esclarece el significado del santo como símbolo que tematiza la personalidad individual y el reconocimiento que el culto hace de la singularidad de cada *hijo*, a pesar de su afiliación a un santo dado como tipo de personalidad. Esta tesis se ve aún reforzada si consideramos otras prácticas y discursos presentes en la vida religiosa dentro de esta tradición.

4. Ego, santo genérico y santo personal

A partir de la secuencia de rituales y procedimientos que constituyen la iniciación quedan sentadas las bases de un proceso de identificación definitiva entre el *hijo* y su santo de *cabeza*. En la teoría del culto, la persona pasa entonces a ser concebida como integrada por dos polos ontológicos: aquél del yo inmediato, que es llamado de *yo* en el discurso, y un yo metafísico, supraorgánico, supraordenado, que es el santo personal. Se dice que cada uno tiene una gama diferenciada de responsabilidades y, para usar

los términos nativos, habrá acciones de las cuales se diga: *eso es de la persona, no es del santo*, así como habrá otras acciones que serán consideradas como originarias de la voluntad y de la personalidad del *orixá* y no de la persona. Es el oráculo o los miembros con mayor experiencia en la vida del culto que dan ese tipo de diagnóstico, generalmente no contestado. El *yo* es visto, en última instancia, como responsable por el aspecto moral del comportamiento y la conciencia ética. El santo es responsable de las opciones más decisivas de la vida que le dan su orientación reconocible y su estilo consistente, así como por todas las respuestas e impulsos espontáneos que la sicología occidental explica postulando el inconciente, con la diferencia de que el inconciente es vagamente situado por nosotros en un espacio ideal en el interior del individuo, mientras el santo es colocado en un espacio ideal exterior a él, excepto durante la posesión.

Toda la cuestión de la noción de responsabilidad y la concepción ética del culto emana de esta demarcación de los territorios del *yo* y de los territorios del santo, pero no se trata de algo de fácil definición. De la misma forma que ocurre en otras tradiciones religiosas, existen grados diferentes de comprensión y elaboración, y fieles con mayor antigüedad y en posiciones de responsabilidad tendrán una complejidad mayor en el tratamiento del corpus de conceptos del culto. Inclusive, en algunas áreas, es posible hallar un conocimiento vulgar, simplificado, del sistema de creencias, un verdadero folcklore o pequeña tradición, donde las nociones vulgarizadas a veces adquieren, formulaciones opuestas a las que reciben cuando son tratadas por los grandes sacerdotes o sacerdotizas, cuya complejidad filosófica es de otro nivel.

Ése es justamente el caso de la concepción del *yo* y del santo como agencias diferenciadas: ni todo lo que forma el ego viene del santo, aunque el ego trasluce la presencia del *orixá* a él vinculado y de él emanan todos los indicios posibles de esta relación. La gama de conductas reprobables en que el *yo* puede incurrir viene de la personalidad de su santo: un *hijo de Iemanjá* tendrá, por ejemplo, propensión a la falsedad, uno de *Ogum* podrá incurrir en un comportamiento violento, alguien de *Xangô* tenderá a la imprudencia, etcétera, pero —y allí reside la dificultad que, por otra parte, no está ausente de las cuestiones del psicoanálisis

moderno— esto no exime al *yo* de su responsabilidad, porque es él quien debe conducir y administrar —aunque no siempre consiga hacerlo satisfactoriamente— la vida de la persona. Y es esta agencia, en cuanto tal, la que dialoga y negocia con el santo día a día hasta el fin de su existencia. Las evidencias de esta interacción son muchas y, después de listarlas sintéticamente, pasaré a un examen más detallado de los procesos que revelan su estructura.

1. La posesión ocurre por la voluntad del santo de *descender* o de *manifestarse* pero el *yo* tiene, de hecho, en casi todos los casos excepto cuando se trata de una posesión forzada o dirigida a castigar al *hijo*, mecanismos para procurarla o para rechazarla, o sea, para predisponerse a que tenga lugar o no.

2. El prestigio otorgado a un santo personal —me refiero al *orixá* de la *cabeza* de una persona determinada— es siempre proporcional al prestigio de esa persona dentro de la comunidad.

3. El *yo* fortalece activamente su santo con *obligaciones*, o sea, ofrendas de comida, quedando la propia vitalidad del *orixá* personal comprometida en caso de que ese alimento no sea ofrecido por su *hijo* para la reproducción de sus potencias.

4. El *yo* conduce y opera la fijación consciente en uno u otro santo del panteón como modelos alternativos de comportamiento.

Para garantizar su propio bienestar, el ego debe aceptar y trabajar la existencia de un santo en su compañía: sólo en la medida en que conozca bien al santo que lo acompaña, que le dedique reflexión y lo examine tal como aparece en sueños y ensoñaciones diurnas, ese ego tendrá condiciones de prosperar, vencer sus dificultades y, en fin, vivir en estado de autoaceptación o, más exactamente, de autoestima. Como dije, la diferencia con los modelos occidentales para la sique parece residir en los aspectos espaciales de ambos imaginarios: la exploración de nuestro inconsciente es visualizada por nosotros como un viaje en dirección al interior de nosotros mismos, mientras que el reconocimiento del santo por el *hijo* es la aceptación de algo que se encuentra en un espacio exterior a sí y que lo acompaña o tutela. De modo que, aquí, una porción de la responsabilidad por el comportamiento de las personas es colocada fuera de las mis-

mas, en los *orixás*, y no en un espacio de interioridad. De esto se desprenden consecuencias que afectan, inclusive, la comprensión del propio sentido de la ciudadanía en cuanto al ejercicio de la responsabilidad política por parte de cada individuo.

Sin embargo, es necesario entender que no sólo el santo sino también el inconsciente sicoanalítico son parcialmente personales y parcialmente extraños, autónomos, pues ambos representan agencias que trasbordan la volición del *yo* y de la conciencia personal. En síntesis, de la misma manera que el inconsciente, a pesar de ser situado vagamente, para nuestro imaginario, en un espacio interior, es parcialmente ajeno, en el sentido de que no es controlado por la agencia egoica, inversamente, el santo, a pesar de habitar en el espacio exterior a nuestra piel, es, como mostraré en seguida, en gran medida, personal. De hecho, la absoluta individualidad, singularidad y especificidad del santo personal de cada *hijo* es formulada en la idea de que un nuevo santo es creado, construido, *hecho* —ajustándonos literalmente a la expresión *hacer el santo* usada para hablar del proceso de iniciación— en y para el neófito que ingresa al culto.

Este nuevo santo, que podrá ser, por ejemplo, el *Xangô* o la *Iemanjá* de un nuevo *hijo*, es *hecho* o *sentado* en la cabeza de este *hijo* y, paralelamente, *asentado* en una piedra o, en el caso de tratarse de *Ogum*, en pequeños utensilios de metal. Esto quiere decir que a partir de aquel momento instaurador y de por vida existirá una piedra, concreta y singular, que será el santo de aquella persona, y ésta irá a referirse a ella como *mi Xangô* o *mi Iemanjá*, por ejemplo. De la misma forma, la referencia a las piedras de otras personas será también del tipo *el Orixalá de José* o *la Oxum de María Luisa*, etcétera. De esta manera, el discurso enfatiza la noción de que, aunque cada individuo pertenezca a un santo, él solamente encarna o *posee* una instancia personal e irrepetible de aquel santo.

Así, existen tantos santos como personas y, por lo tanto, aunque muchos individuos sean *hijos de Xangô*, en ningún caso dos de ellos poseen el mismo *Xangô*, ni siquiera en el caso en que compartan la misma *cualidad* de esa divinidad. Por lo tanto, dos *hijos* de *Xangô* *Aganjú*, para ejemplificar, todavía serán dos *Xangôs* diferentes cuando sean poseídos por su santo, y tendrán dos

piedras diferentes, cada una de ellas siendo el *Xangô* particular *asentado* para cada uno de esos *hijos*. Por eso mismo, si una *madre* o *padre* de santo tiene, por ejemplo, cinco *hijos* de *Xangô*, mantendrá en su *cuarto de santo*, recinto que guarda los altares con los *asentamientos* de los *orixás*, cinco piedras diferentes *asentadas* como *Xangôs*, una para cada uno de ellos, inclusive en el caso raro e hipotético de que algunos de ellos sean de la misma *calidad*; además de éstos, también existirá allí el *Xangô* del propio *padre* o de la *madre de santo*, que recibe el nombre de *Xangô de la casa*.

La identificación entre ego y santo es también expresa ritualmente en el modo por el cual se entiende que las ofrendas de comida operan. De hecho, para que una persona reciba la protección y la ayuda espiritual estables de un santo, debe tener su propia piedra *asentada* para aquel santo y solamente en ella podrá *darle de comer*, evitando hacerlo en la piedra de algún otro miembro del culto, aunque sea *hijo* del mismo *orixá*. Testimonié con frecuencia quejas de miembros recién iniciados diciendo que, antes de poder entender en profundidad los principios del culto, habían sido engañados por sacerdotes inescrupulosos. En esas ocasiones, al preguntarles por qué hacían esta afirmación, repetidamente fui informada de que, por el hecho de no haber sido orientados para *asentar* su propio santo *de cabeza* en el primer momento, habían dado *obligaciones* de alimentos en los santos de otras personas, fortaleciendo éstos y no los suyos propios. Así, los *orixás* de las personas de la casa en que las ofrendas fueron realizadas se vieron nutridos a sus expensas. En otras palabras, no se cree que, por ejemplo, un *hijo de Xangô* que haga ofrendas constantes y ricas a los *Xangôs asentados* para otras personas pueda beneficiarse con esto. Podrá, sí, obtener ocasionalmente un favor del dios, pero no fuerza y protección constantes. Para obtener esto, el único camino es alimentar su propio *Xangô*, lo que sólo puede ser hecho a través del *asentamiento* de una piedra investida ritualmente con la identidad única del *Xangô* personal del *hijo*.

Existen, todavía, otras maneras por las cuales la noción de *santo personal*, aunque no formulada discursivamente en un concepto verbal específico, es expresada. Por ejemplo, al comen-

tar sobre los actos de algún *Xangô* que *descendió* en posesión, jamás se hará referencia al dios *Xangô* en general, sino que siempre se especificará qué *Xangô* particular, es decir, el *Xangô* de quien dijo o hizo aquello: “el *Xangô* de madre Das Dores advirtió para que José *hiciese su santo* de inmediato”, “el *orixalá* de Lía dijo que su *hija* debe ir al médico”, etcétera.

Nunca escuché un relato de posesión en el cual el santo al cual la narración se refería no fuese cualificado en relación con el *hijo* particular que recibió en aquel santo. Por lo tanto, el *orixá* que *manifiesta* en la posesión interactuando con los seres humanos no es entendido como un *orixá* abstracto, pero sí como una de sus infinitas instancias, que solamente existe en y a través de la persona de un *hijo*. En los sueños y en las diversas *idealizaciones* de la imagen de sus santos por parte de sus respectivos *hijos*, también es evidente el carácter personal que el *orixá* de cada uno asume. Finalmente, es también significativo que la reverencia prestada a un santo en posesión es directamente proporcional a la jerarquía que la persona por él poseída tiene en el culto.

En síntesis, mientras los *orixás* genéricos viven en una dimensión más allá del tiempo y del espacio humanos, el santo de una persona *nace* cuando y donde el nuevo *hijo* emprende los primeros pasos de la iniciación. Como demostré, en los múltiples discursos del culto queda indicado claramente que una iniciación es el momento de nacimiento de un santo nuevo, aunque afiliado siempre a uno de los *orixás* del panteón. Por lo tanto, es posible afirmar que cada persona pertenece a un tipo o santo genérico, dentro del cual ella tiene un lugar personal. Por otra parte, ese santo genérico sólo se actualiza, sólo existe de hecho y puede ser conocido a través de su encarnación concreta en personas reales, en el mundo.

5. El santo y la persona: algunas imágenes que articulan su relación

Afirmé que el ego era la agencia que conduce y opera la fijación conciente entre la persona y uno u otro santo como perfiles alternativos de comportamiento. En este sentido, a pesar del poder del *orixá* sobre la persona tutelada, el ego tiene un margen

de maniobra que puede ser descrito como la responsabilidad de administrar esa relación. En los discursos del culto, un conjunto de imágenes construyen las articulaciones y negociaciones que ocurren entre ego y santo, y proporcionan un vocabulario básico que puede ser manipulado con fines terapéuticos. En un complejo movimiento de refracción entre tres planos –el social, el metafísico y el síquico– estas imágenes, constituidas principalmente por metáforas extraídas de la terminología de la interacción social, describen, a su vez, la relación entre la persona y el mundo divino para así incidir, en el interior de la persona y definir o inducir movimientos internos del siquismo. Citaré aquí solamente algunas de las imágenes que me parecen más demostrativas de esta práctica, manteniéndome lo más fiel posible a las voces nativas.

La expresión *cuide do seu santo* pone en evidencia el contenido de reciprocidad presente en el relacionamiento *hijo-orixá*. Queda así claramente sugerido que solamente cuando un *orixá* personal es adecuadamente *cuidado* puede hacerse fuerte y poderoso y usar su poder para beneficiar al *hijo*. En consecuencia, si la persona *cuida* de su santo y se compromete completamente a rendirle culto, completando la iniciación y actualizándola periódicamente en rituales de *renovación*, ella sufrirá un cambio en su modo de encarar la vida, ya que, como se dice, el santo *asienta la persona*:

Es parecido con el cambio que se experimenta cuando se deja de ser soltero: uno se casa, alguien lo posee. Así, la persona reconoce la existencia de un dueño y es obligada a abstenerse de ciertas cosas... siente el peso de esa responsabilidad... es como si colocasen riendas a su vida.

Es en este sentido que se dice que el santo *asienta la persona*, o sea, que regulariza la conducta del *hijo* para adecuarla a la expectativa de comportamiento que sobre él recae después de la atribución de un determinado *orixá* para su *cabeza*. El nuevo adepto es entrenado, por el peso de esta imagen, al sentirse responsable en su relación con el santo, en el sentido de la pertenencia y de la regularidad que esta relación exige. Este cambio acaba afectando indirectamente el comportamiento social del *hijo*, a través de la

modificación de su autopercepción y del fortalecimiento de su sentido de identidad.

Por todo esto, se dice también que el santo tiene la capacidad de *sostener la cabeza del hijo*, protegiéndolo contra la pérdida del autocontrol y de la locura. Esto significa que, una vez *hecho*, el santo trabaja para la restauración constante del equilibrio mental del *hijo*. El santo es una referencia para el comportamiento que está permanentemente presente en el horizonte de la conciencia. Hasta en aquellos *orixás* como *Xangô*, cuya tendencia es el arrebatamiento pasional, el desorden emotivo y hasta la demencia, una vez conocida esta propensión y dominada la ciencia de tratarlo adecuadamente, presta al *hijo* el servicio de recordarle sus límites y garantizarle el dominio de sí mismo.

En la visión nativa, el relacionamiento entre la persona y su santo puede ser reforzado voluntariamente por el *hijo*. Ocurre frecuentemente que, para actuar con éxito en una ocasión importante, para realizar bien una tarea particularmente difícil o para alcanzar un objetivo muy deseado, dependiendo del tipo de desafío de que se trate, la persona voluntariamente *se liga* a uno u otro de los santos de su *cabeza* y, *manteniendo firme el pensamiento en aquel santo*, recibe inspiración para actuar en los modos habituales propios de éste. De esta forma, la persona se vincula más intensamente al *orixá* cuyo comportamiento le sirve mejor en aquella situación específica, y comienza a sentirse *como si estuviese actuando como el santo* o, hasta, *con el santo*, en posesión. En esta operación se expone claramente que la agencia que inicia el movimiento de aproximación entre santo y persona es la agencia humana, colocándose de manifiesto el campo de fuerzas donde las voluntades de dioses y humanos negocian sus interacciones. Demuéstrase así que los problemas son resueltos no apenas por la fe en la ayuda de los poderes sobrenaturales, sino también a través una identificación intencional con la divinidad.

Otro conjunto de imágenes construye la relación entre los santos de la *cabeza* como una manera de hablar sobre el comportamiento del sujeto y de las peculiaridades de su personalidad. Se habla, por ejemplo, del grado de *proximidad* entre el primer y el segundo santo, y se dice que algunas personas tienen el *dueño de*

la cabeza y el *ajuntó* muy cerca uno del otro. Éste es el caso de las personas para las cuales el *padre* o la *madre de santo* encuentran, en el proceso de atribución del santo, dificultades para definir a cuál, entre dos santos, corresponden los trazos más prominentes en la composición de su personalidad. Esto lleva a una disyuntiva sobre qué conglomerado de trazos debe ser considerado preponderante como para indicar la identidad del primero y del segundo santo.

En algunas situaciones, se dice que el *ajuntó* domina temporalmente el carácter del miembro del culto. Un ejemplo de esto me fue descrito por una *hija de Oxum con Iansan*, en Recife, de la siguiente manera:

Experimento mi *Iansan*, por ejemplo, si estoy yendo para casa sola muy tarde en la noche y siento que corro peligro por alguna razón. Entonces, soy tomada por aquel arrebató, siento que *aquéello* se apodera de mí. En esas situaciones, *Oxum* permanece muy lejos (*Oxum*, a pesar de ser el santo *de cabeza* de la informante, es un *orixá* menos valiente que *Iansan*).

También los santos ofrecen un vocabulario apto para hablar de los diferentes estados de ánimo que se apoderan de las personas. En consecuencia, los cambios de humor son interpretados y descritos como cambios temporales en el predominio de los santos que la persona *tiene*.

Existen casos en que este tipo de alteración queda establecida y un santo secundario se vuelve hegemónico en la *cabeza* del *hijo*. Esta transformación es típica de aquellos casos en que la persona necesita de algún trazo de carácter para desempeñarse en alguna función, y ese trazo es propio de uno de sus santos secundarios y no del primero. Un ejemplo habitual es el que ocurre cuando un *hijo* o *hija de Orixalá* debe ocupar una función de liderazgo; es común que el *Xangô* que esa persona pueda tener en segundo o tercer lugar *tome la paternidad de su cabeza* o, como también se dice, *pase al frente* o *tome el frente* del *hijo* en cuestión.

Algunas veces, se considera muy difícil definir, entre dos santos, cuál es el *dueño de la cabeza* y cuál el *ajuntó*. Hasta los mensajes del oráculo pueden resultar ambiguos, y la indecisión puede prolongarse, en casos excepcionales, hasta el mismo mo-

mento en que principia la secuencia de rituales de iniciación. Se dice entonces que los dos santos están compitiendo por el dominio de esa *cabeza* y la persona se presenta emocionalmente inestable y mentalmente confusa. Esta *pelea de santos* es considerada de alto riesgo para el *hijo*, constituyéndose en una amenaza para su bienestar en varios órdenes posibles: físico, síquico, social o bien económico, ya que los santos en competencia le impondrán castigos como forma de presión para verse instaurados en el dominio sobre esa persona.

Finalmente, deseo mencionar el desafortunado caso en que, por un error en el complejo conjunto de decisiones que circundan la iniciación, el adepto ingresa en el culto con la *cabeza trocada*, es decir, con los santos invertidos. Este error en el proceso de atribución del santo *de cabeza*, una vez instaurado ritualmente, lleva a disturbios de comportamiento definitivos e irreparables.

Las fórmulas discursivas, que llamé de imágenes, hasta aquí presentadas ejemplifican el modelo de correspondencias entre discurso y realidad síquica propio del culto. Una cuestión que llama la atención en estas fórmulas y que no puedo dejar de apuntar aquí es la que se refiere al acto de nombrar, es decir, en este caso particular, colocar nombres no sólo para describir sino también para manipular y modificar estados síquicos y sicofísicos con finalidad adaptativa. No es mi intención en este artículo extenderme en una discusión teórica sobre conceptos como el de eficacia simbólica y su posible aplicación al presente caso en que la expresión verbal incide en el mundo síquico, no sólo describiéndolo sino también organizándolo. Pero es importante señalar como uno de los procedimientos más característicos del culto la manipulación verbal como medio para propiciar el autoconocimiento y el autocontrol por parte de sus miembros.

A manera de conclusión, es importante resaltar el significado atribuido aquí a la *cabeza*. Lo dicho hasta aquí nos lleva a percibir que ella es entendida como sede, escenario o arena donde se libran las batallas y negociaciones cuyo resultado es el perfil reconocible del comportamiento personal, o sea, de la personalidad. Tal como es formulado por los teólogos del culto, los dramas del cielo se desarrollan *en la cabeza* y esta cabeza-cielo es el hábitat de los *orixás*. De esta forma y a través de esta

equivalencia, la mitología se transforma en un instrumental a disposición del ego, para que éste comprenda y administre los contenidos psíquicos con la mediación del lenguaje. Este sistema, al ser esbozado en su totalidad, se presenta como una teoría coherente de lo psíquico dotada también de eficiencia terapéutica.

Río de Janeiro, diciembre de 1992.



BIBLIOGRAFÍA

- AUGRAS, Monique. "O Duplo e a Metamorfose. A Identidade Mítica", en Comunidades Nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BASTIDE, Roger. *La candomblé de Bahia* (Rite Nagô). La Haya: Mouton, 1958.
- *Les Amériques Noires*. París: Payot, 1967.
- BASTIDE, Roger. *As Religies Africanas no Brasil*. So Paulo: Livraria Pioneira, 1971.
- *Estudos Afrobrasileiros*. So Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- BROWN, Diana. *Umbanda, Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor, Michigan: UMI Research Press, 1986 (Studies in Cultural Anthropology No. 7).
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- CARVALHO, José Jorge. *Ritual and Music of the Shango Cults of Recife, Brazil*. PhD Thesis. Belfast: Dept. of Social Anthropology, The Queen's University of Belfast, 1984.
- "Violência y caos na experiência religiosa", en *Revista Religio e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- CARVALHO, José Jorge y Rita Laura Segato. *Shango Cult in Recife, Brazil*. Caracas: FUNDEF/CONAC, 1992.
- CORREIA, Norton. *Antropologia de uma Religio Afro-Rio-Grandense*. Porto Alegre: Editora da Universidade do Rio Grande do Sul, 1992.
- COSTA Eduardo, Octávio da. *The Negro in Northern Brazil, a study acculturation*. Washington: American Ethnological Society, 1948.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Mina, uma Religio de Origem Africana*. So Luis de Maranhão: SIOGE, 1985.
- *O Caboclo no 'Tambor de Mina' e na Dinâmica de um terreiro de So Luis: A casa de Fanti Ashanti*. Tese de Doutorado. So Paulo: Depto. de Antropologia, Universidade de So Paulo, 1991.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*. So Luis: Universidade Federal de Maranhão, 1985.

- . “Voduns da Casa das Minas”, Marcondes de Moura, Carlos Eugenio (org.) *Meu Sinal está no teu Corpo*. So Paulo: Edicon/Edusp, 1989.
- HERSKOVITS, Melville. *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press, 1966.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilizaço Brasileira, 1967.
- LAPASSADE, Georges y Marco Aurélio Luz. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz y Terra, 1972.
- LEACOCK, Seth y Ruth. *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-brazilian Cult*. New York: Anchor Press, 1975.
- LÉPINE, Claude. “Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nagô”, Marcondes de Moura, Carlos Eugenio (org.). *Olóorisà. Escritos sobre a Religio dos orixás*. So Paulo: Agora, 1981.
- . “Análise Formal do Panteo Nagô”, Marcondes de Moura, Carlos Eugenio (org.). *Bandeira de Alairá* (Outros Escritos sobre a Religio dos orixás). So Paulo: Nobel, 1982.
- PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas. Culto dos Voduns Jeje no Maranhó*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de So Paulo*. So Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991.
- RAMOS, Arthur. *O Folklore Negro do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilizaço Brasileira, 1935.
- . *O Negro Brasileiro*. So Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- . *A Aculturaço Negra no Brasil*. So Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- RIBEIRO, René. *Cultos Afro-brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilizaço Brasileira, 1935 a)
- . *Os Africanos no Brasil*. So Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 b).
- SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types: Gods and their Symbolic Representation by Members of the Shango Cult in Recife, Brazil*. PhD Thesis. Belfast: Dept. of Social Anthropology, The Queen’s University of Belfast, 1984.
-

- “Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô de Recife”. In Marcondes de Moura, Carlos Eugênio (org.). *Meu Sinal está no teu Corpo*. So Paulo: Edicon/Edusp, 1989.
 - “Inemanjá em Família: Mito e Valores Cívicos no Xangô de Recife”. *Anuário Antropológico* / 87. Brasília / Rio de Janeiro: EdUnB / Tempo Brasileiro, 1990.
 - *O Santo e a Pessoa: Psicologia dos Arquétipos e Experiência Social numa Tradição Afro-Brasileira*. Brasília: EdUnb, aceito para publicação.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Recife: PIMES, IFCH da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. So Paulo: Editora Corrúpio Comércio Ltda., 1981.