

# RITA SEGATO

## Santos y Daimones

El politeísmo afrobrasileño y  
la tradición arquetípica



‘prometeo’  
libros



# **SANTOS Y DAIMONES**



# **SANTOS Y DAIMONES**

**EL POLITEÍSMO AFROBRASILEÑO  
Y LA TRADICIÓN ARQUETIPAL**

**RITA SEGATO**

*Traducción: Rodrigo Álvarez*

{ prometeo )  
libros

Segato, Rita

Santos y daimones : el politeísmo brasileño y la tradición arquetípica / Rita Segato. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-816-137-2

1. Antropología. 2. Antropología Cultural. 3. Estudios Culturales. I.  
Título.

CDD 301

Corrección: Luciana Cicerone

Diseño y diagramación: Brenda Vanesa Hartvig

Título original: *Santos e Daimones. O Politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetípica* (Editorial da Universidade de Brasília, 1a. edición: 1995; 2a. edición: 2005).

©Rita Laura Segato, 1995.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2021  
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297  
[editorial@treintadiez.com](mailto:editorial@treintadiez.com)  
[www.prometeoeditorial.com](http://www.prometeoeditorial.com)

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.

## ***La Colección Pensamiento del Brasil en Español***

Una breve retrospectiva es indispensable para presentar el proyecto de esta colección. Llegué a Brasil en enero de 1976, con una parada táctica en Brasilia, directamente a la ciudad de Recife, ciudad cabecera del Nordeste del país, para el primer período de trabajo de campo que me llevaría más tarde a mis tesis de maestría y doctoral. La investigación se realizaba como parte de mi trabajo en el Instituto Interamericano de Etnomusicología de Caracas, dirigido por la argentina Isabel Aretz. Subí al avión en Buenos Aires y el hombre que se encontraba a mi lado quiso saber adónde me dirigía: “a Recife”. Manifestó entonces su espanto: “no se puede ir a Recife sin conocer San Pablo”. Esa fue mi primera lección sobre el país que lentamente se iría convirtiendo en mi segunda patria. Con el correr de los años, después del fin de la dictadura en Argentina y ya trabajando como docente en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, comenzó mi lento retorno a mi país. En esas constantes idas y vueltas entre Brasil y Argentina, más evidente se iba haciendo la cantidad de estereotipos cruzados que filtraban la mirada de un país sobre el otro e impedían una real comunicación y un diálogo lúcido entre ambos. Malentendido es para mí el término que califica hasta hoy la relación, no solamente entre los dos países, sino también entre el continente brasileño y el universo hispanohablante. La impotencia iba en aumento porque los autores, los temas, los debates, los estilos de argumentación y las interlocuciones de los pensadores brasileños eran y son inaccesibles para la audiencia de lengua española. La lengua es un obstáculo, pero la dificultad va más allá de la lengua: la colonización portuguesa en el continente americano y, más tarde, el proceso de la independencia también aislan al Brasil y tornan difícil su comprensión en un mundo, como es el hispanohablante, en el que ambos, colonización e independencia, son centrales en la condensación de las formaciones nacionales. El cuarto obstáculo, que esta colección intenta superar, es el obstáculo del emprendimiento editorial: traducir, publicar, distribuir, valla casi intransponible en medio de la gran crisis de larga duración que atravesamos, a la que Prometeo Libros enfrenta heroicamente con este esfuerzo. Contamos para esto con el trabajo dedicado y destacado del traductor Rodrigo Álvarez, que permanece transitando entre los ambientes letrados de los dos países, erudito y meticuloso, obsesivo, como todo legítimo representante de su gremio.

En un momento en que la crítica decolonial nos ha permitido ver con claridad el carácter plural de los pensamientos que alberga la nación, la colección no lleva por título “pensamiento brasileño”, sino

“pensamiento del Brasil”, con la intención de dejar claro que no se trata de un pensamiento único sino de un pensamiento disperso en el territorio de una nación. Destaque se dará en la colección a las diversas posturas y estilos del pensamiento crítico, muy especialmente a la crítica feminista, a la crítica indígena y a la crítica negra, así como a la comprensión de un país que debe situarse en el continente y esquivar la captura eurocéntrica. El cruce de miradas entre los dos mundos será un indispensable cruce de espejos.

Rita Segato

# SUMARIO

<i>Prólogo a la edición en castellano de Santos y Daimones</i>	•13
<i>Prefacio a la edición en castellano de Santos y Daimones</i>	•15
<i>Agradecimientos de la primera y segunda edición</i>	•19
<i>Introducción</i>	•23

## PRIMERA PARTE

### EL PENSAMIENTO ARQUETIPAL DEL XANGÔ DE RECIFE

<i>El andamiaje conceptual del culto</i>	•47
47 Introducción	
64 Esquema del panteón Nagô de Recife	
72 "Santo" (personalidad) y "Odum" (destino)	
77 Las cualidades de los santos	
81 "Yo", santo genérico y santo personal	
83 "Yo" y santo en la posesión: la razón separadora y la emoción religante	
92 El rol del oráculo en la atribución del santo	
<i>Los orixás y cómo reconocerlos</i>	•105
105 Consideraciones sobre el método: problemas del registro y de la comunicación de la experiencia subjetiva	
120 El papel del sincretismo	
122 Sueños como formas narrativas mitificadas	
137 Relatos y anécdotas autobiográficos mitificados	
140 Música y danza	
144 Apariencia física y gestual	
147 La lógica de la atribución	
153 Los orixás vistos por los miembros del culto	
176 Posesión como revelación del mundo divino	
<i>El santo y la persona: imágenes que articulan su relación</i>	•183
184 Interacción entre el "hijo" y el santo	
190 Relación entre el "dueño de la cabeza" y los santos secundarios	
200 El margen de manipulación en la atribución de los santos	
206 Nombres: de cómo el discurso toca la psique	
<i>El Xangô y la tradición marginal de la imagen en el pensamiento occidental: Notas para un diálogo intercultural I</i>	•211
211 Introducción	
213 Politeísmo y monoteísmo: dos principios en coexistencia	
223 El politeísmo y la construcción plural de la persona	
232 Los griegos y la tradición de la imagen	
236 La retradicionalización de las imágenes: de los griegos hasta nosotros	

- 244** La realidad múltiple de la persona: alma, *daimones*, arquetipos e imágenes
- 250** La psicología analítica y los cultos afrobrasileños frente al drama de la psique: ¿patología o normalidad?
- 259** Arquetipos, divinidades y la cuestión de la unidad-pluralidad del psiquismo
- 262** Divinidades: ¿vehículo de un diálogo interior o exterior?
- 265** Divinidades: símbolos de referencia en la interacción social
- 266** Politeísmo, monoteísmo y el lugar del yo en la psique
- 276** James Hillman: un vocabulario imaginístico para el Xangô de Recife

## **SEGUNDA PARTE**

### **LA VIDA PRIVADA DE IEMANJÁ Y SUS HIJOS: FRAGMENTOS DE UN DISCURSO POLÍTICO PARA COMPRENDER EL BRASIL**

- 289** Introducción
- 292** La mitología del Xangô: ¿descreimiento eficiente?
- 296** La familia mítica y sus integrantes
- 299** El ciclo de la coronación y la maternidad de Iemanjá
- 308** El ciclo de la competencia de Xangô y Ogum por las mujeres
- 313** El ciclo de Xangô y sus mujeres y de la guerra a los malés.
- 320** El ciclo de Xangô y la muerte
- 321** El ciclo de Oxum, Iansã y Orixalá
- 325** El ciclo de Iansã y la tradición de *Agbô*, el carnero
- 326** Un mito de Orixalá
- 328** Mito: discurso en busca de un sujeto

## **TERCERA PARTE**

### **INVENTANDO LA NATURALEZA: FAMILIA, SEXO Y GÉNERO EN EL XANGÔ DE RECIFE**

- 339** Introducción
- 341** Los *orixás* como descriptores femeninos y masculinos de la personalidad
- 345** Roles masculinos y femeninos en las relaciones entre los miembros de la familia mítica
- 349** Matrimonio, familia y familia de santo entre los miembros del culto
- 360** La sexualidad y los conceptos que expresan la identidad sexual
- 364** Los posibles efectos de la esclavitud en las categorías de hombre y mujer
- 374** Movilidad (o transitividad) de género: la relativización de lo biológico en el complejo simbólico del Xangô

*Abreviaturas utilizadas para la obra de Carl Gustav Jung* •377

*Bibliografía* •379



## **PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN CASTELLANO DE SANTOS Y DAIMONES**

Las aportaciones de las poblaciones afrodescendientes a las sociedades a las que sus antepasados esclavizados fueron conducidos, de manera forzosa, han sido negadas, recortadas e ignoradas durante siglos por el poder dominante, pero no aniquiladas. El mundo afrobrasileño, y más concretamente, el espacio afro religioso ha sido uno de los lugares donde estos saberes han conservado por más tiempo su originalidad y autonomía discursiva, un espacio de creatividad, de refugio y de admisión de la diversidad en todas sus formas y manifestaciones.

Buena parte de la riqueza y sofisticación filosófica de los saberes propios de este mundo afrobrasileño surgido del horror de la esclavitud, donde todo tuvo que ser reinventado, incluso, la vida, ha quedado recogido en *Santos y Daimones*, un texto brillante y denso, que inquierte y examina con cuidado y precisión esta forma peculiar de considerar la relación entre los orixás y sus adeptos, la mirada sobre el cuerpo, el género, las concepciones sobre la familia y la sexualidad propias del Xangô. De la mano de la autora, estos saberes guardados y vividos por la gente de santo se han transformado en consideraciones teóricas audaces e inteligentes que con esta traducción al español estarán a disposición de la comunidad lectora hispana.

En enero de 1976, Rita Laura Segato llegó por primera vez a un terreiro de Xangô en Recife sin imaginar seguramente hasta qué punto esta experiencia de campo transformaría no solo su objeto de estudio, sino su pensamiento y su vida. Observó que las relaciones de género que solían darse allí no eran opresivas de la misma forma

que la familia patriarcal asume, y que la “familia de santo”, genealogía ritual en la cual se iban insertando los iniciados, no era hostil para las mujeres, ni para los hombres, ni excluyente para los homosexuales, ni para los bisexuales. Tampoco apreció ningún recelo con relación a los hijos o hijas de santo blancos que pertenecían a la comunidad y que se insertaban en la familia y en la casa de santo, algo que le llevó a pensar cómo la noción de raza y el género se concebían dentro de la comunidad religiosa. El Xangô de Recife fue el espacio en el que la autora en aquel momento, aún sin algunas de las herramientas de las que más tarde dispondrá para teorizar, comienza a desarrollar algunas de las ideas que años más tarde desplegará en su obra.

Las mujeres del Xangô de Recife con las que Rita Laura Segato convivió y de cuyas experiencias y trayectorias tomó buena nota, vivían emancipadas y organizaban sus casas de santo con una autonomía inusitada en la sociedad dominante. Convivir en este espacio espacio feminizado y matricentrado constituyó una experiencia que abonará a lo largo de los años su pensamiento, del queemergerán obras trascendentales que escribirá tiempo después, en las que hallaremos la huella de sus aprendizajes en los terreiros de Xangô. Por todo ello es posible afirmar que la iniciación de la autora en el pensamiento decolonial y feminista ocurrió en el Xangô de Recife.

Hace más de 20 años, como estudiante de Antropología en la Universidad Complutense de Madrid, tuve en mis manos por primera vez Santos y Daimones, en lengua portuguesa. Mientras lo estudiaba crecía mi convicción de que estaba ante una obra de extraordinaria trascendencia no solo para la comprensión del mundo religioso afrodescendiente sino también para el ensanchamiento del pensamiento feminista y la antropología del género. La complejidad y potencialidad de los saberes del Xangô de Recife han quedado trabados teóricamente en este texto imponente, denso y concluyente al que debo mucho, ya que me ha acompañado e iluminado durante todos estos años, tanto en mi carrera como antropóloga, como en mi trayectoria personal como mujer afrodescendiente.

Quien lea este libro no quedará indiferente ni se sentirá decepcionado. Quien se disponga a leerlo pensará que ojalá hubiera llegado antes.

Aída Bueno Sarduy, Ph.D.,  
Global professor New York University-Madrid.  
Toledo, 26 de enero de 2020.

## **PREFACIO A LA EDICIÓN EN CASTELLANO DE SANTOS Y DAIMONES**

La traducción al castellano de *Santos y Daimones* cumple con dos propósitos hace tiempo adeudados tanto al “pueblo de santo” —la gente de la religión Xangô de la ciudad de Recife, en el Nordeste de Brasil, que me confió los conocimientos que aquí sistematizo—, como también al vasto público de la lengua española. En el caso de los miembros del culto ancestral afrobrasileño, la deuda es la de abrir caminos para la universalización de la espiritualidad, el código filosófico y los conocimientos terapéuticos de gran sofisticación con que operan. Con respecto al público de la lengua española, colocar a su disposición este extraordinario y complejo manantial de saberes de los cuales lo que en general ha llegado siempre a nuestro conocimiento no es más que una versión folklorizada y superficial que no hace justicia a su profundidad y real importancia.

En enero de 1976 llegué por primera vez a Recife y entré en contacto con casas de culto del Candomblé de esa ciudad del Noreste brasileño. La religión de culto a los orixás o “santos” africanos, como también son llamadas sus divinidades, es conocida localmente como “Xangô”. Mantuve largos períodos de investigación etnográfica clásica entre esa fecha y agosto de 1980, exigidos por mi orientador, el Antropólogo Social y etnomusicólogo británico John Blacking, discípulo de Meyer Fortes, a su vez discípulo de Bronislaw Malinowski. De esa intensa y duradera inmersión en este universo religioso resultó mi tesis doctoral, defendida en noviembre de 1984 en el Departamento de Antropología Social de la Queen’s University of Belfast, por cuyo programa había optado para poder contar allí tanto con

orientación antropológica como con orientación etnomusicológica, ya que llegaba yo de trabajar durante cinco años en Caracas como investigadora en un archivo de música popular y tradicional de América Latina. Esa tesis acabó proporcionando el conocimiento de la tradición religiosa de Recife que constituye uno de los componentes del presente volumen.

Entre la defensa de esas tesis y la primera edición en portugués de *Santos y Daimones*, en 1995, transcurrieron once años. El libro, que tuvo una segunda edición en 2005, ya agotada nuevamente en la Editorial de la Universidad de Brasilia (EdUnB), es el resultado de la inquietud por situar el deslumbrante pensamiento del Xangô de Recife en un circuito amplio, desenclaustarlo, podríamos decir, o, con mi lenguaje actual, librarlo de la minoritización y confinamiento en la parcialidad a que se encuentran condenados los pensamientos no blancos, no occidentales. Busca por lo tanto universalizar los saberes del Xangô de Recife —el “código afrobrasílico”, como lo he llamado más tarde— al colocarlo en diálogo con una tradición de la filosofía y la psicología occidental.

Identifiqué, y me llamaron poderosamente la atención, las impresionantes coincidencias de los preceptos del culto sobre la psique humana y la tradición arquetípica de Occidente. Me encaminé entonces hacia un estudio de etno-psicología comparativa. Sin embargo, no lo vi como una comparación mecánica, sino como una conversación activa entre dos tradiciones a la que denominé “exégesis recíproca”. Fui así desarrollando esa conversación y, en un temprano ejercicio de interculturalidad, puse a conversar la gran tradición del Candomblé con la gran tradición del pensamiento en imágenes o arquetípica de Occidente, a partir del mundo griego y hasta el presente —Platón, Plotino, el Renacimiento y la psicología analítica de Jung y los postjungianos—.

A lo largo de esa conversación —que llamé “diálogo intercultural”— armada entre actores aparentemente tan distantes cuando observados desde el prejuicio racial y eurocentrónico, fui desvendando y revelando las impresionantes semejanzas entre sus concepciones de la psique y sus personajes. Fui escribiendo para conocer, para examinar. Pero también para llegar a lo que busqué descubrir a lo largo de toda esa exploración: en qué consiste la diferencia irreductible entre los dos mundos. Solo al responder esa pregunta di por finalizada mi jornada de indagación y de escritura.

Resalto que en mi encuentro con el Xangô de Recife se hallan ya presentes los preanuncios de todo mi pensamiento posterior. A saber: la práctica intercultural que vincula de igual a igual los saberes de diversas civilizaciones; la comprensión del mito como un discurso

plenamente sapiente y analítico sobre el estado, la sociedad y las personalidades humanas; la crítica de la colonialidad del saber, ya que el Xangô de Recife hace entrega de un discurso teórico sobre el teatro del psiquismo, las personalidades y el contexto histórico y político de la sociedad de culto que nada tiene para perder si se lo compara con sus equivalentes propios del pensamiento occidental; y la crítica de la colonialidad de un feminismo blanco y eurocéntrico, con su búsqueda de la igualdad y la autonomía de la mujer, ya que las mujeres que encontré allí ya eran exponentes del logro de ese ideal.

Agradezco, en mi nombre y en el nombre de la gente del Xangô de Recife, a mi editor Raúl Carioli por el esfuerzo de haber encomendado la traducción de este libro, y al dedicado y talentoso traductor, Rodrigo Álvarez, por el bello texto en castellano. Todavía sobre la traducción, hago notar que solicité que se utilizara en los diálogos y citas de testimonios de los miembros del culto el vernáculo típico del español hablado en la Argentina y, más especialmente, en la ciudad de Buenos Aires, que incluye el voceo y la conjugación de los verbos a la manera propia de este país.

San Telmo, 3 de febrero de 2020.



## AGRADECIMIENTOS DE LA PRIMERA Y SEGUNDA EDICIÓN

*Del Brasil yo soy pernambucana,  
tierra de mujeres y hombres fuertes  
donde aprendí a hablar el portugués.*

Debo este libro, hace muchos años, a todas las personas que me educaron en los preceptos del Xangô de Recife. A ellas lo ofrezco, junto con mi gratitud. Les agradezco no solo por haberme brindado conocimientos de enorme valor del punto de vista de disciplinas como la antropología y la psicología sino, principalmente, por haber contribuido a la expansión de mi conciencia y el perfeccionamiento de mi humanidad.

Principalmente: a mãe Das Dores (de entre todas las personas vivas al momento de finalizar el manuscrito, por razones que luego expondré, su nombre verdadero es el único que mantuve), mi homenaje y admiración porque, aún viviendo en las más rigurosas condiciones de pobreza y enfrentando todo tipo de necesidades, salvó del abandono a tres generaciones de hijos de crianza. A Dora (cuyo nombre no es ese, pero confío en que sabrá reconocerse en estas páginas), por la lección de femineidad. A Malaquias y su familia, por el ejemplo de devoción y por las horas de intenso gozo con que su sentido estético finísimo me obsequió.

Mi gratitud a mi compañero y colega, José Jorge de Carvalho, con quien compartí todas las etapas del trabajo de campo y con cuyo apoyo firme e incondicional conté durante los años en que continué elaborando los materiales de la investigación.

*In memoriam* de mi profesor–orientador John Blacking, un “Xangô” encarnado, educado en Guildford y Cambridge.

*In memoriam* del profesor Milan Stuchlik, “hijo de Ogum” checo, que con su dedicada esposa, Jarka Stuchlik, me ayudaron de innumerables maneras.

A los profesores Otávio Velho, Peter Riviere y Vincent Crapanzano, por haber dado algunas sugerencias puntuales valiosas que utilicé en la elaboración de este libro.

A Alcida Rita Ramos y Pierre Sanchis, el reconocimiento por la ayuda en la composición del título.

A Maria Auxiliadora Pereira dos Santos, por la impagable colaboración que recibí de ella en las tareas de la casa durante los años de preparación de este libro.

A Ricardo Rocha, amigo y colaborador que tradujo del inglés al portugués en primera versión las partes de mi tesis de doctorado que sirvieron de punto de partida para este libro.

La seducción de otra cultura no puede ser ignorada jamás porque es la seducción del sí-mismo envuelta en otras vestiduras. Viajando entre los pueblos del mundo, es posible percibir que las personalidades de aquí evocan las personalidades de allá, por lo bajo y a pesar de las diferencias culturales. Por lo tanto, una y otra vez, se vuelve a la casa de amigos y parientes. Por detrás de las variaciones culturales no somos todos iguales, pero somos reconocibles. Cuando el investigador de campo reconoce las personalidades de esta forma en la cultura ajena, descubre la suya propia.

(Ruth Landes, 1970).



## INTRODUCCIÓN

Es con la afirmación de su carácter político que deseo abrir la introducción de este libro. Entiendo que esto pueda sorprender, ya que parecerá curioso que un texto aparentemente dirigido a inspeccionar técnicas de manipulación de la vida psíquica y a desmenuzar los recursos léxicos y las estrategias discursivas desarrolladas por una tradición para incidir sobre la intimidad de las personas pueda autopromulgarse “político”. No obstante, aunque parezca situarse lejos de la vida y de los temas de la política, es político porque intenta contribuir inscribiendo, en el mapa de la Historia de la Civilización y de las grandes contribuciones culturales, saberes a menudo considerados ilegítimos, marginales y menos merecedores de prestigio.

Como extranjera, sobre todo en mi último período de permanencia en Brasil a partir de 1985, muchas veces estuve frente a la clara evidencia del menosprecio con que generalmente intelectuales y personas ilustradas tratan la tradición religiosa afrobrasileña. Aunque ellas mismas, en ciertas oportunidades, hagan uso de sus servicios, son reacias a asignarle un lugar a partir del cual sea posible iluminar la tarea que les corresponde de generar un pensamiento para su país.

El deslumbramiento permanente y siempre renovado de investigadores y cronistas extranjeros con estos cultos se contrapone con su falta de prestigio, en la actualidad, en la escena brasileña. Ese menosprecio de las élites puede ser un efecto del racismo a la brasileña, esto es, un racismo marcado por el miedo a la familiaridad. En mi opinión, el término “racismo” denomina y confunde diversas operaciones de discriminación. Ya que, mientras los racismos nórdicos excluyen al negro justamente por percibirlo como un “otro”, o sea, como alguien verdaderamente ajeno y desconocido, entre nosotros el negro es discriminado y los rituales de distanciamiento en relación a él son incansablemente escenificados en la vida pública justamente por una motivación opuesta: lo que se teme es ser “lo

“mismo”, lo amenazante es la posibilidad de desenmascaramiento de la mismidad. Por lo tanto, la exclusión del negro en Brasil es precisamente la exclusión de alguien por estar imbricado, por ser cercano y de dentro y, por eso mismo, en una nación insegura de su modernidad, amenazar con el peligro de la contaminación por el signo de la derrota histórica del pueblo africano y su posterior sometimiento.

Espero que, en el curso de la lectura de esta obra, el lector perciba cabalmente que esa apreciación valorativa no emana de la propia cultura afrobrasileña, sino que fue resultado de una progresiva historia de opresión interna y autoextrañamiento en el interior de la nación, así como de la perniciosa caída de la autoestima que afectó a Brasil y se tornó crítica durante los últimos diez años. Si fui feliz en su exposición, se constatará, una vez mas, la importante contribución de la psicología afrobrasileña a los saberes sobre la persona humana, contribución esta no sustentada meramente en una retórica litúrgica apelativa y eficaz, sino constituida como un *corpus* teórico sofisticado, de difícil aprendizaje y en constante elaboración y discusión.

No ignoro que ha habido un cierto grado de banalización y vulgarización de los conocimientos propios del mundo religioso afrobrasileño. Descripciones superfluas y estereotipadas, una divulgación masiva y periodística de los aspectos más aparentes y folclorizados de la religión raramente acompañados de los sutiles y complejos conocimientos que les sirven de soporte; traducciones esquemáticas y reduccionistas del sistema de los “*orixás*” para otros sistemas de arquetipos como, por ejemplo, los signos del zodíaco o el panteón de los dioses olímpicos; *pais* y *mães-de-santo* con una preparación cada día más deficiente y producidos en serie (de una manera no muy diferente a como hoy nuestras universidades producen “en serie” nuevos técnicos y profesionales); improvisados operadores del oráculo de búzios;<sup>1</sup> y, por último, sacerdotes de la Iglesia católica promoviendo un nuevo sincretismo litúrgico para disciplinar el irredimible politeísmo de los afrobrasileños, entre otros factores, contribuyeron a esta simplificación y empobrecimiento. Pero esta desvalorización no es exclusiva de ese mundo, y se dio, también, por ejemplo, con las tradiciones orientales, así como con las esotéricas.

Hubo, también, junto con la carnavalización de los “*orixás*”, una moralización de los mismos. En general, son intentos tan bien intencionados cuanto equivocados que, destinados a levantar la moral afrobrasileña, proponen frecuentemente una domesticación de la mitología, limando sus asperezas y transformándola, por ejemplo, en

---

1 Oráculo de cauris (caracoles), conocido como *jogo de búzios*. [N. del T.].

adaptaciones televisivas de símiles de cuentos de hadas con personajes negros.

Una de las dificultades que a menudo se presenta y que parece resumir todos los reduccionismos que obstaculizan la comprensión del mundo afrobrasileño por parte de la sociedad que lo abarca se da en torno a la tensión monoteísmo-politeísmo —que constituye, de hecho, uno de los ejes centrales de mi argumentación en el libro—, o su transposición en términos del contraste entre Occidente y africaneidad. Ocurre que agentes que simpatizan con los cultos pero no profundamente consustanciados con la mentalidad tradicional de sus miembros tienden, de acuerdo con sus lealtades ideológicas de partida, sea a percibirlos en última instancia como monoteístas (un ejemplo son los ya mencionados sacerdotes católicos que proponen una liturgia de inspiración africana), o a afirmarlos exclusivamente politeístas (como algunos *país y mães-de-santo* de origen letrado y comprometidos con las banderas de la negritud). No obstante, ambas alternativas pensadas de forma excluyente, son en verdad espurias para la manera de pensar de los miembros tradicionales, que son al mismo tiempo, pero en horas diferentes, devotos católicos y fervorosos adeptos a la religión de los “*orixás*”. Lo que introduce nuestra dificultad para acompañarlos y representarlos adecuadamente es que, justamente por su politeísmo de base, las cuestiones occidentales de la coherencia y de la consistencia no se constituyen necesariamente en problema para ellos.

Incomodada por ese proceso, que irrefutado parece propagarse y amenaza con acabar instaurando masivamente una serie de falsas nociones respecto a la religión afrobrasileña, mi objetivo es mostrar la nobleza, la densidad y la irreductible originalidad del pensamiento del culto Nagô ortodoxo de Recife, tal como lo conocí hace doce años. Se trata de una variante regional del culto que no fue prestigiada ni legitimada por la intelectualidad local, que, en lo que a esta refiere, no tuvo la sensibilidad ni el sentido de oportunidad de su contraparte bahiana. Posiblemente por esa misma razón, no logró atraer el tipo de turismo esclarecido ni la atención prolongada de antropólogos y artistas ilustres, como fue el caso de Bahía. Sin embargo, se identifican, en Recife, todos los ingredientes de una religión filosófica semejante a la de la Antigüedad Clásica, a excepción de la inexistencia de fuentes escritas.

En ese sentido, no puedo ocultar que, muy a mi pesar, intuío anticipadamente que el recurrir, en esta obra, al diálogo entre esa tradición y el bagaje grecorromano podrá llegar a tener, como subproducto a la sombra de sus finalidades explícitas, un papel legitimador para los saberes de la tradición afrobrasileña. No debería ser así,

pues su eficacia y sofisticación tendrían que ser las fuentes naturales de su prestigio y legitimidad, pero sabemos que no existe naturaleza en la historia, ya que ella es, inevitablemente, ideología.

En Recife, la variante local de la tradición afrobrasileña de culto a los “orixás”, o dioses africanos, recibe el nombre de “Xangô”, lo cual no impide que, a veces, las personas utilicen la denominación “candomblé”, más común en Bahía. También se llaman “xangôs” todas las “casas de santo” o “terreiros” donde se practica esta u otras variantes de la religión afrobrasileña, como el culto conocido por “macumba” en Recife. El culto Xangô al que aquí haré referencia pertenece a la nación Nagô y está marcado por la presencia predominante de elementos de origen africano yoruba.

Por otro lado, la “macumba” es un culto paralelo, tradicional en la ciudad de Recife, donde también es llamado “jurema” y, ocasionalmente, “toré”. Con poquísimas excepciones y con diferentes grados de involucramiento, las personas que participan de uno también participan del otro. A diferencia del Xangô de Recife, el culto de macumba, al cual no haré mayores referencias en este libro, se centra en espíritus autóctonos, brasileños, de “caboclos”, “pretos velhos”, “mestres”, “vaqueiros”, “exús” y “pombagiras”,<sup>2</sup> por lo que puede ser considerado como una variante local del culto de “umbanda”, lengua franca de la religiosidad brasileña. Cuando los “orixás” africanos “descienden” en posesión “de este lado”, o sea, en un ritual de macumba, lo hacen aclimatados al suelo brasileño, quiere decir, bajo la forma de uno de estos tipos de entidades autóctonas.

Llegué a Recife por primera vez en enero de 1976 y di por finalizada mi investigación en agosto de 1980. Todo el trabajo de campo fue realizado con mi compañero José Jorge de Carvalho, que realizó una investigación paralela y complementaria sobre el sistema ritual del culto (ver Carvalho, 1984, 1988a y b, 1989, 1990a, b y c, y 1992, así como Carvalho y Segato, 1986, 1987 y 1992). En ese período completamos tres etapas de trabajo de campo: de enero a junio de 1976, de julio a septiembre de 1977 y de diciembre de 1979 a agosto de 1980. De diciembre de 1979 hasta comienzos de junio de 1980 vivimos en el barrio Linha de Tiro, en la zona de Beberibe, en una “casa de santo”, en compañía del *pai-de-santo* y su familia. De junio a agosto nos mudamos a una habitación situada en las cercanías del grupo de casas de culto estudiadas, casi todas ellas situadas en los alrededores de Água Fria, Encruzilhada y Beberibe. Mientras el primer alojamiento nos permitió compartir el día a día de la vida de un *terreiro*, el

2. Caboclos: indias e indios; pretos velhos: negras y negros esclavos; mestres: antiguos y prestigiosos jefes del culto; vaqueiros: trabajadores de zonas rurales; exús: rufianes; pombagiras: mujeres de la vida. [N. del T.].

cambio de residencia permitió que nos vinculásemos de manera más equidistante con todos los informantes involucrados en la investigación, posibilitándonos chequear nuestras percepciones desde otra perspectiva, a partir de un nuevo ordenamiento en nuestra red de relaciones.

Las relaciones con miembros del culto iniciadas durante el primer viaje se mantuvieron y profundizaron en los viajes posteriores, y a estas fueron sumándose otras nuevas. Desde entonces hemos mantenido contacto con algunos de ellos por correspondencia.

En el curso de mi investigación, participé de todos los tipos de actividades de culto o vinculadas de algún modo a la vida del culto y abiertas a una persona no iniciada y de sexo femenino. Luego de un tiempo, algunas restricciones se flexibilizaron y me fue permitido un acceso más privilegiado. Presencié innumerables encuentros de *mães* y *pais-de-santo* con sus hijos-de-santo y clientes. Acompañé, desde adentro, el día a día de cuatro terreiros, frecuenté con asiduidad otros doce además de los mencionados y visité muchos más, familiarizándome con los distintos temas de conversación abordados habitualmente por el “pueblo del santo”, sean de carácter religioso, personal o jocoso. Como también sucede en otras tradiciones, existen diferentes grados de comprensión y elaboración de las nociones religiosas, así, fieles con mayor antigüedad y en posiciones de mayor responsabilidad, tendrán una mayor sofisticación en el tratamiento del corpus de conceptos del culto. Inclusive, puede hablarse de la existencia de un conocimiento vulgar, simplificado, del sistema de creencias, un verdadero folclore o pequeña tradición, donde no es infrecuente encontrar formulaciones divergentes con las de los grandes especialistas a cargo del sacerdocio del culto. Aunque no sea el único abordaje posible, mi trabajo se concentró en los discursos sobre el culto emanados de las fuentes que identifiqué como de mayor prestigio en los medios ligados al culto de Recife, así como de los círculos más próximos a ellas.

En la inscripción etnográfica de mi observación decidí, en la mayoría de los casos, omitir los nombres de los personajes que retrato y cuyos testimonios cito. Pocas excepciones fueron hechas, especialmente en el caso de personas ya fallecidas y de una notable *mãe-de-santo* ya anciana. La omisión de esos nombres y su sustitución por otros ficticios fue una decisión difícil y dolorosa para mí que, en principio, quería dar a esos personajes el lugar y el registro en la memoria histórica que ellos merecen. Esa habría sido mi contribución para con quienes, día a día, hacen el esfuerzo, muchas veces incomprendido, de elaborar y transmitir un saber valioso y sofisticado como el que aquí presento al lector.

Debo mencionar también que el culto me era totalmente extraño para la época de mi primer acercamiento, debido a que, en esos años, la tradición afroamericana aún no estaba instalada en la Argentina (actualmente esa situación se encuentra radicalmente modificada, cf. Segato, 1991a). Por lo tanto, llegué a comprenderlo lenta y penosamente, como cualquier antropólogo que se acerca a una cultura completamente exótica.

Los tres períodos de investigación fueron financiados con fondos de la OEA, a través del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (Indef), de Venezuela, donde en esa época me encontraba trabajando. La primera y segunda etapa también fueron apoyadas por el Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais de Recife, por medio de un convenio entre esta institución brasileña y el Indef. En la segunda etapa, el convenio se amplió para incorporar en él al entonces Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), órgano que dio origen, posteriormente, a la Fundação Pró-Memória.

El resultado inicial de esa investigación fue mi tesis de doctorado (Segato, 1984), en la cual se basa el presente volumen. No obstante, excluyo aquí todo el análisis de los repertorios musicales y agrego el exhaustivo diálogo con lo que denomino “tradición de la imagen” en el pensamiento occidental.

La obra se divide en dos partes. En los primeros tres capítulos de la primera parte, mapeo todos los conceptos e introduzco las imágenes a partir de las cuales son construidos los discursos sobre la relación entre el orixá y la persona. También incluyo allí una descripción bastante exhaustiva de los rasgos característicos de cada uno de los “santos” y examino las operaciones lógicas que orientan la atribución de cada una de estas entidades espirituales antropomórficas a una persona particular como descriptor de su personalidad. Es en el tercero de estos capítulos que queda definitivamente caracterizada la construcción de la persona afrobrasileña como una realidad múltiple y su psiquismo como un escenario o arena, un verdadero anfiteatro de la tragedia, donde se reproducen los dramas celestes entre los orixás, afectando su comportamiento.

Intenté, a lo largo de la obra, poner a mano del lector atento las herramientas necesarias para que pueda penetrar en el conjunto de ideas que presento aquí e incluso aplicarlas, ya que, como argumentaré (y ya defendí en Segato, 1992b), forma parte de la propia formulación de estos saberes la pretensión de validez universal, sintetizada en el precepto de que todos los seres humanos tienen un orixá como “dueño de su cabeza”. De cualquier manera, tenga o no ese discutible alcance tan irrestricto, se trata de un idioma para hablar de los procesos que mueven a la persona y, como tal, una vez com-

prendido y asimilado, se transforma en un instrumental de enorme eficacia para mapear el paisaje humano alrededor y organizar —vía introspección— las tendencias y voliciones del sujeto.

Estos tres primeros capítulos de la primera parte siguen necesariamente el sendero de estudios antropológicos pioneros en el descubrimiento del carácter variable de la idea de persona en los diferentes grupos humanos y en distintas épocas. Por haber formulado el problema, no puedo continuar sin prestar a ellos aquí, casi ritualmente, el tributo indispensable.

El ensayo publicado en 1938 por Marcel Mauss sobre la noción de persona y del sí-mismo como una categoría de la mente humana señala la emergencia, planteada por él en términos no solo históricos sino también evolutivos, de la moderna noción reflexiva del sí-mismo que está en la base de nuestras disciplinas humanísticas (Mauss, 1985). A partir de la formulación de Mauss, la construcción interiorizada, introspectiva, de la categoría de persona en el mundo moderno pasa a ser percibida para siempre como diferenciada de las representaciones propias de otras sociedades y otras épocas, donde la persona es por completo un doble del personaje dramático que desempeña en la vida colectiva o en el rol social.

La magnífica etnografía de Maurice Leenhardt, publicada en 1947, sobre la persona y el mito en la Melanesia reconstruye el complejo manojo de relaciones que forma la arquitectura abierta y plural de la persona para los canacas de Nueva Caledonia, demostrando la imposibilidad de atribuirle las premisas que rigen nuestro centramiento en un núcleo de subjetividad existencial y moral (Leenhardt, 1979).

La reflexión de Irving Hallowell sobre “el sí-mismo en su medio corporamental” demuestra que el sí-mismo —en cuanto conciencia de sí o experiencia de sí— y su ambiente están profundamente imbricados y son productos de un mismo proceso, por ser ambos, en igual medida, “culturalmente constituidos” (Hallowell, 1955; y ver también Spiro, 1976a y b).

Otros autores más recientes ya son también referencias clásicas en este campo. Louis Dumont (1970b) sustentó la singularidad de la construcción de la persona moderna bajo la forma de la idea-valor-individuo, verdadera mónada social confrontada y en tensión con su colectividad, y correlativa a un tipo de ideología que caracterizó como igualitaria. El individuo-ciudadano, movido por valores interiorizados por la conciencia, se contrapone, en el análisis de este autor, a la persona completamente subordinada al rol social de las sociedades jerárquicas y holistas, paradigmáticamente representadas por la sociedad india.

Clifford Geertz sugirió que la concepción de la persona —indisolublemente vinculada por este autor a la experiencia de sí—, en una cultura dada, es una noción-clave para acceder al punto de vista del nativo, es decir, al mundo de la vida propio de cada pueblo en cuestión. Según Geertz, el antropólogo encuentra el camino que lleva a esa “más íntima de las nociiones... indagando y analizando las formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— en cuyos términos, en cada lugar, las personas se representan a sí mismas, antes sí mismas y unas a otras” (Geertz, 1977:483; ver también 1975b).

Si inicialmente el esfuerzo por desnaturalizar la noción de persona fue trabajo de antropólogos y el relativismo constitutivo de esa operación fue la bandera disciplinaria por excelencia, con Michel Foucault dicha temática trascendió e implosionó las fronteras de la profesión de antropólogo: de hecho, la preocupación por indagar la emergencia del sujeto moderno como producción del poder históricamente situado atraviesa toda su obra.

En el área específica de los estudios africanos y afrobrasileños, Roger Bastide (1981) afirma la dificultad de hablar de individuo en estas culturas, ya que en ellas se encuentra ausente nuestra concepción de esa entidad como intrínsecamente unitaria y al mismo tiempo autónoma. Para Bastide, en las tradiciones africanas, la persona humana es concebida como un agregado —la pluralidad de almas— en estado de participación con el ambiente y con su pasado. La unidad de la persona, entonces, es allí un momento transitorio de equilibrio de todos estos componentes, y las sucesivas adaptaciones de este compuesto resultan del movimiento de autoidentificación realizado por el sujeto y de su identificación por los otros.

Lo que fuera formulado como una indagación en las diversas construcciones conceptuales y en la simbolización de la persona y del sí-mismo a ella vinculado, tanto como percepción imaginaria de sí, cuanto como experiencia reflexiva del sujeto, obtuvo un pronto desarrollo en términos de “psicologías” nativas. Ese abordaje señala la diversidad cultural de los saberes psicológicos o teorías que, al mismo tiempo que formulan modelos para el psiquismo, permiten la articulación de discursos capaces de manipular a la persona en los términos de esos modelos. En este sentido, también puede hablarse, a veces, de psicoterapias nativas (buenos ejemplos son las antologías organizadas por Paul Heelas y Andrew Lock, 1981, y por Geoffrey White y John Kirkpatrick, 1985; en Brasil puede encontrarse un ejercicio de este tipo en Duarte, 1986).

En la trayectoria de esa temática, mi etnografía del culto Xangô de Recife ciertamente encuentra su lugar, ya que identifica un conjunto