

LA FIESTA DE SANTO EN EL CANDOMBLÉ: EL REENCUENTRO QUE MITIGA LA NOSTALGIA DE LOS ORIXÁS.

Aída Esther Bueno Sarduy

Doctora en antropología social y Cultural

Profesora de Antropología en los programas de New York University, Boston University y Middlebury College en Madrid. abuenosarduy@gmail.com

Recibido/Received: 12/11/2015

Aceptado/Accepted: 05/01/2016

Resumen

En este artículo se exploran algunos de los elementos más característicos de la fiesta de santo, la celebración pública y probablemente más conocida del culto a los *orixás* en Brasil. En el candomblé, los iniciados reciben bajo el trance a las deidades a las que rinden culto, que incorporadas danzan utilizando los cuerpos de aquellos. Esta manifestación de los *orixás* hunde sus raíces en el universo religioso africano del cual procede y revela aspectos muy singulares de la cosmovisión de las religiones del África occidental.

Palabras clave: fiesta de santo, candomblé, *orixás*, trance

Abstract

Explored in this article are some of the most characteristic elements of the saint feast, the public and probably most well-known celebrations of the *orixás* in Brazil. In Candomblé, the dieties take over the bodies of the initiated members who worship them and show themselves through dance. This manifestation of the *orixás* takes its roots in the religious African universe and reveals unique aspects of the worldview of West African religions.

Keywords: saint feast, canodmblé, *orixás*, trance

El culto a los *orixás*¹⁶ proviene de un universo religioso extremadamente complejo y constituye un ejemplo del fenómeno que el etnólogo cubano Fernando Ortiz denominó transculturación, ya que nos remite al sincretismo que se produjo entre las deidades, mayoritariamente de origen yoruba, a las que los esclavos procedentes de África

¹⁶ Orixás: divinidades de origen africano a quienes se rinde culto en el candomblé y otras tradiciones afro.

occidental rendían culto y los santos católicos que conocieron después de su llegada al llamado Nuevo Mundo.

Tanto en Cuba como en Brasil, las celebraciones religiosas donde los iniciados danzan y los orixás toman posesión de sus cuerpos para manifestarse bajo el trance han llamado la atención de estudiosos de muchas áreas, destacando los estudios de eminentes etnólogos y antropólogos que han concentrado sus investigaciones en el campo religioso afrobrasileño¹⁷. La pervivencia de estas tradiciones religiosas originarias de África en América y su adaptación al nuevo contexto, constituye un hecho revelador de la resistencia cultural y la transmisión de valores y creencias durante siglos entre generaciones de devotos a estas deidades.

La presencia de esta forma de religiosidad y espiritualidad, circunscrita originariamente entre los afrodescendientes, se ha expandido ampliamente de manera que hoy en día, millares de hombres y mujeres de cualquier origen étnico o de cualquier ancestralidad, rinden culto a los orixás y participan en las *fiestas de santo*, un ritual que además de su carácter religioso aporta otro tipo de atractivos estéticos que despiertan la curiosidad de muchos otros ajenos a estas religiones.

¿Cómo entender este vínculo tan estrecho entre los orixás y sus hijos? ¿Por qué se da esta unión de lo divino y lo humano expresada en los cuerpos de los iniciados habitados por los dioses?

Dominique Zahan, especialista en Historia y religiones del África negra nos explica que, a pesar de la enorme diversidad de formas en las que pueblos, etnias y culturas africanas expresan sus creencias religiosas, hay cierta unidad en torno a las ideas. Según el citado autor, si hay algo que marca la esencia de la espiritualidad africana es¹⁸:

[...] considerarse a la vez como imagen, modelo y parte integrante del mundo, en cuya vida cíclica se siente profunda y necesariamente inmerso.

De modo que¹⁹:

[...] no es para «agradar» a Dios o por amor a él por lo que el africano «reza», implora y hace sacrificios, sino para realizar su mismidad y el orden en el que se encuentra implicado.

¹⁷ Este artículo aborda uno de los temas que he desarrollado en mi tesis doctoral, titulada “El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife. La ciudad de las mujeres que no será”, presentada en la Universidad Complutense, Departamento de Antropología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, bajo la dirección del Dr. Tomás Calvo Buezas, con la que obtuve la calificación ‘Sobresaliente cum laude’

¹⁸ Dominique Zahan. Espiritualidad y pensamiento africanos. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 15.

¹⁹ *Op.cit.* p. 15s

Señalo estas peculiaridades de la espiritualidad africana para remarcar su sentido terrenal y su referencia radical respecto a este mundo.

Hablando sobre la actitud del africano frente al *Ser supremo*, Zahan²⁰ afirma algo que resulta verdaderamente sorprendente y extraño comparado con la forma en que se ha elaborado en occidente la categoría “Dios”, a la cual sería equiparable:

[...] Aspira, ciertamente, a convertirse en Dios; algunos de sus ritos incluso le conducen a ello. Sin embargo, no abandona nunca su condición humana; no asciende al cielo puro para gozar allí en paz de la visión beatífica. Antes bien, obligará a Dios a volver a la tierra, a aproximarse de nuevo a él y a descender sobre él para divinizarlo. De esta manera, el lugar favorito de la visión beatífica del negro sigue estando en la tierra.

Esta descripción se corresponde definitivamente con lo que sucede en el culto a los orixás cuando estos bajan a la tierra y habitan a los seres humanos mediante el trance. Esta relación tan estrecha entre las divinidades y los hombres hace que entre ambos se establezca una relación de dependencia mutua, en la cual es impensable que lo uno exista sin lo otro. Los orixás no son eternos y, a diferencia de otros dioses cuya existencia se desarrolla al margen de los humanos, en la filosofía de las religiones de África Occidental, los dioses podrían morir si se extinguiera el culto que les rinden éstos.

Esta relación tan íntima entre las divinidades y los seres humanos es el corolario de otro asunto muy recurrente en la mitología africana: hubo un tiempo en el cual Dios y los hombres compartieron el mismo espacio. Así lo explica Zahan²¹:

[...] Dios vivía en otro tiempo con los hombres (o bien los hombres vivían en el cielo junto a Dios. Después por culpa de los incidentes surgidos entre cohabitantes, Dios tomó la resolución de alejarse de los humanos.

Sin embargo, nada tiene que ver este “alejamiento de Dios” con relación a los hombres con la “caída” o con “la expulsión del paraíso” que aparece en la religión cristiana, sino que la “distancia” o el “alejamiento” es la condición necesaria para que exista un diálogo entre ambos:

[...] La separación del cielo y la tierra, la de Dios y los hombres, constituyen sin más el término medio que permite al pensamiento captar la comunicación entre estas realidades. Para que se pueda establecer un diálogo entre ellas, la

²⁰ *Op.cit.* p. 37s

²¹ *Op. Cit.* P. 35

«distancia» se hace indispensable. El pensamiento no puede, en efecto, justificar la existencia de intermediarios sino a partir del momento en que una solución de continuidad separa a los correspondientes.

De manera que, en este universo religioso codificado en la mitología de los pueblos del África occidental, el alejamiento de Dios es un alejamiento que funda “la religión como comunicación”:

[...] la época de la religiosidad del hombre no es en absoluto el tiempo cuando Dios vivía en la «aldea» de los terrícolas, sino el tiempo siguiente, cuando Dios perdió sus características terrestres y humanas para vivir alejado del hombre.

Siguiendo a Zahan podríamos decir que este “alejamiento” provoca una nostalgia de Dios que es el fundamento de la espiritualidad africana; una nostalgia mutua, porque Dios también añora el tiempo en el que vivió “en la aldea” junto a los hombres. Esta concepción de las relaciones entre las divinidades y los seres humanos determina el extraordinario potencial expresivo y comunicativo de las religiones africanas, y el trance y las danzas de posesión son algunas de las manifestaciones más expresivas de este vínculo.

Esta es la base de la cosmovisión que los esclavos africanos trasladaron al Nuevo Mundo y que se ha ido transmitiendo de generación en generación; una cosmovisión religiosa que los esclavos y sus descendientes en la diáspora consiguieron en parte guardar y reinventar, sobreponiéndose a las restricciones inherentes a la esclavitud y los prejuicios raciales anclados a esta historia de violencia, dolor y oprobio.

Trance, danza y *performance* religiosa en el *candomblé* de Brasil.

El culto del *candomblé*²² goza hoy en día de gran notoriedad en el campo religioso y el culto a los orixás cuenta con millares de adeptos no solo en Brasil, su país de origen, sino en el resto del mundo, traspasando fronteras culturales y étnicas. Por esta razón no deja de resultar verdaderamente sorprendente que estas religiones de origen africano hayan conseguido sobrevivir, expandirse y atraer a personas de todos los grupos étnicos y

²² Según explica Vivaldo Costa Lima (1977) el término *candomblé* se utiliza para nombrar de forma genérica a los grupos religiosos caracterizados por un sistema de creencias en divinidades llamadas orixás, y asociados al fenómeno de la posesión o trance místico. También *candomblé* se utiliza como sinónimo de *terreiro*, casa de santo o roça, es decir, el lugar donde se realizan las ceremonias religiosas.

clases sociales procedentes de tantas nacionalidades y realidades, la mayoría ajenas a esta herencia étnica africana.

La *familia de santo*²³ sigue creciendo, incorporando al linaje ritual de los antepasados nuevos adeptos. La manifestación de los orixás a través de la danza y el trance continúan atrayendo a millares de personas a los cultos, ya sea como espectadores o como simpatizantes, dándose incluso algunos casos de posesión de los orixás entre espectadores totalmente ajenos a estas tradiciones, detalle este que nos ayuda a entender hasta qué punto alcanza el potencial expresivo, comunicativo y emotivo que se desata en estas ceremonias.

Este aspecto público²⁴ de las ceremonias de candomblé, abiertas a los profanos mientras se canta, toca y baila para los orixás, es un rasgo distintivo de estos cultos, y es —probablemente— lo más conocido de las ceremonias religiosas por parte de los no iniciados. Escenas referidas a estas celebraciones han sido recogidas por la literatura y el cine y son también un tema recurrente en los documentales y reportajes sobre la cultura brasileña. De hecho, la estampa de una mujer negra o mulata ataviada con las ropas propias del culto a los orixás y engalanada con sus vistosos collares, es hoy en día una imagen singular y reconocible de la sociedad brasileña; su representación es un elemento típico de la “marca Brasil” y su imagen en una tarjeta es la postal más emblemática de la cultura afrobrasileña.

La espectacularidad y emotividad de estas danzas, acompañadas del ritmo de los tambores sagrados y de los cantos a los orixás, seduce a millones de curiosos y simpatizantes, siendo esta una de las principales razones por las que algunos terreiros²⁵ han sido calificados como lugares de interés histórico y cultural, quedando señalados de tal manera en las guías turísticas.

Esta apertura de los cultos al exterior ha tenido gran impacto en la dinámica religiosa, ya que la fiesta de santo se ha hecho cada vez más pública, vistosa y *teatral*. La elegancia y originalidad de la indumentaria, junto con la cuidada elección de los complementos, las telas y los bordados, contribuye de manera importante a que la *performance* religiosa se convierta en un espectáculo de gran belleza.

²³ Familia de santo es el término que abarca el conjunto de iniciados que utilizan entre sí la terminología de parentesco para nombrarse, según las relaciones que mantienen derivadas del momento de su iniciación.

²⁴ Aparte de la manifestación pública de los bailes, cantos y toques a los orixás, existe toda una diversidad de ritos reservados a los iniciados inaccesibles a los profanos.

²⁵ Terreiro, es uno de los nombres del lugar donde se rinde culto a los orixás.

Cada *hijo de santo*²⁶ procura vestirse con las mejores galas para bailar para sus orixás y se siente protagonista de la fiesta de santo cuando participa en la rueda de los danzantes. Siguiendo el *xirê*²⁷, cada hijo de santo baila para su propio orixá, los movimientos manifiestan algunas de las cualidades de éste y su cuerpo realiza un repertorio único de gestos; por ello la *performance* de cada hijo de santo es única, de la misma forma que es único el orixá que fue asentado en su cabeza el día de la *feituría*²⁸.

Por lo que hemos visto, podemos inferir que, si hace años estas religiones eran consideradas religiones de barracón, adscritas a barrios suburbanos y degradados, cuyos miembros eran fundamentalmente afrodescendientes de clase baja y extremadamente pobre, hoy en día el candomblé es una opción religiosa abierta a todo el mundo, sin fronteras étnicas, de clase social o nacionalidad. Este hecho ha contribuido enormemente a su expansión y a que cada vez más personas de clase media y alta se inicien en estos cultos.

Como consecuencia de esta expansión del candomblé a todas las capas sociales, unido a la movilidad social creciente de la población afrodescendiente, la fiesta de santo se está convirtiendo cada vez más en un espectáculo donde la prosperidad se puede percibir de muchas formas: en la riqueza de la indumentaria de los hijos de santo, en la cantidad de animales que pueden ser sacrificados cuando hay *matanza*²⁹, en la duración de las fiestas y en la abundancia de comidas y bebidas para los asistentes. Cada terreiro pone en marcha todos sus recursos para que en la fiesta de santo no falte de nada.

Los orixás que monopolizan las danzas, ropas y representaciones más vistosas —y que ostentan las *personalidades* más atractivas —, han ido ganando prestigio entre los asistentes y se han convertido en los predilectos de la mayoría de quienes toman la decisión de iniciarse en esta religión. Oxúm, Iemanjá, Iansã, Oxalá, y sobre todo, Xangô, son los orixás más populares dentro del candomblé y los que más hijos tienen iniciados. A la vista de esto puede decirse que se está generando un proceso de retroalimentación entre la creciente popularidad de estos orixás específicos y el deseo de los novicios a

²⁶ Hijo de santo: hijo de santo o hija de santo (según sea hombre o mujer), es el iniciado en el culto a los orixás.

²⁷ El *xirê* es el orden en el que son invocados los orixas en las ceremonias de candomblé; orden riguroso que siguen las danzas y cantos a los orixás, comenzando por Exú, orixá mensajero, enviado para llamar a todos los demás orixás. Este orden sufre algunas modificaciones en el culto de Umbanda.

²⁸ Feituría: ceremonia en la cual a través de muchos rituales, el novicio pone en su cabeza a su orixá tutelar, quedando de esta forma iniciado en la religión.

²⁹ Sacrificio ritual de animales.

entregarle su cabeza preferentemente a estos y no a otros orixás menos populares, algunos de los cuales ya no tienen prácticamente hijos.

En mis estudios sobre el Xangô de Recife, llevados a cabo en el Sítio de pai Adão³⁰, casa matriz del Xangô en Pernambuco y uno de los terreiros más antiguos de todo Brasil, tuve la oportunidad de preguntarle al babalorixá Manoel³¹, líder actual del terreiro por los motivos que antes y ahora llevan a una persona a tomar la decisión de iniciarse en el candomblé y el porqué de la preferencia por algunos orixás. Relato a continuación algunos fragmentos de aquella entrevista.

Manoel, antiguamente, unos 20 o 25 años atrás, ¿cuáles serían los motivos principales para la iniciación de una persona?, ¿qué era lo que llevaba a las personas a iniciarse en el Candomblé?

—Hubo fases, hubieron épocas (sic). Un ejemplo: mucha gente entró más por cuestiones de salud. En todas las épocas, lo que más llevó a las personas a la iniciación fue la salud³². Hubo una época en que las personas querían prepararse para asumir la religión y hasta asumir cargos dentro de la casa³³. Eso no era solamente un deseo de la persona, eran muchos los terreiros que iniciaban realmente por cuestiones de salud; esto en todas las épocas. Hace 5 años yo hice una indagación entre la gente más antigua³⁴ y noté que la incidencia mayor era realmente... “yo estaba muy enfermo y mi pai de santo hizo una obrigação³⁵ para mí y me inició”. Otros: “yo estuve muy enfermo y el santo me lo pidió, y yo lo hice”. Entonces, la mayor avalancha de personas iniciadas, lo hizo por cuestiones de salud.

¿Y este mismo motivo continúa estando presente hoy en día?

—No. A pesar de que aún existen muchas personas que se inician por salud, hoy hay un número muy importante de personas que se inicia por vanidad.

³⁰ El Sítio de Pai Adão también es conocido también como “Terreiro Obá Ogunté”, después de haber sido monumentalizado y convertido en espacio protegido y de interés público por la resolución Nº 05/85 del Conselho Estadual de Cultura de Pernambuco.

³¹ El jefe del terreiro denominado Sítio de pai Adão es en la actualidad Manoel Nascimento Costa, conocido también como Papai.

³² Quiere decir problemas de salud, generalmente enfermedades desconocidas o de difícil tratamiento por parte de la ciencia médica.

³³ Se refiere la expresión “casa” al Ilê (que traducido del yoruba quiere decir, casa) o “casa de santo”, es decir, el lugar donde se realizan las ceremonias religiosas afro-brasileras, donde se inicia el neófito y a la cual permanece vinculado el iniciado por el resto de su vida religiosa. Allí participa asiduamente en diferentes actividades, rituales, o lúdicas, y mantiene estrechos vínculos con sus hermanos de santo, pai (padre) o mãe (madre) de santo y las diferentes personas que tienen cargos y/o autoridad dentro de la casa.

³⁴ La antigüedad en este caso se refiere a la edad religiosa, o sea, el tiempo que lleva de iniciada la persona dentro de la religión.

³⁵ La traducción literal sería “obligación”; en este caso, significa ofrenda ritual, como deber, como algo mandatorio, imprescindible, y necesario. Es una exigencia de la divinidad, por eso es “obligatorio” hacerlo. Cuando se realizan de forma correcta e según lo exigido por éstas, el creyente podrá recibir, después de este acto propiciatorio, recibir el auxilio, la protección o el favor de la divinidad. Igualmente el incumplimiento de una obligación religiosa puede conllevar el castigo de forma directa, o en cualquier caso, quedar fuera de la protección de la divinidad.

Yo diría que un cuarenta por ciento está por salud y el otro sesenta por ciento está por la vanidad de ser una persona de santo, ser una persona iniciada, y también el pai de santo quiere enriquecer la casa con mucho iaôs³⁶, con muchos hijos³⁷ y los inician hasta por cuenta propia, para tener a esas personas dentro de la casa como iniciados, confirmados, o de ogães³⁸.

Y ese proceso de iniciación ¿quién lo decide? Me refiero a antes y hoy... ¿el deseo de la persona o el oráculo³⁹?

—Antiguamente el oráculo y el oráculo mismo. Hoy ya no es más así. El oráculo es muchas veces lo que ya está en la cabeza del pai de santo, de la mãe de santo.

¿Y antiguamente sí?

—Sí. Antiguamente sí. El oráculo decidía, el orixá decidía. El orixá de la mãe de santo o pai de santo venía y decía por qué él necesitaba iniciarse y a veces él ya *virava*⁴⁰ en el santo, entonces era el propio santo quien pedía que esa persona fuera *feita*, pedía su iniciación. Hoy no, hoy la gente ya *juega* sabiendo cuál será el resultado del juego, para entonces iniciar a la persona. Tanto es así, que las casas tradicionales, que todavía tienen un oráculo verdadero, tienen pocas iniciaciones, solo inician en último caso.

Este cambio, ¿Ud. Considera que es realmente notable?

—Notable, notable; sin sombra de duda.

Las respuestas del babalorixá son tremendamente sorprendentes y revelan algo importante: en los terreiros tradicionales no son frecuentes las iniciaciones, ni se puede elegir el orixá *a la carta*, pero fuera de estos terreiros tradicionales parece haber una

³⁶ Nombre que se le da a los iniciados, inmediatamente después de su iniciación; después del primer año de obligaciones rituales se le llama “filho o filha de santo”, es decir, hijo o hija de santo.

³⁷ Hijos de santo.

³⁸ Ogã, es el nombre que reciben hombres que tienen cierta autoridad dentro de la casa de santo; es un título honorífico que reciben en ocasiones hombres vinculados al terreiro y que apoyan financieramente a la casa de santo. Pueden ser elegidos por el jefe del terreiro, o pueden ser “levantados”, es decir, llamados directamente por la divinidad a través de la posesión. Después de las obligaciones rituales correspondientes, entre las cuales no se encuentra el “raspado” de cabeza (catulagem), ni el “sundidé”, o baño de sangre requerido en el ritual de iniciación, que se derrama en la cabeza raspada del iniciado, durante el ritual de iniciación.

³⁹ Me refiero al “juego de búzios”, o sea “jogo de búzios” (búzio quiere decir caracol; una concha de mar; se les llama también cauríes). Es la forma por excelencia de comunicación de “odums” o “recados” dentro del santo. El juego está formado por 21 caracoles, abiertos por detrás, de los cuales se usan solamente 16. Pueden caer abiertos o cerrados, indicando cada una de las posibles combinaciones un mensaje determinado, dependiendo del “orixá”, o santo que está siendo consultado. Mi informante utiliza, -siguiendo mi pregunta- la palabra “oráculo” en múltiples ocasiones, pero debo advertir, que este es un término académico, no del lenguaje que se usa habitualmente dentro del santo. En este contexto, la única palabra que se usa para llamar a esta forma de consulta es “juego” (jogo, en portugués).

⁴⁰ Quiere decir que caía en trance de forma inminente.

corriente de iniciaciones que se rigen por la voluntad o el deseo de los aspirantes, al punto de condicionar la respuesta del oráculo a las preferencias de los neófitos.

Continúo con la conversación; quiero saber su opinión con respecto a algo que había observado también en Cuba y de lo cual había hablado con algunas santeras, santeros y babalawos cubanos: la preferencia de la gente por algunos orixás y la pretensión de ser iniciados en un orixá de su predilección, resultando todo ello en una reducción del número de orixás que hoy en día se conocen. Manoel me responde lo siguiente con respecto a este asunto:

—Hay muchas personas que quieren ser de Xangô, muchas queriendo (sic) ser de Oxúm, muchas queriendo ser de Ogún. Así que aquí no es muy diferente de Cuba. Prácticamente son cuatro o cinco orixás como máximo, los que se disputan ese cariño de la gente. La mayoría de las personas de aquí son de Xangô, de Oxúm, Iemanjá, y Oiã (Iansã); esos son los cuatro orixás fuertes aquí en Pernambuco. Ves pocos hijos de Nanã, pocos de Obaluaíê, y todavía hay algunos de Ogún, que es el quinto en esta historia. Creo que estadísticamente Ogún estaría en el quinto lugar. Comienzas con Oxúm, Iemanjá, Xangô, e Iansã. Esos cuatro puedes encontrarlos aquí por montones. Es increíble esa realidad aquí en Pernambuco... ¡Parece que en los navíos negreros sólo vinieron esos orixás!

Me sonrío ante una expresión tan simpática y le pregunto:

¿Ud. tiene alguna explicación para esto?

—Es muy difícil dar una explicación para la mayoría de las casas. Tendría que hacer un análisis de la tradición y de lo moderno. Antiguamente encontrabas muchos hijos de Obaluaíê, de Nanã y de Ogún; Oxalá también tenía muchos y hoy encuentras pocos. En la mayoría de los terreiros modernos son ellos quienes determinan los orixás. Si tienes el rostro redondo, tienes dinero y llegas a casa de él, vas a recibir Obá, porque quizás no hay un Obá en la casa; si falta en la casa un hijo de Oxosse, entonces ella es de Oxosse.

Entonces, ¿No es determinado por el oráculo?

—No. Lo que nosotros hacemos aquí en el Sítio es lo siguiente: si yo juego y existe algún tipo de duda, hay que seguir jugando. A veces las personas tienen un orixá de tradición, de herencia, que le marca. Te vas y regresas, tomas un *banho de abô*⁴¹ y se hace una nueva consulta, porque está dentro de la tradición. Ahí se consulta nuevamente y se pregunta, ¿de quién es ese Xangô que ella carga? ¿Lo heredó de alguien de la familia? Y esa Oxúm, ¿están en el mismo espacio? ¡Porque en el mismo espacio no pueden estar! Entonces vas descubriendo y de repente ves que este es de herencia, entonces, se queda. No sale de tu vida, solo sale de la cabeza. Te quedas rindiendo culto a los dos, pero solo uno es el dueño de la cabeza, para que yo llegue a esa conclusión hago todo eso, para que yo no estropee la vida de los demás. Por eso voy, veo, hago, consulto, etc.

⁴¹ En un baño ritual con hierbas sagradas que puede tener varias finalidades, la cura espiritual o física. Es indicado por las entidades espirituales consultadas.

El babalorixá Manoel me advierte con gran dramatismo del enorme peligro que entraña atribuir erróneamente un orixá a una cabeza que no le pertenece. Le pregunto qué ocurriría en tal caso:

¿Qué consecuencias podría tener para una persona que le pongan como dueño de la cabeza un orixá que no le pertenece por error?

—Vamos a pensar en un hijo de Oxalá a quien atribuyan un orixá que lleva sal y aceite en la cabeza⁴². Aquí en Recife hay mucha gente; yo conozco historias que no me atrevería ni a escribir, específicamente la de dos personas que realmente estropearon sus vidas, o a quienes se las estropearon. A veces sucede esto. Por ejemplo, mi mãe de santo (se refiere a Das Dores) era hija de Oxalá, sin embargo, quien la poseía muchas veces era Xangô; pero a la hora de hacer la obrigação de ella, Xangô salía y quien asumía era Oxalá. Otro ejemplo, Doña Santa do Maracatú (una de las iyalorixás más conocidas de Recife) era hija de Oxúm para la gente, pero el dueño de su cabeza era Oxalá. Como era hija de Oxalá no podía usar en su cabeza ni sal, ni aceite y cosa alguna; la gente tiene que tener responsabilidad con esto. Pero hoy en día, con la modernidad, que hasta se hacen juegos de búzios por ordenador, eso puede llevar a mucha gente a *tener la cabeza trocada*⁴³. Con certeza... [...] nosotros tenemos ese cuidado de no *troc*ar la cabeza de la gente; la responsabilidad es muy grande. Puedes ver que dentro de la alta cúpula del Sítio de pai Adão yo soy el más joven. La gente se ríe cuando digo eso, pero sí, soy el más joven. No hay nadie más joven que yo. Por fuerza de las circunstancias soy el babalorixá, pero el resto de las personas son más viejas que yo. La responsabilidad nuestra es muy grande, mantener la tradición de la casa, decir la verdad, mantener una seriedad. Rescatar y mantener la tradición de la casa para nosotros no es fácil.

Entonces, ¿Qué pasa si alguien llega diciendo que es hijo de Xangô, que quiere ser hijo de Xangô y los búzios dicen que no es de Xangô?

—Yo le digo a él que no y no lo hago bajo ninguna hipótesis. Pensemos que él sea de Xangô pero quiera hacerse Oxúm, como la mayoría de los homosexuales, quienes prefieren ser de Oxúm, él va a llegar diciéndome: mira, yo soy de Oxúm porque mi abuelo era de Oxúm y su orixá se quedó conmigo... o entonces me dice: yo tuve un sueño con una mujer muy linda toda vestida de amarillo... me puede contar cualquier historia. Pero yo soy un psicólogo. Todo pai de santo es consciente de su papel como psicólogo. Yo tengo que tener ese valor y decirle que no, tengo que tener esa psicología. Dentro del orixá yo intento hacer todo lo posible por no equivocarme. Quiero tener tranquila mi conciencia y quiero dormir tranquilo. Si yo sé que no puedo matar un gallo encima de la cabeza de Iemanjá, ¿por qué iría a hacerlo? Si te equivocas sin tener la intención el orixá puede comprender eso y te puede perdonar. ¡Pero eso es diferente!

⁴² Oxalá es un orixá que no puede tener en sus comidas rituales ni sal ni aceite de dendé. Ni siquiera se pueden mezclar las vasijas o los utensilios de cocina que se utilizan para hacer las comidas votivas de Oxalá con las demás orixás que sí reciben aceite de dendé, pimienta o sal. Por eso su vajilla, ollas y cucharas de madera están totalmente separadas del resto.

⁴³ Tener la cabeza cambiada es recibir un orixá erróneo como dueño de la cabeza.

Estuvimos conversando durante casi dos horas sobre el tema. El babalorixá me contó diversas historias de las terribles consecuencias de atribuir erróneamente un orixá a una persona; también insistió en la presión que sufren muchos paes y mães de santo hoy en día para satisfacer a quienes quieren un orixá de antemano, sin saber si el orixá les ha elegido como sus hijos. Me cuenta que en algunos casos esta atribución errónea puede llevar a la persona a la locura o incluso a la muerte y que por eso la responsabilidad es muy grande. Cambiar a posteriori el dueño de la cabeza y “reiniciar al iniciado” no resulta tampoco tarea fácil.

Por mi parte, hay dos cosas que quiero señalar sobre su testimonio: la seriedad de una casa tradicional como el Sítio de Pai Adão se manifiesta —según Manoel, entre otras razones—, en que no cede a esas presiones y que se hace escrupulosamente lo que el oráculo indica. Por lo tanto, iniciarse en el Sítio de pai Adão —cuna de la tradición Nagô en Pernambuco— imprimiría una especie de sello de autenticidad y rigor en el ámbito religioso. Quienes aceptan que no es el hijo de santo quien elige al orixá sino que es el propio orixá quien escoge la cabeza de su hijo, tendrían en una casa tradicional la tranquilidad de que tal error no se podría producir, lo cual ofrecería seguridad al iniciado. Pero por otro lado —y esta es la segunda cuestión que quiero resaltar—, esa arremetida contra los terreiros “modernos” probablemente es injusta y demasiado generalizada. Es posible que en muchos terreiros modernos también se respete el designio de los orixás, y que se tome en serio la responsabilidad de atribuir correctamente el orixá de cabeza rigiéndose exclusivamente por el oráculo.

Esta generalización sigue la misma línea de otra generalización en la que incurre en su discurso: no todos los hombres homosexuales quieren ser hijos de Oxúm ni todos los que se declaran heterosexuales quieren ser hijos de Ogún. Hay otras razones que nada tienen que ver con la homosexualidad y que pueden explicar la gran popularidad de Xangô y Oxúm tanto para hombres como para mujeres, al margen de sus preferencias sexuales y características anatómicas.

Oxúm es una de las orixás más populares tanto para hombres como para mujeres; le pasa lo mismo que a Xangô, y esa explicación procede de otro lugar, que quizás Manoel desconozca: la cantidad enorme de esclavos que llegaron a Brasil provenientes de las tierras en que estos orixás eran considerados dioses tutelares de la tribu. En el país yoruba se encuentra el río Oxúm, que lleva el nombre de la dueña de las aguas dulces; Xangô fue el cuarto Rey de Oyó, ciudad que, superando a la sagrada ciudad de Ifé, ocupó

un lugar preponderante en el imperio yoruba, siendo además los yoruba la etnia más numerosa del Sur de Nigeria. De este lugar provenía la mayoría de los esclavos que llegaron a Brasil, de modo que tiene sentido que los orixás más venerados en la tierra yoruba, como Oxúm o Xangô, hayan prevalecido sobre otros orixás cuyos escasos devotos hubieran podido morir o cuyo culto se hubiera extinguido por falta de nuevos iniciados.

La tierra: el mejor lugar para la comunión entre los seres humanos y los orixás.

Volviendo al principio de este capítulo y siguiendo a Dominique Zahan (1980) podemos decir que, en la concepción religiosa de los africanos, en el mundo espiritual de la tierra de origen de los esclavos que trajeron consigo al Nuevo Mundo el culto a estas divinidades, los dioses y los hombres se necesitan mutuamente para existir en plenitud. De modo que si los orixás no bajaran a la tierra —*aiyê*—, los hombres tendrían que subir al —*orun*⁴⁴—, porque la nostalgia entre de los dioses y los hombres sólo se resuelve a través de la unión del *orun* y el *aiyê*, de la tierra y el cielo. Esta añoranza sólo se mitiga cuando los orixás habitan a sus hijos y se funden con ellos a través del trance y la danza. Regresando al lugar donde una vez habitaron los orixás hacen realidad una aspiración humana frente al Ser supremo, una idea muy presente en el universo religioso africano: que los hombres pueden convertirse en dioses sin abandonar su condición humana ni renunciar a la tierra.

Sin duda, esta sería la explicación más solvente y fundamentada en la historia y en la mitología yoruba en la cual se inspiran estos cultos.

Cuando los cantos sagrados invocan a los orixás y, convocados por el ritmo de los ilús o atabaques, bajan a la tierra y habitan los cuerpos que les entregan hombres y mujeres, se completa lo que una vez se escindió, el ser humano recupera la comunión con los dioses y se alegra, como cuando alguien abraza después de un largo tiempo a un ser querido, derrotando la nostalgia provocada por la ausencia y la distancia. Esta energía se

⁴⁴ Orun: lugar donde habitan los orixás en la mitología yoruba.

desborda y se apropia del espacio sagrado, contagia a los presentes y convoca a los ausentes, en medio de un ritual de extraordinaria belleza, simbolismo y emotividad.

Todas estas consideraciones explican la razón por la que el Xangô de Recife⁴⁵ y en sentido más amplio el candomblé de Brasil, hace mucho tiempo que escapó del espacio étnico en el que se originó y traspasó los espacios marginales y marginalizados a los que había sido condenado. Los terreiros, que durante tanto tiempo estuvieron bajo la vigilancia de las instituciones médicas y bajo la atenta mirada de las autoridades del estado brasileño, que eran considerados focos de inmoralidad y abrigo de las clases marginales, se fueron transformando en lugares de interés, en núcleos de las creaciones culturales más vistosas de los afrodescendientes que hoy fascinan al mundo y que se exhiben actualmente como productos originales y exclusivos de la cultura afrobrasileña.

Los cultos afrobrasileños generaron otro discurso sobre lo sagrado, un discurso no esencialista, plural y abierto a la diversidad, que resultó enormemente atractivo para la sociedad mayoritaria. El candomblé se abrió a todas las etnicidades en el interior de la sociedad brasileña y también se transnacionalizó hace mucho tiempo. Sin negar su raíz africana y su vínculo con la esclavitud —uno de los episodios más oprobiosos de la historia de la humanidad— la población afrodescendiente portadora de estas tradiciones religiosas en la diáspora transformó esa historia de dolor y sufrimiento en culturas de resistencia. Por eso, hace mucho tiempo que se abrieron las puertas de los terreiros para todos, convirtiéndose en un espacio religioso verdaderamente único, donde no importa el color, la ancestralidad, la clase social, ni el sexo, ni el género, ni las preferencias sexuales.

Aquí probablemente radica la grandeza y originalidad de estos cultos que seducen a millones de personas en todo el mundo. El culto a los orixás se abre a la diversidad, rasgo esencial de la condición humana, e incorpora la diferencia; tiene otra propuesta y otro discurso. No exige de sus fieles lealtad religiosa exclusiva ni excluyente, ya que, como espacio religioso plural y sincrético, está abierto a la inclusión de otros dioses que serán debidamente acomodados en los altares junto a los orixás.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Birman, Patrícia, *Identidade social e homossexualismo no Candomblé. Religião e sociedade*, Campus, Rio de Janeiro, agosto/1985.

⁴⁵ Xangô de Recife: término genérico para designar los cultos de origen yoruba en Recife (Pernambuco). Se utiliza también en los estados vecinos (Alagoas, Sergipe y Paraíba).

- , Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. En *Revista Estudos Feministas*, Vol. 13, Nº 2, maio-agosto. Florianópolis, UFSC, 2005.
- Bourdieu, Pierre, Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona, Anagrama, 1997.
- La dominación masculina, en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm 3, Universidad de Guadalajara, julio 1996.
- Butler, Judith, Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción. Ediciones Cátedra. Madrid, 2001.
- Castellanos, Jorge, Pioneros de la etnografía afrocubana. Universal, Miami, 2003.
- Cros Sandoval, Mercedes, La religión afrocubana. Madrid, Plaza Mayor, 1975
- Costa Lima, Vivaldo, *A família de santo nos Candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, Salvador 1977.
- Frigerio, Alejandro, La expansión de Religiones Afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, 2002, 117 (janvier-mars) 127-150.
- Fry, Peter, Mediunidade e sexualidade. En: *Religiao e Sociedade*, 1 (1) 1977, pp. 105-123.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso; Gago García, Cándida, *Atlas de Afrodescendientes en América Latina*. Madrid, IEPALA, 2011.
- Lamas, Marta. Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. *Debate feminista*, Año 10. Vol. 20. Octubre 1999, pp. 84-106.
- Introducción. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM-Porrúa, México, 1997, pp. 9-20.
- Landes, Ruth, *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1967.
- Martín Casares, Aurelia, *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid. Ediciones Cátedra, Universitat de València (Grupo Anaya). 3ª edición, 2012.
- Moncó, Beatriz, *Antropología del género*, Editorial SINTESIS. Madrid 2011.
- Ortiz, Fernando., *Hampa afro-cubana: los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. La Habana: 1973 (1906).
- Los negros esclavos*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales 1992 (1916).
- "La fiesta afrocubana del Día de Reyes" en : *Los cabildos y la fiesta afrocubana en el Día de Reyes*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 1992 (1920).

-*Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana: Imprenta "El siglo XX", 1924.

Rios Do Nascimento, Luis Felipe, Lôce, Lôce, Metá Rê Lê! Homossexualidades e transe(tividade) de gênero no candomblé de nação. Disertação de mestrado en *Antropologia cultural*. Recife. Universidade Federal de Pernambuco, 1977.

Segato, R., *Santos e Daimones*. Brasilia: Editora UnB, 1995.

-*Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 1, 3010, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

-*La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

Zahan, Dominique. *Espiritualidad y pensamientos africanos*. Madrid. Ediciones Cristiandad, 1980.

-*"El cocoricamo y otros conceptos teoplásmicos del folklore afrocubano"*. En Archivos del folklore cubano (IV, 4). La Habana, octubre a diciembre de 1929.

-*El emblema de la Sociedad de Estudios afrocubanos en Estudios afrocubanos*. Vol. 1, nº 1. La Habana, 1937.