

LA MUJER NEGRA EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD BRASILEÑA Y LA DEVOCIÓN A YEMANJÁ: ESTUDIO PRELIMINAR

Maria de Nazaré da Rocha Penna

Este estudio preliminar enfoca dos fenómenos relativos a la imagen y papel de la mujer que (en los casos de Brasil y México —y se podría extender la hipótesis a toda Iberoamérica), parecen converger: por un lado, como principio femenino, las Grandes Madres actuaron de mediadoras entre las cosmovisiones religiosas; por otro, desde el punto de vista socio-cultural, el cuerpo de la mujer se volvió “puente” entre culturas enfrentadas por la Conquista. De acuerdo con la teoría de Gilles Lipovetsky, existe una analogía entre ideología dominante que justifica la superestructura socio-política-cultural y creencias religiosas que configuran el mundo celestial. Esta analogía acompañó la pérdida de función social del indio en su cultura, la ascensión del culto a Tonantzin-Guadalupe en México y los hallazgos de imágenes prodigiosas de la Virgen bajo distintas advocaciones en Brasil. Del mismo modo, las culturas africanas en Brasil han promovido la ascendencia de Yemanjá, la Gran Madre de los Yorubas, cuya representación, hoy por hoy, es la de una mujer bella, blanca y de bondadosos trazos cristianos.

El trasplante del modelo civilizador ibérico¹ generó todo tipo de tensiones en el proceso de adaptación a las condiciones del Nuevo Mundo. El papel de la mujer, la india en el caso de México y la africana en Brasil, se ha revelado como el de mediadora entre las culturas enfrentadas. Un puente que se tendió entre civilizaciones amerindia o negra y la europea, tanto en la estructuración de la cosmovisión religiosa como en la formación de nuevas sociedades. Esa es la hipótesis que intentaré probar a continuación.

Desde el punto de vista religioso, siguiendo la tradición occidental, América Latina ha sido un espacio privilegiado para “los prodigios” que acompañaron a la expansión de la fe en la Madre de Cristo y el culto mariano. Las leyendas medievales² sobre imágenes perdidas y reencontradas por un humilde pastor, son sustituidas en la versión iberoamericana por las de un indio, como en el caso de México, o de mestizos, como en Brasil, los cuales, al igual que en Europa, viene a darle a la devoción de María un carácter particular, regional y localista.

La patrona oficial de Brasil es Nuestra Sra. de la Inmaculada Concepción Aparecida (cuyo hallazgo ocurrió en 1717),³ pero en el norte del país, en Santa María de Belém, capital de la provincia del Pará, la gran devoción popular es hacia la Virgen de Nazaré (la tradición narra que fue hallada en el año de 1700) polariza y compite en culto con la Señora del Sur. Ambas imágenes presentaron carácter milagroso, con leyendas semejantes

¹ Refiero al concepto de “civilización ibérica” pensado por Morse y Braudel. Richard M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI Editores, 1999, p. 26. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, 2ª Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 229.

² Cfr. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 295.

³ Manuel Quitério de Azevedo, *O culto a Maria no Brasil. História e Teologia, Aparecida (SP)*, Editora Santuário, Academia Marial, 2001.

a tantas otras, como la Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe en México. Las dos devociones brasileñas nacieron y florecieron al margen del proceso civilizador y fueron promovidas por los “caboclos”, hijos de portugueses con indias no más perfectamente integrados a la naturaleza, como lo era la madre indígena, ni tampoco añadidos a la civilización del padre con el cual no tenían vínculos. Las imágenes fueron encontradas en sitios de paso, en la periferia de los principales centros de la colonia, por hombres que participaban de una cultura a la orilla de avances civilizadores y al margen de la selva primitiva; en un mundo insertado en los límites de dos culturas.



N. S. de la Inmaculada Concepción Aparecida⁴

⁴ Imagen obtenida del *XI Encuentro Internacional Equipos de Notre Dame* (en línea) <http://www.brasilia2012.com.br/ens/index-es.php?page=nsa> Consultado el 5 de septiembre de 2011.

Igual que el padre terrenal, la figura abstracta del Dios Padre cristiano es la del principio creador, alejado de la humanidad representada por el Hijo, Cristo; y éste, a la vez, posee una dimensión histórica y religiosa bien enmarcada e igualmente con poca (o ninguna) posibilidad de adaptación a procesos de particularización o pertinencia a culturas locales, distintas del cristianismo. Según Solange Alberro,⁵ dado que María no tiene sus características completamente definidas en la Biblia y cómo su condición de madre la identifica con toda la humanidad, su culto se desarrolló con base en figuras de deidades femeninas pre cristianas de Europa y, luego, de todas las diosas madres de los mundos evangelizados.

Gilberto Freyre identificó en Brasil un aspecto de la conquista que puede ser igualmente aplicado para el caso mexicano e Iberoamérica: la evangelización destruyó la espontaneidad y el arte de vivir indígena; lo que se salvó fue la parte infantil y femenina de la cultura:

Procuraron destruir o por lo menos castrar todo cuanto fuese expresión viril de la cultura artística o religiosa que estuviera en desacuerdo con la moral católica y con las convenciones europeas.⁶

O sea, el hombre indígena perdió su función social con la llegada del europeo, ya que no pudo ejercer más de gobernante, sacerdote, guerrero o cazador en las nuevas condiciones socio-políticas.

Volviendo a la teoría de Gilles Lipovetsky,⁷ existe similitud de espejo entre las representaciones de la esfera terrenal y la

⁵ Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 120-122.

⁶ Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala, Formación de la familia brasileña bajo el régimen patriarcal*, prólogo y cronología de Darcy Ribeiro, traductores Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977. *Cfr.*: cap. II, p. 123.

⁷ Gilles Lipovetsky y Elyette Roux, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, traducción Rosa Alapont, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 32 y 33.

del más allá; es decir, hay correspondencia entre organizaciones socio-política-culturales de los pueblos y las creencias religiosas, manifestando univocidad entre ideología dominante y mundo celestial.

Igual a la superestructura socio-política, la faz de los dioses que caracterizaban los aspectos masculinos de la divinidad, la cual representaba el mundo masculino en que se sostenían las sociedades indígenas y africanas, también fue aniquilada. En ese sentido, no es de admirar que desde fechas tempranas del siglo XVI en México hayan surgido devociones marianas en los cerros del Tepeyac y Totoltepec⁸ que asimilaban la geografía sagrada a la complementariedad divina. A lo largo del tiempo, con la pérdida inexorable de prácticas pertenecientes a la antigua religión mexicana, se concentra el culto sólo en uno de ellos: el que mantuvo relación con el mundo de la vida. La persistencia transformada y que se adapta a los antiguos cultos con características complementarias de la pareja divina, representaba la fuerza inmanente de deidades tectónicas y cósmicas y la atracción a la tierra que les mantenía su carácter vital.

Desde el punto de vista social, como los indios en México, la presencia del negro esclavo era vista tanto más lejos de la construcción de la nueva sociedad cuanto más próximo estaba de faenas relacionadas al cuerpo, o cuando era identificado como objeto rentable en productividad económica. En nuestros países, indios, caboclos y negros fueron seres de frontera, al margen de la organización social implantada por la cultura dominante representada por la civilización occidental.

En México, el movimiento religioso indígena encontró respaldo en el criollismo, que trató de hacer suyos los símbolos precolombinos ancestrales para definir una identidad propia frente al gachupín. En el caso de Brasil, no se generó el criollismo. Entre los propósitos de la Compañía de Jesús (con la

⁸ *Cfr.* Alberro, *op. cit.*, cap. "Remedios y Guadalupe: dos hermanas complementarias", pp. 122-169.

que llegaron los primeros religiosos en 1549 a la nueva tierra descubierta) no estuvo el de apropiarse de símbolos que aproximasen las concepciones del mundo portugués e indígena.

Los indios fueron de poca valía para los portugueses, quienes buscaban reproducir condiciones de vida que tenían en su tierra natal. Los colonizadores se encontraron con el nomadismo de la población indígena (el cual no propiciaba una estructura urbana o constructiva que pudiera servir de base para las edificaciones de los portugueses).⁹ Por otra parte, el indígena, cuya cultura estaba integrada a la selva, no se adaptó a las exigencias de los invasores. Ello hizo necesaria la unión de esfuerzos por parte del portugués y del negro para implantar la civilización occidental en el territorio brasileño.

La ocupación de la inmensa colonia fue discontinua. En los comienzos, la poligamia de portugueses con indias propició apoyo logístico de mestizos para la extracción de madera colorante, muy valorada en Europa, el palo de Brasil. El dicho: “no existe pecado abajo del Ecuador” fue, durante mucho tiempo, lema de los desbravadores de selvas brasileñas.

Con la esclavitud de los africanos, se crearon en algunas regiones enclaves de prosperidad. En la zona forestal húmeda del litoral nordestino, con un batallón de esclavos a su servicio, el gran terrateniente actúa con poder sin límites en su ingenio de azúcar. En ese contexto social, trabajo y cuerpo de la mujer negra era uno de los pilares de la vida privada. La africana era considerada un medio para procrear mestizos, justificado por razones económicas: se le utilizaba para “aumentar el número de crías, como quien promueve la multiplicación de un rebaño”.¹⁰ De un manifiesto esclavócrata, Joaquim Nabuco, célebre abolicionista, sacó la siguiente frase: “la parte más productiva de la propiedad esclava es el vientre generador”.¹¹

⁹ Robert C. Smith, *Arquitetura Colonial*, traducción Lydia Borba, Salvador Bahia, Livraria Progresso Editora, 1955, p. 11.

¹⁰ Alexandre Herculano citado en Gilberto, Freyre, *op. cit.*, p. 296.

¹¹ Freyre, *idem*.

Gilberto Freyre, inspirándose en las afectividades y sociabilidades de la vida doméstica, nos dice que el hijo bastardo también fue hijo del placer, estableciendo una relación directa entre atracción sexual y tolerancia racial.¹² Pero esa relación se basó en un doble prejuicio racial y machista. El conquistador o mata o reduce a la esclavitud al varón indio o negro; y toma posesión del cuerpo de la india y negra. El dominio del cuerpo de la mujer negra o india es parte de una cultura que se sustenta en el sometimiento del cuerpo del hombre indio o negro. Por la esclavitud, estaban asociados a la materia y al mundo material, como objetos: cuerpos para el trabajo así como para el goce del propietario de la vida esclava.

El negro sólo entró en la historia oficial de Brasil cuando luchó por los intereses de los blancos, o en el momento en que fue enemigo declarado que debía ser exterminado, como el Zumbi de los Palmares. Hasta muy recientemente,¹³ el evento de los quilombos era tratado como escena de poca importancia por la historiografía brasileña. La historiografía misma sobre el negro y el mestizaje, hasta Gilberto Freyre, trataba con racismo al africano y al indio, señalando sobre todo a los primeros como corruptores de un proyecto de civilización compatible con los anhelos nacionales.¹⁴

Del mismo modo que la vida privada novohispana estuvo fuertemente influida por la presencia indígena, la de Brasil estuvo por los africanos. Freyre llega a mencionarlos como los segundos colonizadores de tierras brasileñas.¹⁵ Recuerda ese autor el papel de la nodriza negra, la “babá”, en los cuidados del hijo del

¹² Ronaldo Vainfas, “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”, en *Revista Tempo*, agosto de 1999, p. 8. (Disponible en la web.)

¹³ Me refiero a los años 50 del siglo XX. *Cfr.* Vainfas, *op. cit.*, p. 9.

¹⁴ Vainfas, *idem*, p. 5. El autor apunta la obra *O Brasil na América* de Manuel Bonfim, como una excepción y “caso límite” de la “raciología científica” (el positivismo aplicado al estudio de las razas), típica del XIX. *Casa grande & senzala* de Freyre fue publicado en 1933.

¹⁵ Vainfas, *idem*, p. 6.

portugués: fue de ella el pecho que amamantó y los brazos que cargaron al pequeño en su primer contacto con el mundo.

La proximidad corporal y nutricia que la negra mantuvo con el niño en los primeros años es determinante para la formación de su personalidad: ya que esa intimidad —hoy lo sabemos— se queda indeleble en lo más profundo y decisivo de la psique con todas sus implicaciones psicológicas y psicoanalíticas. A ello se añade, en la crianza del muchacho, la cercanía afectiva con la negra y sus costumbres; además, su modo de hablar lo escuchó en momentos cargados de emotividad, junto con otros aspectos culturales que ahí hubieron de intervenir consciente o inconscientemente.

Todo brasileño, aun el blanquísimo, de cabello rubio, lleva en el alma, cuando no en el alma y el cuerpo (...) la influencia del africano. (...) En la ternura, en la gesticulación excesiva, en el catolicismo en que se deleitan nuestros sentidos, en la música, en el andar, en la manera de hablar, en la canción de cuna, en todo lo que es expresión sincera de la vida, llevamos el sello inconfundible de la influencia negra. De la esclava o ama que nos acuñó, que nos amamantó, que nos dio de comer ablandando en la mano el bocado de comida; de la negra vieja que nos contó los primeros cuentos de animales o de duendes; de la mulata que nos inició en el amor físico (...); del muleque que fue nuestro primer compañero de juegos.¹⁶

Serán también relacionados a la sensibilidad negra esos sabores, colores y olores de la cocina que antojan a saciar el apetito desde la niñez. A diferencia de México, donde el maíz está entrañablemente asociado a su cultura y no se han perdido las costumbres ancestrales, principalmente por la presencia indígena de la mujer en hábitos alimentarios,¹⁷ —la tradición

¹⁶ Freyre, *op. cit.*, p. 269.

¹⁷ *Cfr.* Solange Alberro, *Del Gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1997, pp. 86-88, 95-98.

culinaria indígena brasileña influyó con los frutos y saberes de la tierra (su civilización se basaba en una raíz, la mandioca, semejante a la yuca)—. Pero los indígenas no fueron los ingredientes decisivos. Sino aquellos que nos llegaron por la mano africana que trajo sus propias costumbres. La aportación de especies y sabores de la cocina que se considera “típicamente brasileña”: feijoada, farofas, vatapás, acarajés, munguzás, chinchins de galinha, abarás, mocotós, angús..., es de los pueblos esclavizados trasplantados de África.

Con el habla, la negra hizo lo mismo que con la comida: “le sacó las espinas, los huesos, las durezas, dejando solamente para la boca del niño las sílabas blandas”,¹⁸ además de una cantidad de palabras africanas que usamos como totalmente brasileñas.

Brasil careció de la mediación a la Tierra que en México fue respaldada por la india en la cocina y al lado de la cuna: la Lupita que participó en la disposición del apego a la tierra que transformó a hijos de gachupines en criollos. La negra de todos modos era una extranjera en tierras brasileñas: había sido violentamente arrancada de su hogar y lanzada en un mundo ajeno a las costumbres de su origen.

Lo que quedó de la población indígena de Brasil huyó hacia lo profundo de la selva; mientras que el negro para el hombre blanco fue la convivencia con el enemigo. La imagen del opuesto a ser ignorado se cambió a marginal, viril, misterioso, y peligroso: además de esclavo, fue el recipiente del “mal”.

El autor de *Casa Grande & senzala* alaba a la negra por su dulzura y la recuerda de forma que se parece a una añoranza de la niñez: pero el negro esclavo no tiene lugar en esa creación idílica. La obra de Freyre marcó una época por ser representativa de la sociedad que describía y porque su interpretación correspondió a lo imaginario de la élite a la que él mismo perteneció. Como dice Darcy Ribeiro, “Gilberto Freyre no tiene

¹⁸ Freyre, *op. cit.*, Prólogo, p. XXXVIII.

ojos para ver al negro-de-la-plantación, quemado por millones como un carbón humano, primero en los hornos del ingenio y en los sembradíos de la caña, después en las minas y los cafetales”.¹⁹

Freyre fue representante de un ideario que oscilaba entre dos extremos: rescataba a la mujer mientras ignoraba o descalificaba al negro varón. Raul Lody identificó en esa actitud el temor del colono ante la diversidad cultural africana: según él, Exu, el Orixá originalmente africano y sin posibilidad de sincretismo o traducción (el “Santo Africano” por excelencia), fue identificado con el diablo. Exu es el Orixá más negro, más marginal, más amoral, la entidad más temida desde el punto de vista del blanco. Por otra parte, el más querido y necesario para la raza negra, —pues consigue reunir un ideario general africano que fortalece un principio libertario por su carácter viril e guerrero.

La figura arquetípica del Exu es la de un hombre negro, fuerte, viril, quizás más diabólico que el propio diablo, en esta lectura exógena que la Iglesia concedió al ‘dínamo del axé’, el Orixá inaugurador por excelencia. La figura del Exu es acompañada de una carga histórica de prejuicios sobre el hombre negro africano y sus herencias culturales, y eso se extiende a todo lo que proviene de África.²⁰

Los esclavos traídos a Brasil fueron capturados en diferentes regiones, pero suelen ser clasificados en dos grandes grupos, los bantús y los del oeste africano; éste último, un área que cubre desde Senegal hasta Nigeria y el interior adyacente. Hasta 1700, aproximadamente, los puertos de Guinea y del Congo eran los más grandes exportadores de esclavos. Durante el siglo XVIII, de Angola salían la mayoría de barcos con

¹⁹ *Ídem*, Prólogo, p. XXXVI.

²⁰ Raul Lody, *Tem Dendê, Tem Axé: Etnografia do Dendzeiro*, Rio de Janeiro, Pallas, 1992, p. 11.

gente esclavizada: de la misma Angola, Congo, Mozambique y en menor escala Tanzania. En gran número pertenecía al grupo étnico de los bantús, al que correspondían los congos, cabindas, benguelas, reboles, cabundás, mombaças etc.

A lo largo del siglo XVIII, también trasladaron esclavos de la Costa de Mina, Benín y Daomé. Desde el comienzo del XIX, los pueblos cautivos eran de la región de Costa del Marfil, Nigeria, Benín, Togo y Gana: yorubás o nagôs de etnias kètu, egba, egbado, sabé etc.; además de ellos, los daomeanos, también llamados jejes (por la voz yorubá “adjeje” —extranjero, forastero), de las etnias fon, ashanti, ewe, fanti, mina; y asimismo los fulas, haúças, tapas, bornus, etc. De todos los esclavos arrebatados de África para el mundo, se estima que 37% fueron llevados a Brasil.²¹

De esa mirada de culturas, la de los yorubas tuvo gran influencia en la formación del sincretismo religioso que hoy conforma las religiones afro-brasileñas. Este grupo llegó por último a Brasil y tuvo gran trascendencia en el proceso de reelaboración de la religiosidad africana que se ha desarrollado con asimilación de elementos de los bantús (de origen angola-congo), añadiendo también rasgos de otros grupos, como los jejes; aunados además a creencias pertenecientes a indígenas brasileños y religión católica, re-estructurando conceptos y trillando caminos distintos a los de su origen, volviéndose de ese modo una creación nativa de Brasil.²²

El candomblé es una palabra que sintetiza la fusión misma de bantús con yorubas. Candombe-ilé, que por la fonética se volvió candomblé, significa tocar con tambores del tipo bantú el ritmo candombe para los Orixás, divinidades del panteón de los yorubas. También hay culto a Orixás que no son yorubá, adoptados y adaptados a sus ritos. La estructura de esa religión

²¹ Eduardo Bueno, *Brasil: uma história. A incrível saga de um povo*, São Paulo, Editora Ática, 2002, pp. 112-123.

²² Sobre el tema ver principalmente Pierre Fatumbi Verger, *Orixás-Deuses yorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Editora Corrupio, 1981.

se asemeja a la de los bantú, que rinden culto a los Nkisis, y a la de los jejes, fons o ewes, daomeanos, cuya mitología venera a los Voduns, —pero los cultos, rituales y toques de tambor yorubá son diferentes—.

Dispersos por la geografía brasileña, los cultos ganaron distintas nominaciones: el *candomblé*, nombre adoptado en Bahía, también llamado en el restante del noreste con el nombre de *xangô*, *catimbó* o *umbanda*; de *macumba* en Río de Janeiro y São Paulo; de *tambor de mina* en Maranhão; de *babaçúê* u *batuque* en el Pará y de *pajelança* en la Amazonía.

Prohibidas por la Iglesia católica, perseguidas y criminalizadas por los gobiernos, amenazadas y hostigadas por la violencia policiaca, las religiones afro-brasileñas consiguieron mantenerse y prosperar, expandiéndose después de la abolición de la esclavitud en 1888.

Durante los tres siglos y medio en que se mantuvo la servidumbre en Brasil, los cultos a dioses africanos se ocultaron bajo imágenes de santos católicos y de la Virgen. En el caso de ésta, los colores de atuendos de cada advocación definen al Orixá. Con respeto a los santos, por ejemplo: San Antonio, el plácido monje medieval se volvió el temible Ogum, dios de la guerra, soldado y capitán en la Bahía, misma entidad representada por San Jorge en Río de Janeiro, éste último nombrado Oxossi en Bahía.

Según una interpretación de la estructura de religiones afro-brasileñas, los Orixás son los emisarios del Dios único creador Olorum, también llamado Olodum u Olodumaré, que es la fuente del *axé*, energía que sustenta el Universo, todo lo vivo y todas las cosas materiales, y que se puede comparar al *chi* o al *tao* de las religiones orientales.

Pero, sobre esa definición es necesario tener en mente que aquí se trata de la religiosidad de culturas que se mantuvieron en la oralidad;²³ y que, por esa característica, son más adapta-

²³ *Cfr.* Walter J. Ong., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, México, FCE, 2004, p. 71.

bles a las circunstancias, a diferencia de las grandes religiones del Libro, como la Biblia y el Corán. La concepción de un dios supremo único puede ser consecuencia de un mestizaje con la religión cristiana. Vale recordar que después de la Conquista de la Nueva España, la Coatlicue, madre de más de cuatrocientos hijos, se volvió Virgen.²⁴

De todos modos, según la definición que referimos y que se aproxima a nuestra cosmovisión cristiana, Olorum interactúa con el mundo y la humanidad a través de las fuerzas que emana representadas por los Orixás: entidades de origen totémica y familiar, que gobiernan cada una de las fuerzas de la Naturaleza y cada aspecto de la vida humana: así, almas (ánimas) de la Naturaleza (por lo que se le clasifica de religión animista), intérpretes y guardianes del destino universal, los Orixás son emanaciones divinas que sostienen el Cosmos. Cada uno de los dieciseis Orixás más venerados en el candomblé brasileño (se dice que en África llegan a seiscientos) tiene personalidad, habilidad, preferencia y ritual propios (con danza, comida, bebida y, en ocasiones, el sacrificio de un animal); todo relacionado a un fenómeno natural específico.²⁵

Ser africano significa vivir entregado a la religiosidad, la cual, en ningún momento distingue o separa lo que es sagrado de lo profano en la vida. En la cultura africana el cuerpo manifiesta a través de sí lo sagrado. La relación de correspondencia entre los mundos terrenales y espirituales, puede referir también a la participación y valoración del mundo femenino al mismo nivel del masculino, por la representación de Orixás de ambos sexos. Del mismo modo, los oficios sagrados son ejercidos tanto por hombres (los Babalorixá o “pais de Santo”) como por mujeres (las Ialorixá o “mães de Santo”).

²⁴ Antonella Fagetti, “Huitzilopochtli-Santiago: el mito del nacimiento de un guerrero”, en *Cuadernos de Trabajo del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 34, Puebla, Instituto de Ciencias-BUAP, 2001.

²⁵ Karpolov, *op. cit.*

Entre las entidades femeninas, Yemanjá, deidad de la religión de los yorubás, ganó posición prominente sobre todas las otras divinidades. Diosa de la nación de los egbás, es venerada como Madre de los Orixás. Uno de los relatos mitológicos relacionados, narra que del matrimonio del Cielo, Obatalá, con la Tierra, Odudua, nacieron la Tierra Firme, Aganju, y las Aguas saladas del mar, Yemanjá. Esos hermanos a su vez se casaron y tuvieron un hijo, Orungã, el cual, aprovechando una ausencia del padre, raptó y violó a su madre, de esa unión nacerían los otros Orixás.²⁶

Yemanjá (*Yeyé omo eja*), cuyo nombre significa “madre cuyos hijos son peces”, ha sido reverenciada a través de las imágenes de N. Sra. de la Inmaculada Concepción, N. Sra. de los Navegantes, de la Gloria, de la Candelaria y probablemente de muchas otras más. El concepto al cual se vincula es ineludiblemente al del arquetipo de la Grande Madre, las fuerzas vitales de la naturaleza que refieren a fecundidad, procreación y amor.

Es importante destacar, además, que esa divinidad africana que alcanzó mayor prestigio es la diosa del mar/océano que separa pero a la vez une África con Brasil, y que es justamente un Orixá femenino el que llega más hondo en el imaginario y psique brasileña.

A lo largo de la costa se rinde culto a esa diosa madre: los fieles, vestidos de blanco y azul, hacen ofrendas de perfumes, comidas, alhajas, veladoras y flores blancas en las playas; procesiones marítimas con su imagen navegan hasta muy lejos en el mar para llevarle regalos. En Bahía, se celebra su festividad el día 2 de febrero y, en la gran fiesta brasileña del Año Nuevo, es la deidad más festejada: millones se visten de blanco, como se puede constatar en la playa de Copacabana en Río de Janeiro, donde se concentra una multitud para la conmemoración de esa fecha.

²⁶ Maricel Mena López, *op. cit.*

El mestizaje ha generado una representación “catolizada” de la divinidad africana pues perdió la dualidad, una característica de los Orixás, con aspectos negativos al lado de los positivos. Hoy por hoy, como dicen muchos, su imagen es la de una joven, bella y seductora mujer blanca, buena y llena de luz, que apaciblemente camina sobre las aguas de un mar tranquilo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bueno, Eduardo, *Brasil: uma história. A incrível saga de um povo*, São Paulo, Editora Ática, 2002.
- Fagetti, Anotnella, “Huitzilopochtli-Santiago: el mito del nacimiento de un guerrero”, en *Cuadernos de Trabajo del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 34, Puebla, Instituto de Ciencias-BUAP, 2001.
- Fatumbi Verger, Pierre, *Orixás-Deuses yorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Editora Corrupio, 1981.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Lody, Raúl, *Tem Dendê, Tem Axé: Etnografia do Dendezeiro*, Rio de Janeiro, Pallas, 1992.

- M. Morse, Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, traducción Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, México, FCE, 2004.
- Quitério de Azevedo, Manuel, *O culto a Maria no Brasil. História e Teologia*, Aparecida (SP), Editora Santuário, Academia Marial, 2001.
- Vainfas, Ronaldo, "Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira" en *Revista Tempo*, agosto de 1999.

FUENTES ELECTRÓNICAS

XI Encuentro Internacional Equipos de Notre Dame <http://www.brasilia2012.com.br/ens/index-esphp?page= nsa>
Consultado el 5 de septiembre de 2011.