

EL MISTICISMO

*de los espíritus marginales**

JOSÉ JORGE DE CARVALHO

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA-UNIVERSIDAD DE BRASÍLIA

jorgedc@terra.com.br

Resumen

EL ARTÍCULO OFRECE UNA VISIÓN PANORÁMICA DE LAS MANIFESTACIONES RELIGIOSAS brasileñas marginales con relación al cristianismo dominante, entre las cuales se destacan el espiritismo kardecista y las varias formas de religiones de origen africano, todas de tradición oral. Un punto común a esas expresiones religiosas es la experiencia del trance y la posesión, que busco teorizar con la idea de la apófasis radical. En la segunda mitad del ensayo presento una antología de textos sagrados afrobrasileños, los cuales comento en una perspectiva de simbología comparada. Ellos señalan la presencia de un misticismo análogo al de los místicos de las llamadas “grandes religiones” o “religiones del libro”. Propongo, entonces, incluir esas tradiciones marginales como parte constitutiva de la experiencia religiosa de la humanidad como un todo.

Abstract

THIS ESSAY OFFERS A PANORAMIC VIEW OF THE FORMS OF BRAZILIAN RELIGIONS which are marginal as regards the dominant Christian creeds, Catholic and Protestant. Some of these forms are Kardecist spiritualism and various types of Afro-Brazilian religions, all based on oral tradition. A common characteristic of these religious expressions is the experience of trance and possession, which I try to theorize as instances of radical apophysis. In the second half of the essay I present an anthology of Afro-Brazilian sacred texts and offer comments on them based on a perspective of comparative symbology. They point to the presence of a mysticism similar to that of the mystics who belonged to the so-called “world religions”, or “religions of the book”. Thus, I propose to include these marginal traditions as part of the religious experience of humanity as a whole.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 37, enero-diciembre 2001, pp. 112-150

*Yo, más cuerda en la fortuna mía,
Tengo en entrambas manos ambos ojos
Y solamente lo que toco veo.*

Sor Juana Inés de la Cruz

ME PROPONGO OFRECER AQUÍ UN PANORAMA, EN FORMA DE MOSAICO, de algunos aspectos de la intensa vida religiosa que se observa en Brasil y prácticamente en todos los demás países latinoamericanos. Mis reflexiones hacen parte del esfuerzo de un grupo de estudiosos brasileños, en su mayoría antropólogos, pero en diálogo constante con teólogos, sociólogos e historiadores de la religión, que buscamos desarrollar un marco conceptual propio, a partir de la interlocución con ideas de otros continentes, para una mejor comprensión de este rico y complejo universo de fenómenos religiosos. He optado por poner menor énfasis al universo cristiano, sencillamente porque sus realizaciones espirituales más plenas son ya suficientemente conocidas. Además, si hay una creatividad en la actividad religiosa brasileña, ella se manifiesta ante todo en las esferas más sincréticas y populares, allí donde el patrón que predomina no es el catolicismo oficial ni el de las sectas protestantes.

Carlos Rodrigues Brandão, en *O Festim dos bruxos* (1987), formuló un marco sociológico bastante completo para interpretar la aflicción religiosa y los varios tipos de agentes religiosos organizados que ofrecen una respuesta a esa necesidad. Desde los problemas de desequilibrio mental, relación con los muertos, necesidad de promesas, adivinaciones, peregrinaciones y tantos más, el pueblo brasileño encuentra a su disposición un vasto universo religioso que incluye la iglesia católica, los centros de espiritismo kardecista, las cofradías católicas tradicionales, los *terreiros* de *umbanda* y *candomblé* y otras formas de prácticas religiosas afrobrasileñas¹, movimientos religiosos de origen japonés, numerosas sectas e iglesias protestantes, grupos de *New Age*, etcétera. Existe una visible articulación entre todas estas instituciones religiosas del país, según la cual opera simultáneamente en una estructura de relación, por un lado, de

* Este texto fue presentado originalmente como una conferencia magistral en el XVII Congreso internacional de historia de las religiones en la Ciudad de México, en agosto de 1995. Agradezco a Francisca Gallardo por su revisión y a Sergio Ferretti, Lélia Rodrigues y Rita Segato por críticas e informaciones.

1. Para una información básica sobre la *umbanda*, véase Brown (1994); sobre el *candomblé*, Bastide (1980).

cooperación o complementariedad y, por otro, de conflicto abierto.

Por mi parte, en trabajos anteriores he buscado también formular una lectura más o menos totalizante de la situación religiosa en Brasil hoy. Lo primero que se destaca, en todo el mundo presente, particularmente en el caso latino, es la idea de que nos encontramos frente a un campo plural. Sin embargo, esta idea de pluralidad, como algo reciente, es bastante ilusoria, lo que trataré de mostrar más adelante. Desde comienzo del siglo veinte, Brasil ya contaba con una gran diversidad religiosa; pero lo más reciente es la producción discursiva de esta pluralidad. Según mi punto de vista, la gran novedad en este panorama es la expansión acelerada de las sectas protestantes, especialmente en los últimos treinta años, la cual empieza a provocar una ruptura en la auto-imagen de Brasil como un país monoreligioso².

He puesto énfasis en la cuestión de la espiritualidad, porque me interesa comprender el lado de la experiencia netamente religiosa, y si es posible la individual, de estos tantos anónimos participantes de los grupos religiosos brasileños de corte popular. Pues hay que recordar siempre que todos los sistemas religiosos llamados *populares* de hecho, no son independientes de la donación espiritual de la mayoría de sus practicantes. Tal como la defino, la religión se refiere a sistemas articulados de creencias, prácticas rituales y explicación del mundo, los cuales pueden manifestarse en los casos más cerrados bajo el formato de dogmas o, en los más abiertos, en representaciones colectivas; mientras espiritualidad es el modo en que un determinado individuo internaliza, absorbe y desarrolla, de una manera idiosincrática aquel camino particular o modelo de unión –o de re-ligación, si queremos recordar el origen del término– propuesto por la religión a la cual adhiere. Así, espiritualidad implica una dimensión de subjetividad trabajada, de experiencia religiosa que puede incluso trascender la norma o la expectativa formal de la comunidad de adeptos. De un modo similar al mundo del arte, la espiritualidad es siempre algo que se realiza en la singularidad. Y es esta dimensión de la singularidad de la experiencia espiritual, vista simultáneamente en las dimensiones sociológica, ideológica, estética o política de los movimientos religiosos, lo que me gustaría entender³.

2. Para dar cuenta de estas transformaciones y continuidades, intenté formular una visión cualitativa de la pluralidad religiosa en Brasil (Carvalho, 1992, 1994a y 2000).

3. He propuesto una teoría de estilos de espiritualidad en otro texto (Carvalho, 1994b).

Insisto en este punto porque hay una especie de división del trabajo establecida en los estudios académicos sobre la religión que necesita ser superada. Al tratar de entender la espiritualidad de las llamadas religiones mundiales o de las *grandes religiones*, los autores, ya sean comparativistas o estudiosos de la mística, tienden a fijarse en las biografías y las experiencias concretas de los santos, maestros o místicos más representativos de los movimientos en cuestión y, por otro lado, cuando otros autores hablan de la religión de los llamados primitivos, de la religión popular, o de las tradiciones religiosas predominantemente orales –por lo general antropólogos o sociólogos–, muchas veces se distancian del individuo y se concentran en la memoria colectiva: en el mito, en las ceremonias, de modo que transmiten siempre una idea colectiva del movimiento religioso que analizan. Esto lo realizan con la mejor de las intenciones, ya sea defender un lugar de dignidad para el sistema de creencias estudiado, o su visión del mundo, su estructura ritual, etcétera. Sin embargo, esos movimientos difícilmente se expandirían tan rápida e intensamente, si no propiciaran un espacio interno de experiencia que va más allá de la construcción de comunidades y la correspondiente participación en un colectivo.

Y esta separación de tareas trae sus consecuencias, pues las tradiciones religiosas que recibieron por parte de los autores un tratamiento personalizado siempre tuvieron más prestigio. Tratados anónimos raramente alcanzan el estatus de fama e influencia cuando se comparan con los escritos de autores conocidos. De ese modo, las tradiciones espirituales marginales a la historia oficial de las religiones suelen perder por partida doble: primero, se leen sobre todo como resultado de experiencias sociales y representaciones colectivas; y segundo, se funden, se expanden y se reproducen –y hasta se canonizan– por medio de circuitos orales de comunicación. Además de esto, no todos los estudiosos llegan a tornarse generadores de corpus místico-literarios. La mayoría se da por satisfecho con ofrecer sus interpretaciones, pero de materiales que fueron recogidos con la finalidad etnográfica de comprensión y no con el interés de proponer, señalar o hasta generar textos eminentes (Gadamer, 1986). Esta estrategia, ya lo sabemos, resulta ser exactamente la inversa de aquella utilizada por la mayoría de los estudiosos de las religiones letradas, cuya actividad principal termina por ser la promoción de los textos de los líderes y místicos de las corrientes

consagradas históricamente: ofrecen ediciones, comentarios, comparaciones, exégesis, análisis, etcétera.

Para simplificar el argumento, ya se tiene entonces una expectativa de evaluar el contenido espiritual de un determinado movimiento religioso por la naturaleza de los textos que produce; si no son textos individuales, por lo menos que sean colectivos; si no son textos escritos, que sean entonces orales, como el corpus de oráculos de Ifa entre los yorubas, los mitos cosmogónicos fijados y recitados en contextos ritualizados, como los caminos de Muu de los kuna, etcétera⁴. Y si no hay textos lingüísticos, que sean por lo menos imágenes, ricas en alusiones y

4. Para el corpus mítico-literario de Ifa, véase Bascom (1969) y Abimbola (1976); para el corpus de los kuna, Holmer & Henry (1947) y Sherzer (1990).

contenido formal. Lo que en realidad es difícil de admitir en ese repertorio mundial de espiritualidades históricamente establecido son tradiciones religiosas que no se manifiestan por medio de esos modos convencionales de expresión cuyos parámetros de excelencia fueron construidos a partir del estudio de las así llamadas *religiones del libro*. Y éste es el punto central de mi reflexión: tenemos una teoría de la espiritualidad que no reconoce o no tiene cómo reconocer la experiencia individual de innumerables movimientos religiosos, entre los cuales muchos de los que son dominantes en Brasil y en otros países de América latina.

Cuando trasladamos esta discusión al campo exclusivo de la teoría, constatamos que la mayoría de los modelos analíticos de aproximación al mundo del espíritu son retirados de la así llamada gran espiritualidad letrada. Aquí brillan una cantidad de estudios de primera clase, tales como los de Henry Corbin sobre Sohrawardi, Ibn Arabi y Avicena; la comparación formidable de Izutsu entre las vías de Lao Tzu y Chuang Tzu y la de Ibn Arabi; el clásico estudio comparativo de Rudolf Otto entre Shankara, Meister Eckhart y Plotino; los ensayos de Gershom Scholem sobre la mística del Zohar; el estudio monumental de Louis Massignon sobre Al-Hallaj; los estudios de Suzuki sobre los maestros Zen; el de Mario Satz sobre la influencia del sufismo en la mística española del siglo dieciséis; hasta las exégesis recientes de Michael Sells, al proponer un modo único de leer grandes místicos de varias épocas, tradiciones y lugares (*véanse* Corbin (1960, 1969 y 1995); Izutsu (1984); Otto (1932); Scholem (1991); Massignon (1975); Suzuki (1949, 1950, 1953 y 1957); Satz (1991)). Por

otro lado, cuando se trata de estudiar los movimientos religiosos populares, indígenas, afroamericanos, o hasta los de *New Age*, se termina casi siempre por llegar a la sociedad, a la producción social de sentido, a la ideología de grupo: a la identidad étnica, la función terapéutica, la integración social o la desintegración social. Por un acuerdo implícito, resultado del modo como las disciplinas académicas dedicadas al estudio de la religión se articularon y se diferenciaron desde el siglo diecinueve, el catolicismo popular, por ejemplo, parece no suscitar preguntas análogas a las que hacen los que estudian la espiritualidad letrada. En términos teóricos el problema es el siguiente: ¿cómo unificar los estudios de las llamadas grandes religiones con los estudios antropológicos y sociológicos, sin que los unos tengan la necesidad de tomar prestado el prestigio de los otros? Para los antropólogos es muy fácil calificar de etnocéntricos a los estudiosos de religiones comparadas; tan fácil como lo es para los comparativistas creer que los etnólogos no están preparados para penetrar en las sutilezas del discurso religioso de los grandes maestros.

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BRASIL

EN SÍNTESES, PODRÍA DECIRSE QUE BRASIL ES UN GRAN LABORATORIO DE movimientos religiosos, creativos e intensos. Allí se practican desde las tradiciones católicas más remotas, como cofradías de flagelantes, ya prohibidas por el Vaticano; las varias tradiciones afrobrasileñas, presentes en todos los medios urbanos y rurales; comunidades de *New Age* que proliferan en varios puntos del país; las antiguas y nuevas religiones japonesas; el Islam, en franco crecimiento; el espiritismo; las sectas esotéricas, algunas de las cuales son centenarias en el país; el propio panorama especialmente místico de la capital, Brasilia, que ofrece una gran muestra de la religiosidad *New Age* o del Tercer Milenio; y la sorprendente expansión, en las últimas décadas, del pentecostalismo, que empieza a cambiar de manera considerable el carácter tradicionalmente sincrético o abierto a tránsitos de ese universo religioso nacional. Sin embargo, como lo he afirmado más de una vez, más que católico, o ahora simplemente cristiano, quizá Brasil sea un país fundamentalmente *espírita* o espiritista, sobre todo si usamos la palabra en un sentido amplio.

Según una encuesta realizada en 1992 por el Instituto de Estudios de la Religión (ISER) de Río de Janeiro, 64% de los católicos brasileños acepta la reencarnación y se relaciona, en alguna medida, con el mundo religioso de origen africano o con el espiritismo de tipo kardecista y de otros tipos (Carneiro & Soares, 1992). Y hasta el segmento más dinámico del protestantismo, el movimiento pentecostal, y muy especialmente la Iglesia Universal del Reino de Dios, ha optado por una confrontación directa con la tradición religiosa afrobrasileña, al incentivar la práctica de exorcismos de las entidades de origen africano. De ese modo participa también, mediante símbolos de negación, del espacio espiritista dominante. En otros trabajos he llamado a ese complejo campo de agentes y propuestas religiosas en contacto “querella de los espíritus”.

Desde la mitad del siglo diecinueve, dos movimientos de orígenes culturales y sociales muy distintos fueron creciendo al tiempo e influenciándose recíprocamente, desafiando y calificando la imagen de un país sobre todo católico: el espiritismo de Alan Kardec, importado de Francia en el momento mismo de su creación; y el *candomblé*, reestructuración dentro del espacio hostil del sistema esclavista⁶ del modelo africano de religiosidad. El *candomblé* tiene su foco de culto en la posesión por los dioses; y el espiritismo, la mediumnidad, entendida como la incorporación y consiguiente comunicación con seres desencarnados. El espiritismo es una tradición letrada, fruto del contexto científicista y evolucionista del siglo diecinueve, la cual ya nació racionalizada, y que en Brasil salió de la camada blanca de la población. Ya el *candomblé* surge del polo opuesto, es decir, del mito africano de tradición oral reconstituido por los esclavos y sus descendientes en el suelo americano.

5. Véanse Carvalho (1992 y 1999). Para la expresión “querella de los espíritus”, me inspiré en el título del ensayo de Desiderius Erasmus, *Querella Pacis* (La querella de paz), y también en la estructura de sus *Coloquios*, tal como aquél intitulado *El banquete religioso*, en que muchos personajes y sus sombras intercambian diferentes puntos de vista acerca de la doctrina cristiana (véase Erasmus, 1989).

6. Para una etnografía del *candomblé*, véase Bastide (1958).

Investigaciones históricas recientes comprueban cada vez más la temprana fecundación mutua entre esas dos formas de religiosidad. Probablemente el espiritismo se organizó en Brasil concomitante con su desarrollo doctrinario en Francia, asimilando parte del estilo de las religiones afrobrasileñas ortodoxas, que ya estaban estructuradas en algunas ciudades como Salvador, Río de Janeiro y São Luís a partir del contexto cronológico mencionado.

Ubiratan Machado cita un poema cómico llamado “Brasília Ingênuia”, publicado en el periódico *Bahía Ilustrada*, de 1867, p. 23, en que se burla de la doctrina *espírita* que entonces crecía en el estado de Bahía. En las dos estrofas finales una hija aconseja a su padre a que no crea en lo que vio en una reunión de espiritistas: “Papá, salga de esa confusión\si no quieres quedar mal\...\no crea en esa trampa\que otra cosa no es\que de los blancos de la tierra\memorable *candomblé*”⁷. Este pequeño poema es un verdadero hallazgo, porque en él se puede captar algo muy profundo de esta religiosidad sincrética brasileña. El padre de la niña es obviamente miembro de la elite –o por lo menos aspira a ello– y como tal se supone que no debe asociarse con las prácticas religiosas de los descendientes de esclavos africanos. Sin embargo, todo indica que esa familiaridad ya existía. De ahí que el espiritismo funciona también como una inteligente coartada social: se experimenta el trance popular, pero se anuncia públicamente tratarse de la doctrina letrada y *científica* de Alan Kardec. La hija entonces, preocupada con que su padre esté siempre asociado al estatus europeizante en el país, le avisa que ese tipo de espiritismo no pasa, en verdad, de un *candomblé* de blancos, en que ese color blanco significa, no tanto un rasgo racial, sino más bien una metáfora de posición social; es decir, un tipo de práctica de posesión con las aristas más pulidas para no chocar tan de frente con la Iglesia católica.

Habría que incluir aquí todavía una tercera corriente religiosa que se reestructuró de un modo también subterráneo hasta prácticamente la actualidad: las tradiciones religiosas indígenas, en su mayoría chamánicas, incorporadas por las poblaciones criollas, sobre todo del norte y el noreste del país, las cuales dieron como resultado los cultos sincréticos llamados *jurema* y *catimbó* en el noreste y *pagelança* en el norte⁸. El formato de esos cultos es también similar a los otros modelos sincréticos afrobrasileños que serán discutidos más adelante: el *pagé* o “maestro” de mesa, es poseído por una serie de entidades, cada una relacionada con algún dominio cósmico y responsable por la cura de diferentes enfermedades o perturbaciones mentales.

Desde un punto de vista sociológico e ideológico, hay excelentes

7. “Papai saia da embrulhada/Se não quiser ficar mal/.../Não creia nessa armadilha,/Que outra coisa não é,/Que dos brancos desta terra/Memorável Candomblé”. (Machado, 1983: 101).

8. Para información básica de *jurema*, véase Carvalho (1990a); para *catimbó*, Cascudo (1951); y para *pagelança* y *cura*, Mundicarmo Ferretti (1993 y 1994).

estudios que responden muy bien a las preguntas de tipo estructural, funcional y político sobre el espiritismo y los cultos afrobrasileños. Sin embargo, estos movimientos sólo son capaces de crecer si proveen la posibilidad de una experiencia espiritual, enseñada por los líderes y aprehendida por los neófitos. ¿Y qué experiencia es esa? ¿Es posible comprenderla mínimamente desde fuera, para situarla en el papel universal de las experiencias espirituales? Dicho con otras palabras, me gustaría intentar incluir algunas formas de religiosidad practicadas en el Brasil de hoy en los estudios de mística comparada. Y lo hago porque identifico una carencia de referencias al mundo afrobrasileño en las enciclopedias y antologías recientes sobre religiones a escala mundial⁹. Esta ausencia es lastimosa si pensamos en la riqueza, creatividad e intensidad de esas prácticas místicas que han sido desarrolladas durante siglos en esta parte del mundo.

El espiritismo brasileño: espiritualidad mediúmnica y psicografía

LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL OFRECIDA POR EL ESPIRITISMO ADMITE UNA forma de expresión que se adapta más fácilmente a las cuestiones planteadas por el estudioso de las llamadas grandes religiones. Ello se da por el hecho de que la experiencia de la mediumnidad se concreta también en el habla y en la escritura. Se

9. Pienso, por ejemplo, en la monumental antología *World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts* de 1995 la cual, fuera del prestigio establecido de las "grandes religiones", sólo incluye las "religiones africanas tradicionales", la religión maorí tradicional y la religión de los indios norteamericanos. Inexplicablemente, ni las religiones de los indígenas de América latina ni las religiones afroamericanas encuentran cabida todavía en este cuadro mundial.

10. La experiencia de la transverberación de santa Teresa, conocida en la tradición española como "la merced del dardo", es una de las experiencias más frecuentemente citadas en la literatura. Véase el *Libro de la vida*, cap. 29, de Santa Teresa (1986: 384).

trata en verdad de una verbalización despersonalizada, la cual funciona casi como si fuera otra forma de la famosa experiencia de transverberación de santa Teresa de Ávila, ya no por medio del dardo de fuego, sino de la palabra del espíritu¹⁰.

La realización espiritual del médium parece medirse, primero, por la fidelidad de su mediación –es decir, por lograr filtrar lo más perfectamente posible su canal personal que da pasaje a la incorporación– y, sobre todo, por el estado de evolución del espíritu que incorpora. Médiums psicografían constantemente y producen entonces una vastísima literatura, expresada en varios géneros literarios

como novelas *espíritas*, textos históricos, filosóficos, morales, poemas, biografías de espíritus, además de los ensayos y las reflexiones sobre la propia doctrina *espírita*. Claro que el espiritismo no se agota en la literatura espiritista, existen también los pintores, artistas plásticos y músicos; y, finalmente, está la práctica misma de la caridad, del amor al prójimo, parámetros de espiritualidad que le permiten presentarse socialmente como un movimiento espiritualista enteramente compatible con el catolicismo.

Un evento que ilustra la importancia del espiritismo en Brasil se dio en los años 1970, con ocasión de la primera transmisión vía satélite de la televisión brasileña. En lugar de transmitir el mensaje de un sacerdote católico, lo que sería previsible dada la autoimagen tradicional del país, la televisión filmó a Francisco Cândido Xavier, el mayor escritor espiritista brasileño, en el acto de psicografiar, desde el más allá, un mensaje de paz, progreso y esperanza para toda la nación. Aquí se reprodujo enteramente la ideología iluminista del espiritismo que lo acompaña desde sus primeros tiempos. Junto con el mensaje de la TV, captado por ondas electromagnéticas –símbolo de la inserción de Brasil en la modernidad–, se celebró la recepción de otro mensaje llegado hasta él que vino, supuestamente, de un punto todavía más distante del universo. Francisco Xavier pudo así reivindicar públicamente la pertinencia del título de uno de sus libros más famosos: *Brasil, corazón del mundo, patria del Evangelio*.

Entre los científicos sociales brasileños es común cierto rechazo estético-ideológico a la producción psicografiada *espírita* –y que secularmente clasificaríamos como la ficción *espírita*–, en la medida en que describe universos planetarios muy distantes, pero regidos curiosamente por una especie de utopía de una sociedad de funcionarios públicos, todos practicando el bien y acumulando un tipo de mérito llamado *bonus*, similar al modo como los funcionarios terrenos acumulan gratificaciones y puntos en su carrera profesional en el camino para la jubilación. Tal interpretación es válida, pero obviamente no agota de modo alguno la riqueza de la producción literaria *espírita* brasileña.

Francisco Xavier ya psicografió a lo largo de casi setenta años más de trescientas obras, en su mayoría novelas, pero algunos de sus textos son contribuciones sustanciales a la doctrina y cosmología del espiritismo occidental. Se podría decir que él encarna el ideal cristiano de la vida piadosa, enteramente dedicada al

consuelo de los afligidos mediante la práctica mediúmnica¹¹. En cuanto a su realización misma, en su calidad de productor-creador de escritos espiritualistas su obra es evidentemente desigual, pero tiene momentos de gran sutileza y de una cierta ensoñación poética espiritual. He aquí una frase del espíritu André Luiz, uno de los que él más ha psicografiado, indicando el camino a la gran realización de la santidad:

II. Para la biografía de Francisco Xavier, véase Santo Maior (1995).

El éxtasis del santo fue, un día, mero impulso, como el diamante lapidado –gota celeste elegida para reflejar la claridad divina– vivió en el aluvión, ignorado entre cantos rodados en estado bruto (Xavier, 1973: 158).

Aquí la concepción de santidad implícita es claramente cristiana, aunque la idea de reflejo de la claridad divina señala el papel del mediador como un espejo o una superficie atravesada por la luz divina; y ello lo aproxima al ideal espiritista del desarrollo espiritual como la capacidad de transmitir la esencia divina. Para esa concepción religiosa, profundamente diseminada en la población, el catolicismo es entendido como una forma particular de espiritismo.

Estoy convencido de que Francisco Xavier merece una atención mucho mayor por parte de los estudiosos de las corrientes espiritualistas de otros continentes. Textos como *No mundo maior* y *Evolução em dois Mundos*, por ejemplo, con su rica descripción de las moradas planetarias y la formación del universo, su metafísica y cosmología, están a la altura de *Heaven and Hell* y *The new Jerusalem* de Emmanuel Swedenborg, o del *Libro de los espíritus*, de Alan Kardec. Se podría perfectamente hacer un diálogo de Francisco Xavier con Teilhard de Chardin en la

11. Sobre el *channelling* como el nuevo modelo espiritualista, véanse Riordan (1992) y el directorio preparado por Robin Westen (1988).

evolución del hombre como un espíritu humano. También valdría la pena que lo conocieran los que estudian el *channelling* norteamericano –tal como el grupo que produce los libros del espíritu llamado Michael–¹². El problema aquí, me parece, no es de la calidad de la obra, sino del prestigio que se construye por medio de los diversos discursos académicos legitimadores.

Desde el lado del catolicismo popular merece atención la cantidad de apariciones de la Virgen María en Brasil, muchas de

ellas descritas por los fieles con el lenguaje simbólico del trance o posesión, como si la Virgen fuera una entidad más de ese vasto panteón brasileño, de algún modo relacionado con la *umbanda*, religión afrobrasileña más abierta a la incorporación de nuevas entidades a su panteón. Caso especial y creativo es el de la aparición de María en el pueblo de Piedade dos Gerais, en el estado de Minas Gerais (Almeida, 1994 y 2001). Al comienzo del fenómeno, la Virgen escribía en el cielo las palabras, que se apagaban inmediatamente después de que la visionaria las leía. Después ambas, vidente y la madre de Dios, utilizaron el elegante sistema de la sincronización de los labios: la Virgen, invisible para los demás, movía los labios y la muchacha la acompañaba, hablando las palabras por ella, al mismo tiempo que ella las emitía silenciosamente en el azul del cielo. La joven visionaria sigue siendo solamente una porta-voz, la que habla por María; ella no es poseída por la Virgen. Sin embargo, la sincronía visual parece una transposición semiótica de las otras sincronías más claramente somáticas, utilizadas en los cultos de posesión. Una comunidad entera ha sido formada a partir de esas apariciones con mensajes sincrónicos. Igualmente extraordinario, y de algún modo similar al mundo *de los espíritus*, es la capacidad de la joven de reproducir diariamente el fenómeno sin que se haya vuelto rutinario a lo largo de trece años.

Otra tradición de tipo místico que crece cada día en importancia son las varias formas de culto que han surgido alrededor de la ingestión del *yagé*, bebida sagrada de los chamanes indígenas hecha con la combinación de plantas alucinógenas, también conocido en la literatura como *ayahuasca*. Los cultos de la *ayahuasca* muestran muy bien ese carácter agregador, sincrético y fusional del patrón religioso brasileño. Mientras en el lado hispánico del Amazonas –sea Perú, Ecuador o Colombia– el chamanismo estructurado alrededor de la *ayahuasca* permaneció hasta ahora confinado a las cosmovisiones indígenas, cuando cruzó la frontera brasileña con Bolivia en el estado de Acre se reorganizó en un modo *mestizo* de culto, el primero de ellos conocido como culto del santo Daime. Su fundador, maestro Raimundo Irineu Serra, vino del estado de Maranhão y en su juventud fue iniciado en el *tambor de mina*, culto sincrético formado de la religión de los dioses *voduns*, originarios del Benin, con la *pajelança*, culto de origen indígena que celebra los espíritus de la naturaleza llamados *encantados* o *caboclos*. Ocurre que el *tambor de*

mina de Maranhão ya era una fusión de las tradiciones religiosas africanas con el catolicismo. Al crear el santo Daime, Irineu Serra hizo una segunda síntesis de aquella primera con la tradición andino-amazónica del culto de la *ayahuasca*. Así, también el complejo chamánico de la *ayahuasca* fue incorporado en Brasil bajo el signo del sincretismo, en este caso por medio de una doble fusión: compatible con el idioma afrobrasileño de la posesión por espíritus y con el cristianismo¹³.

Otro caso realmente singular desde el punto de vista de la conciliación de prácticas religiosas distintas es el del cura Miguel Fernandes, de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña, que vive en un suburbio de Brasilia. Después de rezar la misa, él queda poseído por el espíritu de un fraile llamado Fabiano y realiza curas físicas y mentales para sus feligreses. Aquí, ya no se trata de un sincretismo entendido como una fusión o amalgama de creencias o prácticas religiosas de tradiciones distintas puestas en contacto, sino de un arreglo original de doble faz: desde el punto de vista del sacerdote, se trata de un sincretismo netamente biográfico, más próximo a cierta idea, denominada posmoderna, de conciencia múltiple y de pluralidad interna del sujeto. Su argumento es que lo que se denomina de dones en la *Biblia* es lo mismo que llaman de mediumnidad en el espiritismo. Así, él se traduce a sí mismo para dos públicos religiosos distintos, el católico y el espiritista. Desde el punto de vista de

13. Para el santo Daime, véanse MacRae (1992) y Froes (1986); sobre el culto a la *ayahuasca* en el área andina, véase Luna & Amaringo (1991).

14. Sobre esa mezcla de catolicismo con espiritismo, véase Dioclécio Luz (1989).

los feligreses, ellos experimentan la convivencia pacífica y complementaria entre dos universos religiosos que parten de principios distintos y responden a necesidades espirituales suyas diferentes. Lo que puede ser leído como inconmensurabilidad y conflicto de principio para los guardianes de la teología cristiana oficial, es transformado en coexistencia pacífica por parte de los practicantes del catolicismo en la periferia del Distrito Federal¹⁴.

Shangó, Candomblé y los demás cultos afrobrasileños tradicionales: la salida de sí y la apofasía radical¹⁵

MIENTRAS EL ESPIRITISMO SE CONCENTRA EN TEXTUALIZAR LA EXPERIENCIA específica que ofrece, las religiones afrobrasileñas tradicionales nos presentan un desafío verdaderamente radical, el del silencio sobre el mundo interno, la suspensión de toda dimensión textual escrita y de un control muy estricto sobre la expresión oral. A pesar de la vasta literatura existente sobre *candomblé*, *Shangó*, *tambor de Mina*, lo que me parece esencial y característico, y quizás único de ese estilo de espiritualidad, no ha sido discutido aún¹⁶. Se trata de un intenso y complejo movimiento religioso, que ya se expandió incluso en otros países como Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela, Estados Unidos, Portugal y hasta Marruecos. Los varios estilos de culto a los *orishas* en el nuevo mundo, sea por la línea brasileña o por la cubana, han experimentado una expansión de tal magnitud que se asemeja, en estilo y amplitud geográfica, a la del budismo hace dos mil años. Su punto de partida ha sido no la gloriosa historia de los reinos de África occidental, como los de Oyo, Dahomey, Ashanti, etcétera, sino la dramática experiencia de la esclavitud. Menos de dos siglos después de su reintegración, ya pueden encontrarse en los cinco continentes, y su expansión se dio sin ninguna base económica o política y con un mínimo de soporte de la escritura; la estrategia es netamente de conversión o de convicción.

Es común encontrar análisis del mundo religioso que hablan de *umbanda*, *macumba*, *candomblé*, etcétera, basados en el hecho de que son todos cultos de posesión. Sin embargo, la trayectoria espiritual de un adepto del *candomblé* es cualitativamente distinta de aquélla de un adepto de *umbanda*, o la *jurema*. Por otro lado, sostengo que es también muy distinta de la espiritualidad de un *yoruba* o de un *ewe* que rinde culto a sus divinidades en la costa occidental del África. Para empezar, el mundo interno de un adepto brasileño se llena con expresiones formuladas en una lengua exclusivamente sagrada

I5. Estoy usando la expresión en una traducción del portugués: *saída de si*. Escogí ese término en el intento de captar el sentido del control de sí mismo que fue transferido a un ser sobrenatural de manera voluntaria como el resultado de una práctica ritual. Para un análisis detallado de la compleja composición del *self* en la religión del *Shangó*, véase Segato (1995).

I6. Para información básica sobre el culto *Shangó*, véase Carvalho (1990b); para *Tambor de Mina*, Sérgio Ferretti (1985).

—por ejemplo, el *yoruba* o el *fon*—, para él desconocida y distante enteramente del portugués hablado cotidianamente¹⁷.

La experiencia central de la religiosidad del culto *Shangó* es el trance por los *orishas*, dioses que representan las fuerzas de la naturaleza. Se tiene la exigencia constante de una gran *performance*, en términos de la danza, la posición corporal, la expresión facial, etcétera. El *orisha* casi no habla y tiene dificultad incluso en expresarse por gestos. Ello pone a la persona en dependencia extrema de la comunidad ritual, en las ocasiones en que recibe el *orisha*. Además, nadie puede salir solo del estado de trance; se le lleva a un cuarto sagrado, donde despierta bajo la supervisión de los colegas. Es común que haya una cierta vergüenza e incomodidad en el momento del regreso, ya en estado de conciencia ordinaria con los hermanos de culto. Además de esto, hay que saber controlar muy bien el impulso al trance para no vulgarizar a sus propios *orishas*. Un hijo de santo enteramente iniciado, con años de asiduidad al mundo del *Shangó*, raramente recibe cada uno de sus *orishas* más que una media docena de veces al año; los líderes y personas de mayor estatus los reciben una, dos, no más de tres veces por año. Los iniciados aprenden así el arte social de generar, en la comunidad, una expectativa en relación con los dioses dueños de su cabeza¹⁸. El caso probablemente más radical y exigente de ese trance es el de los templos más ortodoxos de los *tambores de mina* de São Luís do Maranhão. Para ser aceptada como neófita de los templos más tradicionales, una persona debe asistir a una fiesta pública en honor a los

17. He podido editar y traducir el corpus de cantos sagrados en *yoruba* del culto *Shangó* y comprobé que los adeptos de la presente generación tienen un desconocimiento casi absoluto del sentido literal de los textos cantados durante los rituales y las celebraciones (Carvalho, 1993).

18. Para una interpretación detallada de esta psicología arquetipal del culto *Shangó* y los diferentes patrones de posesión por los *orishas*, véase Segato (1995).

voduns y caer en trance en la presencia de todos, desde la asistencia. Ella será entonces llevada a un cuarto aislado y sometida a un verdadero test semiológico de reconocimiento para saber si la entidad sobrenatural que recibió es de hecho alguna de las tantas a las que se rinde culto en el templo. Esta absorción, prácticamente sin derecho a ensayo, de una imagen somatizada tan compleja y precisa como lo es un *vodun*, implica una enorme preparación mental y *performática*, todavía más difícil

si pensamos que cada uno enfrenta ese camino enteramente solo. Esa característica, casi obvia para quienes la viven desde dentro, de la religiosidad afrobrasileña de cuño tradicional, curiosamente

no ha sido discutida hasta ahora. Quizá a los investigadores les ha interesado más estudiar el concepto de persona, cómo se representa el individuo y el mundo en el culto, la estructura politeísta del panteón, las alegorías sociales y políticas de las personalidades divinas, etcétera, pero no las complejidades de la sinestesia que se hace necesaria para realizar con belleza, elegancia y control de la escena el espectáculo siempre único e irreplicable de la posesión por los *orishas* y *voduns*¹⁹.

Se trata de un estilo de espiritualidad que sólo se revela en el clímax, en la intensidad, en el momento, raro y premeditado, de la entrega total. Pasado ese momento, el individuo tiene que reprimir enteramente la compulsión al habla. Los grandes sacerdotes jamás dijeron cualquier detalle

19. Una excepción es la discusión del concepto de soma psíquico propuesta por Segato (1995).

importante de su vida subjetiva por medio de la escritura; y tampoco lo hacen oralmente para un testigo privilegiado. La grandeza de un *pai* o *mãe de santo* se mide, por un lado, por sus dotes de intuición, su capacidad de liderazgo, autocontrol y entrega a la comunidad; por otro lado están sus habilidades estéticas, tanto las de su persona como las de sus *santos*: el modo como baila en posesión, como se viste y se presenta corporalmente, los mensajes y las adivinaciones que es capaz de transmitir para los fieles. En suma, su grandeza es, para utilizar un término nativo, su *majestad*.

La posesión pública es, de hecho, la cumbre de ese camino religioso exigente y punitivo en extremo. Después del trance, no se lo puede comentar con absolutamente nadie. Es una experiencia totalmente privada que no admite confesor ni confidentes. Uno no sólo no puede decir que entró en trance, sino que no puede oír a nadie hacer comentarios sobre su trance. Durante ese estado, la divinidad que posee el cuerpo del adepto hace *consultas* y sugiere soluciones para quienes le piden consejos a la que está presente en su cuerpo. Más aún, la divinidad puede hasta dejar mensajes para sí misma, mediante el artificio de referirse a sí misma en tercera persona; pero ese interlocutor-mediador casi siempre cambia, lo que hace esparcir, digamos, por toda la comunidad, la memoria de sus *orishas*. De este modo, no sólo la biografía individual es fragmentada, sino que la del *orisha* también lo es. Las biografías se construyen así colectivamente, pero con muchas censuras; la del *orisha* es narrada en parte por la persona que lo recibe en trance y en parte por los otros. Las dos

historias del espíritu quedan así cortadas. Nadie tiene la verdad, ni sobre su propia salida de sí, ni sobre la salida de sí de sus hermanos de culto; la posesión sigue siendo al mismo tiempo una realidad y un misterio. Si la hermenéutica nos hace recordar que comprender significa siempre afirmar una visión parcial, en el mundo del *Shangó* ello es una verdad de sentido común.

Quizá la cantidad de calumnias, intrigas y tensiones interpersonales tan frecuentes entre los miembros sean un canalizador posible de la necesidad de exteriorizar imágenes del otro, negadas por el tabú sobre el propio trance, del cual solamente el tercero puede hablar con los otros miembros. Hablar, bien o mal, de los *orishas* que bajan a los colegas de culto –los *hermanos* y *hermanas de santo*– es un modo de dominar los fantasmas del silencio de sus propias experiencias, las cuales son, al mismo tiempo, las más importantes internamente y las menos negociables socialmente.

Dicho en términos de la mística de las *grandes religiones*, mientras la apófasis letrada posee su dinamismo propio, capaz de generar desplazamientos de significantes que responden a estímulos, visiones y procesos internos que solamente ganan vida plena externalizados en texto escrito, en el caso de la posesión, el dinamismo consiste en profundizar, en silencio, la experiencia propiamente dicha –psíquica, corporal, espiritual, emocional–. La tensión del silencio acumulado se resuelve en una nueva salida de sí, hasta que se alcance una completa madurez en esa vida “dentro y fuera de la mente”, para utilizar la expresión de Ruth Padel sobre el *self* griego trágico (Padel, 1992). Una vez conquistado, ese control profundo del desdoblamiento interno se pasa a los más jóvenes, en general sin que se diga ninguna palabra. Pero una vez, la renuncia al habla es uno de los pilares de la devoción afrobrasileña ortodoxa.

A pesar de esa tradición de contar con sus galerías de hombres y mujeres de gran espiritualidad, no hay registro escrito de las experiencias espirituales alcanzadas por ellos. Hay varias biografías de *pais* y *mães de santo*, pero son decepcionantes, siem-

20. Para la noción del diálogo oculto y para el dialogismo en general tomé el esquema conceptual de Mikhail Bakhtin y lo adapté al caso del trance religioso. Véanse Bakhtin (1981 y 1984).

pre en este sentido, porque jamás discuten esa dialogía²⁰, esa gnosis surgida de la relación personal con sus *orishas*. Hay un rechazo sistemático a la expresión verbalizada de este tipo de hierofanía. Si nos permitimos salir por un

momento del horizonte civilizatorio de referencia, ese rechazo a afirmar abiertamente lo que se experimentó recuerda la hermosa biografía de Kang-Hsi, emperador de China por sesenta años en el siglo diecisiete, hecha por Jonathan Spence. Tal como narra ese historiador, le fue muy difícil llegar al hombre concreto, con su mundo personal e intransferible, casi siempre encubierto por el protocolo y el lenguaje estereotipado de la corte (Spence, 1974). Y esta comparación que propongo, aunque suene heterodoxa, señala hacia este perfil aristocrático tan propio de la religión de los *Orishas* en Brasil. Pues esta resistencia a entregar la palabra a los de afuera es también muy política: ninguna teología o antropología teológica que expropie la devoción de los miembros de los cultos afrobrasileños tradicionales ha sido posible hasta ahora.

Lo que es realmente sorprendente es la capacidad de los adeptos de resistir, año tras año, a pesar de la intensidad y exigencia de esa vía religiosa, a hablar sobre su experiencia personal del trance. La relación con la divinidad, llamada “dueña de la cabeza”, es dramática, pasional y fuente de mucho dolor de cabeza, literal y simbólico. Los problemas filosóficos de esa relación, cuando se proyectan sobre la conciencia individual, son vastos y profundos. ¿Cuál es la verdad de ese fenómeno? Los mismos practicantes pueden ser incapaces de explicarlo muy bien; o quizá la pregunta misma sea una falsa pregunta. El *orisha*, absoluto, fuerza de la naturaleza, que todo lo sabe y todo lo puede, que bajó en mi cabeza y se volvió mi *orisha*. Una sacerdotisa del *Shangó* de Recife que logró alcanzar un gran prestigio en la comunidad religiosa²¹, me dijo en más de una ocasión que a veces tenía la impresión de que *Shangó*—su *orisha* principal— estaba con ella todo el tiempo, el día completo, todos los días, y no solamente en la hora ritual de la posesión, lo que ocurría pocas veces al año. He escuchado algo semejante también de ella y de otros adeptos en relación con sus *caboclos*, o espíritus de la tierra que serán mencionados más adelante.

Esa relación íntima, próxima, con las divinidades, es una característica muy fuerte de este tipo de espiritualidad que se ha desarrollado paralela al cristianismo. Este juego entre tener todo bajo control y, al mismo tiempo, no poseer control racional sobre

21. Para evitar una confusión, mantuve la denominación brasileña *Shangó* para referirme al culto religioso; y *Shangó* para mencionar al dios del trueno, ya que es la manera usada en la versión en inglés de este texto.

los actos de uno; entre estar centrado en sí mismo y estar siempre fuera de sí; entre dominar el *orisha* por medio de su deseo y ser dominado por él mediante la posesión –he ahí la espiritualidad intensa afrobrasileña tradicional–. No se trata aquí de formular una teoría general del trance religioso, sino de señalar la dificultad de recuperar para una disciplina académica fundamentalmente comparativista las huellas de la realización espiritual ofrecida por los cultos afrobrasileños.

Penetramos aquí en un dilema clásico de la mística, recientemente estudiado de un modo brillante por Michael Sells 1994 en su libro *The Mystical Languages of Unsayings*: el discurso apofático. Lo que salta a la vista es que la tradición espiritual afrobrasileña se basa en la apofasía radical. En vez de la solución tomista, o de la apófasis textualmente creativa, tal como la desarrollada por Plotino, Meister Eckhart, Chuang Tzu, Ibn Arabi, etcétera, el adepto de *Shangó* optó por el peso concentrador del silencio absoluto. Es obvio que la intensidad está y se nota en la majestad del porte y la capacidad de auto-control de los líderes, lo que les permite pasar adelante el *ashe*²². No hay dialogía posible, no hay tercero que garantice, por medio del lenguaje, la verdad de su experiencia, y esa resistencia a tornar su vida psíquica socialmente semiótica –como lo querría Bakhtin–²³, es un marco fuertísimo de ese camino espiritual y hasta ahora poco comprendido por los estudiosos. La verdad o calidad de la posesión es ostensiva, su retórica es enteramente *performática*. Y nosotros tendemos a teorizar el espíritu justamente a partir de documentos autobiográficos, de confesiones de las tribulaciones y progresos del alma en búsqueda de su liberación. Ése es el modelo del buscador, que está en san Agustín, Plotino, Jacob Böhme, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, Thomas Merton. De ahí la dificultad de la comparación intentada por Roger Bastide en su clásico ensayo “El castillo interior del hombre negro”, entre las moradas de santa Teresa de Jesús y las distintas dimensiones del trance en el *Candomblé*²⁴.

22. *Ashe*: término algo similar al de *Mana*, se refiere a la fuerza o poder mágico que emanan las entidades o que puede ser activado en la naturaleza por medio de las invocaciones rituales.

23. Para el desarrollo de estas nociones bakhtinianas del tercero en el diálogo y de la vida psíquica como semiótica, véase el ensayo profundo de Gary Morson & Caryl Emerson (1990).

24. Véase Bastide (1976). Su investigación pionera de la experiencia mística afrobrasileña toma consistencia al observar su carrera intelectual: dos décadas antes de visitar Brasil, por primera vez, él había publicado un libro sobre la vida mística (Bastide, 1934).

El modelo hermenéutico generado por

esa recusa al habla es complejísimo. Ni es el tan discutido “efecto Rashomon”, construido con las varias versiones de un hecho ocurrido²⁵; ni tampoco es el modelo del chamán Quesalid, tan inteligentemente analizado por Lévi-Strauss, que a partir de un cierto momento de su carrera no podía más saber si de hecho curaba o no curaba²⁶. No puedo afirmar que la persona que entra en trance con un *orisha* no sabe lo que le pasa; a lo mejor sí sabe, si no todo –ello no lo sabemos ni despiertos–, por lo menos algo básico. Sin embargo, la experiencia –es decir, ese tipo de saber– se destruiría si fuera externalizada. Se exige acá, por tanto, una eterna complicidad, interior y exterior. En última instancia, aun cuando uno sepa qué y cómo le pasa, la energía retenida por mantenerse en silencio es una carga que sólo se libera en la experiencia del próximo trance y ayuda a que se lo reproduzca de un modo igualmente intenso.

Es muy probable que esa estructura espiritual del silencio apofático haya sido condicionada por la experiencia represora y violenta de la esclavitud y las condiciones no mucho mejores del periodo posabolición. De todos modos, no puede verse ese estilo espiritual sólo desde la perspectiva de la carencia: él ha sido condicionado por un contexto histórico en la misma medida en que todos los estilos de espiritualidad han sido –y todavía son– socialmente condicionados y presionados por coyunturas políticas, étnicas, raciales, religiosas, etcétera. Lo que quiero decir es que la decisión de permanecer en silencio dio origen –o continuidad– a una técnica espiritual específica, de modo análogo a como la decisión, por parte de los seguidores de los cultos que practican la ingestión de la *ayahuasca*, de comentar cada detalle de sus visiones internas, también generó un estilo de espiritualidad particular, según la cual uno de los desafíos es justamente intentar pasar al habla lo que es, antes que nada, imagen vivida como realidad. Tan intrínseca y arraigada es esa estructura espiritual afrobrasileña, que permanece hoy día inconfundible. Hace cien años, obviamente la mayoría de los líderes eran analfabetos, pero actualmente muchos poseen un nivel de escolaridad por lo menos mediano, hasta el punto de que escriben libros, con o sin ayuda. Sin embargo, el acceso a la escritura por parte de algunos no afectó todavía el estilo de espiritualidad desarrollado por la presente generación de adeptos.

25. Me refiero aquí al notable cuento *Rashomon*, de Ryunosuke Akutagawa, lo cual generó también la preciosa película homónima, dirigida por Akira Kurosawa.

26. Véase el ensayo, ya clásico, de Lévi-Strauss (1973).

La teología negativa derivada del discurso apofático es un rechazo a hablar que construye las huellas, las fronteras, los umbrales, el lado exterior de lo no dicho que es a la vez la meta del sujeto, que con él desea fundirse o unirse. Y la presencia misma de este Ser termina por ser confirmada: al no poder ser afirmada, es confirmada por el texto que lo niega; al negarlo, lo construye. Pero ese Ser ya existía, lógicamente, antes de ser negado; si no fuera así no tendría sentido todo el esfuerzo²⁷. Por otro lado, el rechazo a describir su relación con el *orisha* difiere de la apofasía letrada en por lo menos un aspecto muy importante. En la apofasía clásica, el místico proponía con su texto una dialogía con un lector que sería capaz de comprender el carácter apofático de su discurso; en fin, otro capaz, como lo dice Michael Sells, de seguirlo en su camino de *desontologizar* el mundo y la realidad, es decir, de deshacer las reificaciones y sustancializaciones. Por más paradójico que este discurso pueda parecer, la necesidad de usar la paradoja es comprendida por el lector como una necesidad racional de trascender el discurso racional para señalar, en palabras, aunque indécicamente, lo inefable.

Ya en el caso de la religión de los *orishas* y *voduns* –un tipo de camino espiritual dirigido básicamente hacia la salida de sí–, lo poco que el adepto revela de su trance lo revela para otros que también entran en trance. Es decir, no pueden establecer un acuerdo intersubjetivo de base racional entre ellos porque todos –el que ahora expresa su experiencia y sus colegas que la reciben y transmiten– están, según las convenciones que dan forma a esa práctica, parcial y fundamentalmente enajenados de lo que les pasa cuando reciben a un *orisha*. Quizá la apofasía clásica, hecha categoría analítica por Michael Sells –en fin, el discurso apofático formulado originalmente por Plotino y Dioniso Areopagita– sea el discurso apofático de tipo apolíneo, o *jñana*, para utilizar una tipología veda igualmente clásica²⁸. La apofasía

27. Éste es el camino de la diseminación explorado por Derrida en su creativa discusión de la teología negativa (Derrida, 1989 y 1993).

28. Para la discusión de *jñana* yoga, véase el libro clásico de Vivekananda (1970a).

29. Para el camino del *bhakti*, véase también Vivekananda (1970b).

del medio-silencio-entre-medio-silencioso es la apofasía de la salida de sí, de la evitación de cualquier sistematización racional, aunque sea de lo que se sabe que no se puede decir. Sería quizá la apofasía del tipo *bhakti* o dionisiaca²⁹. Plotino escribe para un lector que supuestamente lo entenderá; y él se dispone a decir todo lo que el lenguaje

formal le permite decir. Es así que Plotino dice todo para no decir nada. Un adepto maduro del *candomblé* no se dispone a decir todo lo que el lenguaje le permitiría –quizá para que su experiencia no le sea jamás expropiada–. Lo que expresa, con el poco o nada decir, es la complicidad de la comunidad de los que entran en trance.

MACUMBA, JUREMA, QUIMBANDA: EL LIRISMO MÍSTICO SIN FRONTERAS

MIENTRAS EL MODELO DEL *SHANGÓ*, *CANDOMBLÉ* Y *TAMBOR DE MINA* se centra en el culto a las divinidades africanas, el que llamo sincrético se concentra en el culto a las divinidades cuya historia se da en el lado brasileño de la costa del Atlántico. En fusión con las tradiciones chamánicas e indígenas en general, esos cultos se dedican a las entidades que representan, alegóricamente, la experiencia histórica de las personas que vivieron en Brasil antes, durante y después de la colonización portuguesa; en fin, miles de años atrás hasta los días de hoy. Los principales grupos de deidades son: 1) Los *caboclos*, espíritus de los indios que vivieron en las selvas del país y que simbolizan todos los que acá viven; dicho de otro modo, todos los brasileños pueden ser *caboclos*: negros, blancos, mestizos y, obviamente, los indios; 2) Los *Pretos Velhos* –negros viejos–, que simbolizan los negros, tanto los que pasaron por la experiencia de la esclavitud como los que vivieron en el país en la condición de ex esclavos o de posesclavos, y como los *caboclos*, representan también cualquier brasileño –hasta los blancos “poseen” sus *Pretos Velhos*–; 3) Finalmente, los *Mestres* y *Mestras* –maestros y maestras–, que simbolizan los hombres y mujeres de gran poder sobrenatural que vivieron en el interior del país a lo largo de su historia colonial, imperial y republicana y que practicaban los rituales de tipo chamánico derivados de los indios, sobre todo aquéllos relacionados con el culto de la planta *jurema*, con la cual se prepara una bebida que induce a estados de trance y videncia. Los *Mestres* serían míticamente mestizos, no distintos del todo de la imagen del personaje Don Juan de los relatos de Carlos Castaneda.

Sin embargo, el contraste mayor con el modelo africano es que el culto a los *orishas* y *voduns* es cantado en idiomas africanos,

desconocidos en su casi totalidad para los adeptos del *Shangó*, *candomblé* y *tambor de mina*. Ya los cultos sincréticos, como *ju-remá*, *pajelança*, *candomblé de caboclo*³⁰ y *umbanda*, son cantados en la lengua portuguesa. Ello significa un cambio considerable en la construcción y en la expresión de la experiencia religiosa promovida por el culto. Mientras se canta en un idioma desconocido, todo el mundo histórico y personal, todo el horizonte del *Dasein*³¹ queda excluido de esa simbolización construida con base en un conflicto expresivo entre el exterior y el interior del sujeto. Ya cuando se canta en portugués, el efecto de la experiencia religiosa en la conciencia es muy distinto, porque hay una inevitable contigüidad y contaminación semiótica entre la expresión religiosa y aquélla de las experiencias laicas cotidianas. Hay una necesaria translación de significantes de un dominio profano a uno nuevo, el de lo sagrado, y no solamente de lo sagrado como representación colectiva, sino también del horizonte personal. Lectores familiarizados con el ensayo de Michel de Certeau sobre la

30. Para información sobre *candomblé* de caboclo, véase Santos (1995).

31. He usado esta expresión heiddegeriana aquí de una forma bastante general, sólo para insistir en el papel de la lengua al moldear —o más bien generar— su propia experiencia religiosa. Un *background* general de este tema puede encontrarse en Gadamer (1993 y 1994).

32. He intentado, en otro trabajo, hacer una lectura amplia y exhaustiva de este corpus místico-literario en lengua portuguesa (Carvalho, 1997).

mística barroca, en especial la española, entenderán cómo el régimen de lenguaje se cambió justamente cuando los llamados místicos efectuaron el desplazamiento semántico originario de los términos que escogieron para hablar de sus experiencias (De Certeau, 1992). En el caso de las religiones populares de posesión en Brasil, lo que vemos es el momento en que metáforas poéticas, en modo lírico, empiezan a ser utilizadas para la construcción de un corpus doctrinario, aun abierto, sobre esa espiritualidad afro-india-cristiana. Daré unos pocos ejemplos tomados de esos textos sagrados para ilustrar la originalidad e intensidad de ese modelo de espiritualidad que se puede llamar típicamente marginal³².

A. Canto de *Caboclo* Tupinambá

Três pedras, três pedras
 Três pedras dentro dessa aldeia
 uma maior, outra menor
 a mais pequena é que nos alumeia
 (Tres piedras, tres piedras
 dentro de esa aldea

una mayor, otra menor
la más pequeña es la que nos alumbró)

Este canto circula por el país desde 1941, cuando fue grabado en Salvador, Bahía, por Melville Herskovits. Así como el *caboclo*, también la aldea es un término muy polisémico. Aldea es, primero, el lugar donde viven, concretamente, los indios; es también el lugar mítico donde las entidades sobrenaturales llamadas *caboclos* viven; y así mismo el espacio sagrado donde se realiza el culto. Además del lirismo de las imágenes, el texto alude directamente a un plano místico de entendimiento del cosmos y el alma individual. Hay primero la alusión a la tríade, que por sí sola nos abriría un vasto campo de simbología comparada: desde la tríada cristiana a la “gran tríada” de René Guénon. La aldea, espacio cercado, puede referirse tanto a un centro sagrado exterior, como a un centro interno, a un espacio que la persona construye en la medida en que practica la incorporación y la relación dialógica, existencial, con las entidades. Ello recuerda la imagen del castillo de un sermón famoso del gran Meister Eckhart (1977): según Ilse M. de Brugger, ese castillo, entendido como “reducto inexpugnable del alma”, también puede ser llamado “pequeña aldea”. La luz que viene de la más pequeña de las piedras sugiere el poder de lo mínimo sobre lo mayor, aspecto básico en muchas tradiciones místicas, entre ellas la de la alquimia. Pensemos, por ejemplo, en la rémora, el *echeneis*, el pequeño pescado que detiene el barco en el océano. Podemos recordar aquí también el refrán alquímico del *multum in parvo* –lo abundante con poco–³³. Además, esa piedra mínima que alumbró puede parecerse a la piedra filosofal de los alquimistas y hasta a la *Fünklein*, o luz interna, el centro incontaminado del alma de que nos habla Meister Eckhart. Y la piedra que brilla es el título del tratado principal del místico flamenco Jan van Ruysbroek (*Van den blinkenden Steen*), quien interpreta a la piedra blanca del Apocalipsis de san Juan como una piedrita que brilla. Ella también recuerda la *Étoile Internelle* analizada por L. Charbonneau-Lassay (1940).

33. Hice una presentación sistemática de esta simbología alquímica en mis comentarios al *Mutus Liber* (Carvalho, 1995).

En la tradición hindú, la pequeña piedra puede ser entendida como el *Hiranya gharba*, el embrión de oro o útero dorado, imagen del cuerpo divino instalado en lo íntimo del corazón. Otra analogía posible es con el *Bindu*, punto divino, semilla de conciencia e

ipseidad, uno de los símbolos básicos de la tradición del Tantra budista.

Aquí, el lector puede preguntar cómo justifico un alejamiento tan radical del horizonte cultural afrobrasileño al cual pertenece este canto sagrado. Primero, debemos recordar que el texto de la presente canción y de la siguiente no son enteramente ajenos al horizonte mitopoético cristiano. “Tres piedras dentro de esta aldea”: dado el carácter tan sincrético de la *umbanda* como una religión, podemos suponer que la trinidad cristiana está también instalada dentro de un *gongá* –templo para los dioses de *umbanda*–. Dicho de otro modo, los adeptos de *umbanda* y *candomblé de caboclo* participan del imaginario cristiano por medio del catolicismo popular y también como alguien que tiene experiencias de trance por entidades supernaturales. En esta y en la próxima canción, es el *caboclo* quien expresa su condición de superioridad.

B. Canto de *caboclo* Piedra Negra

Pedrinhas miudinhas de Aruanda ê
Lajeiros tão grandes
tão grandes (longe) de Aruanda ê
(Piedritas menuditas [bonititas]
de Aruanda
laja tan grande
tan lejos (grande) de Aruanda)

Acá se unen dos tipos de espacios míticos: el paraíso de los indios –*caboclos*– se describe con el nombre de un lugar de África (Aruanda, o Luanda), lo cual se asocia en Brasil a uno de los puertos de donde salían los esclavos de lengua bantú de la región: San Pablo de Luanda. Podemos seguir la simbología construida en el canto anterior y pensar que al cambiar la palabra *lejos* por *grande*, la imagen del *multum in parvo*, es decir, del poder del pequeño, queda todavía más consolidada: mientras la gran roca, que se destaca en el paisaje, se distancia del reino mítico de Aruanda, la piedrita es la enorme laja en que me puedo apoyar –la roca del Salmo 18–. Seguramente la piedrita es algo oculto, de un orden de grandeza análogo al de la piedra “más pequeña” de que hablamos arriba. Y no hay que olvidar tampoco el nombre del *caboclo* al que el canto está dedicado: Piedra Negra.

Esta piedra-laja-de Aruanda es claramente una *imago mundi* equivalente, por ejemplo, a otra piedra muy cara a los estudiosos de la cultura griega: el *omphalos*, la piedra del oráculo de Apolo en Delfos. Esa asociación simbólica puede crecer también para incluir otros centros del mundo conocidos: el monte Meru de la tradición hindú; el Montsalvat de la leyenda medieval del Santo Grial; el monte Qaf de la mitología persa clásica; y el Beth-el, o casa de Dios, piedra en que Jacob apoyó su cabeza para dormir y soñar con la escalera por donde subían y bajaban los ángeles. La piedrita camina varias tradiciones, puede ser asimilada a la propia piedra del Grial, el *lapsit exillis* que aparece en el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach (1980: 239).

C. Canto de *pajelança*

A rã preta é dourada
a rã preta é dourada
mas eu moro é no balseiro
do olho d'água
(La rana negra es dorada
pero yo vivo en el charco
del ojo de agua (manantial))

Esta es una canción que grabé en 1977 durante un ritual de *pajelança* –también llamado de *cura*– en un templo de *tambor de mina* en São Luís, Maranhão. Según algunos miembros del culto, esta canción habla del espíritu de una rana. *Ojo de agua* es, literalmente, uno de los nombres para describir una fuente de agua pura, y es el nombre de una playa en la isla de São Luís, que se cree que es uno de los lugares donde *los encantados* –espíritus de la naturaleza– pueden ser vistos por los adeptos durante los rituales de *pajelança* y *cura*³⁴. Es, por tanto, genérico y metafórico, al mismo tiempo que es literal. *Balseiro* es una palabra que describe un fenómeno geográfico amazónico bastante curioso: se refiere a una isla flotante formada por pedazos de ramas largas que se mezclan y se destacan en las orillas de los ríos. A veces, el *balseiro* llega hasta el mar, en el caso de esta canción. El agua permanece bajo la estructura fluctuante de ramas y enredaderas secas y en este lugar vive la rana. El *balseiro* es un elemento del límite, una isla que se mueve conectada a una fuente de agua dulce que

34. Mudicarmo Ferretti apunta a la playa Ojo de Agua como uno de los lugares visibles donde los encantados viven, o pueden ser vistos (Mudicarmo Ferretti, 1993: 170).

llega hasta el mar –agua salada–. En la playa llamada Ojo de Agua había un canal que captaba agua limpia que venía de la fuente. Un sacerdote me explicó que existe un tipo de rana negra que brilla al alba, con reflejos dorados cuando el sol derrama sus rayos sobre ella.

Esta descripción, en un cierto nivel de sentido, es exacta y precisa. La pregunta que uno puede hacer, en la medida que reconoce el carácter poético de este texto y en la condición de analista que decide investigar sobre su dimensión sagrada es: ¿por qué el autor de la canción decidió enfatizar esta escena particular y transformarla en un elemento de adoración? Probablemente porque identificó una analogía con la experiencia espiritual y trató de expresarla en tal imagen, en cuanto otros expresan sus vivencias con analogías extraídas de otras escenas. Es bastante obvio que el autor de esta canción no tuvo acceso a tratados de alquimia u otros textos místicos; pero la transmisión de estos símbolos generales por medio de la tradición cristiana puede haber existido³⁵. El primer verso expresa una idea de gran complejidad, construida con base en una antí-

35. He discutido, en otro ensayo, las cuestiones epistemológicas y teóricas que están en la base de esas comparaciones (Carvalho, 1997).

tesis que obedece a una estructura simbólica de gran equilibrio, comparada con el simbolismo esotérico o alquímico. La rana negra –ser inferior–, es la misma rana dorada –ser superior–; pero

yo vivo en una isla flotante –una isla fluvial–, que a veces puede alcanzar la bahía, como es el caso del Ojo de Agua, que contiene agua cristalina. Dicho con una terminología alquímica, la rana negra es el *opus nigrum*, el material imperfecto y degradado, que está sujeto a putrefacción –probable alusión al *balseiro*, donde las ramas y enredaderas muertas están concentradas–, y la rana dorada es *rubedo* o *iosis*, el trabajo en rojo o dorado –el oro que resulta del proceso alquímico–. Así, la materia prima bruta y densa –la rana negra– es el mismo *lapis philosophorum*, realización final del *opus*, la labor de transmutación –la rana dorada–. En el Emblema V de la obra clásica alquímica *Atalanta Fugiens*, escrita por Michael Meier en 1612, la rana negra es llevada al seno de la mujer para que pueda extraer, mediante una operación simbólicamente análoga a lo que está descrito aquí, la leche blanca pura.

Una mente analítica puede haber separado estos dos procesos descritos en este texto y mencionado dos animales: la

rana negra se mueve en el *balseiro*; la rana dorada se mueve en la fuente de agua pura. Al usar una paradoja, por tanto, el autor sobrepone estas oposiciones previsibles y propone una integración que trae a la mente la figura taoísta del *Pa-kwa*, en el cual el color blanco se mezcla con el negro y viceversa: el negro mezclado con dorado, agua dulce mezclada con el agua salada, son percibidas desde el punto de vista de un objeto de síntesis: el *balseiro* que carga una rana. La síntesis está también implícita en la idea de Olho D'Água, que es simultáneamente agua dulce y salada.

D. Canto de *caboclo* Cirilo

A mata virgem relampeou
Cidade do Juremá
Caboclo Cirilo abaixou no reino
Saravou seus filhos
Encruzou gongá
(En la mata virgen tembló el relámpago
Ciudad de la *jurema*
Caboclo Cirilo bajó en el reino
Saludó sus hijos
cruzó gongá)

Bellísimo canto de *umbanda* cantado por el pescador y pintor popular Antonio de Gastão, de Cabo Frio, estado de Rio de Janeiro³⁶. El texto es paradigmático del modelo de construcción de un reducto simbólico, típico de cultos sincréticos como *jurema* y *macumba*: el *estado*, equivalente individual del castillo del alma de la mística medieval mencionado arriba. Aquí se describe una relación de sincronicidad: el *caboclo* baja en el espacio sagrado, aparece para todos, físicamente, con el cuerpo del hijo de santo. Al mismo tiempo, él baja en el individuo, toma posesión, aunque parcialmente, de su conciencia y en ese sentido se puede concebir su cabeza como la vegetación virgen, la ciudad, el reino, o el *gongá*—el templo—. El texto expresa así este pasaje del dominio celeste para el terrestre: *caboclo* Cirilo salió del dominio distante en que se encontraba y, al bajar, fecundó el espacio antes profano del *terreiro*, haciéndolo coextensivo al de la vegetación virgen, es decir, la ciudad de *jurema*, el reino encantado de los *caboclos*, transformándolo en un templo, espacio sagrado en la tierra.

36. Texto extraído del libro sobre la vida y la obra de Antonio de Gastão (1989).

Desde el punto de vista musical esta melodía es perfectamente icónica. Los dos primeros versos descansan en la tónica y en la tercera de la escala mayor en que está construida la canción, en una textura grave. Cuando inicia el tercer verso se modula a la subdominante y después de la palabra *abaixou* –bajó–, que posee la nota más alta de todas, la melodía va cayendo o *bajando* por grados continuos, reproduciendo icónicamente el proceso que se describe en el texto: el *caboclo* Cirilo viene del alto, del espacio sublunar, del reino de *jurema*, llega al nivel humano, de sus hijos, y finalmente baja al nivel de la tierra, del *gongá*.

Este paso de un plano a otro es experimentado como una conmoción, un temblor, una revolución en la disposición aparente de las cosas. La presencia súbita de la divinidad para todos, en el templo, es equivalente a la posesión, al trance, visto desde el punto de vista de la conciencia individual.

Sin embargo, no todos los textos son tan evidentemente sublimes. Veamos uno que para *Preto Velho* es muy complejo:

E. Canto de Preto Velho

(Meu pilão tem duas bocas
trabalha pelos dois lados
na hora do aperreio
valei-me pilão deitado
(Mi mortero tiene dos bocas
trabaja por los dos lados
En la hora del confronto [de la excitación]
válgame, mortero acostado)

Grabé ese canto en 1976 en la casa de culto del sacerdote Mário Miranda, en Casa Amarela, Recife. Texto poderosísimo, condensa varios planos de experiencia en un lenguaje metafórico que capitaliza al máximo el poder de la ambigüedad. Antes de discutir las dos bocas del mortero, recordemos que en ese culto se trabaja con la idea de dos morteros: uno, grande o de tamaño normal y uno manual. El primero es un utensilio que evoca la cocina de la casa del amo esclavista –y posesclavista– donde el Negro Viejo y la Negra Vieja ejecutaban, histórica y míticamente, sus tareas domésticas. Y el segundo, un pequeño mortero manual, es un artefacto usado exclusivamente en el contexto ritual afrobrasileño para machacar hierbas y otros productos naturales con los que se preparan varios tipos de baños,

ofrendas y pociones mágicas. En su calidad de canto sagrado, por tanto, el texto evoca el dualismo y la ambivalencia del poder divino: el mortero puede trabajar, a la vez, para el bien –la protección sobrenatural– y para el mal –el daño al enemigo–. Sin embargo, en la medida en que el canto concluye con la imagen del mortero acostado, puede indicar el regreso a la unidad y al equilibrio estable, como si dijera: por necesidad me presento ambiguo, pero esencialmente soy uno.

Este canto es todavía paradigmático de una serie de contenidos de la psicología social brasileña. Su lenguaje del poder se desplaza del plano sobrenatural al mundo de las relaciones sociales y raciales de discriminación: el sujeto poético está preparado para lo que venga y se dispone tanto para el bien, para la convivencia pacífica, como para el conflicto abierto, en el caso de que se sienta desafiado, presionado, discriminado o acorralado. Sin embargo, este texto refleja también un aspecto fundamental de la espiritualidad afrobrasileña: el de la integración del bien y el mal. El ser que se construye con esta visión del mundo no es un ser exclusivamente bueno en el sentido cristiano del término; y desde el punto de vista de la educación espiritual, la ambigüedad es todavía más extrema, pues hace referencia a un distanciamiento de las cualidades opuestas de la psique individual y también a una actitud guerrera, dinámica, del alma, en todo distante del *dejamiento* de Molinos y otros alumbrados españoles o del desinterés –la *Abgeschiedenheit*– de Meister Eckhart³⁷.

Hay todavía una alusión claramente sexual en este texto, señalando un modo de vivir que está abierto tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad. Presionado el sujeto poético a situarse en el campo de las identidades sexuales, opta por un distanciamiento estratégico, por una neutralidad, una imparcialidad donde no hay lugar para la omisión: en la hora de la excitación (el *aperreio*³⁸, que puede también ser –mal o bien– entendido como el “arrepio”, la premura sexual), es capaz de funcionar como pasivo y también como activo.

Finalmente, presento aspectos de la tradición más criticada y censurada en la literatura sobre los cultos afrobrasileños. Algunas de estas imágenes quizá parezcan sorprendentes o hasta chocantes. Son dos cantos dedicados a *Pomba Gira*, entidad poderosa asociada al lado más *pesado* o

37. En otro ensayo he expuesto un modelo de análisis del papel de la violencia y el caos en la religiosidad afrobrasileña (Carvalho, 1994c).

38. Para una teoría de la escucha como recepción interesada en las canciones populares, véase mi ensayo (Carvalho, 2000a).

maléfico de los cultos de *jurema*, *macumba* y *umbanda*. *Pomba Gira* es el correspondiente femenino de *Eshu*, el famoso dios *trickster*, análogo a Hermes y a Loki, en sus papeles de guardián y mensajero de los dioses. Mujer adúltera, prostituta, arquetipo del amor sexual sin barreras, dueña del cementerio, comanda entidades infernales y es, a la vez, gran protectora y gran vengadora. Los textos siguientes son censurados en todas las antologías de cantos de *umbanda* que pude consultar. Que yo sepa, vienen de una de las pocas tradiciones religiosas que todavía expresan contenidos espirituales por medio de imágenes sexuales explícitas o *inmorales*. He aquí uno que recogí en Recife:

F. Canto de *Pomba Gira*

Deixei meu marido no aeroporto
e fui com outro
(Dejé mi marido en el aeropuerto
y me fui con otro)

El paisaje sociológico del texto parece claro. Pasado ese primer nivel de lectura, más obvio, puede pensarse que el aeropuerto transmite una idea de modernidad, algo que todavía puede ser tratado como una novedad y que es aquí satirizado por quienes viven en los barrios miserables de Recife. En la medida en que fue cantado por mujeres de la periferia, podría querer decir: eso de dejar el marido en el aeropuerto e irse con otro, no habla respecto a mí, sino a la señora, cuyo marido viaja en avión. Si identificamos el sujeto de la canción con la propia entidad, ella nos está diciendo que no circula apenas en las clases bajas de la sociedad, sino también entre los miembros de la clase alta. En suma, *Pomba Gira* afirma que el mundo de los ricos es también un mundo depravado, según la óptica moral con la cual se representa la sociedad dominante, occidental y cristiana.

Más allá de esos planos moral y sexual más evidentes, hay todavía otros, si aceptamos efectivamente que se trata de un texto sagrado. Pensamos en una ley que sea no sólo psicológica, social, sino también cósmica. Primero, hay que definir lo que sea el marido. El marido es la convención, la norma, e ir con otro es sobrepasar la ley común. El marido se hundió en un flujo –el aeropuerto– y ella en otro –se fue de viaje con otra persona–. O lo contrario: ella dejó el marido, que es, en otro plano completamente distinto y superpuesto al plano social: El Marido.

Liberarse del marido puede ser liberarse de la opresión, del control. Todos los abandonos posibles están ahí condensados, en un cristal que brilla según la luz que lo alumbra. Pues el abandono primero y mayor es de quien vuela: él salió. Cuando digo: dejé mi marido, quiere decir también que yo fui dejado y tuve que ir con otro.

Éste es un ejemplo perfecto del cambio del régimen discursivo para hablar de lo sagrado en circunstancias marginadas de culto. *Pomba Gira* es una diosa con una biografía mundana: ella era la esposa de siete *Eshus* y una mujer de la calle; por tal razón, el lenguaje usado para hablar de ella incorpora analogías sacadas del plano mundano. El texto siguiente puede ser aún más chocante debido al carácter explícito de las metáforas utilizadas.

G. Canto de *Pomba Gira*

Essa puta é minha e ninguém toma
quem quiser puta gostosa
vai buscar na zona
(Esa prostituta es mía
y nadie me la toma
el que quiera una prostituta sabrosa
que la vaya buscar en el burdel)

Este texto es uno de esos raros ejemplos de una sacralización del placer carnal, de una utopía del placer. En casi todas las tradiciones espirituales hoy día –obviamente no hablo del pasado– el sexo ha sido degradado y delegado exclusivamente a las partes oscuras del mundo profano. Sin embargo, en un mundo donde no hay represión, como es el mundo de esta divinidad, la “prostituta sabrosa” es algo positivo, deseable, libre de cualquier noción de pecado o vergüenza. En primer lugar, el texto enfatiza el gran poder sexual de la entidad, conocida por ser mujer de siete hombres, lo cual encontrará resonancia en un anhelo de identificación por parte de aquellos individuos que son poseídos por *Pomba Gira*. Pero lo principal es que este texto nos invita a meditar sobre la simbólica del burdel. Término claramente polisémico en ese contexto, parece alertarnos sobre la existencia, más allá del burdel social, de un burdel psíquico y hasta de uno espiritual. Para mí, una de sus perplejidades está en que, en principio, la prostituta pertenece a todos; ¿por qué pretende el sujeto tornarse dueño exclusivo de ella? En el burdel hay innumerables prostitutas;

quien sabe buscar terminará por encontrar su prostituta sabrosa allá. El texto entonces, además de celebrar *Pomba Gira*, resaltar su capacidad de atracción, puede señalar la necesidad de individuación, de encuentro con el deseo personal. Aunque el sujeto poético sea aquí, desde el punto de vista literal, masculino, el lugar de identificación con la situación de encuentro propuesta por el texto puede también ser ocupado por una mujer en busca de un placer equivalente, que no sea simétrico al del hombre.

Mientras creemos que la persona no desarrolló la capacidad de sintonía para individuarse, puede decirse que la prostituta pertenece a todos; a partir del momento en que se dio ese reconocimiento, ella pasa a tener un dueño. La prostituta asume entonces la función simbólica del arquetipo, es decir, el principio general de identificación; y el burdel puede entonces transformarse en una especie de “reino de las madres” del *Fausto II* de Goethe, lugar en donde habitan todos los arquetipos en estado potencial³⁹. Lugar de la pluralidad, del tránsito, del espejismo provocado por la seducción y lugar también del abandono, de la servidumbre. El

39. Sobre las Madres en *Fausto*, véase el bello estudio de Harold Janz (1969).

texto es positivo porque el autor parece decir que encontró la *Pomba Gira* en el burdel y en ese sentido la palabra llave del texto es la palabra *buscar*. No se encuentra prostituta sabrosa de gracia, ni se la pide a los demás. Aquel que pueda decir, “esa prostituta es mía y nadie me la toma” se encontró, finalmente, en algún nivel profundo de su ser. O sea, además del burdel social, hay también el psíquico y, finalmente, el espiritual.

Estas son nuevas metáforas sagradas generadas por una tradición espiritual extremadamente viva e intensa. Son textos místicos producidos en ese ambiente urbano contemporáneo de grandes ciudades hinchadas de áreas de periferia y *favelas*. A pesar de esa riqueza de imágenes y nuevas metáforas del mundo espiritual, desafortunadamente, la tradición religiosa afrobrasileña sigue siendo todavía muy poco conocida y poco valorada. He aquí cómo Robert Torrence, en su reciente obra de erudición, *The Spiritual Quest*, evalúa la *umbanda* brasileña:

Lo que está faltando en la posesión por espíritu de la *umbanda*, a pesar de todos sus mediums girantes y baterías de dioses, a pesar de todo su espiritismo elaborado, es precisamente su espíritu: la posibilidad continuada de una alteración nunca enteramente predecible de la condición humana dada por medio de la intrusión sobrecogedora de lo divino (1994: 116).

Una explicación posible para esa conclusión de Torrence es que tuvo que basarse, quizás exclusivamente, en textos publicados en inglés, y en particular en textos de autores que no estaban interesados del todo o siquiera preparados para leer la espiritualidad inherente a los cantos de *umbanda*, algunos de los cuales he mencionado arriba. Autores como Serge Bramly (1977), Pedro McGregor (1966), Esther Pressel (1977), menos conocidos; así como autores de mayor peso, como Roger Bastide y Ruth & Seth Leacock, reproducen un cierto estereotipo weberiano según el cual los cultos sincréticos, tales como la *macumba* y la *umbanda* representarían la rutinización de la experiencia del trance, la cual se presentaría de un modo todavía carismático en el *candomblé*, o en *Shangó*⁴⁰.

Todas estas tradiciones afrobrasileñas utilizan historias, biografías, cantos en tono lírico, y esquivan sistemáticamente el enfrentamiento directo con la religión canónica, la religión del libro. Mantenerse a-letrado, quedarse siempre cerca de la tradición oral, optar por seguir un patrón de organización acéfalo, fragmentado políticamente, he aquí un modo reflexivo de preservar un mundo de experiencias. Todos los practicantes de las varias religiones marginales que hemos discutido saben del gran poder de las religiones cristianas y son conscientes de que no podrían competir con ellas en su propio terreno, es decir, si decidiesen ofrecer lo mismo que ellas ofrecen. Si nos concedemos una digresión controlada, ese proceso brasileño quizá nos ayude a entender, desde otro ángulo, lo que Michel de Certeau (1992) definió como el “marranismo místico” de la espiritualidad cristiana barroca.

Aunque a lo largo de este ensayo usé la expresión *espíritus marginales*, debo aclarar que por marginal no estoy dando el sentido de ser inferior o incompleto, si no menos poderoso y menos expuesto socialmente. Además de esto, hay una lucidez cognitiva que deriva precisamente de mirar al mundo a partir de sus márgenes, donde muchas posibilidades están ocultas o reprimidas. Tal vez un día, después de que estas religiones sean mejor conocidas y respetadas, podremos dejar de llamarlas marginales, y decir, simplemente, brasileñas o afroamericanas o religiones del nuevo mundo.

40. En otro trabajo ofrecí un argumento alternativo a ese paradigma weberiano, tan diseminado en la sociología de la religión (Carvalho, 2000).

Para concluir, mi intención ha sido focalizar y tratar de comprender los predicamentos ideológicos, sociales y racialmente complejos enfrentados por los adeptos de estos movimientos; aceptar el carácter eminentemente místico presente en sus textos e historias; e inscribirlas en el movimiento universal de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad, al cual estoy convencido que pertenecen.

BIBLIOGRAFÍA

- ABIMBOLA. 1976. *Wande Ifa. An Exposition of Ifa Literary Corpus*. Oxford University Press. Ibadan.
- ALVERGA, ALEX POLARI. 1984. *O Livro das Mirações. Viagem ao Santo Daime*. Rocco. Rio de Janeiro.
- ALMEIDA, TÂNIA MARA CAMPOS. 1994. *A Geração de um Mito: A Aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais*. M. A Thesis. Universidad de Brasilia. Departamento de antropología. Brasilia.
- . 2001. *Uma Maria Brasileira*. Tesis de doctorado. Universidad de Brasilia. Departamento de antropología. Brasilia.
- BAKHTIN, MIKHAIL. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. by Michael Holquist. University of Texas Press. Austin.
- . 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- BASCOM, William. 1969. *Ifa Divination*. Indiana University Press. Bloomington.
- BASTIDE, ROGER. 1934. *The Mystical Life*. Jonathan Cape. Londres.
- . 1976. "El Castillo interior" del negro. En *El sueño, el trance y la locura*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- . 1980. *The African Religions of Brazil*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- BEVERSLUIS, JOEL (ED). 1995. *A Sourcebook for Earth's Community of Religions*. Grand Rapids. CoNexus Press-Sourcebook Project\Nueva York. Global Education Associates.
- BRANDÃO, CARLOS RODRIGUES. 1987. *O Festim dos Bruxos*. Ícone Editora. São Paulo.
- CARNEIRO, LEANDRO PIQUET & LUIZ EDUARDO SOARES. 1992. "Religiosidade, Estrutura Social e Comportamento Político". En María Clara

- Bingemer (ed). *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*: 9-58. Edições Loyola. São Paulo.
- 1990a. Carvalho, José Jorge Jurema. En *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*: 131-138. Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro.
- 1990b. Xangô. En *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*: 131-138. Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro.
- 1992. “Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea”. En Maria Clara Bingemer (ed.), *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*: 133-195. Edições Loyola. São Paulo.
- 1994a. “Tendências Religiosas no Brasil Contemporâneo”. En *A Igreja Católica Diante do Pluralismo Religioso no Brasil-III*: 21-36. Col. Estudos da CNBB, Vol. 71. Paulus. São Paulo.
- 1994b. “O Encontro de Velhas e Novas Religiões”. En Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs.), *Misticismo e Novas Religiões*: 67-98. Vozes\USF-IFAN. Petrópolis.
- 1994c. “Violência e Caos na Experiência Religiosa. A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-Brasileiros”. En Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org), *As Senhoras do Pássaro da Noite*: 85-120. Axis Mundi\EDUSP. São Paulo.
- 1995. *Mutus Liber. O Livro Mudo da Alquimia*. Attar Editorial. São Paulo.
- 1997. A Tradição Mística Afro-Brasileira, *Religião e Sociedade*, Vol. 18 (2): 93-122.
- 2000. “An Enchanted Public Space. Religious Plurality and Modernity in Brazil”. En Vivian Schelling (ed.) *Through the Kaleidoscope: Modernity in Latin America*. Verso. Londres.
- 2000. *Afro-Brazilian Music and Rituals. Part I. From Traditional Genres to the Beginnings of Samba*. Working Paper nº 29, Duke-University of North Carolina Program in Latin American Studies. Duke University, Durham.
- CASCUDO, LUIS DA. 1951. *Câmara Meleagro*. Livraria Agir. Rio de Janeiro.
- CHARBONNEAU-LASSAY, M. 1940. *Le Bestiaire du Christ*. Belgium.
- CORBIN, HENRY. 1960. *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton University Press. Nueva York.
- 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton University Press. Nueva York.
- 1995. *Swedenborg and Esoteric Islam*. Swedenborg Foundation. West Chester.

- DERRIDA, JACQUES. 1989. "How to avoid speaking: Denials". En Sanford Budick & Wolfgang Iser (eds.). *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, pp. 3-70. Columbia University Press. New York.
- . 1993. *Sauf le nom*. Éditions Galilée. París.
- DE CERTEAU, MICHEL. 1992. *The Mystic Fable*. Chicago University Press. Chicago.
- ECKHART, MEISTER. 1977. "God enters a free soul". En *Meister Eckhart. A Modern Translation*. Tr. by Raymond Blackney. Harper Torchbooks. Nueva York.
- ERASMUS, DESIDERIUS. 1989. "The Complaint of Peace & The Religious Feast". En *The Praise of Folly and Other Writings*. W. W. Norton. Nueva York.
- FERRETTI, MUNDICARMO. 1993. *Desceu na Guma*. SIOGE. São Luís.
- . 1994. *Terra de Caboclo*. SECMA. São Luís.
- FERRETTI, SÉRGIO. 1985. *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*. UFMA. São Luís.
- FROES, VERA. 1986. *Santo Daime. Cultura Amazônica*. Suframa. Manaus.
- GADAMER, HANS-GEORG. 1986. "Aesthetic and Religious Experience". En *The Relevance of the Beautiful and Other Essays: 140-153*. Cambridge University Press. Cambridge.
- . 1993. "Language as experience of the world". En *Truth and Method*. Continuum. Nueva York.
- . 1994. "The Religious Dimension & Being Spirit God". En *Heidegger's Ways*. State University of New York Press. Nueva York.
- GASTÃO, ANTÔNIO. 1989. *Antônio de Gastão, Pescador de Cabo Frio*. Funarte\ INF. Rio de Janeiro.
- HOLMER, NILS & S. HENRY. 1947. *Wassén. Mu-Igala, or the Way of Muu, a medicine song from the Kunas of Panama*. Göteborgs Ethnografiska Museum. Göteborg.
- IZUTSU, TOSHIHIKO. 1984. *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. University of California Press. Berkeley.
- JANZ, HAROLD. 1969. *The Mothers in Faust. The Myth of Time and Creativity*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1973. "The Sorcerer and his Magic". En *Structural Anthropology*. Basic Books. Baltimore.

- LUNA, LUIS EDUARDO & PABLO AMARINGO. 1991. *Ayahuasca Visions. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. North Atlantic Books. Berkeley.
- LUZ, DIOCLÉCIO. 1989. *Roteiro Mágico de Brasília*. Cultura Gráfica e Editora. Brasília.
- MACHADO, UBIRATAN. 1983. *Os Intelectuais e o Espiritismo*. Edições Antares\Pró-Memória-INL. Rio de Janeiro.
- MACRAE, EDWARD. 1992. *Guiado pela Lua. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*. Editora Brasiliense. São Paulo.
- MASSIGNON, LOUIS. 1975. *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam*. Gallimard. París.
- MORSON, GARY & CARYL EMERSON. 1990. "Psychology: Authoring a Self". En *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford University Press. Stanford.
- OTTO, RUDOLPH. 1932. *Mysticism. East and West*. Macmillan. Londres.
- PADEL, RUTH. 1992. *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*. Princeton University Press. Princeton.
- RIORDAN, SUZANNE. 1992. "Channeling: A New Revelation?". En James Lewis & Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. State University of New York Press. Nueva York.
- SANTOS, JOCÉLIO TELES . 1995. *O Dono da Terra. Caboclo nos Candomblés da Bahia*. SarahLetras. Salvador.
- SATZ, MARIO. 1991. *Umbría Lumbre*. Ediciones Hiperion. Madrid.
- SCHOLEM, GERSHOM. 1991. *On the Mystical Shape of the Godhead*. Schocken Books. Nueva York.
- SEGATO, RITA. 1995. *Santos e Daimones. O Politeísmo Afrobrasileiro e a Tradição Arquetipal*. EdUnB. Brasília.
- SELLS, MICHAEL. 1994. *Mystical Languages of Unsayng*. University of Chicago Press. Chicago.
- SHERZER, JOEL. 1990. *Verbal Art in San Blas*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- SOUTO MAIOR, MARCEL. 1995. *As Vidas de Chico Xavier*. Rocco. Rio de Janeiro.
- SPENCE, JONATHAN. 1974. *Emperor of China. Self-portrait of K'ang-Hsi*. Alfred A. Knopf. Nueva York.
- SUZUKI, DAISSETZ TEITARO. 1949. *Essays in Zen Buddhism (First Series)*. Rider & Co. Londres.
- . 1950. *Essays in Zen Buddhism (Second Series)*. Rider & Co. Londres.

- 1953. *Essays in Zen Buddhism (Third Series)*. Rider & Co. Londres.
- 1957. *Mysticism. Christian and Budhist*. George Allen & Unwin. London.
- SWEDENBORG, EMANUEL. 1941. *Heaven and Hell*. Swedenborg Foundation. Nueva York.
- 1997. *The New Jerusalem*. Swedenborg Association. New York.
- TERESA OF AVILA. 1957. *The Life of St Teresa of Avila, by Herself*. Transl. By J. M. Cohen. Penguin Books. Nueva York.
- TORRENCE, ROBERT. 1994. "The Spiritual Quest. Transcendence". *En Myth, Religion, and Science*. University of California Press. Berkeley.
- VIVEKANANDA, SWAMI. 1970a. *Jnana-Yoga*. Advaita Ashrama. Calcuta.
- 1970b. *Bhakti-Yoga*. Advaita Ashrama. Calcuta.
- WESTEN, ROBIN. 1988. *Channelers. A New Age Directory*. Putnam. Nueva York.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH. 1980. *Parzival*. Penguin Books. Harmondsworth.
- 1995. *World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts*. Paragon House. Nueva York.
- XAVIER, FRANCISCO. 1973. *No Mundo Maior*. Romance Mediúmnico ditado pelo espírito de André Luiz. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro.
- 1992. *Nosso Lar*. Romance Mediúmnico ditado pelo espírito de André Luiz. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro.
- XAVIER, FRANCISCO & WALDO VIEIRA. 1971. *Evolução em Dois Mundos*. Tratado Mediúmnico ditado pelo espírito de André Luiz. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro.