

Trópico y subordinación

1. Los textos precoloniales

Es dificultoso reconstruir un texto precolonial en la medida que los "indígenas" fueron sujetos reinterpretados (e inventados propiamente hablando) por los colonizadores europeos.

En tanto las voces nativas fueron explícitamente borradas, un problema epistémico a enfrentar es la reconstrucción de los textos subalternos mediados siempre por el discurso dominante. O sea, verificar los "palimpsestos", los trazos de la cultura fosilizados en las diversas capas de los signos y significados hegemónicos, que aparecen muchas veces como los contenidos denotativos y de lo absurdo —los "temas" y "acentos" de Bakhtin (Voloshinhov), de lo diferente, del otro—, como voces disonantes que muestran la polifonía latente bajo el supuesto consenso que torna monoglélico el lenguaje.⁵

Nuestra opción para esta tarea es develar algunos aspectos en la intertextualidad de los relatos de los que denominaremos "cronistas". La figura del cronista definirá también las condiciones de producción inmediatas del discurso que tomaremos como referencia de análisis. Son ellos los primeros navegantes europeos, exploradores y naturalistas, funcionarios de la corona y sacerdotes, colonos y desterrados,

5 Muchos de los trazos de las culturas precoloniales, borrados y reinscriptos, permanecen en capas de sentido sedimentadas en las culturas particulares, proporcionándoles cierta especificidad. Este proceso que Paul Carter (1978) denomina "palimpsesto", intenta descubrir las formas a través de las cuales las "inscripciones" originales permanecen como rasgos continuos, en los "textos" culturales, dándoles una particular densidad y carácter.

quienes a través de sus discursos (cartas y relaciones, diarios y crónicas, documentos públicos, leyes, sentencias y cartas pastorales, inclusive, procesos del Santo Oficio) sitúan esta parte del "mundo" en "el Mundo", es decir, en el universo de significado europeo. Todos estos personajes del denominado "descubrimiento" darán comienzo a la tarea de *worlding*, de "re-nominación", de lo que ya tiene nombre pero que es preciso volver a significar de acuerdo con el imaginario del canon imperial.⁶

Cualquier intento, entonces, de descubrir los "otros" sentidos de los comportamientos nativos que subyacen en el discurso imperial, nos obliga a hacer un cuidadoso análisis de estas superficies lingüísticas. Por ejemplo, en el caso de las eróticas disidentes encontraremos diferentes niveles de registros discursivos, o mejor dicho, de narrativas polifónico-argumentativas.

Teniendo en cuenta las condiciones de producción textual, podemos decir que los relatos de los cronistas contienen dramatizaciones sobre personajes, situaciones, conflictos, que, utilizados en la argumentación, implican una contextualización y una representación destinada a defender una determinada posición que sustenta una formación discursiva/ideológica.⁷ Formación discursiva que, como más adelante veremos, se revela en el carácter hegemónico del discurso imperial con su lógica autojustificatoria y de carácter "salvífica" y redentora. Un discurso que se caracteriza por el esencialismo y cierto dualismo maniqueo en su determinación —interpelación— de "ellos" y, por ende, del "Nosotros".

Los diferentes niveles discursivos a que apelan las argumentaciones-narrativas, recrean la "diferencia" o el particular subordinado ("otro") contrastivamente con la recreación del universal dominante ("Otro").

Los trazos previos (originales) del otro se filtran en estos discursos, como "tonos y acentos", como voces subordinadas que dejan a la vista los nodos de no sutura y la

6 Este término es utilizado por Spivak para describir el proceso mediante el cual los espacios colonizados son introducidos en el mundo eurocéntrico: "*He is actually engaged in consolidating the self of Europe by obliging the native to cathect the space of the Other on his home ground (that is, he is obliging the native to experience his home ground as imperial space). He is worlding 'their own world', which is far from mere uninscribed earth [...] is effectively and violently sliding one discourse under another*" (Spivak, 1985:133).

7 Siguiendo a Foucault, Pêcheux redefine la formación discursiva como: "aquello que en una formación ideológica dada, esto es, a partir de una posición dada en una coyuntura dada, determinada por el estado de la de la lucha de clases, determina lo que puede y debe ser dicho (articulado bajo la forma de una arenga, de un sermón, de un panfleto, de una exposición, de un programa, etc.)" (Pêcheux, 1997:160). Resulta así un sistema parafrástico en que la ideología opera para cerrar sus fronteras en pos de una posición hegemónica. Orlandi señala, sin embargo, que las formaciones discursivas no pueden ser consideradas como "bloques homogéneos", sino más bien deben ser pensadas como contradictorias y heterogéneas, con "fronteras fluidas, configurándose y reconfigurándose continuamente en sus relaciones" (Orlandi, 2001:44).

polifonía "interdiscursiva".⁸ Sin embargo, estas voces poco o nada hablan en su propio lenguaje, siendo mediadas por lenguas europeas (el portugués, el español o el francés en nuestro caso) y sólo posible de ser "oídas" con la recurrencia a material documental y al análisis de las superficies lingüísticas que agruparé bajo la denominación de "textos"⁹, delimitados a las culturas brasileñas y africanas al momento de la conquista lusitana. Llamaré al primer texto "nativo-brasileño" y al segundo texto "nativo-africano".

En una primera delimitación y agrupamiento de superficies discursivas intentaré reunir en un solo texto, que denomino "nativo-brasileño", las diferentes crónicas que aluden a algún tipo de comportamiento erótico disidente —siempre desde la mirada colonial—, producidas sobre el territorio del actual Brasil entre los siglos XVI y XVIII.

Cronistas, e incluso algunos antropólogos de épocas posteriores, serán citados eventualmente en notas a pie de página, intentando de alguna manera establecer un diálogo que complementa, aclare sentidos o nuevos aspectos y contrastes, sobre las prácticas y sentidos de los pueblos nativos.

En 1554, el jesuita Pero Correia, se refería a las prácticas *contra natura* existentes entre los *gentios* de las tierras conquistadas: "Estos gentíos en algunas cosas se parecen con Moros, así en tener muchas mujeres y pregar por las mañanas de madrugada; y el pecado *contra natureza*, que dicen ser allá muy común lo mismo es en esta tierra" (Pero Correia, *Cartas Avulsas*, 1931 [1554]:100).

El Padre Manoel da Nóbrega también señala, por la misma época, que ciertos colonos tenían indios por mujeres "según la costumbre *da terra*" (*Cartas do Brasil*, 1549-1560, ápod Romero, 1967:149).

En el *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, el señor del ingenio de Bahía, Gabriel Soares de Sousa, nos proporciona valiosa información sobre la vida, costumbres y prácticas de pueblos originarios que habitaban el territorio brasileño. El principal grupo que considera en su descripción es el *tupinambá* a los que define como: "tan lujuriosos que no hay pecado de la lujuria que no cometan... Y en conversación no saben hablar sino en estas suciedades, que cometen a cada hora" (Sousa, 1987 [1587]:308).

8 El interdiscurso supone la relación de un discurso con otros discursos. Mainguenu apunta que la interdiscursividad debe entenderse como la interacción entre diferentes formaciones discursivas (Brandão, 1999:90). Para Courtine y Marandin (1981), "el interdiscurso consiste en un proceso de reconfiguración incesante en el cual una formación discursiva es conducida a incorporar elementos preconstruidos en el exterior a ella misma; a producir su redefinición y su retorno, a suscitar igualmente el recuerdo de sus propios elementos, a organizar su repetición, pero también a provocar eventualmente su borramiento, el olvido o mismo la denegación" (ápod Brandão, 1999:74).

9 Hablamos de textos como algo más amplio que un mero conjunto de documentos. Estamos considerando la historicidad del texto en su materialidad, o sea, según Orlandi (2001), el "acontecimiento del texto como discurso, el trabajo de sentidos en él". El texto, así, es considerado como un espacio de significación de producción, dispersión y fijación de sentidos y de constitución de las posiciones de los sujetos en sus condiciones históricas específicas.

Soares de Sousa deja claro que todas las tribus a las cuales describe en particular, participan de las mismas prácticas que los *tupinambás*. Por lo tanto, las características de los *tupinambás* comprenderían al resto de las tribus por él citadas: los *potiguar*, *caetés*, *tupiquimins*, *goitacases*, *papanases*, *tamoios*, *guaianases*, *carijós*. De tal manera, un grupo considerable de las pueblos nativos que habitaban las costas del Brasil, además de ser sumamente *lujuriosos* serían: "...muy afectos al pecado nefando, entre los cuales no se tiene por afronta; y el que se sirve de macho, se tiene por valiente, y cuentan esta bestialidad por proeza" (Sousa, 1987 [1587]:308).

El otro grupo de pueblos que Soares de Sousa describe son los *tupinaés* (que comprendían también los *amoipiras* y los *ubirajaras*). Ocupaban el interior de Bahía y fueron los primitivos moradores del litoral brasileño, empujados luego hacia el interior por los *tupinambás*. Sobre ellos expresa: "...los cuales son mucho más sujetos al pecado nefando de lo que son los *tupinambás*; y los que se sirven de macho se precian de eso, y lo tratan cuando se dicen sus loas" (Sousa, 1987 [1587]:334).

También, según Sousa, existía una vinculación entre tales prácticas y otras que asociaba con la prostitución: "Y en las aldeas del interior hay algunos que tienen tienda pública a cuantos los quieren como mujeres" (Sousa, 1987 [1587]:373).

En su argumentación descriptiva, Sousa entextualiza voces de discursos diferentes. En un primer nivel, nos da la pauta de la existencia de comportamientos lujuriosos de lo más diversos y frecuentes: "tan lujuriosos que no hay pecado de la lujuria que no cometan...", y en un segundo nivel, relata, además, la existencia de tiendas públicas donde hombres eran procurados para tener comercio carnal como si fueran mujeres.¹⁰

Por otro lado, aparece la voz subordinada de los indígenas, en forma indirecta, afirmando la no estigmatización de tales comportamientos: "...muy afectos al pecado nefando, *entre los cuales no se tiene por afronta*"¹¹ lo que nos permite presuponer (si recurrimos también al auxilio de crónicas y observaciones posteriores) un carácter de alguna manera funcional en referencia a aspectos de la vida social de las culturas originarias del Brasil.¹²

10 En las misiones jesuitas españolas, el inspector Fray Pedro José de Parras, en *Viaje y derrotero de sus viajes*, nos informa que "una de las tribus por él conocidas y de costumbres muy guerreras" acostumbraba llevar un grupo de adolescentes del sexo masculino para cumplir la función de las mujeres en tanto estuviesen alejados de sus aldeas (ápod Benítez, 1985:223).

11 Las cursivas son nuestras.

12 Una modalidad de prácticas homoeróticas que indican tal carácter funcional fue observada por Lévy-Strauss entre los *Nhambiquaras* que mantenían relaciones "homosexuales" ocasionales, consideradas como "juegos infantiles", siendo común observar dos hombres junto a una hoguera "bajo la mirada divertida de los otros" y también contactos sexuales regulares entre primos cruzados, generalmente con el hermano de su prometida (que actuaba como sustituto). No era inusual ver también dos o tres hombres, ya casados, continuando estas relaciones: "paseando a la noche tiernamente entrelazados". Los *Nhambiquaras* denomina-

La voz nativa aparece también a partir de una modalidad narrativo-argumentativa *ad absurdum*, es decir, cuando la referencia moral del cronista produce un paréntesis para caracterizar denotativamente la diferencia. Esto se revela en el escándalo de Soares ante la "jactancia" de los indígenas por tales comportamientos: "y cuentan esta bestialidad por proeza"; "y lo tratan, cuando se dicen sus loas".

Pero lo que también sugiere, es que este jactarse, tendría más que ver con el comportamiento "activo" en las prácticas eróticas como digno de valorización y de respeto (al igual que el patrón masculino/activo en Occidente, como veremos en el siguiente capítulo): "y el que se sirve de macho, se tiene por valiente"; "y los que se sirven de macho se precian de eso".

Este "patrón de actividad" es también lo que sugieren las interpretaciones de otros cronistas cuando describen cómo los indígenas usaban expresiones que implicarían comportamientos "femeninos/pasivos" como algo deshonesto en el hombre. Esto se desprende, por ejemplo, del siguiente relato de otro cronista de los primeros años, el portugués Pero Magalhães Gândavo: "Hechas estas ceremonias se alejan un tanto de él, y comienzan a hacerle un discurso a modo de plegaria: diciéndole que se muestre muy esforzado en defender su persona, para que no lo deshonre, ni digan que mató un hombre flaco, afeminado y de poco ánimo" (Gândavo, 1984 [1570]: 41-42).

Otro cronista, el misionero calvinista Jean de Léry [1557], observaba los siguientes comportamientos entre los tupís:

...toutefois, à fin de ne les faire pas auffi plus gens de biê qu'ils ne font, parce que quelque fois en fe depitans l'un contre l'autre, ils s'appellent Tyvire, c'eft à dire bougre, on peut de là coniecturer (car ie n'en afferme rien) que ceft abominable peché fe comment entr'eux (Léry, 1975 [1557]:264).

De acuerdo con el relato de Léry, la designación de *tivira* entre los indígenas sería utilizada de modo peyorativo, como una forma de insulto entre éstos, traducíendola al francés como "bougre".¹³

Por otra parte, según el cosmógrafo francés André Thevet, que navegó por las costas brasileñas en el año 1555:

ban estas prácticas *tamindigé kihandige*, traducido por el autor como "amor mentira" (Lévy-Strauss, 1955:391-2). Relaciones similares entre cuñados, e incluso entre hermanos o amigos/as —aun con sus particularidades respectivas— relatan: Jacques Lizot entre los *ianomâmis*, Tomas Gregor entre los *mehinâkus*, Maybury-Lewis entre los *xavantes*, Charles Wagley entre los *tapirapés* y Moisés Paciornik entre los *kaingang* (vid. Trevisan, 2000:215-227).

13 *Bougre*, del latín *bulgarus*, referíase a una secta herética del siglo XI originaria de Bulgaria (Westermarck, 1936). En el siglo XVII, en Francia, *bougre* era la denominación del sodomita activo, y se reservaba *berdache* para el sodomita pasivo. Precisamente asociado a este significado, "bugre" sería también un término común para referirse a los nativos brasileños.

Jamás los hombres tienen relaciones con ellas en cuanto están encintas, ni después del parto, y hasta que la criatura sea alimentada y camine sola o tenga por lo menos un año de edad; cuando lo hacen, en cuanto las hijas están en el vientre de la madre, dicen tener servicio con las propias hijas, tornándose impúdicos; y si es un macho, lo tornan *Bardache* o *Bougre*, que designan en su lengua 'Teuir'; lo que les resulta muy detestable y abominable de sólo pensarlo (Thevet [1575], ápod Florestan Fernandes, 1989:143).

En el relato de Thevet, aparece la voz nativa, vía discurso indirecto, sobre lo "detestable" que sería para los *tupinambás* la posibilidad de ser responsables por generar un hijo *teuir*, que equivaldría a *tivira*. No sabemos, en verdad, hasta dónde se filtra aquí la "memoria"¹⁴ occidental del cosmógrafo francés, que incluso hace referencia también al horror del incesto en la misma tribu: "dicen tener servicio con las propias hijas, tornándose impúdicos".

En estos casos, aparece un nuevo elemento complementario con el relato de Sousa, entre el discurso de naturalidad y de "jactancia" y el carácter insultante que tendría el término *tyvira* entre los *tupís*. Sin embargo —basados incluso en trabajos antropológicos posteriores—, creemos que la designación *tivira* en su uso peyorativo constituye una descalificación que alude a la pasividad/femineidad de los hombres de la tribu, en tanto falta de virilidad o mal desempeño de sus actividades masculinas y no la sinonimia con que era reificado al traducirlo los europeos como "bougre" (sodomita).

Por otra parte —al igual que veremos a continuación sobre la inversión genérica femenina—, hay también relatos que describen un tipo de inversión genérica masculina: los denominados *cudinas* o *cudinhos* existentes en algunas tribus indígenas (concretamente los *guaicuru*) descriptos por cronistas y antropólogos del siglo XIX y XX.¹⁵

14 La memoria en tanto "interdiscurso" supone todos los sentidos "ya dichos" en otro lugar y en otro momento. La memoria discursiva "es el saber discursivo que torna posible todo decir y que retorna sobre la forma de lo preconstruido, lo ya dicho que está en la base de lo decible, sustentando cada toma de palabra" (Orlandi, 2001:31).

15 Karl von Martius [1817/20] proporciona evidencias sobre prácticas que configurarían una inversión de los roles genéricos entre los indígenas *guaicurus*. Estos hombres denominados *cudinas*, o sea, "castrados": "que se visten como mujeres y se entregan exclusivamente a ocupaciones femeninas", según la opinión de Von Martius, gozarían de poca estima en la tribu (Martius, 1982:31).

Rugendas [1822/25] menciona también la existencia de ciertos hombres entre los *guaicurus*: "que se fingen en todo de mujeres" y a los cuales se los denomina *cudinhos* (Rugendas, 1979:176).

La existencia de los *cudinhos* o *cudinhos* entre las tribus de los *guaicurú-caduveos* fue confirmada por Guido Boggiani: "Entre los Mbayá, es recordada una clase de hombres que imitan en todo a las mujeres, no sólo vistiéndose a su manera, sino dedicándose a las ocupaciones

1.1. El texto nativo-brasileño: *çacoaibeguiras y amazonas*

Un cronista, al que ya nos hemos referido, el portugués Gândavo [1570/76], brinda una serie de pistas importantes sobre las prácticas de inversión de roles entre mujeres en la tribu *tupinambá*:

Algunas indias se encuentran en estas partes, que juran y prometen castidad, así no casan, ni conocen hombre alguno de ninguna calidad, y ni lo consentirían aunque por eso las maten. Éstas dejan todo el ejercicio de mujeres, e imitan los hombres, y siguen sus oficios como si no fuesen mujeres, y cortan sus cabellos de la misma manera que los machos traen; van a la guerra con su arco y flechas, y a la caza. En fin, que andan siempre en la compañía de los hombres, y cada una tiene mujer que la sirve, y que le hace de comer como si fuesen casadas (Gândavo, *Tratado* [1570], s. d.:210).

Otra descripción, esta vez de un jesuita, Pero Correia [1554], confirma la materialidad de estas prácticas entre la misma tribu: "Hay acá muchas mujeres que así en las armas como en todas las otras cosas siguen oficio de hombres, y tienen otras mujeres con quien son casadas. La mayor injuria que pueden hacerles es llamarlas de mujeres" (Correia, *Cartas Avulsas*, 1931 [1554]:100).

Son también jesuitas quienes registraron el término con que estas mujeres eran denominadas entre los *tupinambá*: *çacoaibaeguiras*, lo que significaba, según los padres de la Compañía, machona (*machão*) que no conoce hombre, y tiene mujer y habla como hombre" (Vocabulario da Língua Brasileira, siglo XVI - p.109).

En ambos relatos, el carácter descriptivo se impone sobre las ironías y las descalificaciones. Las voces de las *çacoaibeguiras*, además, se manifiestan también de forma indirecta: "y cada una tiene mujer que la sirve, y que le hace de comer como si fuesen casadas" (Gândavo, 1984 [1570]).

En estos testimonios, la voz subalterna de las indígenas da cuenta de la existencia de un caso de inversión de roles genéricos entre las prácticas de la tribu. Son las mujeres quienes asumen los papeles activos/masculinos como la caza, van a la guerra junto con los hombres, se visten y cortan los cabellos al igual que ellos: "Éstas dejan todo el ejercicio de mujeres, e imitan los hombres, y siguen sus oficios como si no fuesen mujeres, y cortan sus cabellos de la misma manera que los machos traen; van a la guerra con su arco y flechas, y a la caza. En fin, que andan siempre en la

reservadas a las mismas, esto es hilar, tejer, hacer vajillas, etc. El pueblo daba a esos hombres el nombre de *cludinas* o *cludinhos*, con que se designaban a los animales castrados. Parece que representaban a las prostitutas de su tribu y estaban manchados por el pecado maldito de San Pablo y otros vicios que impiden la propagación de la especie" (Boggiani, 1945:45). También Darcy Ribeiro (1979) se refiere a los *cludinhas* entre los *Mbayá*.

compañía de los hombres" (Gândavo, 1984 [1570]); "Hay acá muchas mujeres que así en las armas como en todas las otras cosas siguen oficio de hombres" (Correia, 1931 [1551]:100).

No sólo siguen los patrones de los hombres de la tribu, sino que de alguna manera también desprecian las actividades femeninas. Aparece oblicuamente el carácter peyorativo e insultante de lo pasivo/femenino con referencia a lo activo/masculino: "La mayor injuria que pueden hacerles es llamarlas de mujeres" (Correia, 1931 [1551]:100).

Varios testimonios apuntan también a la existencia de tribus de belicosas y "autosuficientes" mujeres: las Amazonas, que habitarían algún lugar de la inmensa selva que lleva su nombre. Transponían así los cronistas el antiquísimo mito de las mujeres guerreras para las tierras americanas.

El relato del dominicano Fray Gaspar de Carvajal, quien acompañaba la expedición de Pedro de Orellana, se refiere a un grupo de mujeres que enfrentaron a los españoles:

A éstas nos las vimos, que andaban combatiendo delante de todos los indios, como capitanas, y lucharon con tanto coraje que los indios no osaban mostrar las espadas, y al que huía delante nuestro, lo mataban a palazos. Estas mujeres son muy albas y altas, con el cabello muy apretado, trenzado y enrollado en la cabeza. Son muy membrudas y andan desnudas en pelo, tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios (Carvajal, Rojas y Acuña, 1941 [1542]:60).

Otro cronista de la "gesta" hispánica en las tierras de la Amazonia es el padre jesuita Cristóbal de Acuña, quien también describe ampliamente esta misteriosa y "valiente" tribu de mujeres, en especial, su ritual reproductivo:

Tienen estas mujeres varoniles su asiento entre grandes montes. Son mujeres de gran valor y que siempre se han conservado sin ordinario comercio, y aun cuando éstos, por concierto que con ellas tienen, vienen cada año a sus tierras, los reciben con las armas en la mano; que son arcos y flechas, que juegan por algún espacio de tiempo, hasta que satisfechas de que vienen de paz los conocidos, y dejando las armas, acuden todas a las canoas o embarcaciones de los huéspedes y cogiendo cada una la hamaca que halla más a mano, que son las camas en que ellos duermen, la llevan a su casa y, colgándola en parte donde el dueño la conozca, le reciben por huésped aquellos pocos días, después de los cuales ellos se vuelven a sus tierras, continuando todos los años este viaje por el mismo tiempo. Las hijas hembras que de este ayuntamiento nacen, conservan y crían entre sí

mismas, que son las que han de llevar adelante el valor y las costumbres de su nación, pero los hijos varones no hay tanta certeza de lo que con ellos hacen (Acuña 1994 [1639]:178-80).

También proporciona noticias sobre la existencia de tales tribus de mujeres el ya citado cronista Soares de Sousa, a partir de las descripciones hechas por la tribu de los *ubirajaras*, que continuamente estarían guerreando con: "...unas mujeres, que dicen tener una sola teta, que pelean con arco y flecha, y se gobiernan y rigen sin maridos, como se dice de las amazonas de las cuales no podemos alcanzar más informaciones, ni de la vida y costumbres de estas mujeres" (Sousa, 2000 [1587]:297).

El Padre Nóbrega, en la carta al Padre Luiz Gonçalves de Câmara [1553], hace referencia a las hijas de las amazonas a las cuales "crían y le cortan el pecho derecho a razón del arco" (*Cartas Avulsas*, 1940 [1553]:42).

Aun cuando son interesantes para citar, estas informaciones no proporcionan una certeza concreta de la existencia material de tales tribus y tampoco comportan una referencia explícita de prácticas eróticas específicas o de inversión de roles. En verdad, estos textos forman parte del imaginario europeo sobre la exotividad de lo "otro" americano.

1.2. *Quimbandas y jimbandas: erotismo y religión.* El texto negro-africano

Los fragmentos con los que intentaré estructurar un texto nativo-africano sobre los comportamientos y variaciones genéricas reinterpretadas por el discurso imperial, no sólo provienen de cronistas, sino de algunos testimonios de procesos del Santo Oficio. Básicamente, también me refiero a los pueblos africanos vinculados a Río de Janeiro, esclavizados y deportados, mayoritariamente, de la región centro-oeste africana (generalmente agrupados por los traficantes y propietarios como: *congos*, *cabindas*, *angolas*) y, en menor medida, del África Oriental (*moçambiques*).

Con respecto a las prácticas homoeróticas entre los angoleños, el capitán Cadornega, en su *História Geral das guerras Angolanas*, de 1681, nos cuenta:

Hay entre el gentío de Angola mucha sodomía, teniendo unos con otros sus inmundicias y suciedades, vistiendo como mujeres. Ellos los llaman por el nombre de la tierra: *quimbandas*, los cuales en el distrito o tierras donde los hay, tienen comunicación unos con otros. Y algunos de ellos son finos hechiceros para hacer todo el mal y todo el mayor gentío los respeta y no los ofenden en cosa alguna. Andan siempre de barba raspada, que parecen capones, vistiendo como mujeres (Cadornega [1681], ápod Mott, 1982:6).

En la entextualización narrativo-argumentativa de Cadornega, la voz subalterna aparece también *ad absurdum*: "Hay entre el gentío de Angola mucha sodomía, teniendo unos con otros sus inmundicias y suciedades, vistiendo como mujeres. [...]. Andan siempre de barba raspada, que parecen capones, vistiendo como mujeres".

El discurso, que nos recuerda al de Pero Sousa, es un discurso irónico y descalificatorio en sus adjetivaciones: "inmundicias", "suciedades", "parecen capones". Repite en dos oportunidades "vistiendo como mujeres", como para no dejar dudas sobre el travestismo asociado a las prácticas "sodomíticas".

Pero lo importante que nos transmite también, es que los *quimbanda*, además de estar travestidos, gozaban de un gran respeto y consideración en su calidad de "hechiceros": "Y algunos de ellos son finos hechiceros para hacer todo el mal y todo el mayor gentío los respeta y no los ofenden en cosa alguna".

Otro testimonio al respecto nos lo da el portugués Matias Moreira en su denuncia ante el tribunal del Santo Oficio en la Visitación de Bahía del año 1591, acusando a un zapatero congoleño, esclavo de Antonio Pires, por el pecado de sodomía. En su denuncia, este portugués que parecía conocer bien las costas africanas ("en Angola y Congo, en cuyas tierras, el denunciante anduvo mucho tiempo y tiene mucha experiencia de ellas"), nos relata que:

Es costumbre entre los negros gentíos traer un paño con las puntas por delante que les hace una abertura adelante, los negros *somitigos*, que en el pecado nefando sirven de mujeres pacientes. A los tales pacientes llaman en la lengua de Angola y Congo, *jimbanda*, que quiere decir, *somitigos pacientes* (*Denunciações da Bahia*, 1925 [1591/93]:406-7).

Matias Moreira, además de resaltar el travestismo, es enfático respecto a la "pasividad", repitiendo el término "paciente" ¹⁶ en tres oportunidades, en el mismo párrafo: "los negros *somitigos*, que en el pecado nefando *serven de mujeres pacientes*. A los tales *pacientes* llaman en la lengua de Angola y Congo, *jimbanda*, que quiere decir, *somitigos pacientes*".¹⁷

Algunas décadas antes, aparece también la descripción que nos recuerda un *jimbanda* en el proceso del Santo Oficio de Lisboa contra Ant3nio, negro de Benim, de unos cuarenta años, vestido siempre con una "camisola de lana (*burel*) ceñido y abierto al frente" y "jib3n (*gib3o*) blanco atado todo por delante", y que por las noches circulaba vestido de mujer —bajo el nombre de "Vit3ria"—, confundiendo con las prostitutas de la Ribiera.¹⁸

16 "Paciente" indica el rol desempeñado en el intercurso de una relación sexual, en este caso pasivo, o sea, penetrado por otro hombre.

17 Las cursivas son nuestras.

18 ANTT, IL, proc. 10868, 3pud Mott, 1988a:129-30.

Quizás el culmen de la "otredad" fuera para Occidente la corte de la reina Jinga-Mbandi-Nigola (1582-1663), quien gobernó el reino de Matamba en Angola, guerreando y comerciando con los europeos.

Jinga, cuentan las crónicas, asumió las funciones masculinas de mando y se rodeó de un harem de jóvenes travestidos. Cadornega describe esta corte de hombres, transformados en mujeres:

Tenía esta Reina una gran Casa que le servía de Serrallo, sin ser el del Gran Turco, porque éste era de hombres, y aquel otro de Mujeres, en el cual tenía sus concubinas y Mujeres, que así llamaba a aquellos tristes hombres, transformados en Mujeres, hasta en su vestir: estaba compuesto de muchos y bizarros mocetones con los nombres de *Emvala Hineni*, y *Samba Amzila* [...] como si ellos fuesen hembras y ella varón; y ninguno de los suyos le llamaba Reina, sino Rey; usando de ellos para sus torpezas y deshonestidades (Cadornega, 1972 [1681]:416).

Resulta interesante advertir que la transgresión genérica que para los europeos se practicaría en la corte de la reina Jinga iba mucho más allá del simple travestismo, mezclándose con todo tipo de imágenes de lo abyecto. Jinga (en la imagen, abajo, con arco y flecha) no sólo integraba su corte por hombres travestidos de mujeres, sino también practicaba la antropofagia, el infanticidio y la poligamia, constituyendo para el "mirar" europeo, el paradigma de la depravación y de la exotividad.

Imagen 1



"Como los varios vicios son por su naturaleza coaligados entre sí como eslabones de una cadena, es muy raro que la crueldad no sea acompañada por la sensualidad" (Cavazzi [1687], *Descrição Histórica dos Tres reinos do Congo, Matamba e Angola*, àpud Alencastro, 2000:279).

No obstante, debemos considerar que gran parte de los reyes bantúes debían representar funciones vinculadas a su carácter "sacro", que incluían complejos rituales ligados a comportamientos eróticos y genéricos. Por ejemplo, los tabúes que obligan al rey *pende* a una "continencia absoluta" durante toda su vida o el cinturón (*lukanu*) de "rey sagrado" *lunda* que lo condena a la esterilidad.¹⁹

Especialmente, también la vinculación entre lo sagrado y lo andrógino se plasma en el poder que detentan los eunucos en algunas cortes africanas. Entre los *kotokos* el gobierno está organizado por la madre del rey, los grandes eunucos y las amantes "más hábiles y favorecidas". El *mirare lagwam*, príncipe de los *lacuna* (una subtribu de los *kotoko*), es asimilado a la reina de las termitas y confinado a su palacio, que es el hormiguero seminal; desde allí cumple las funciones simbólicas de procreación incesante a través de las estaciones del año identificadas genéricamente. Pasa así sucesivamente de la femineidad, a la androginia y a la virilidad, engendrando simbólicamente toda la creación.²⁰

Los reyes de Rwanda, cuando el rey de Burundi, su enemigo hereditario, muere, cumplen un complicado ritual de ocultación, durante el cual el rey no tiene relaciones sexuales con la reina, sino con un jovencito, y la reina madre, con una mujer.²¹

En síntesis, la variación de los roles genéricos, en estos casos, depende del sentido que cada cultura puede darle en función de rituales vinculados al ejercicio del poder; más bien como una marca entre otras que configuran papeles que no necesariamente definen géneros.

2. La formación discursiva hegemónica: el texto lusitano-occidental

Sobre el territorio de la colonia portuguesa en América, el texto lusitano-occidental, en su carácter de discurso hegemónico, efectuó una operación de "borrado" sobre la mayoría de los rasgos de las culturas originarias (tanto africanas como americanas) y de renombración y reinscripción en el tiempo y espacio histórico imperial.

El discurso imperial se constituye en la construcción del "otro": el "indígena", el "salvaje", el "primitivo", el "esclavo". Este proceso opera dialécticamente: en la medida que Europa construye al "otro", se construye a su vez como el "Otro" que interpelará a los sujetos para que especularmente se identifiquen y se autonominen de acuerdo con los signos por los que son nominados y definidos (*othering*).

El síntoma fundamental sobre el que se fundaba el sistema colonial portugués, extendido después al Imperio, era la forma de producción esclavista que marcó de forma indeleble la historia y la conformación del patriarcado brasileño. Los indígenas primero, los africanos después, constituyeron la fuerza de trabajo esclava y la

19 Heusch, Luc de, *Rois nés d'un coeur de vache*, 1982, ápuð Cardim, 1984:39-40.

20 Lebeuf, Anie M. D., *Les Principautés kotoko*, cap. XIII, 1969, ápuð Cardim, 1984:127.

21 Heusch, Luc de, *Rois nés d'un coeur de vache*, cap. IV, 1982, ápuð Cardim, 1984:127.

subalternidad de sus culturas, así como la hegemonía de lo occidental-lusitano se articuló sobre esta base material.

El texto lusitano-occidental, por otra parte, impuso sus sentidos a la realidad denominada ahora "americana". Es cierto que tanto de las culturas indígenas como negras permanecieron más o menos originales (hábitos alimenticios, estéticos, religiosos y lingüísticos). Existieron muchos encuentros —incluso afectivos— entre los blancos y las indígenas y negras y, sobre todo, casos de inversión cultural, es decir, colonizadores que adoptaron las prácticas y costumbres de los colonizados. Este hecho, que tuvo lugar especialmente en los primeros tiempos de la conquista, es denominado por Vainfas (1997) como "biculturalidad" y acontecía tanto con los colonizadores como con los pueblos originarios.

Los colonos portugueses debieron adaptarse a muchas costumbres locales: desde la preparación de ciertos alimentos, hasta el trabajo de las tierras y técnicas de combate. Nativos, negros, negras y colonizadores tuvieron que interactuar forzosamente, sin embargo, este intercambio tenía un foco principal que era el interés del conquistador.

Esta "biculturalidad" parece más un proceso o un estadio de transición de la cultura indígena a la cultura del colonizador que un sincretismo híbrido. Según Buarque de Holanda (1994), existieron tres momentos en la conquista y colonización americana. En el primero, se hace necesario abandonar los hábitos traídos *alem do mar* y adoptar los nativos. En un segundo momento, se comienzan a desarrollar hábitos mixtos o compuestos y, de acuerdo con un mecanismo analógico, se seleccionan en la cultura nativa los elementos que mejor se van a armonizar con la cultura original. En el tercer momento, se produce la adaptación a los hábitos europeos, la imposición de lo que denominamos texto lusitano-occidental. Es cierto que este proceso no será uniforme para todo el Brasil, una tierra tan llena de contrastes y arreglos interétnicos²².

Se habrán mezclado pueblos de diversos orígenes (verdadero sentido de miscigenación), pero el lenguaje dominante fue en definitiva el portugués, los sentidos del tiempo y del espacio fueron occidentales, la religión oficial fue el catolicismo, la legislación, herencia del derecho romano, los modos de producción y la comercialización esclava en gran escala fueron productos del modelo de acumulación del capitalismo de Occidente. Esto, más que sincretismo cultural, produjo un "blaqueamiento" de las culturas (efecto de la uniformidad discursiva del proceso hegemónico), pues poco se conservaba de los significados nativos.

Sin embargo, imaginarios de resistencia, en muchos casos, permitieron una lectura en un "segundo registro" de la cultura dominante y la pervivencia más o

22 En las zonas de frontera y donde existían formas provisionarias de existencia (como en la región paulista), los procesos de adaptación y aprovechamiento de lo local eran vitales, mientras que en regiones con asentamientos más estables —y sobre todo en los centros urbanos vinculados al mercantilismo— la adopción del texto lusitano-occidental operó con mayor rapidez y profundidad.

menos remozada o diaspórica de ciertos trazos originarios (las prácticas religiosas africanas, por ejemplo). Esto provocó que, bajo la apariencia monoglósica del discurso hegemónico los trazos premodernos de las culturas originarias y africanas otorgaran cierta consistencia y especificidad a una cultura heteroglósica de voces subordinadas en "yuxtaposiciones" más que una síntesis sincrética o miscigénica. De alguna manera, la modernidad atlántica occidental "contaminada" por la incorporación de los pueblos diaspóricos del África, en los términos de Paul Gilroy (2001), lleva implícita en su relación de coloniaje una "ambivalencia" que descentra su autoridad en las fluctuantes relaciones entre mimesis y parodia; entre atracción y repulsa, poniendo al descubierto la no sutura en el discurso del colonizador y en el "sujeto de una diferencia que es casi igual, pero no del todo" (Bhabha, 2002:86).

3. Ontología del bugre/salvaje

Explicamos ya las dificultades que debemos enfrentar para lograr rescatar los palimpsestos, los trazos originales de las culturas precoloniales borrados y renombrados por el discurso imperial.

Existieron relatos que vieron esta porción del globo como el "paraíso perdido". Así la carta de Caminha nos revela que: "la inocencia de esta gente es tal, que la de Adán no sería mayor, en cuanto a vergüenza" (Caminha, 1999 [1500]). Sin embargo, otras narrativas afirmaban lo contrario; para Von Martius, los descubridores de Brasil "pasmados de la rudeza salvaje, casi animal, de estos autóctonos maculados por el *peccatum nefandum* y por la antropofagia casi dudaron que fuesen hombres lo que habían encontrado" (Martius, 1982 [1817-20]:16).

La formación discursiva dualista "salvaje/civilizado" no sólo justificaba la anexión y el borramiento cultural sobre las tierras descubiertas por los europeos, sino la idea de misión salvífica de las almas, civilizadora de las costumbres. No sólo podían, sino que debían hacerlo, era un deber impuesto a los reyes de Occidente en la nueva cruzada de la cristiandad.²³

Sodomita, "bugres", "gentio" es lo "otro", lo que en las primeras décadas de la conquista y poblamiento se asemeja a lo salvaje, susceptible de ser demonizado, tal como vemos dramatizado en la siguiente escena del siglo XVI, donde —según la interpretación de Trevisan (2000)— un nativo es sodomizado por un demonio y luego azotado:

23 Por ejemplo, el Padre Antonio Vieira consideraba el tráfico de negros "como un gran milagro de Nuestra Señora del Rosario: extraídos del África pagana, los negros podían ser salvos para Cristo en el Brasil católico" (Alencastro, 2000:53).

Imagen 2



Los siglos XVI y XVII, sobre todo el primero, comprenden la época en que la dualidad imperio-colonia se construye sobre esta base significativa. Cuando D. Sebastião promulga la "Ley sobre el pecado nefando de sodomía", en 1571, hace las siguientes consideraciones: "Viendo yo como de algún tiempo a esta parte fueron algunas personas de mis reinos y señoríos culpadas en el pecado nefando, de que yo recibí gran sentimiento por la gravedad de pecado tan abominable y de que mis reinos por la bondad de Dios tanto tiempo estuvieron limpios" (ANTT, *Livro 2 da Chancelaria*, 1571, ápuđ Mott, 1988:124). Lo cual no era históricamente cierto, pues la sodomía ya era mencionada en los *Cancioneiros* medievales a partir del siglo XIII, además de existir una vital experiencia homoerótica en las principales ciudades portuguesas. Sin embargo, la cuestión es ahora resignificar actos funcionales y de inversión de roles indígenas como sodomía y, así, como una cualidad negativa más de los salvajes e incivilizados habitantes de los "reinos y señoríos" del naciente imperio lusitano.²⁴

La sodomía como otras abyecciones aunque ya conocidas en Occidente, son de alguna manera negadas para ser (re) descubiertas como lo exótico, lo otro, lo diferente, y por ende, condenable y propio de ciertas "culturas inferiores" como los turcos o los negros.

Cielo e infierno, primitivismo, inocencia, lujuria, antropofagia, incesto, poligamia, sodomía son los términos que en el discurso imperial constituyeron el "otro indígena", tanto en América como en África, Asia y Oceanía. Son también estos

24 Este carácter de exotividad y extranjería que se daba a la sodomía se puede confirmar también analizando los primordios de la persecución por tal delito en Portugal. En el siglo XVI, de los treinta primeros presos por sodomía doce no eran portugueses, y los únicos ajusticiados en la hoguera fueron un turco, y el resto mulatos (Mott, 1988). La sodomía, a pesar de haber sido duramente sancionada durante los siglos anteriores, aparece ahora resignificada como un atributo más del comportamiento foráneo "no civilizado".

Trópico y subordinación

atributos los que fundan la epistemología eurocéntrica centrada en la dicotomía esencial del sistema colonial: el concepto "salvaje/civilizado". Sobre esta separación binaria se constituye la formación discursiva que posibilita la preeminencia de la cultura occidental y la justificación del dominio sobre los "naturales" de las tierras recién descubiertas.