

El Edipo Brasileiro: La Doble Negación de Género y Raza¹

A Marcosidé Valdivia,
ama negra que
amamantó a mi madre
en Uruburu, La Pampa, Argentina, en 1913

Paternalidades en la Etnografía clásica

Uno de los capítulos más fascinantes de la antropología es el que Bronislaw Malinowski fundó en los años 20 con su análisis de las dos formas de paternidad existentes entre los habitantes de las Islas Trobriand (más conocidas como Kiriwina), en el archipiélago melanesio del Pacífico Occidental. En la sociedad de avunculado, matrilineal y patrilocal de los trobriandeses, se separan con extrema nitidez las posiciones del *kagadu*, hermano de la madre – de quien el niño irá a heredar su terreno, el nombre, la pertenencia a una aldea y las reglas de su clan-, del *tama* o cónyugue de la madre – colega de juegos, figura amorosa, objeto de apego filial en la vida cotidiana - . Mientras el *kagadu* encarna la autoridad patriarcal, el *tama* prodiga el afecto paterno

En todas las discusiones sobre relaciones, el padre era para mí puntualmente descrito por los nativos como *tomakava*, un “extraño” o, más concretamente, como alguien ‘de afuera’. Esta expresión se usa también frecuentemente en conversaciones cuando los nativos tocan el tema de la herencia, tratan de justificar alguna línea de acción, o cuando, en una pelea, intentan disminuir la posición del padre (*tama*). Uso la palabra “padre” para indicar el tipo de relación que se da en la sociedad de los habitantes de las *Islas Trobriand*, pero debe resultar claro para el lector que ese término no debe entenderse según las varias implicaciones legales, morales y biológicas que tiene para nosotros [...]. Sería mejor – para evitar un error de comprensión – no haber usado la palabra “padre”, sino el término nativo *tama* y haber hablado de una “relación de *tama*” en lugar de “paternidad” (Malinowski, 1996: 14-15).

¹ Agradezco en especial a Jocelina Laura de Carvalho, Carlos Enrique Siqueira, Claudia Maia, Emilio García Méndez, Ernesto Ignacio de Carvalho, Maria Elizabeth Carneiro, Ondina Pena Pereira, Tania Mara Campos de Almeida, Tiago Amaral y todas aquellas personas que, desde que comencé a a rumiar (o reflexionar / pensar/ meditar) este texto en 1988, me contaron historias de niñas que me ayudaron a componer el texto. Traducción: Clarisa Corral; revisión: María Luisa Femenías.

En las Trobriands, debido a la preeminencia del principio genealógico matrilineal, el linaje corre a través de la línea materna y, por lo tanto, la *patria potestad* es del tío materno, mientras que el lugar donde habitan se define por el principio de la patrilocalidad, haciendo que el niño y la madre vivan en la aldea del padre. Es a partir del descubrimiento de sistemas de parentesco como éste, en los cuales la figura del padre se desdobra, que la Antropología pasa a incorporar y a discutir la diferencia, ya existente en el Derecho Romano, entre *pater* y *genitor*, que, por su parte, debe ser advertidamente desagregado en tres tipos diferentes de paternidad: la del *pater* o padre jurídico; la del cónyuge de la madre; y la del *genitor*, padre biológico, cuya coincidencia con el cónyuge de la madre no es de hecho necesaria (Barnes, 1964).

Bellas y extensas son las páginas que invierte la antropología en la discusión de dos temas derivados de aquel descubrimiento inicial. Estos temas son: la universalidad del Edipo y la afirmación de la ignorancia de la paternidad fisiológica, es decir, de la participación del varón en la concepción, insistentemente reiterada por los nativos a Malinowski durante su extenso trabajo de campo. La teoría de los Trobriandeses sobre la reproducción humana, por lo menos en la época de las investigaciones de Malinowski, postula que el espíritu de un ancestro retorna y se encarna en el útero de la mujer embarazándola; el semen del compañero sexual no es considerado. El propio Malinowski, introdujo a partir de sus descubrimientos la pregunta por la universalidad del Edipo. Afirmó lo que creo debe haber sido una anticipación del hoy aceptado desdoblamiento de la estructura edípica y sus manifestaciones concretas en la sociedad trobriandesa: que la triangulación pasaba por otras figuras del universo familiar de la madre – su hermano. El psicoanalista Ernest Jones entendió que se trataba de una negación del principio freudiano, instalándose así lo que se conoció como el debate Malinowski-Jones (Malinowski, 1973; Jones, 1925, 1953). La polémica, que se extendió hasta después de la muerte del propio Malinowski, continuó con el antropólogo Melford Spiro. Spiro discutió la lectura malinowskiana de la manifestación del complejo de Edipo en las Trobriands y debatió con Edmund Leach sobre lo que este último denominó “creencia en el nacimiento virgen”, que remite a una concepción sin la

intervención del cónyuge de la madre. Según Spiro, la tensión edípica no podía existir con relación al tío paterno porque este no tenía acceso sexual a la madre, y el Edipo se refiere más al monopolio sexual sobre la figura materna que al desafío de la autoridad. El hecho de que el padre – *tama* – no ejerza autoridad sobre el hijo y, por el contrario, que sea su compañero afectuoso de juegos – para Spiro – torna el complejo de Edipo de las Trobriand mucho más severo y dramático que el occidental, ya que el hijo trobriandés se ve completamente impedido de inscribir, de dejar rastros de su antagonismo con el padre – camarada, en la medida en que no ejerce autoridad sobre él. Esto estaría demostrado por la ausencia absoluta de dobles del padre en sueños y mitos, lo que probaría la inmensa dificultad de simbolización del antagonismo. La represión se manifiesta de modo extremo, y todas las vías de procesamiento de la ambivalencia edípica se encuentran bloqueadas (Spiro, 1982).

La subsiguiente discusión entre Edmund Leach y Melford Spiro, sobre la efectiva ignorancia de los trobriandeses respecto del papel del padre biológico en el proceso reproductivo aún se vincula al debate iniciado por Malinowski. El primero de los autores abrió la polémica al refutar la interpretación literal del hallazgo malinowskiano sobre la declarada “ignorancia” de la paternidad biológica por los trobriandeses que, así y todo, sería un enunciado sobre la organización social. En otras palabras, el “no-saber” expreso sobre el campo de la reproducción biológica sería, de hecho, un saber metafóricamente declarado sobre el campo de la reproducción social y sobre el linaje. El enunciado nativo de ignorancia del papel del padre en la fecundación sería, para Leach, un enunciado sobre lo social y no – como podría parecer – sobre lo biológico (Leach, 1966, 1968).

Si bien, inicialmente, Spiro entra en escena para aceptar como posible la afirmación malinowskiana de la “ignorancia” de la paternidad biológica en términos de que los nativos carecían de conocimiento científico al respecto, más tarde adopta otro camino, argumentando, en consonancia con su interpretación del Edipo en las Trobriands, en el sentido de la ignorancia como represión (Spiro, 1968). “La ignorancia, con todo, puede resultar no solamente de una ausencia de

conocimiento respecto a algún hecho o evento, sino también de la represión de su percepción consciente; para usar un término técnico: puede resultar de una negación [...] (y) este significado de ‘ignorancia’ sugeriría que, a pesar de que los trobriandeses son conscientes de papel reproductivo del padre, ellos reprimen este conocimiento porque es amenazador o doloroso” (Spiro, 1982: 61). Por lo tanto, mientras Leach lee la citada “ignorancia” como un enunciado sobre la sociedad, Spiro lo lee como un enunciado sobre la psique.

Las maternidades brasileñas en el registro histórico y estadístico

Presento aquí una muy sucinta noticia de esa sofisticada y extensa polémica para poner de relieve una laguna importante en la reflexión de la antropología brasileira sobre una estructura semejante², omnipresente entre nosotros, aunque del lado de la madre: el desdoblamiento de la maternidad en la madre biológica y la jurídica, generalmente fundidas en una sola, y en la madre “de hecho” que no se toma cuenta; es decir, entre la “madre” y la niñera³. Las prácticas “de larga duración histórica” incluyeron, durante la Colonia y hasta la segunda mitad del siglo XIX, los servicios de las amas-de-leche, en lo que Suely Gomes Costa denomina “maternidad transferida” – que estuvieron “presentes en la vida social desde los primeros días de la colonia” y que a partir del siglo XIX fueron restringiéndose lentamente hasta llegar a las amas-secas o “niñeras” (“babás” en portugués. Gomes Costa, 2002: 305), omnipresentes hoy en los hogares brasileiros. Esa laguna o ceguera llamativa de la etnografía y la historiografía en Brasil nos enfrenta con una pregunta que no quiere callar. Se trata sobre una pregunta sobre el silencio. Y es lo que este texto viene a interrogar.

[...] competía a las esclavas negras el servicio de ama-de-leche; creándose así la figura de madre negra, tan presente en la literatura brasileira [...]. La utilización de amas-de-leche, que originalmente era una práctica de las

² Uno de los pocos textos que conozco sobre el asunto es el del Luiz Tarlei de Aragão, que desarrolla un análisis con objetivos poco coincidentes con los míos aquí (1990)

³ En la literatura antropológica hay ejemplos de análisis del psiquismo en sociedades donde, como en la brasileira, la función materna se distribuye entre una multiplicidad de madres, como el estudio de Kurtz (1992)

familias adineradas, pasa a ser una demanda también de la clase media urbana a partir del siglo XIX, lo que puede ser probado por la cantidad importante de anuncios en la prensa ofreciendo o buscando el servicio de amas-de-leche de alquiler y también por la presencia constante de esa cuestión en el discurso médico de la época (Sandre-Pereira, 2003: 473-474).

Este desplazamiento del ama-de-leche al ama-seca como madre sustituta fue consecuencia de las presiones higienistas ejercidas sobre la sociedad en los consultorios médicos y a través de la prensa escrita de la época: “Porque crió al recién nacido desde los primeros precarios momentos, la figura de ama-de-leche se convirtió en la más terrible y alarmante transmisora de enfermedades” (Lauderdale-Graham, 1992: 118). Con todo, queda en evidencia por los documentos de la época, que las familias usuarias del servicio no consiguieron someterse a los reclamos de la modernidad médica y prescindir de los mismos: la tensión generó entonces soluciones de compromiso entre la permanencia de las nodrizas y las precauciones respecto de su origen y de su salud, especialmente en el medio urbano. Por lo tanto: “Tan tarde como 1893, a pesar del consejo a los señores que deberían escoger las amas de leche entre ‘mujeres cuyos orígenes y vida fuesen bien conocidos, criadas de la familia, por ejemplo’, las condiciones urbanas no permitían este detallado escrutinio [y] la mayoría recurría a mujeres contratadas, fueran esclavas o no”.⁴

A ese período pertenecen precisamente las críticas de los abolicionistas, movidos por diversas razones. Me refiero, por ejemplo, a personajes como el escritor Joaquim Manuel de Macedo, autor del Romance *Las Víctimas-Verdugos*, defensores del fin de la esclavitud no por razones humanitarias y sí para preservar a los blancos de la contaminación y de la corrupción moral que la presencia de los negros en la intimidad de la casa señorial introducía (Macedo, 1969). Tales críticas son de una virulencia tal, que llama la atención. Las violentas críticas, en la prensa escrita de la época se ensañan contra las humildes proveedoras de maternidad, que donaban su afecto y cuidado a los niños de las

⁴ Esta cara del proceso de modernización tiene correlatos en otros países de América Latina. Ver, por ejemplo, el excelente estudio de persecución higienista de las amas-de-leche en el Perú por Claudia Rosas (2004) y Margarita Zegarra (2001)

familias blancas y blanqueadas. Son críticas impregnadas de intenso odio, escritas seguramente por hombres que, en su infancia, habían sido arrullados junto al seno de amas como ellas. A estas expresiones de odio, se oponen las de aprecio dirigidas al seno materno blanco y limpio, al seno recomendado, ahora, de la madre-señora. De esa época data también la conocida frase que recorrió nuestro continente en la boca de los higienistas: “madre hay una sola”.

Con todo, evidentemente, ni se logró que el estado proveyera una solución pública para el cuidado de los niños – negros o blancos-, en la forma de guarderías (Civiletti 1991) –, ni que las familias – no siempre ricas – que van consiguiendo acceder a los medios – no muy abundantes – para alquilar el servicio de niñeras acepten abdicar de ese privilegio. Se consigue, sí, que de amas-de-leche éstas se transformen en amas-secas.

Pocos textos académicos tocan el asunto de la ambivalencia con relación a las nodrizas del último período colonial o esclavista, y su frontal condena por parte de las voces autorizadas de la sociedad (Magalhães y Giacomini, 1983; Civiletti, 1991). La práctica de la maternidad transferida y el tipo de relaciones que en ella ciertamente se originaba, tanto a partir de la perspectiva de aquéllos favorecidos por el servicio, como de aquéllas que lo prestaron a lo largo de quinientos años de historia ininterrumpida, ha dejado el rastro en las letras brasileñas, pero se encuentra ausente en los análisis y en las reflexiones. La bajísima atención que se les dispensó en la literatura especializada producida en el Brasil desentona con el enorme alcance y profundidad histórica de esta práctica y su forzoso impacto en la psique nacional.

Esa misma *ausencia de inscripción* en el texto académico es también un dato para lo que pretendo tratar aquí. No en cuanto tortuoso uso y abuso del cuerpo sometido para extraer con fórceps literarios la conclusión de que se trata de *relación-en-fin*, como en la saga *gilbertofreyriana* marcada por un costumbrismo hoy ya encuadrado por la ley (CEDAW, art.5.a). Sino, por el contrario, como una forclusión idiosincrática del nombre-de-la-madre, en la línea en la que Judith Butler amplía el concepto lacaniano de forclusión, como argumentaré más abajo

(Butler, 1997). De otra forma esta forclusión-del-nombre de la madre podría ser descrita de manera más ortodoxa y concordante con la interpretación lacaniana de psicosis como forclusión (psicótica) del nombre del padre, aunque en este caso en una falencia específica de la metáfora paternal: su incumbencia de nombrar y gramaticalizar a la madre.

Es, como siempre, en las estadísticas que podemos rastrear la persistencia contemporánea de la institución de la madre-negra, ya sea en su función de madre-seca o de nodriza polivalente de los hijos de la clase media. En efecto, aunque el censo brasileiro del año 2000 revele una creciente presencia de mujeres en la población económicamente activa (PEA), esta presencia se concentra en la actividades domésticas. El encarecimiento progresivo del trabajo doméstico lleva a la expresiva sustitución de las mujeres por muchachas como forma de mantener la sub-remuneración de este tipo de empleo, lo que indicaría que prevalecen las “continuidades históricas” de este tipo de trabajo: la evasión del destino de inversiones en el sector social, gracias a la continuidad del “trabajo invisible y barato de las mujeres” (Gomes-Costa, 2002: 307). Esta “continuidad histórica” está dada por la transposición del trabajo no pago de la esclava al trabajo no pago (o mal pago) de la muchacha como madre sustituta, en los albores de una economía reproductiva propia del espacio doméstico.

Según la *Pesquisa Mensual de Empleo del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística* de marzo del 2006, los trabajadores domésticos representaban, en ese período, el 8,1% de la población ocupada en las seis regiones metropolitanas investigadas por la *Pesquisa*. Dice el informe: “Por razones histórico-culturales, este contingente de trabajadores se caracteriza por el predominio de mujeres (94,3%) y de negros y pardos (61,8%)” (IBGE, 2006:3). Se encuentra entre esas 94,3% de mujeres, en su mayoría negra o parda, el contingente de herederas de las antiguas amas-de-leche, hoy transformadas en niñeras (*ibídem*)⁵. Y se oculta en esos números la inmensa masa de empleadas domésticas sin registro laboral.

⁵ Cf. también para para indicadores de trabajo doméstico, ver Segato y Ordóñez 2006)

3. El espejo mitológico de las dos madres brasileñas

En contraste con la ausencia de inscripción de la doble maternidad en la hermenéutica académica, ella encuentra un registro sensible en la religión afro-brasileña, lo que no deja de ser otra hermenéutica procesada con recursos de simbolización diferentes, como lo son los recursos del vocabulario mitológico. Mi primer encuentro con esa mención críptica del asunto fue en los bares de Recife, escuchando frecuentadores e *hijos-de-santo* de *terreiros* de la ciudad discutir apasionadamente en torno de un tema cuya importancia yo no conseguía percibir. Me llegaba a parecer gracioso ese empleo de tiempo y energía, bien entrada la noche, para discutir la importancia relativa de las aguas: las saladas – el agua de mar – y las aguas dulces – ríos, cataratas y lagunas . Solamente más tarde vine a comprender que allí se hablaba de las dos madres: Oxum y Iemanjá, de sus dos roles, de sus dos muy diferentes posiciones y contribuciones a la vida, y de la diferencia del vínculo con cada una de ellas.

Probablemente se debe al interés en debatir la relevancia relativa de cada una de estas madres que uno de los pocos fragmentos del mito – de origen Yoruba – permaneció en la memoria de los miembros de un culto muy ortodoxo y conservador del Xangô de Recife⁶. Y es precisamente el de la separación de las aguas: “Ningún mito de creación es invocado, excepto algunos fragmentos sobre la ‘separación de las aguas’, que me fueron mencionados por unas personas con el propósito de argumentar contra el supuesto estatus más alto de Iemanjá (agua salada) en relación a Oxum (agua dulce). Por haber aparecido primero las aguas dulces en el principio del mundo, Oxum es – en esta versión (pero no en la versión dominante) – declarada más vieja que Iemanjá y, por lo tanto, de una ‘patente’(rango) mayor, a pesar de que la primera sea comúnmente considerada como su madre” (Segato, 2005-a: 570).

En la descripción mitológica del panteón de divinidades, Iemanjá es lo que los miembros del culto llaman “la madre legítima” de los Orixás, haciendo aquí coincidir el aspecto de madre biológica, que dio a luz a los dioses hijos que

⁶ Me refiero a permanecer en secuencia histórica, y no a mitos recuperados en tiempos más recientes, por medio de investigación formal o informal.

forman el panteón, con el de la madre jurídica. En efecto, a diferencia del caso anteriormente citado de la paternidad trobriandesa, aquí se superponen la *genetrix* y la *Mater* jurídica; el nombre común de “madre legítima” es aplicado al papel coincidente de las dos funciones. Todavía existe una segunda forma – aunque, en realidad tercera, por ser las otras dos, desde esta perspectiva, una sola - de maternidad en el contexto del culto, cuyos miembros claramente separan esta maternidad “legítima” de aquella en ejercicio, a la que llaman “la madre criadera”, representada por Oxum. Es frecuente en ese ambiente – como ya dije – que la conversación ordinaria toca el asunto de la diferencia entre criar hijos y parirlos.

Además de la práctica, muy común entre el “pueblo del culto”, de dar y recibir hijos para criar, donde la circulación de niños y la práctica de criar hijos no propios es regla, esta oposición evoca la divergencia histórica y sociológica entre la madre blanca de la Casa Grande, y la niñera negra, nodriza de los hijos blancos y “legítimos” (Segato 2005 b). Aunque respetada y opulentamente adorada, Iemanjá, que percibo como un palimpsesto de la primera, no obtiene mucha simpatía por parte de los fieles cuando conversan en la trastienda de las casas de culto.

Iemanjá es descrita como una madre fría, jerárquica, distante e indiferente (Segato, 2005 d). Su maternidad es convencional. Aunque tierna en apariencia, las personas dicen que su ternura es más consecuencia de su autocontrol y buenas maneras que de un corazón compasivo y tierno – en oposición al cariño verdadero de Oxum, la “madre adoptiva”.

Como divinidad asociada al mar, se dice que ella comparte las cualidades de éste. Es “traicionera” y “falsa”, como el mar. Encontramos aquí evocada la traición histórica del Atlántico, al traer los esclavos para el Nuevo Mundo e interponer definitivamente su insuperable distancia con África. Hay, en ese sentido, una ambivalencia con relación al mar, que separó en el pasado, pero que vincula en el presente las costas de los dos continentes. El elemento de “falsedad” es atribuido explícitamente a la duplicidad e imprevisibilidad del mar, cuya superficie esconde por debajo una profundidad turbulenta que no es posible ver, haciendo

con que la emergencia del oleaje tormentoso sea impredecible: “ves la superficie, pero no ves el fondo”, suele decir la gente del culto. En el oráculo de caracoles, Iemanjá, la madre “legítima”, biológica y hierática, “habla” en dos posiciones llamadas *Obedi* y *ossatunukó*. La primera significa “traición”, y la segunda “vemos la superficie pero no vemos el fondo: la falsedad”.

Esta característica imprevisibilidad del carácter de Iemanjá se refleja también – como intenté demostrar en otro lugar (Segato 1999) – en la canción icónica de esa divinidad, Okarilé, donde la alternancia y la duplicidad entre cuatro compases binarios y tres ternarios en el *beat* de la tonada, entre otras características, introducen sobresaltos cíclicos en el ritmo que pueden ser visualizados en la danza del *orixá* cuando baja en posesión.

En el Mito de la Coronación del Rey de los *Orixás* del Panteón, Iemanjá – y no, como podría pensarse, el padre, Orixalá – es quien deposita la corona en la cabeza de uno de sus hijos. El mito dice que, cuando finalmente el día de la coronación llegó, todo estaba preparado para coronar al primogénito y más responsable e industrial de los hijos, Ogum. Así y todo, Xangó, el más joven y preferido de la madre – descrito como malcriado, seductor y ambicioso – preparó una poción somnífera y la ofreció a Ogum “en el cafecito”. Una vez que Xangó durmió a Ogum, se vistió con una piel de oveja para pasar por su peludo hermano mayor – su piel cubierta de cabello indica la naturaleza primitiva del primogénito Ogum – y, así, acceder al trono. En la penumbra que el protocolo ceremonial exige, según cuentan, comenzó la coronación. El tema del mito que el “pueblo del santo” destaca aquí es, invariablemente, que la madre percibió de inmediato, antes de depositar la corona, que uno de sus hijos había tomado el lugar de otro, es decir, que el hijo que se encontraba en el trono no era Ogum, como debería ser, sino Xangó. Son enfáticos e insisten en comentar que “para Iemanjá lo único que importa es evitar la anarquía a cualquier costo”. Por lo tanto, ella prosiguió con la ceremonia de coronación, invistiendo como rey al hijo que por medio de engaño se había conseguido conducir hasta el trono.

En la lectura popular, Iemanjá permitió que Xangó usurpase la corona de Ogum por medio de una astucia – “como siempre lo hace” – porque antepuso la manutención del orden formal a la verdad y a la justicia: “Iemanjá no quiere nada que pueda perturbar el orden de la sociedad. Por eso, aunque lo sabía, coronó al hijo equivocado”. Vemos aquí descrita la fundación del reino de la injusticia y del favoritismo, el reino desigual de Iemanjá. Esa regla se encuentra en la base de la historia y en la base del Estado, que debe ser preservado a cualquier costo independientemente de que sustente o no principios de justicia. La aceptación de la coronación injusta representa nada más que el mero reconocimiento del medio en que los esclavos y sus descendientes tuvieron que vivir. La “madre legítima”, *Mater y genetrix* en el caso brasileiro, en oposición a la madre que cría, propaga las heridas de ese medio falso, traicionero y, por sobre todo, injusto. El mito es una página de historia social.

En la duplicación entre Ogum y Xangó hay aun ecos de la duplicación Iemanjá-Oxum. Con todo, la simpatía popular no se deposita aquí en el Orixá trabajador y disciplinado, el “legítimo” primogénito que se ve perjudicado en su derecho por el hermano codicioso, sino en el hijo que gana sus demandas mediante argucias, el rey ilegítimo que usurpó la corona con un golpe de astucia. Con este hijo se identifica el pueblo, porque sabe que sus modos son la única manera de sobrevivir en un Estado donde la ley no sustenta la justicia sino el orden. Aquí, el mito indica insondables complejidades de la psique colectiva desde la perspectiva de un pueblo que fue forzado a incorporarse a la nación por la trata de esclavos, para luego ser mantenido en la marginalidad económica y política debido a la ausencia absoluta de políticas públicas capaces de reparar su modo de inclusión. Optando por el lado de la “ilegitimidad”, el pueblo se decide a hablar por sus mitos. Y celebra la situación sin salida que obligó a la “madre legítima” a optar, finalmente, “por miedo a la anarquía”, por el rey ilegítimo, irreverente, que subvirtió el orden de acceso a la corona. Resta saber si este nuevo rey transformará el orden al que acaba de ingresar o será transformado por la protección de Iemanjá y las condiciones de inclusión por ella impuestas - “Iemanjá protege el hijo equivocado debajo de su pollera”, es el comentario general.

Queda así expuesto el discurso político del mito. Su críptico enunciado apunta a la mentira que se encuentra en la propia fundación del *establishment* y de sus leyes. Aunque se perciba un extrañamiento ético latente, la intención del comentario mítico no es formular un estatuto moral alternativo, sino producir una sociología, una hermenéutica propia del medio social. Esta psicología pragmática – como o llamé en otro lugar (Segato 1995) –, constituye un manual de sobrevivencia bajo un régimen ajeno y arbitrario.

En síntesis, en este “código” religioso, la figura de “madre legítima” hace referencia a por lo menos tres temas nucleares para la tradición, en general cargados de ambivalencia: la separación de los vínculos de parentesco de los lazos biológicos (ver, extensamente, en Segato 2005b y 2005); el carácter “falso” de la maternidad legítima en su palimpsesto de la matrona blanca de la Casa Grande esclavista; el papel del mar en la separación del África originaria; y la indiferencia y carácter traicionero del Estado⁷. He trabajado esta hermenéutica exhaustivamente en análisis anteriores.

La descripción de las dos madres en la codificación del mito y en los comentarios del pueblo sobre el tema no es muy acorde al discurso de los higienistas blancos mencionado anteriormente. Estamos aquí frente a la bifurcación – tan difícil de encontrar por la acción eficiente del discurso hegemónico de la nación brasilera – del registro simbólico de un habla blanca y un habla negra en los documentos.

⁷ Llamé “código religioso afro-brasileño” (Segato, 1998) al conjunto de motivos y temas que se repiten encarnados en la interacción de las divinidades del panteón, y que pueden ser también encontrados en los patrones de interacción social, en las prácticas rituales, y en la conversación informal entre los miembros. De forma semejante a los *códices* mexicanos y a pesar de que éstos son registros pictóricos mientras la tradición a que me refiero es predominantemente oral, el resultado de codificación resulta de la redundancia y consistencia de un grupo de motivos. Se trata de un código filosófico, en el cual algunos principios de la visión del mudo son repetidos insistentemente, de manera que resulta posible identificar los patrones básicos y las ideas comunes que se encuentran en la base de la mitología, del ritual y de la vida social, es decir, *el discurso civilizatorio de las religiones afro-brasileñas y su proyecto histórico*. Llamé este texto oral “código” por la estabilidad y coherencia de sus caracteres y de los patrones de sentido que difunde (Ver Segato 1995 y 2005 a)

Por las más diversas razones, no sería fácil encontrar esta divergencia de las dos hablas en entrevistas y encuestas a cielo abierto, de tipo sociológico, que preguntasen sobre los atributos relativos de las dos madres. La acción de un discurso cuyo propósito fue y es la prédica culturalista (léase “fundamentalista”) de la nación cordial y englobante – a cargo del brazo ideológicamente armado de las Ciencias de la Cultura, a partir de autores como Gilberto Freyre y Sergio Buarque de Holanda, con la capacidad hegemónica del discurso así manufacturado – bloquean con impresionante eficacia la inscripción de sujetos posicionados de modo diferente y que pretendan enunciar ese posicionamiento diferenciado en sus hablas. Éstos se valen, entonces, el modo de hablar críptico, codificado, siempre noble y potente del mito. Esto, sin mencionar aún el trabajo de hegemonía del discurso burgués en todo el espectro de las sociedades capitalistas, que unifica las aspiraciones, y, en este caso, hace que madres de los estratos sociales menos favorecidos (como el de las propias mujeres del Candomblé) aspiren, también, a contratar niñeras como un bienpreciado en el universo familiar. Por lo tanto, en las voces divergentes del discurso higienista y del mito afro-brasileño encontramos la marca inconfundible y contrastante de dos posiciones de sujeto sobre el perfil y el valor de cada una de las madres.

4. La Forclusión de la madre-negra por el discurso blanco

Esta detallada hermenéutica de la duplicación de las madres que provee la metáfora del mito contrasta con la ausencia, en la hermenéutica blanca, de un tema de gran profundidad histórica: la niñera. El carácter doble del vínculo materno – me parece – merecería una instalación más contundente en los análisis del psiquismo y de la sociedad brasileña, ya que no se trata de un fenómeno trivial sin consecuencias. Empero, el racismo académico establecido en el país no lo permite, y el resultado es la expulsión implícita de este tipo de indagación.

Como extranjera, un momento distintivo de mi encuentro con el tema aconteció cuando, años atrás y madre de un hijo pequeño, visité al palacio real de

Petrópolis en compañía de un grupo de colegas profesores de Antropología⁸. En el periplo que realizábamos, conversando sobre temas relativos al mundo social en torno a nosotros – hábitat y objeto – me tomó por sorpresa, y acabó separándome del grupo, el encuentro visual que tuve con un pequeño cuadro que se encontraba en uno de los salones, solitario, encima de un piano y sin ninguna identificación.



Lo que me impresionó, al punto de sobresaltarme, fue la actualidad de la representación, ya que vi en él una escena diaria, nuestra, de nuestra casa. Dos

⁸ Otávio Velho, Luiz Eduardo Soares, Rubem César Fernández y José Jorge de Carvalho.

seres de color de piel contrastante unidos por un abrazo que delataba intensa seducción amorosa: el erotismo materno-infantil del que hablaban las primeras contribuciones a una comprensión feminista de la maternidad (Friday, 1997). Niñera y niño, ayer y hoy, dije para mí. La rosada mano del bebe se apoyaba con confianza en el pequeño seno de la joven y orgullosa madre negra, que parecía mostrarlo al mundo (ciertamente, al pintor) con el orgullo de toda madre, al tiempo que ofrecía al bebé una protección envolvente y segura. Busqué en torno a la pintura cualquier placa que pudiese llevarme en la dirección de un pasado tan actual. Pero no la encontré.

Solamente unos siete años más tarde, en 1995, hojeando libros de historia brasilera antiguos en búsqueda de informaciones sobre esta imagen en la biblioteca latinoamericana de la Universidad de Florida, en Gainesville, me reencontré con el sorprendente y al mismo tiempo familiar cuadro que había visto aquella tarde, y tuve así una confirmación de mi primer palpito. Se trataba, según el prestigioso historiador Pedro Calmon, de “D. Pedro II, con un año y medio de edad, en el regazo de su ama”, retrato al óleo de Debret (Calmon 1963: 1619). Treinta y cinco años más tarde, en 1998, en el libro *As barbas do imperador – Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*, de Lilia Moritz Schwarcz, aparece una reproducción del mismo cuadro, pero se le escatima la identificación antes prodigada por Pedro Calmón. La leyenda introduce una duda y se limita a decir solamente que las figuras pintadas por Debret se atribuyen a Don Pedro II y su “babá”. Adoptando la incerteza, tanto del pintor como de las figuras representadas, el Museo Imperial de Petrópolis lo exhibía, en el momento de la primera publicación de este artículo, como “Anónimo. Mucama con niño en los brazos. Oleo sobre tela sin firma”. Hoy, la identificación oficial de la pintura se aleja todavía más, eludiendo la raíz africana por crianza del emperador de Brasil, y en el catálogo la obra consta como “Mucama con niño en los brazos, Óleo sobre tela, sin firma ni fecha”, y se aclara: “Trata-se de retrato de Luis Pereira de Carvalho, Nhozinho, no colo de sua mucama Catarina”. Sin embargo, dos pistas nos hacen sospechar de esta descripción: todos los retratos no religiosos del Palacio de Petrópolis son de Don Pedro o de sus parientes inmediatos, y la

llamativamente amplia frente del bebé denuncia el conocido rostro del emperador adulto, en las numerosas imágenes que de él existen.

Al optar por la descripción del historiador Pedro Calmón, que vio el cuadro como una representación del príncipe Don Pedro de Alcántara cuando bebé y en manos de su nodriza, grande es mi tentación de recurrir a Ernst Kantorowics, para sugerir que en el óleo presentimos – uno ocultando al otro – *Los Dos Cuerpos del emperador* (1998): su cuerpo privado y su cuerpo público. Solamente que, en el cuadro, el cuerpo privado y el cuerpo público aparecen en un estado de confusión que estimula al extremo la imaginación del intérprete. El bebé rosado y carnal agarrado en gesto fusional al pecho negro de quien completa su mundo proyecta, en el pequeño óleo, simultáneamente, una escena pública y una privada, y, además, una escena privadamente pública.

Vemos un bebé cualquiera, sorprendido e incomodado en su escena edípica cotidiana, quizás siendo paseado lentamente; el pintor, la Ley que lo instala en el mundo no sólo meramente como sujeto sino, en este caso particular, como sujeto transcendente; la niñera: la madre Yocasta, negra. El bebé, sujeto interpelado y arrancado de su complemento, se resiste a retirar la mano del seno de la madre. El cuadro, me parece ser, simultáneamente, el de un bebé y una alegoría de Brasil que se apega a una madre-patria jamás reconocida, pero no por eso menos verdadera: África, y una comparación transcendental que otorga fuerza de realidad – quien sabe por qué vueltas – a todos aquellos bebés “legítimos” de la nación en el proceso de desprendimiento forzoso de los brazos tibios, del regazo de piel siempre más oscura, de la intimidad de la madre-negra, fusión de los cuerpos, imposibilidad de pronunciar un yo-tu duradero.

Sin embargo, aún hay algo más: en ese desprendimiento que se ve aquí, se preanuncia esa gran pérdida, el doble desprendimiento en el que se sacrifican al mismo tiempo la madre, la oscuridad de su piel, y el África originaria. Esto tiene consecuencias idiosincráticas en la emergencia de un sujeto que va a tener que operar una doble obliteración, cuya ferocidad será nada más y nada menos que inversamente proporcional al apego que ahí había.

Se desgarran la madre no-blanca y se oculta su posibilidad de inscripción – aunque perdura codificada y encriptada, como siempre ocurre en el psiquismo – al contrabandearse en su lugar otra escena que bloquea indefinidamente la posibilidad de rescate. Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro fue en la búsqueda de las amas en aquellos historiadores – Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Emilia Viotti da Costa, entre otros – considerados clásicos y aún hoy ampliamente leídos. Encontró en ellos la utilización de la imagen de la madre negra, del ama-de-leche como elemento narrativo instrumental en la composición de la ideología de la suavización de la esclavitud en el Brasil. Nos dice la autora:

Ahora como figura, el ‘ama negra’ es invocada, como si incorporase y explicase, en ella, las experiencias múltiples – tal vez ni siempre tan buenas ni tan tiernas – de las esclavas en la actividad del cuidado maternal. Mujeres destituidas de expresión propia o política, desprovistas de sus cuerpos y destinos, que, también en el discurso de tendencia marxista, reaparecen en imagen singular, acentuando el aspecto ‘suavizante’ de los golpes de la vida – de la clase, la raza y la etnia [...]. Con fragancia de manjares, la imagen negra de mujer madre figura en el escenario minado por los conflictos de clase y derrama afectividad en el imaginario, tornando más leve y más suave el peso y el yugo de la esclavitud en la memoria social (Ribeiro Carneiro, 2001: 44-45).

Si el contrato reitera hoy la condición humana de la madre-niñera, la imagen de la madre negra tierna y la ternura de su retrato se utilizan para minimizar la violencia de la esclavitud. Estamos frente a un “crimen perfecto” baudrillardiano: los aspectos exteriores de la escena parecen preservarse como una cáscara o epitelio, mientras aspectos determinantes de su contenido son removidos y sustituidos subrepticamente por otros a través de una estrategia de verosimilitud (Baudrillard, 1996).

La ignorancia de esa escena, el silencio que la suprime, la invisibilidad persistente del fondo trágico que la sustenta y su dilución literaria en un panel de costumbres finalmente festivo⁹, contrastan, por ejemplo, con la exhaustiva inscripción dada por los mexicanos, a través del tiempo, al tema equivalente del *malinchismo* y la repulsión del origen. Es permanente en la historiografía

⁹ Me refiero al trabajo de elaboración y digestión de lo indigesto que Gilberto Freyre realizó para la nación brasilera.

mexicana, en la antropología y en el vernáculo, la atención dada a la tortuosa ambivalencia del pueblo mexicano con respecto al complejo resultante de la madre Malinche: la madre india de toda la nación mexicana, concubina ilegítima, esclava primero de los aztecas y más tarde de los españoles: la amante de Cortés. Madre de los *hijos de la chingada*, violada y fértil, la Malinche fue traductora y traidora entre el español y las varias lenguas indígenas del México precolombino. Los mexicanos se perciben y se inscriben en la historia, a pesar de la ambivalencia y de la inseguridad que de eso resulta, como siendo hijos ilegítimos de esa unión y de la cópula entre los dos linajes tan antagónicos tanto en ese entonces como ahora (Messenger Cypess, 1991). Inscriben en las Letras este origen como maldición fundacional: la maldición de Malinche. Hay, por lo tanto, simbolización sin mistificación y sin ocultamiento de los aspectos irreparables e indeseables de esa cuna de la nación. El ejercicio del poder y la sumisión no son espectacularizados en escenas de gozo, y el elemento del estupro originario continua agitándose desde el pasado, odioso e indefendible. La derrota y el sufrimiento de los vencidos no resultan festivamente escamoteados en el ensayo, y perduran en su dramatismo, aún en la versión de los escritores liberales. Corrientes literarias, historiográficas y antropológicas de máxima importancia en la nación representan la colisión ancestral de lo público con lo privado como una historia en clave trágica y no como una comedia italiana (Paz, 1994; Bartra, 1987; Fuentes, 1992; entre otros).

La supresión de esa escena trágica en Brasil, o su equivalente cancelación por vía de la duplicación romántica, me recuerdan – en asociación libre – otra escena donde se toca esta llaga de lo que de aquí *no puede verse sino desde afuera*, dejando sugerido un paralelismo entre tres miradas extranjeras convergentes, a comenzar por Debret. Se trata del relato de Nelson Rodrigues, que habla de la visita que Sartre hizo al Brasil, en compañía de Simone de Beauvoir, en 1960. El Sartre que Nelson retrata aquí ya se encontraba comprometido con la lucha por la descolonización de Argelia, y haría más tarde el prefacio de *Los condenados de la Tierra* de Franz Fanon (1961). Ciertamente los sectores de la elite carioca que hicieron de anfitriones – y cuyo encuentro aquí describe Nelson – evocaron en él

el Fanon anterior al destello de la consciencia, aquel Fanon que, en la Martinica, aun se pensaba francés:

¡Ah! ¡Sartre! En sus conferencias la platea lo lamía con la vista [...] Parecíamos, al oírlo, unos trescientos cachorros viejos. [...] nos miraba como si fuéramos un horizonte de cretinos. [...] Una noche, allá fue él, con Simone de Beauvoir de novia, al departamento de un colega. Era el mismo desprecio. Miraba a los presentes como quien dice: - "¡Que cretinos! ¡Que imbéciles!" En un momento dado viene la dueña de casa a ofrecerle una fuentecita de *jabuticabas*. Sartre se puso a comerlas. Pero, curiosamente, las comía con cierto tedio (no estaba lejos de hallarlas también cretinas, también imbéciles). Hasta que, en la vigésima jabuticaba, paró un momento e hizo, con cierta irritación, la pregunta: - "¿Y los negros? ¿Dónde están los negros?". El genio no había visto, en sus conferencias, un mísero mulato. Solo rubios, solo ojos azules y, en la mejor de las hipótesis, bronceado de playa. Hete ahí Sartre enfrentado a lo obvio. Repetía, después de escupir el carozo de la jabuticaba: - ¿Dónde están los negros?". En la ventana, un brasileiro cuchicheó a otro brasileiro: - "Están por ahí asaltando algún chauffeur".

Dónde están los negros?: He aquí la pregunta que los brasileiros deberían hacerse unos a otros, sin hallarle respuesta. No hay cómo responder al francés. En verdad, no sabemos dónde están los negros. [...] Desde muchacho, sin embargo, yo sentí la soledad negra. "He aquí lo que aprendí del Brasil: aquí al blanco no le gusta el negro; y al negro tampoco le gusta el negro" (Rodrigues, 1993: 50-51).

El "¿Dónde están los negros?" de la exclamación sartreana equivale a mi pregunta estupefacta: "¿Dónde está la niñera?". La busco, por ejemplo, en la excelente antología de *La historia de las Mujeres en el Brasil* y no la encuentro (del Priore, 2006). En este bello e importante libro, la palabra *babá* no aparece ni una única vez, a pesar de ser parte del léxico convencional de la lengua portuguesa. La niñera no está tratada ni para abordar aspectos de su subjetividad ni de su inserción social. Mucho menos se indaga su presencia a partir de la perspectiva de los niños que vio crecer o de las madres "legítimas" que en ella delegaron el ejercicio de una parte importante de la tarea materna. No encuentro ni un rastro de ese haz de relaciones. Como mucho, hallo la categoría "amas-de-leche" como parte de dos enumeraciones de servicios prestados por mujeres. Una en la página 250: "Las esclavas trabajaron principalmente en el campo, pero también fueron usadas por sus señores como tejedoras, hiladoras, bordadoras, carpinteras, vendedoras de aceite, amas-de-leche, pajes, cocineras, costureras, almidonadoras, y mano-de-obra para todo y

cualquier servicio doméstico” (Knox Falci, 2006). La otra en la página 517: “Las estadísticas sobre Río Grande do Sul en 1900 muestran que cerca 42% de la población económicamente activa era femenina [...] no faltan ejemplos de trabajo femenino: lavadora, planchadora, ama-de-leche, cartomante” (Fonseca, 2006: 517). Sí encuentro, en esta obra, el registro del gran tema de la circulación e niños y de la importancia del parentesco no consanguíneo en las clases populares, que mencioné anteriormente, vinculado al comentario mitológico del Xangó de Recife, y que traté ampliamente en otra parte (Segato 2005b): “Para poder tejer algunas consideraciones sobre la maternidad en los grupos populares, tenemos que tener en cuenta también abuelas, nodrizas y madres de crianza” (Fonseca, op. cit.: 535-539; y el tema también aparece en Pinto Venâncio, 2006: 202). Pero siempre sin ningún análisis específico y como parte de enumeraciones.

Ya en el siglo XX, me parece que la función crucial de la niñera es tragada en el punto ciego del vacío intermedio dejado por el desdoblamiento de las tres mujeres que entran, sí, en el registro de las autoras: la madre privada-pública que Margareth Rago llama “madre cívica” (Rago 2006: 592), la mujer fatal, y la mujer trabajadora que pasa a formar parte de las clases populares productivas, de las cuales los negros y en especial las mujeres negras son excluidos. Lo que se forcluye en la niñera es, al mismo tiempo, el trabajo de reproducción y la negritud. *Se trata de una forclusión, de un desconocimiento simultáneo de lo materno y de lo racial, del negro y de la madre.*

Uno de los raros lugares donde encuentro el reconocimiento de esta presencia y también la indicación de la paradoja y la aglutinación de sentidos que ella representa es en la descripción de un historiador de sensibilidad cultivada para el tema racial, que hace tiempo vive y enseña fuera del Brasil ¹⁰. Me refiero a Luiz Felipe de Alencastro, al comentar una fotografía tomada en Recife alrededor de 1860, usada como tapa del volumen 2 de la *Historia de la Vida privada en el Brasil*, por él organizada. La página-epílogo escrita por Alencastro sobre esa foto

¹⁰ Luiz Felipe de Alencastro vivió en Francia, donde actualmente enseña, entre los años 1966 y 1986, y desde 1999 hasta el presente (Alencastro 2005).

es preciosa, emocionada y bella. Siento mucho no poder reproducirla enteramente aquí:

El niño vino con su mucama. [...], se inclinó y se apoyó en la ama. La agarró con las dos manitos. Conocía bien su olor, su piel, su calor. Había sido en el bulto del ama, al lado de la cuna o pegado a él en las horas diurnas y nocturnas de amamantamiento, que se habían fijado sus ojos de bebé y habían comenzado a mirar el mundo. Por eso él invadió el espacio de ella: ella era cosa suya, por amor o por derecho de propiedad. [...] El misterio de esa foto hecha hace 130 años llega hasta nosotros. La imagen de una unión paradójica pero admitida. Una unión fundada en el amor presente y en la violencia previa. En la violencia que hendió el alma de la esclava, abriendo el espacio afectivo que está siendo invadido por el hijo de su señor. Casi todo el Brasil cabe en esa foto (Alencastro, 1998 a: 439-440).

El “derecho de propiedad” que el autor indica aquí no es exclusivo del señor y del esclavo, es también el sentimiento edípico de todo niño con relación al territorio entero e indiscriminado del cuerpo materno-infantil. Este sentimiento de propiedad territorial sobre el cuerpo de la madre como parte del propio demora y cuesta en ser abandonado. Es persistente. El sujeto se aferra a él por mucho tiempo, incluso hasta después de haber comprendido que la unidad territorial originaria no es tal. Aún cuando se ha perdido el sentido de unidad, permanece el sentimiento de propiedad. Lo que era uno pasa a ser el presupuesto del dominio de uno sobre el otro. Todo lo que traiciona o limita ese dominio no es bien recibido, y fácilmente el sentimiento amoroso se transforma en ira ante la pérdida de aquello que se cree propio. Si sumamos esto al hecho de que efectivamente se es propietario o arrendatario del cuerpo de la madre, por alquiler o por salario, la relación de apropiación se duplica, y así también sus consecuencias psíquicas. Finalmente, percibimos el agravamiento en las dificultades al recordar que la madre sustituta, esclava o contratada, aún cuando se involucre afectivamente en el vínculo contraído con el niño, permanecerá dividida, “hendida”, como dice nuestro autor, por la consciencia de un pasado – de esclavitud o de pobreza – que no le dejó elección. Por más amor que sienta, siempre sabrá que no llegó al vínculo como consecuencia de sus propias acciones sino coaccionada por la búsqueda de sobrevivencia.

Es también Alencastro que, pidiendo tolerancia para con las exageraciones de su fuente, nos cuenta que, en 1845, no había en todo el imperio cinco madres de clase alta, diez de clase media, ni veinte de clase baja que

amamantaran, siendo sustituidas por mujeres esclavas o libres alquiladas para esa finalidad. La situación cambia en algo a partir de 1850, cuando la inmigración portuguesa de la época permite alquilar amas blancas (Alencastro, 1998 b: 63). Esa sustitución se va dando en el contexto, ya mencionado más arriba, de las presiones higienistas para evitar el poder contaminador, en especial, de las madres de leche de origen africano. En el Brasil, esas presiones no consiguen erradicar, como sucederá en Europa y en los Estados Unidos, las prácticas de la maternidad transferida y solamente se introducen algunas transformaciones y límites. Entre ellas, en los casos en que se cuenta con poder adquisitivo suficiente, al alquilar amas blancas: si una mucama esclava era “*puesta en alquiler* por su propietario, la señora libre *se alquila* ella a sí misma” (*Ibidem*: 64).

La objetificación del cuerpo materno – esclavo o libre, negro o blanco – queda aquí delineada: esclavitud y maternidad se revelan próximas, se confunden en ese gesto propio del mercado de leche, donde el seno libre se ofrece como objeto de alquiler. Maternidad mercenaria equivale aquí a sexualidad en el mercado de la prostitución, con un impacto definitivo en la psique del infante en lo que respecta a la percepción del cuerpo femenino y del cuerpo no-blanco.

La búsqueda de amas de leche blancas por parte de los pudientes acaba revelando también otra superposición: la de la herencia de leche con la herencia de sangre.

El Constitucional, diario paulista, explicaba en 1853: ‘El infante alimentado con la leche mercenaria de una africana, en el desarrollo de su primera vida, va aprendiendo e imitando sus costumbres y sus hábitos, y helo ya casi en la pubertad como otros habitantes del África central, su lenguaje todo viciado, y una terminología de lo más extraña, sirviendo de lenguaje’ (*O Constitucional* 7/5/1853:3, apud Alencastro 1998b: 65)

Lo que la fuente aquí refiere tiene mucho sentido: un niño amamantado o simplemente cuidado desde temprano por un ama de piel más oscura, un ama con raíces en la esclavitud, tendrá incorporada esta imagen como propia. *Un niño blanco, por lo tanto, aún en el caso relativamente poco frecuente de que no tuviese rastros de un mestizaje ocurrido en las tres últimas generaciones en su genealogía,*

será también negro, por impregnación del origen fusional con un cuerpo materno percibido como parte del propio territorio. En un lenguaje biológico, su “imprinting” será negro. En las diatribas, por lo tanto, que oponían una “leche mercenaria” y contaminadora a la “leche gratuita” y benigna de la madre biológica, no solamente se encontraba presente la voz del discurso higienista: la modernización se superponía aquí a la “ojeriza racial vuelta contra los negros” (*Ibidem*: 66). Discurso modernizador y racismo se entrelazaban así en un enunciado único contra un enemigo que impregnaba, desde dentro y a partir de su propia interioridad, la ontología del blanco en el Brasil (Carvalho, 1988; Segato, 1998)

El vínculo edípico de la relación de leche, aún cuando no involucra el vínculo de sangre entre madre e hijo, es tematizado en diferentes culturas. Como afirma Gilza Sandre-Pereira,

La leche, entre otras sustancias corporales, es investida de un fuerte aspecto simbólico en diferentes culturas, y el amamantamiento excede así de forma evidente el cuadro biológico y nutricional. [...] Incluso, aún cuando el amamantamiento no es concebido en términos de generar relaciones de parentesco – lo que ocasionaría de por sí sólo interdicciones en el plano sexual – la relación entre el esperma y la leche está presente en el origen de las interdicciones sexuales en muchas sociedades (2003: 471-472)¹¹.

Sandre-Pereira cita a Freud para enfatizar las dimensiones eróticas del amamantamiento: “Quien ha visto un niño saciado retirarse del pecho y caer en el sueño, con las mejillas coloradas y una sonrisa beatífica, ha de expresión de la satisfacción sexual en épocas posteriores de la vida” (Freud, 1997: 60).

El parentesco de seno – transformado más tarde en parentesco de regazo y mamadera – y la ancestralidad negra que éste determina sobre la persona negra o blanca, indistintamente, en sociedades, como la brasilera, post-coloniales, quedan así expuestos. Los lazos de leche iniciales y la intimidad de regazo que les

¹¹ Es sorprendente que en este artículo la autora acata con absoluta tranquilidad el uso de la expresión desacreditadora “madres de leche mercenarias”, vocabulario de los higienistas misóginos, y la reproduce varias veces en su texto sin ningún comentario o crítica (Cf. 2003: 471-472)

dio continuidad histórica confieren características particulares al proceso de emergencia del sujeto así criado. En este caso, la pérdida del cuerpo materno, o castración simbólica en el sentido lacaniano, vincula definitivamente la relación materna con la relación racial, la negación de la madre con la negación de la raza y las dificultades de su inscripción simbólica. Ocurre así una infiltración de la maternidad por la racialidad y de la racialidad por la maternidad. Se da una retroalimentación entre el signo racial y el signo femenino de la madre. Por lo tanto, lejos de decir que la crianza del blanco por la madre oscura resulta en una plurirracialidad armónica, o que se trata de una convivencia interracial íntima, como hacen quienes intentan romantizar este encuentro inicial, *lo que afirmo es, muy por el contrario, que el racismo y la misoginia, en el Brasil, están entrelazados en un gesto psíquico único.*

Mirando la escena a partir del pensamiento crítico de la colonialidad se percibe que la introducción del discurso higienista en el Brasil superpone y replica ese gesto psíquico. Al ser transferido al Brasil por médicos y pedagogos, se aprovechó la exterioridad de la postura higienista, moderna y occidental para producir de ese modo una situación de exterioridad con relación a un cuadro que percibían como de contaminación afectiva y cultural por parte del África¹². Así, el higienismo ofrece la posibilidad de un mirar desde fuera, extrañado, a una elite que está precisamente buscando esa salida. La forclusión de la raza encarnada en la madre es fundamentalmente eso: el acatamiento de la modernidad colonial como síntoma.

Encuentro, en los cambios históricos de la forma de retratar a los niños de las buenas familias una alegoría perfecta del proceso que culmina en la imposición absoluta de la mirada higienista y racista propia de la modernidad periférica y la consecuente supresión de la figura de la madre no-blanca. Rafaela de Andrade Deiab analizó la transformación paulatina del tratamiento fotográfico de los niños con sus niñeras en las fotos tomadas por Militão de Azevedo en sus dos estudios de San Pablo entre 1862 y 1885. Hasta aproximadamente 1880, las fotos

¹² Ver, en este volume, los capítulos 2 y 3) sobre la exterioridad de la mirada colonial y su analogía con la mirada científica y pornográfica,

captaban a los niños en composiciones a la moda internacional de la época; sólo que, en Brasil, el típico cuadro europeo de la madre sujetando al niño junto a su rostro era sustituido por la niñera negra, que ocupaba ese lugar. La autora explica esta pose recordando que la baja sensibilidad del negativo exigía un tiempo de exposición prolongado durante el cual el niño debía permanecer inmóvil: “Estando más habituados a ellas, se disminuía el riesgo que de los bebés se pusieran inquietos mientras se los fotografiaba”. La sustitución de la madre por la niñera revelaba, por lo tanto, que la intimidad y la confianza eran mayores con esta última, la única capaz de mantener al niño tranquilo durante el tiempo necesario para tomar la fotografía. Con todo, en torno a 1880 – dice la autora – las composiciones muestran la progresiva intención de ocultar la figura del ama negra que, aún así, necesariamente, continúa sosteniendo al bebé en sus brazos para que se lo pueda fotografiar: “las amas negras pasan a existir en las fotografías como rastros: como una mano o un puño, hasta ser completamente expulsadas de las imágenes [...]; al principio, se la mostraba con orgullo, de rostro entero, después escondida, en segundo plano, desenfocada y retocada, hasta que se la retiró completamente del cuadro nacional. Así y todo, incluso encubierta, persistía en los hábitos consolidados durante tres siglos” (Andrade Deiab, 2005: 40). Impresiona, en el artículo citado, la fotografía de un bebé rubio apoyado encima de lo que parece ser una manta oscura, bajo la cual se adivina una mano sosteniendo el pequeño cuerpo y la otra apretando la manecilla del niño, como para darle confort frente a la amenaza de la lente intrusa. Sin embargo, nada se percibe debajo del paño y el contorno de la niñera oculta solamente se deduce por el relieve del tejido. Es éste el grafismo perfecto para esa ausencia en la memoria nacional: un manto de olvido recubre a la madre y su raza. Raza y maternidad encubiertas, emerge en su lugar el vacío de la forclusión que sustituye una realidad intolerable.

Jurandir Freire Costa – como yo – apunta al silencio que acecha en el psicoanálisis sobre el tipo de violencia que llamamos racismo: “Pensar que el psicoanálisis brasilero, para hablar de lo que nos incumbe, convivió tanto tiempo con estos ‘crímenes de paz’, adoptando una actitud cómplice o complaciente, o,

en el mejor de los casos, indiferente, debe conducirnos a otra pregunta: ¿Qué psicoanálisis es éste? ¿Qué psicoanalistas somos nosotros? (1984: 116).

Y Freire Costa se aproxima al problema que vengo esbozando, pero sin nombrar a la niñera. Para ese autor, el racismo es violencia ejercida sobre el cuerpo y sobre el papel del cuerpo como soporte de la identidad: “*ideología de color* es, en verdad, la superficie de una ideología más dañina, *la ideología de cuerpo*”; “el sujeto negro, al repudiar el color, repudia radicalmente el cuerpo”; “La relación persecutoria con el cuerpo expone al sujeto a una tensión mental cuyo desenlace, como sería previsible, es la tentativa de eliminar el epicentro del conflicto”; “El sujeto negro, poseído por el ideal de emblanqueamiento, es forzado a querer destruir las señales de color de su cuerpo y de su descendencia” (1984: 107-108).

Con todo, me parece que Jurandir Freire Costa se queda corto en las posibilidades de su análisis cuando coloca en el centro del mismo al sujeto negro como único portador del síntoma. Ese síntoma pertenece a muchos sujetos blanqueados, considerados no-negros en la sociedad brasilera. Es evidente que, en su emergencia, el sujeto, cualquiera sea su color, debe dejar atrás, en un movimiento único, a la madre con su negritud. Sea esta negritud la actual o la de la genealogía de esclavitud que aún resuena por detrás del regazo alquilado del presente. El hecho de que la madre se encuentra impregnada de esta genealogía, que va del seno esclavo del pasado al regazo alquilado de hoy, hace que esa pérdida no pueda ser solamente rasurada, en el discurso, como represión. La supresión debe ser comprendida nada más y nada menos que como *desconocimiento*. La ausencia misma de conocimiento del destino terrible que es llevar la marca de la madre negra constituye la táctica de enajenación y el refugio del sujeto frente a la posibilidad de tener que vérselas con ser, aún cuando “blanco”, en verdad, heredero de ese linaje esclavo. Infelizmente, esa táctica no es impune, no sale gratis, tiene un precio.

“La repetición traumática de lo que fuera forcluído de la vida presente amenaza el ‘yo’”, dice Judith Butler (1997: 9). Butler, usando el término de forma un tanto

idiosincrática y abarcativa, diferencia la negación o represión de un deseo que existió de la forclusión o expulsión “anticipada” de la posibilidad de un deseo; es decir, de un deseo anticipado y preventivamente expulsado con anterioridad a la experiencia de ese apego (*Ibidem*: 23). El mecanismo de la forclusión es, por lo tanto, para ella, lo que garantiza la anticipación y la prevención con relación a determinados involucramientos afectivos. La negación efectuada por el mecanismo de forclusión es más radical que la efectuada por el mecanismo de represión. Si ésta última consiste en rasurar algo dicho, aquélla es la ausencia misma de inscripción. Una ausencia que, con todo, determina una entrada defectuosa en el *simbólico* o, dicho en otras palabras, determina la lealtad a un simbólico inadecuado que llevará ciertamente un colapso cuando ocurra la irrupción del *real*, es decir, de todo aquello que no es capaz de contener y organizar.

En Brasil, contiendas del presente muestran la resistencia de algunos sectores de la elite ilustrada a reconocer un sujeto diferentemente posicionado, un sujeto negro que quiere hablar de su negritud y de su inserción diferencial en la sociedad brasilera. Al negar esa demanda, al impedirle, esos sectores de la elite me parecen emparentados con la imposibilidad fundante de instalar la negritud de la madre en el discurso. El racista ciertamente amó y – ¿por qué no? – todavía ama a su niñera oscura. Solo que no puede reconocerla en su racialidad, y en las consecuencias que esa racialidad le impone como sujeto. Si su racialidad repentinamente hiciese su aparición en escena y reclamase el parentesco a ella debido, él reaccionaría con virulencia incontrolable. *Estamos hablando de lo que no se puede nombrar, ni como propio ni como ajeno.*

Si esto es lo que se percibe como faltante desde el ángulo de visión del niño, del lado de la madre *otra*, la “madre legítima” en la terminología del Candomblé, también algo que debe ser dicho. Esta “madre cívica”, esto es, la madre educadora que describe Margareth Rago, hegemonizada por el pensamiento burgués y las prédicas de la modernidad, tendrá que encarnar por lo menos en parte la *función paterna*, en el sentido de incorporar la ley e impedir la intimidad entre la niñera y el niño. Esta entrada *paterna* de la madre en la escena familiar condice también con el hecho de que, al negar el vínculo materno de la niñera sustituyendo la clave del afecto por la clave del contrato, la madre

legítima queda igualmente aprisionada en una lógica masculina y misógina, que retira de la madre-niñera su condición humana y la transforma en objeto de compra y venta¹³.

Cada sociedad tiene su forma propia de racismo. Como afirmé en otras ocasiones, creo que en el Brasil esta operación cognitiva y afectiva de expurgo, exclusión y violencia no se ejerce sobre otro pueblo, pero emana de una estructura alojada en el interior del sujeto, plantada ahí en el origen mismo de su trayectoria de emergencia.

Bibliografía

Alencastro, Luiz Felipe de, 2005, Entrevista dada a *Cibele* Barbosa y Eliana Bueno-Ribeiro: "Passages de Paris", *Revue Scientifique de l'Association de Chercheurs et Etudiants Brésiliens en France*, No. 1, 14 de abril.

<http://www.apebfr.org/passagesdeparis/edition1/entrevista.html>

_____, 1998 a, "Epílogo", en *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*, São Paulo, Companhia das Letras.

_____, 1998b, "Vida Privada e ordem privada no Império", en *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*, São Paulo, Companhia das Letras.

Andrade Deiab, Rafaela de, 2005, "A memória afetiva da Escravidão", *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 1, N° 4, outubro, pp. 36-40

Aragão, Luiz Tarlei de, 1990, "Mère noire, tristesse blanche", *Le discours psychanalytique — revue de l'Association Freudienne*, 4, pp. 47-65.

Barnes, John A., 1964, "Physical and Social Facts in Anthropology", *Philosophy of Science*, Vol. 31, No. 3, July, pp. 294-297

¹³ Agradezco a Jocelina Laura de Carvalho el vislumbre de esta idea.

Bartra, 1987, *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del Mexicano*. México, Ed. Grijalbo

Baudrillard, Jean, 1996, *El Crimen Perfecto*, Barcelona, Anagrama.

Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford, California, Stanford University Press

Calmon, Pedro, 1963 (1955), *História do Brasil. Século XIX – Conclusão. O Império e a Ordem Liberal*. Volume V, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 2a. edição.

Carvalho, José Jorge, 1988, “Mestiçagem e Segregação”, *Humanidades*, 5 (17).

CEDAW – *Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher*. Artigo 5 -inciso a, Nações Unidas, 1979/81; Brasil 1984

Civiletti, Maria Vitória Pardal, 1991, "O cuidado às crianças pequenas no Brasil Escravista". *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, nº 76, pp. 31-40, fevereiro

Del Priore, Mary (org.), 2006, *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo, Contexto

Fonseca, Claudia, 2006, “Ser mulher, mãe e pobre”, en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto

Freud, Sigmund, 1997, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Rio de Janeiro, Imago

Freire Costa, Jurandir, 1984, “Da cor ao corpo: a violência do racismo”, en *Violência e Psicanálise*, Rio de Janeiro, Graal

Fuentes, Carlos, 1992, *El espejo enterrado*, México, Aguilar

Friday, Nancy, 1997 (1977), *My Mother/My Self: The Daughter's Search for Identity*, New York: Delta

Gomes Costa, Suely, 2002, "Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva", *Revista de Estudos Feministas* N° 2, pp. 301-323

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 2006, *Perfil dos Trabalhadores Domésticos nas Seis Regiões Metropolitanas Investigadas pela Pesquisa Mensal de Emprego (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio De Janeiro, São Paulo e Porto Alegre)*, Brasília, Indicadores IBGE

Jones, Ernest, 1925, "Mother –Right and the Sexual Ignorance of Savages", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol VI/2, pp. 109-130.

_____, 1953, "Introductory memoir", en Karl Abraham: *Selected papers on psychoanalysis*, New York, Basic Books

Kantorowicz, Ernst Hartwig, 1998 (1957), *Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval*, São Paulo, Companhia das Letras,.

Knox Falci, Miridan, 2006, "Mulheres do sertão nordestino", en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo, Contexto

Kurtz, Stanley N., 1992, *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York, Columbia University Press

Leach, Edmund, 1983 (1966), "Nascimento virgem" In da Matta, Roberto (org.) *Edmund Leach*, São Paulo, Ática ("Virgin birth", 1966, *Proc. Royal Anthropol. Inst.*, pp. 39-49)

_____, 1968, "Virgin birth", *Man* (N.S.), 3: 655-56

Lauderdale Graham, Sandra, 1992, *House and Street. The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*, Austin, University of Texas Press

Macedo, Joaquim Manoel de, 1869 (1896 e 1991), *As Vítimas-Algozes*, Rio de Janeiro, Typografia Americana.

Magalhães, Elizabeth K. C.; Giacomini, Sonia Maria, 1983, “A escrava ama-de-leite: anjo ou demônio?”, en Barroso, C.; Costa, A. O. (Orgs.): *Mulher, mulheres*. São Paulo: Cortez/Fundação Carlos Chagas, p. 73-88.

Malinowski, Bronislaw, 1973 (1927), *Sexo y repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes.

_____, 1966 (1927), *The Father in Primitive Psychology*, New York, The Norton Library, W. W. Norton & Company.

Messinger Cypess, Sandra, 1991, *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*, Austin, University of Texas Press.

Moritz Schwarcz, Lilia, 1998, *As barbas do imperador - Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras

Paz, Octavio, 1994 (1950), “Los Hijos de la Malinche”, en *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pinto Venâncio, Renato, 2006, “Maternidade negada”, en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo, Contexto.

Rago, Margareth, 2006, “Trabalho feminino e sexualidade”, en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto

Ribeiro Carneiro, Maria Elizabeth, 2001, "Procuram-se Amas-de-Leite na Historiografia da Escravidão: da 'Suavidade do Leite Preto' ao 'Fardo' dos Homens Brancos", *Em Tempo de Histórias*, Ano 5, No. 5

Rodrigues, Nelson, 1993, *O óbvio Ululante. Primeiras Confissões*, São Paulo, Companhia das Letras.

Rosas Lauro, Claudia, 2004, "Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII", *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 61, No.1

Sandre-Pereira, Gilza, 2003, "Amamentação e Sexualidade", *Revista de Estudos Feministas*, 11(2), pp. 467-491, julho-dezembro.

Sartre, Jean Paul, 1961, "Préface", en *Les damnés de la terre*. Paris: Senil

Segato, Rita Laura, 1995, "Cidadania: Por que Não? Estado e Sociedade no Brasil à Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro", *Dados. Revista de Ciências Sociais*. 38/3, Novembro (también en Segato, Rita Laura, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo)

_____, 1998, "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation". *Annual Review of Anthropology* 27 (traducido como "La Monocromía del Mito", en Segato, Rita Laura, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo)

_____, 1999, "Okarilé: Uma toada icônica de Iemanjá", *Arte e Cultura Popular. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, No. 28, 1999. (También publicado como Segato, Rita, 1993, "Okarilé: Iemoja's icon tune. Interpretive Anthropology and the Music of Afro-Brazilian Cults", *Latin American Music Review* 14/1, Austin: The University of Texas Press)

_____, 2003, "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudios Afro-Asiáticos*, Ano 25, No. 2 (También

publicado en Segato, Rita, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo)

_____, 2005a (1995), “Yemanjá e seus filhos. Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil”, en *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

_____, 2005a (1995), “Inventando a Natureza: Família, sexo e gênero no Xangô de Recife”. In *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (traducido como Segato, Rita, 2007, “La Invención de la Naturaleza. Familia, Sexo y Género en el Xangó de Recife”, en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo)

_____, 2005 c, “Oracle, Destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies”, en Schabert, Tilo (ed.), *Prophets and Prophecies*, Eranos Publications, Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann

_____, 2005d (1995), *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

Segato, Rita Laura e Laura Jimena Ordóñez, 2006, *MULHER NEGRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Eliminação da Discriminação*, Brasília, AGENDE – Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento/ UNIFEM/ SEPPPIR.

Spiro, Melford E., 1968, “Virgin birth, parthenogenesis and physiological paternity: an essay in cultural interpretation”, *Man* (N.S.) 3: pp. 242-61.

_____, 1982, *Oedipus in the Trobriands*. Chicago, The University of Chicago Press.

Zegarra, Margarita, 2001, “La construcción de la madre y de la familia sentimental. Una visión del tema a través del Mercurio Peruano”, *Histórica*, Vol. XXV, No. 1, Lima, págs. 161-207.