



El cuerpo como lugar de la acción religiosa en las cosmovisiones africanas

The body as a site of religious action in African cosmovisions



CATALINA MENDOZA ESKOLA

Grupo de Investigación, Intervención y Capacitación ACORDES

Grupo de Investigación en Estudios Interdisciplinarios de Género

catalina.mendoza@ucuenca.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0001-8312-572X>

Resumen

En este artículo exploro el papel del cuerpo en las prácticas afro-religiosas, enfocándome en cómo las categorías de sexo, género, sexualidad e identidad se articulan al interior de las religiones diaspóricas africanas, particularmente en el contexto del Candomblé brasileño. Examino cómo las prácticas rituales y performativas afro-religiosas desafían las normas socio-culturales dominantes. También discuto cómo el análisis de estas prácticas contribuye a una comprensión no esencialista del género y la sexualidad, ilustrando cómo su naturaleza dinámica refleja una concepción más amplia y fluida de la identidad social. Destaco cómo los espacios afro-religiosos sirven como sitios de resistencia, resaltando el papel de las mujeres en la dirección de estos espacios y la reconfiguración de los roles de género tradicionales.

Palabras clave: cuerpo, religión, cosmovisión africana



Introducción

El cuerpo ha sido considerado como la base de las prácticas comunitarias de origen africano en torno a la música, la danza y el canto. Su rol en la cultura negra ha sido destacado como fundamental. En el presente trabajo me interesa destacar cómo la idea del cuerpo –y otras categorías asociadas a ella, como las de sexo, género, sexualidad, diferencia sexual e identidad– dan cuenta de un campo afro-religioso no-esencialista. En efecto, a través de las visiones y prácticas vinculadas a estas categorías, las religiones afrodescendientes expresan la diversidad y la complejidad de la experiencia humana.

110

En el caso del Brasil, la religiosidad afrodescendiente se desarrolla en el marco de los Terreiros o Casas-de-Santo, espacios y grupos de culto en torno a los dioses africanos. En el presente trabajo, con base en los aportes de Pessoa de Barros y Leão Teixeira (1989), me refiero a su importancia histórico-cultural; y, a partir de las contribuciones de Bueno Sarduy (2020), reseño la centralidad de lo femenino en su proceso de configuración histórica.

Como muestra Segato, las religiones afrodescendientes, particularmente, los cultos xangô de la tradición nagô, dan cuenta de “un esfuerzo sistemático por liberar las categorías de género y sexualidad de las determinaciones biológicas con las cuales están ligadas en la ideología dominante de la sociedad brasileña” (2003: 181). Y, como resalta Bueno Sarduy (s/f), el contexto afro-religioso, caracterizado por la ambigüedad y la contradicción, permite acoger la diversidad de los cuerpos, los géneros, la diferencia sexual, las identidades; este reconocimiento de la complejidad de la experiencia humana es en su opinión una de las contribuciones más valiosas y novedosas que el espacio afro religioso realiza a la sociedad mayoritaria.

Bajo este marco, las manifestaciones religiosas de origen africano pueden ser consideradas como formas de resistencia del pueblo afro, frente a los mandatos de la sociedad hegemónica. Ocupan un lugar central en el proceso histórico-cultural de adaptación, reinterpretación y construcción de la identidad étnica.

1. El cuerpo como medio para la comunicación con la divinidad

El cuerpo ocupa un lugar primordial en las religiones de origen africano. Frente a la concepción dualista cuerpo/alma presente en la tradición judeocristiana, las religiones afrodescendientes conciben al cuerpo como una entidad tanto espiritual como material. Como destacan Pessoa de Barros y Leão Teixeira (1989: 41-42), en el Candomblé todo lo que existe en el mundo físico o natural (aië), también se encuentra en el mundo sobrenatural (orum).

La idea de estos dos ámbitos (aië y orum) es básica para determinar la especificidad de la manera de ser del participante de Candomblé. Es la iniciación el mecanismo social que permite a los adeptos internalizar progresivamente la existencia del mundo concreto de los seres humanos y el mundo de los dioses, como esferas interrelacionadas. En el cuerpo se inscribe la marca de los Orixás (Pessoa de Barros y Leão Teixeira, 1989).

Las religiones de origen africano privilegian el cuerpo como medio para la comunicación con la divinidad. Esa divinidad no puede sobrevivir de manera autónoma; su existencia depende del culto religioso. La posesión del cuerpo a través del ritual elimina la distancia entre lo divino y lo humano. La música del Candomblé es considerada como un elemento fundamental del culto. Su función primordial en este espacio es hacer que los Orixás se presenten a sus descendentes, a través de sus cuerpos. La música permite a los adeptos al culto dialogar con sus ancestros, aprender de ellos, comunicar al mundo sus conflictos y sus alegrías.

De acuerdo con Ferreira (2008), a través de la música y la danza (así como el canto y la narrativa oral) los afrodescendientes tienen la posibilidad de desarrollar formas de socialización, diseñar imaginarios alternativos y construir corporalidades que en muchos casos pueden llegar a contrarrestar el dominio epistemológico global. Se trataría de una

forma de constitución performática y no-verbal de resistencias y utopías, tanto en escenarios esclavistas como post-esclavistas.

La expresión artística representa para los descendientes de la diáspora el medio para la construcción del yo, así como para la construcción del nosotros. El cuerpo es, al mismo tiempo, manifestación de la singularidad humana y expresión de la huella que deja la interacción social. Para Pessoa de Barros y Leão Teixeira (1989) la construcción social de la persona en el Candomblé revela tanto el proceso de individuación como el de integración social, de tal forma que resultaría imposible intentar separar las dimensiones psíquica, física y colectiva que las manifestaciones religiosas inscriben en el adepto al Candomblé.

Como señalan Pessoa de Barros y Leão Teixeira (1989), la perspectiva religiosa se imprime en el cuerpo del participante del Candomblé. Es alrededor del cuerpo humano que se configuran las creencias y sentimientos básicos de la vida social de las Casas-de-Santo. En el Candomblé los Orixás se manifiestan a través de los Hijos-de-Santo. Los Hijos-de-Santo se transforman en Orixás al tiempo en que estos toman posesión de sus cuerpos. Por medio de la música, el baile y el canto los adeptos al Candomblé se comunican con la divinidad.

2. El culto a los dioses africanos y la centralidad de lo femenino en las Casas-de-Santo

La religión es un campo donde se reelaboran las configuraciones musicales africanas. En este contexto, la música, el baile, los cantos y los instrumentos musicales (tambores) han sido fundamentales para el desarrollo de los rituales de iniciación, la invocación de los ancestros, la relación con los dioses.

Para Pessoa de Barros y Leão Teixeira (1989), son las visiones del mundo y el *ethos* que proceden de las variadas etnias africanas que llegaron a Brasil a partir del siglo XVI, reelaborados, los que produjeron el Candomblé. Esta expresión religiosa tiene lugar en los Terreiros o Casas-de-Santo, espacios y grupos de culto a los dioses africanos que, en opinión de estos autores, representan además una histórica forma de cohesión social y resistencia cultural.

Señalan estos autores que, en el caso de Brasil, estas formas de expresión de religiosidad africana pueden ser apreciadas como elementos fundamentales para la formación de reagrupamientos institucionalizados de africanos y sus descendientes. En efecto, en estas manifestaciones de religiosidad se pueden descubrir formas específicas que particularizan y definen relaciones interpersonales, reglas y valores que identifican a los adeptos de Candomblé (Pessoa de Barros y Leão Teixeira, 1989).

Los Terreiros de Candomblé en el Brasil, consolidados como lugares de culto, son las primeras casas comunitarias de la población afrodescendiente. De acuerdo con la Prof. Aida Bueno Sarduy (2020), estas comunidades se van a situar en los márgenes de la sociedad mayoritaria y van a reconstruir relaciones a través de otras claves. El concepto de Familia-de-Santo les va a permitir a los esclavos y sus descendientes rehacer los vínculos que fueron arrancados por la esclavitud, más allá de los círculos de consanguinidad. El parentesco ritual les permitirá construir la solidaridad de grupo. Destaco el análisis de Bueno Sarduy (2020) porque representa un aporte fundamental a

los análisis de género, al evidenciar el rol protagónico que desempeñaron las mujeres negras en el proceso de construcción identitaria no-esencialista en el Brasil.

Estas grandes casas de Candomblé estuvieron lideradas por mujeres. Se trata de mujeres autónomas que lograron superar la práctica tradicional de la sociedad dominante que reservaba al hombre la posesión y el ejercicio de la autoridad familiar. Aquellas mujeres, quienes además fueron las propietarias de estas casas, también ejercieron el liderazgo en el ámbito religioso. Las mujeres sacerdotisas fueron los principales personajes de los Terreiros de Candomblé. Señala la Prof. Aida Bueno Sarduy (2020) que desde el siglo XIX es posible identificar grandes figuras de mujeres que se desempeñaban como dirigentes de estas comunidades. Esta será, en opinión de la autora, una de las singularidades de las comunidades religiosas afrodescendientes.

Desde sus orígenes, los atributos más sobresalientes de la gestión femenina de las Casas-de-Santo, de acuerdo con Bueno Sarduy (2020), fueron la hospitalidad, la solidaridad, el rigor en cuanto al funcionamiento de las casas y el culto a los Orixás, así como el rechazo a toda intromisión de elementos o actores ajenos a ellas. Destaca la autora que la forma en que estas grandes mujeres organizaron las Casas-de-Santo marcó la historia de Brasil. En efecto, fueron las mujeres las figuras de máxima autoridad dentro del Candomblé, lo que contrastó con la visión y práctica de sociedad mayoritaria, cuyo campo religioso está dominado por la presencia masculina.

La participación de las mujeres en los Terreiros de Candomblé se reveló en contra del discurso patriarcal hetero-dominante que caracteriza a la sociedad brasileña –agrega Bueno Sarduy (2020)–. Las mujeres acogieron en estos espacios a todos los Hijos-de-Santo, al margen de su orientación sexual, disposiciones afectivas, deseo sexual u origen étnico. Las mujeres gozaron de autonomía para gobernar sus vidas, sus cuerpos y sus casas, para vivir su sexualidad al margen de los mandamientos hetero-patriarcales, concluye la autora.

3. Cuerpo, género y sexualidad en las religiones de origen africano

Las nociones acerca del cuerpo, el género y la sexualidad presentes en las religiones afrodescendientes –que, como toda construcción social, pueden llegar a ser reelaboradas de acuerdo con el contexto de tiempo y lugar–, en general, se alejan de las representaciones que de tales entidades tiene la tradición judeocristiana. Como indican Pessoa de Barros y Leão Teixeira (1989), el cuerpo, dentro de la perspectiva religiosa del Candomblé, se encuentra directamente asociado a una divinidad y, por extensión, a las cosas que están relacionadas con ella, lo que determina que las nociones de lo masculino y lo femenino tal como están configuradas en el imaginario dominante experimenten un proceso de reelaboración a nivel de lo simbólico.

En referencia al culto xangô de la tradición nagô de Recife (Brasil), Rita Segato (2003) sostiene que uno de los objetivos recurrentes en las representaciones y la organización social de sus miembros es liberar a las categorías de género, sexualidad e identidad sexual de las determinaciones biológicas con las cuales están vinculadas en la ideología dominante de la sociedad brasileña.

[...] De hecho, en el transcurso de mi investigación llegó un momento en que tuve la nítida impresión de que la sexualidad, vale decir, las preferencias sexuales de los miembros del culto, no tienen su fundamento en el sexo biológico, ni en la personalidad, ni en el rol social, y que la actividad sexual

es, en última instancia, un tipo específico de interacción establecida entre dos individuos, con prescindencia de sus atributos genéricos, biológicos, caracterológicos o sociológicos [...] (Segato, 2003: 204).

Para Segato (2003), la identidad de un miembro del culto xangô se construye a partir de su actuación en cuatro ámbitos: biológico, psicológico, social y sexual que, a diferencia de lo que sucede en la visión del mundo dominante, donde tales esferas tienen equivalencias forzosas, en la experiencia de los miembros del culto se presentan de manera independiente.

Respecto de la identidad de género, el individuo puede situarse en algún punto de un continuum que va de lo masculino a lo femenino. Se trata de un sistema complejo de constitución de la identidad de género. Así, una persona que se coloca en la parte central de este continuum podría llegar a invocar los componentes masculinos y femeninos de su identidad, como parte de una estrategia de acumulación de roles sociales y rituales (Segato, 2003). La autora descubre que este tipo de personas, además de ser las más numerosas en el culto xangô, tienen mucha más aceptación como líderes dentro del parezco ritual.

Segato afirma que esta manera particular de construcción de las categorías de lo femenino y lo masculino tienen origen en las heridas de la esclavitud. En referencia al caso brasileño, la autora sostiene que diversos factores asociados al régimen esclavista pudieron haber determinado un debilitamiento de los mandatos que gobernaron la construcción del género y la sexualidad en ese contexto histórico. En esas condiciones, es posible que la heterosexualidad obligatoria haya perdido su función y haya posibilitado el ejercicio de prácticas sexuales no hegemónicas (Segato, 2003).

114

Por mi parte, veo la homosexualidad masculina y femenina como parte de la gama de comportamientos normales de los componentes de las casas estudiadas y, por ello, me parece apropiado buscar la raíz de esta peculiaridad en la historia del grupo. Quiero advertir que esto no significa procurar una explicación para la homosexualidad en sí misma, que forma parte de la naturaleza del hombre, sino tratar de entender por qué lo que contraviene las normas de la sociedad brasileña no transgrede las normas del xangô. Si lo que propongo aquí es correcto, el trauma impuesto por la esclavitud a los viejos sistemas de parentesco permitió el surgimiento de las formas de sexualidad que éstos reprimían [...] (Segato, 2003: 214).

En el contexto de la política esclavista en el Brasil, la opción por la heterosexualidad y la opción por la homosexualidad quedaron abiertas a la preferencia individual. El esquema cognitivo de género se desligó de la asociación obligatoria entre datos de la naturaleza, roles sociales, personalidad y sexualidad, concluye Segato (2003).

Para Segato (2003) el culto xangô muestra la relativización de las categorías biológicas y la consecuente movilidad de género. La identidad personal de los miembros del culto se caracteriza por un cierto grado de “transitividad de género”. Esto quiere decir que los individuos pueden invocar distintos componentes de género que forman parte de su identidad, dependiendo de la situación, y transitar de una categoría de género a otra.

Al respecto, la Prof. Aida Bueno Sarduy (s/f) señala que el uso de ropa femenina por parte de algunos hombres en el *Xangô de Recife* y muy particularmente en el *Sítio de Pai Adão* –uno de los *terreiros* más tradicionales– está en el centro de un amplio debate que se mantiene abierto. Para algunos esta tradición ha existido siempre, mientras que, para otros, en el pasado, no estaba permitido a los hombres bailar con ropa de mujer.

En mi opinión, este debate muestra que las identidades afrodescendientes no pueden ser consideradas como esencias. No sería posible descubrir en ellas una especie de “patrones regulares”. Por el contrario, las identidades afro se construyen y reconstruyen en medio de lugares, historias y culturas específicos, es decir, se trata de un proceso contextual. No es adecuado concebir la identidad cultural como algo estable, como una entidad fija que puede llegar a ser revelada, en cualquier tiempo y lugar. La historia, lo mismo que la cultura, la economía y la política, intervienen en el desarrollo y la transformación de las prácticas identitarias.

En todo caso, lo que esta costumbre –vestir con ropa de mujer por parte de algunos hombres durante el culto religioso– muestra es que la performatividad de género y el ejercicio de la sexualidad por parte de los Hijos-de-Santo se desarrolla de forma independiente respecto de su anatomía física, lo que corrobora la afirmación inicial en el sentido de que el espacio religioso afrodescendiente se caracteriza por su anti-esencialismo, es decir, su apertura a la diversidad de experiencias identitarias.

Efectivamente, Segato (2003) considera que estas ideas que conforman la visión del mundo del xangô de la tradición nagô de Recife dan cuenta de una concepción “no esencialista” del género y la sexualidad. Esta postura de carácter no esencialista niega el fundamento “natural” de las categorías de género. La especificidad del abordaje de la identidad de género por parte de los miembros del culto resta importancia a los condicionamientos “naturales” de la identidad. Bajo este marco, la sexualidad se presenta como una esfera autónoma y el deseo humano como un ámbito “fluido”. De acuerdo con la autora, “el axioma no esencialista del culto encuentra su expresión más sintética en la figura de iansã, ‘la reina de los espíritus’: iansã fue hombre y se transformó en mujer, tiene cuerpo de mujer y determinación masculina, rechaza la maternidad y es un orixá guerrero y defensor de la justicia” (Segato, 2003: 218).

115

4. Música, cuerpo y performance religiosa

Como hemos visto, los discursos sobre el género y la sexualidad en el espacio afro-religioso son flexibles y no esencialistas. En este contexto, las religiones de origen africano permiten la expresión de la sensualidad y el erotismo como elementos propios de la cultura religiosa (Bueno Sarduy, s/f).

En las celebraciones religiosas se da la bienvenida a cada tipo de Orixá presente. Los Orixás son recibidos y homenajeados. Señala la Prof. Bueno Sarduy (s/f) que en las celebraciones religiosas los iniciados danzan y los orixás toman posesión de sus cuerpos. Los orixás regresan a la tierra para comunicarse con los seres humanos y establecer con ellos una estrecha comunión. Bailan utilizando el cuerpo de los iniciados. El trance les permite a los orixás recordar su paso por la tierra, deleitarse con las cosas que les gustaba y recordar los conflictos que tuvieron que enfrentar cuando fueron humanos. Después de haber bailado y cantado para todos los Orixás se pasa a despedirlos.

Los movimientos y los gestos de los danzantes harán referencia a la vida de aquellos antepasados, al margen de la anatomía de sus cuerpos. Como pone de manifiesto Bueno Sarduy (s/f), la costumbre de llevar ropa femenina por parte de algunos hombres que tienen un *iabá* o una *orixá* femenina como su *orixá* de iniciación es uno de los aspectos que más se destaca en los candomblés de Brasil. Señala la autora que la interpretación

religiosa y el cuidado que se pone respecto del atuendo con el que bailan los hijos de santo son aspectos determinantes para conocer las concepciones en torno al género y la sexualidad al interior de los cultos afrobrasileños. En el Candomblé los hombres pueden vestirse con un atuendo femenino y bailar en el *xiré*, poseídos por su orixá femenina, sin que ello implique la existencia de conflicto alguno con su sexo o género.

Ciertamente, los movimientos de los danzantes no dependen de los “dictados” de su cuerpo anatómico. Hombres y mujeres bailan en función de los Orixás que han tomado posesión de sus cuerpos. A través del performance, los Orixás rememoran varios episodios relacionados con su paso por la tierra. Entonces, para el desarrollo de la performance, la forma del cuerpo del iniciado es absolutamente irrelevante (Bueno Sarduy, 2020).

Los iniciados aprenden a entregar su cuerpo a la divinidad a través del baile. Los tambores llaman a los Orixás, marcan el ritmo y el paso de cada Orixá. Se trata de un proceso de formación continuo en el que los danzantes aprenden a acompañar estas polirritmias. El baile, la danza y el canto constituyen un espectáculo de gran belleza que suprime la distancia entre los dioses y los seres humanos. Se reduce la distancia entre lo sagrado y lo profano (Bueno Sarduy, 2020).

Al contrario de lo que sucede con las visiones y las experiencias de muchas otras religiones, que sujetan, domestican y castigan al cuerpo, en el Candomblé se promueve la libertad de expresión del cuerpo. El cuerpo, la vida, la sexualidad, la sensualidad son celebrados. El sentido del trance es permitir a los dioses volver a disfrutar de todos los placeres que pudieron experimentar cuando fueron humanos. El placer forma parte de la teología de las religiones de origen africano (Bueno Sarduy, 2020).

Como señala la Prof. Bueno Sarduy (s/f), el discurso heteronormativo ha logrado introducirse en lo más profundo de las ideas y prácticas de las casas-de-santo. No obstante, en el Candomblé existen visiones complejas en torno al género, así como identidades fragmentadas e híbridas. La aceptación de las múltiples formas de construcción del género y la diferencia sexual forman parte de esos discursos y conviven con el orden masculino que emana del patriarcado fundacional de la sociedad dominante.

Los Orixás no juzgan las diferentes formas en que se expresa la sexualidad humana. El propio panteón yoruba es expresión de la diversidad sexual, la afirmación del hecho de que la identidad sexual y el género nunca podrían reducirse a lo binario ni a excluir categorías. Los dioses se caracterizan por su falta de esencialismo, por su flexibilidad, por su ambigüedad y porque transitan por un laberinto de géneros (Bueno Sarduy, s/f).

Este contexto religioso anti-esencialista, caracterizado por la apertura, la indeterminación, la fluidez, la diversidad y la contradicción, tienen la capacidad de acoger diferentes identidades, géneros, cuerpos y sexualidades. Esta aceptación de la complejidad de la experiencia humana es una de las contribuciones más valiosas y novedosas que el espacio afro religioso realiza a la sociedad mayoritaria, concluye Bueno Sarduy (s/f).

A modo de conclusión

A lo largo de este trabajo hemos visto que la música, el canto, el gesto, la danza y el vestuario son las formas privilegiadas que tienen las religiones de origen africano para

comunicar. En este contexto, las religiones afrodescendientes presuponen una relación distintiva con el cuerpo. Las nociones en torno al cuerpo permiten concluir que se trata de un campo no-esencialista que expresa la diversidad y la complejidad de la experiencia humana.

Las expresiones religiosas de origen africano son al mismo tiempo formas de resistencia que acompañan al pueblo afrodescendiente. Invitan a pensar en el proceso histórico-cultural de adaptación, reinterpretación y construcción de las identidades étnicas. De esta manera, junto a la experiencia histórica de la diáspora, caracterizada por la violencia, la explotación, el sufrimiento y el despojo, están los procesos de resistencia del pueblo negro, que demandan ser debidamente conocidos y estudiados.

Las prácticas religiosas afrodescendientes se transforman continuamente. Por tanto, no pueden ser consideradas como entidades fijas. En su producción y transformación sin duda interviene la historia y la cultura. Antes que buscar “la autenticidad” de las expresiones afro-religiosas debemos identificar las rupturas y discontinuidades que constituyen su singularidad. El significado y la representación del campo religioso afrolatinoamericano y caribeño estaría abierto a una constante producción.

Finalmente, la investigación histórica debe ser capaz de invalidar el universalismo de la modernidad occidental para resaltar la especificidad de las intersecciones de género y raza/etnia. Debe llegar a denunciar los estereotipos negativos que pesan sobre las mujeres negras, derivados de la articulación entre racismo y sexismo, y rescatar el aporte de las mujeres negras en los procesos de formación de la cultura y de la historia. Este es el caso de la investigación de Bueno Sarduy (2020), que presenta a las mujeres negras como sujetos políticos, al identificar sus particulares formas de resistencia a la dominación y la explotación coloniales. Muestra a las mujeres negras participando activamente en la conducción de sus destinos y dejando como legado la experiencia de enfrentar el racismo y el sexismo, eliminando de este modo el olvido histórico en que fueron colocadas. El rescate del conocimiento producido por las mujeres negras representa, en sí mismo, una práctica política de descolonización del conocimiento, en la medida en que cuestiona la concepción occidental del mundo, así como una práctica de descolonización del propio feminismo, debido a que posibilita la elaboración de teorías feministas nacidas de experiencias particulares.

Referencias

- Bueno Sarduy, A. (2020). Clase 10: Aportes de las religiosidades afro al discurso de género y las sexualidades. Otras epistemologías, otros significados, otras interpretaciones. En: *Sem 2009 - Religiosidad y músicas afro-latinoamericanas y caribeñas*. CLACSO.
- Bueno Sarduy, A. (s/f). *Dressed to charm the gods: sensuality, beauty and eroticism in Cuban Santería and the Xangô de Recife*. En: [https://www.academia.edu/31601410/Dressed to charm the gods sensuality beauty and eroticism in Cuban Santería and the Xang%C8%8F de Recife](https://www.academia.edu/31601410/Dressed_to_charm_the_gods_sensuality_beauty_and_eroticism_in_Cuban_Santeria_and_the_Xang%C8%8F_de_Recife)
- Ferreira, L. (2008). Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. En: Lechini (Org.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Córdoba: CLACSO-CEA/UNC, pp. 225-250.
- Segato, R. (2003). La invención de la naturaleza: familia sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña. En: *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo, Universidad de Quilmes, pp. 181-224.
- Pessoa de Barros, J. y Leão Teixeira, M. (1989). O código do corpo: Incrições e marcas dos orixás. En: Marcondes de Moura (Org.), *Meu sinal está no teu corpo. Escritos sobre as religiões dos orixás*, São Paulo: Edicon Edusp, pp. 36-62.