

SINCRETISMO AFRO AMERICANO

INTRODUCCION A UN ESTUDIO COMPARATIVO

Jorge Cela, S.J., M.A.

A) Elementos Constitutivos.

El sincretismo religioso es el proceso provocado por el encuentro de distintas culturas a nivel de instituciones religiosas dentro de una determinada estructura social. En este trabajo no vamos a considerar otros aspectos de la antropología de las religiones como son los fenómenos de conversión o de interinfluencia de distintas religiones dentro de un mismo marco cultural. Nos interesa el fenómeno religioso en su relación al encuentro de culturas y a la estructura social en el que éste se produce.

En lo que podríamos llamar la América Latina mulata se encuentran tres focos culturales, principales, subdivididos en distintas culturas, a veces con distintas instituciones religiosas.

Estos tres focos son:

a) América: con su variedad de culturas indígenas. Nos interesan sobre todo la cultura taína de los indios arawakos del caribe y las culturas tupi y Ge de los indios de la costa de Brasil. (Sobre la influencia india en las regiones afro-americanas cfr. Bastide, 1960: 131)

b) Europa: representada por tres naciones de origen Latino: España, Francia y Portugal con una tradición religiosa común: el cristianismo católico.

c) África: representada por una gran variedad de culturas de la costa Oeste africana que a nivel religioso abarca desde la poco estructurada religión bantú hasta la altamente organizada de los yoruba incluyendo las musulmanes del Sudán (Cfr. Bastide, 1967: 106-132).

Para entender el proceso sincretizador es necesario situarlo dentro de un marco de referencia compuesto por las distintas variables que lo influyen.

Por ejemplo:

1.) El grado de organización de cada una de las religiones, tanto a nivel doctrinal como social. Relacionado con este aspecto hay que considerar la adaptabilidad

de las instituciones religiosas al cambio y su capacidad de resistencia frente al cambio, es decir, la eficacia de los mecanismos que facilitan la continuidad estructural.

2.) La relación de la religión con el resto de la cultura. Por ejemplo, la relación de la mayoría de las religiones africanas con la solidaridad familiar. (Yorubas, Dahomeyanos, Bantúes,.) (Cfr. Bastide; 1960: 522).

3.) La proporción demográfica de los distintos componentes culturales de la población. Por ejemplo: la concentración de los bantúes en las zonas rurales, de los Calabares en Cuba, de los Yoruba en Cuba y Brasil, de los Dahomeyanos y Congos en Haití, etc. (Cfr. Bastide; 1967: 106ss, y Herskovits, 1971: 22 ss).

4.) La estructura social que enmarca el encuentro entre su evolución histórica y el proceso de desarrollo de las religiones sincréticas.

En este trabajo nos vamos a concentrar en esta variable para estudiar las influencias africanas y cristianas en la formación de los cultos afro-americanos.

B) *El Fenómeno de la Aculturación*

Las poblaciones africanas en América representan una especie de laboratorio para el fenómeno de la aculturación. Transplantadas a un nuevo contexto cultural, social, y ecológico se integran a la nueva situación por un proceso de cambio cultural. Pero con frecuencia el estudio de estos procesos ha estado marcado por un excesivo etnocentrismo. El punto de partida era la cultura europeo-americana y se estudiaba la adaptación y asimilación de los grupos africanos a ella.

Si nos situamos en la perspectiva de la cultura africana tendríamos que estudiar más bien el proceso de resistencia y sus distintas estrategias.

El negro no entra libremente a su nueva situación sino que es forzado a ella a través de la esclavitud. Su actitud es de resistencia a su nuevo status y a la cultura que lo define y por tanto de conservación de su cultura africana. Pero la estrategia de esta resistencia tiene que adaptarse a las posibilidades que su nueva situación le permite.

Su transplante a América lo confronta con multitud de nuevos datos sociales, culturales y ecológicos que él interpreta y organiza con su esquema estructural africano. Esta "reinterpretación", en frase de Herskovits, contiene el germen de rebeldía bajo la máscara de aceptación que su impotencia le impone. Siempre que esta resistencia encuentra una oportunidad de expresarse lo hace en forma de retorno al África. Este es el caso de los grupos cimarrones, de los suicidios de esclavos, de las revueltas negras, y de la religión (cfr. Bastide, 1967: 51-73).

El negro forma así parte de dos mundos: el mundo africano, que encuentra su centro en las ceremonias religiosas, y el mundo de la sociedad latinoamericana en que vive, dominado por los blancos. En el primero es miembro en plenitud, en el segundo es un marginado. Al primero se incorpora por su participación en los cultos afro-americanos, al segundo a través del bautismo.

Hay que distinguir, por tanto, con Bastide entre la aculturación formal y la material. Esta consiste en la asimilación de los elementos materiales de una cultura (gestos, modas, instrumentos, etc.) mientras que la formal es la asimilación de

las estructuras mentales. El negro americano adquiere los gestos de su nueva cultura pero conserva el pensamiento africano. Bastide los contrasta con los estudiantes africanos en Europa, que enfatizan los elementos materiales de la cultura africana pero que adquieren, a través de sus estudios, esquemas mentales irreversiblemente europeos (cfr. Bastide, 1960, 536 y ss). Así el negro importado a América pierde la organización social pero no la cultura africana.

Esta distinción se extiende a la religión. "El negro repiensa... el cristianismo a través de su propia religión, utilitaria y colectiva" (Bastide, 1960: 195). Pero en realidad más que repensar el cristianismo el negro encubre su religión tras el tiempo, y la imagen católica para "dar al blanco la impresión que los negros de las naciones eran buenos católicos" (Bastide, 1960: 380). Así con el calendario y la imaginaria católica, el negro continúa practicando su religión. La religión afro-americana es "casi totalmente pagana y africana bajo la fachada de cristianismo" (Lanternari, 166).

Se trata pues de una aculturación casi puramente material.

El fenómeno del dualismo estructural del negro se reproduce a nivel religioso. El miembro del culto africano debe participar también en la religión de su sociedad americana. "Para servir al loa hay que ser católico" (Metraux, 1972: 323). Un ejemplo típico es la Fiesta de los Congos en Villa Mella, República Dominicana, narrado por Aretz y Ramón Ribera (pág. 173):

Los Congos entran al templo (católico) ejecutando sus instrumentos... Antiguamente entraban también bailando a la Iglesia, pero en la actualidad nos dicen que "al cura no le gusta".

Así esta fiesta africana es celebrada parcialmente en la Iglesia católica pero para esta parte tienen que someterse a una autoridad externa que impone los límites.

Tampoco se trata simplemente de una reproducción de la religión africana. El elemento africano de estas religiones es el producto de un sincretismo formal de distintas religiones africanas. Por ejemplo, los lobos humanos (bizango) y los zombis del Vudú haitiano son de origen bantú y han sido incorporados al culto dahomeyano Rada o Arada (Cfr. Bastide, 1967: 117 ss.). Estos elementos africanos han sufrido cambios de adaptación al nuevo medio ambiente. Un ejemplo de esta adaptación creadora es la transformación de los mitos relacionados con los distintos dioses o espíritus. En Cuba, por ejemplo, Elegguá ha perdido los gestos obscenos que caracterizan su posesión (Cfr. Ortiz, 1951: 202-205).

En general, las religiones pasan de religiones familiares, ligadas al culto de los antepasados, a religiones de raza o clase en las que la familia y el linaje tienen menos importancia como adaptación a la nueva situación en que la familia y clan fueron destruidos y la agrupación se determinó por raza y status primero (negro y esclavo) y clase más tarde. Un caso típico de adaptación es el narrado por Lydia Cabrera (pág. 205):

En años realmente difíciles... (por) la vigilancia de las autoridades empeñadas en perseguir todo rezago de barbarie y fetichismo, era preciso... celebrar los ritos y ceremonias de la sociedad (ñáñiga) en la habitación de algún solar o casa de inquilinato de La Habana (en vez de al aire libre)... se figuraban con gestos la ceiba y la palmera y el río Oddán... se reducía

a una palangana o batea llena de agua.

Pero es sobre todo en el vudú haitiano donde encontramos mayor creatividad adaptativa, Aparecen loas criollas, personajes históricos, que pasan al panteón de los dioses y una misma persona puede ser poseída por distintas loas (en República Dominicana también, probablemente por influencia haitiana), etc.

Finalmente, una última adaptación, o corrupción, es la comercialización de los cultos siguiendo el ritmo de comercialización de nuestras sociedades y respondiendo a la demanda de la curiosidad de los turistas.

C) *La evangelización de los Negros*

La forma que tomó la evangelización de los esclavos es otro factor importante en la formación de las religiones afro-americanas.

Los esclavos eran bautizados a su llegada a América sin previa instrucción. A veces incluso se declaraba que habían recibido el bautismo antes de ser embarcados (Cfr. Díaz Soler, 168). La razón de ésto no era únicamente el celo misionero, sino una legislación para justificar la esclavitud de los negros como se había hecho anteriormente con los indios. De esta forma la esclavitud se convertía teóricamente, en una dignificación del negro al convertirlo en cristiano. Dos factores influyeron en la aceptación del bautismo por el negro: desde el punto de vista religioso era la aceptación de la "magia blanca" que aumentaba su protección contra todo mal; desde el punto de vista social era su entrada a la sociedad americana, requisito indispensable para ascender dentro de las posibilidades que la estructura social le ofrecía.

Pero la nueva religión estaba demasiado ligada con el opresor para que fuera aceptada. El cristianismo estaba revestido del lenguaje, el color y la cultura del dominador. La iglesia reproducía la estructura dualista de la sociedad: misas, cofradías e incluso libros de bautismo separados para blancos y negros (Cfr. Díaz Soler, 170).

Los sacerdotes eran escasos, europeos, no hablaban las lenguas africanas y dependían de los amos. Los estancieros debían pagar al cura ocho reales de plata al año por esclavo más suministro de lo necesario para el culto (Díaz Soler, 169). Con frecuencia eran sacerdotes enviados a los negros por castigo, cuya conducta dejaba bastante que desear; poseían también plantaciones y esclavos y, en el mejor de los casos eran cuidadosamente controlados por los amos para que no promovieran entre los esclavos el sentimiento de igualdad (Cfr. Laguerre, 1972 a). A veces, las plantaciones tenían capellanes privados mantenidos por los amos, que vivían con ellos dando con su presencia la bendición a la estructura de plantación. Ribeyralles dice que "no evangelizaban... Bautizaban los negros y los casaban, pero no los instruían" (págs. 43-45). Las zonas urbanas no estaban mucho mejor. Los sacerdotes concentraban su acción en la población blanca y los negros oían misa desde el pórtico. Las excepciones no fueron muy abundantes, entre otras razones por la escasez de sacerdotes.

Haití es un caso extremo.

En 1814, narra Courlander, durante el régimen de Christophe en la región norte, se dice que el área bajo su control tenía solo tres sacerdotes.

Durante la administración de Boyer, 1818-1843, el catolicismo era la religión oficial del Estado, pero había aún pocos sacerdotes, y el Presidente actuaba como jefe de la Iglesia en Haití. . . Boyer se resignó a permitir que los que se proclamaban sacerdotes practicaran en la República. En 1840 había unos setenta que pretendían ser sacerdotes. . . Esto duró hasta que se firmó el Concordato en 1860. (pág. 16)

Sin embargo, la Iglesia fue lenta en admitir negros y mulatos como candidatos al sacerdocio. En Brasil no aparecen hasta fines del siglo XVIII. Más difícil aún era entrar en una orden religiosa, que los consideraba incapaces de vivir en voto de castidad, especialmente las congregaciones femeninas (Cfr. Azevedo, 1955: 142-144). Por otra parte los amos blancos no eran un modelo de religiosidad. No sólo por el hecho de permitir la esclavitud (no olvidemos que incluso las órdenes religiosas tenían gran número de esclavos) y por las crueldades que hacían o permitían con sus esclavos, sino porque su práctica religiosa dejaba mucho que desear. Los franceses en Haití se destacaban por su indiferencia religiosa (Cfr. Herskovits 1971: 43) y los portugueses de Brasil recurrían a la magia de los negros con más fe que a las ceremonias católicas (Bastide, 1960, 183). La indiferencia de los amos españoles con respecto a las leyes sobre la evangelización de los negros, que eran la justificación moral de la esclavitud, muestra que no se diferenciaban mucho de los otros europeos.

En la República Dominicana "a finales del siglo XVII, el arzobispo Fernández de Navarrete visita personalmente los negros cimarrones huidos de Haití reunidos en el pueblo de los Minas y se da cuenta de la necesidad de que sean evangelizados. En 1685 nombraba un párroco de San Lorenzo de los Minas. Pero su sucesor, el Arzobispo Carbajal y Ribera, apoya al Gobernador Pérez Caro en la propuesta de desmantelar el pueblo, aludiendo a la imposibilidad de evangelizarlos. Los jesuitas, que en otras naciones tuvieron sacerdotes consagrados especialmente a la evangelización y defensa de los negros, el único contacto que tuvieron con ellos, que sepamos, fue el pleito que les pusieron por ocupar tierras de su hacienda colindante (Cfr. Fr. Cipriano de Utrera, Santo Domingo, Dilucidaciones Históricas, I, Dios y Patria, Santo Domingo, 1927, pág. 185-189)".

En resumen, podemos afirmar que no hubo ningún esfuerzo organizado por parte de la Iglesia para promover la evangelización de los negros. Personajes aislados como el P. Pedro Claver en Cartagena, el Padre Boutin en Haití, o el P. Vieira, que huiría después de su sermón en defensa de los esclavos, son la excepción.

El fallo en cumplir las leyes que desde 1537 exigían la enseñanza diaria de la doctrina a los esclavos (Recopilación de Leyes de Indias, I, 1, 12,3) se debió a la indiferencia de los amos, a la escasez de clero y a las dificultades de evangelizar a una población de lengua distinta y oprimida social y culturalmente. Esto provocó una evangelización superficial de la gran mayoría de la población esclava a la que al mismo tiempo se le impusieron los elementos materiales del cristianismo (bautismo y matrimonio, fiestas religiosas e imagería). Finalmente la Iglesia reprodujo, hasta después de la abolición de la esclavitud, las estructuras eclesiales en las cofradías para negros y mulatos y su labor educadora y evangelizadora se ha mantenido hasta hoy concentrada, al menos numéricamente, en las clases más altas y blancas de la sociedad.

El resultado ha sido una supervivencia de las religiones africanas, bajo la

máscara de elementos cristianos como protesta y defensa de los valores de una raza y clase.

D.) *Fe, Religión y Magia*

La distinción entre fe, religión, y magia es importante para entender la formación de las religiones afro-americanas. Por fe entendemos el conjunto de creencias que sirven de base a la experiencia religiosa: religión es la organización de las instituciones que expresan la fe (ritos) y de las relaciones sociales entre los fieles (jerarquía o su equivalente, etc.); magia es la práctica religiosa orientada a la manipulación de las fuerzas sobrenaturales para el servicio de los fieles.

El sincretismo se da independientemente en cada uno de estos tres niveles. Es decir, no hay relación necesaria entre la aparición de elementos sincréticos en los distintos niveles. De hecho, el sincretismo tiende a ser mayor a nivel mágico y menor a nivel de creencias. Los procesos que lo producen a cada nivel son distintos. A nivel de magia es un proceso de acumulación. A nivel de sincretismo material (religión) es un proceso de reinterpretación o encubrimiento. A nivel formal (creencias) es un proceso de asimilación o reestructuración.

1) El sincretismo formal es un esfuerzo por conciliar las religiones que se encuentran mostrando su no contradicción, incorporando nuevos elementos o incluso reestructurando el sistema de creencias. Esto sucede principalmente entre las distintas religiones africanas que se encuentran en América. A esto contribuye cierta homología entre las religiones africanas. Así encontramos que los cultos afro-americanos son el resultado de una cultura africana dominante con elementos asimilados de otros. Los dioses fanti-ashanti, dahomeyanos y bantúes se mezclan en los panteones americanos. (Cfr. Bastide, 1967: 107, 116 etc.) y lo mismo las creencias sobre los muertos (idem pág. 109, 118) y las sectas congo se transforman en misterios integrados en el culto general del Vudú dahomeyano (idem, 118) o de la santería yoruba cubana (Ortiz, 1951: 327 ss.)

Este tipo de sincretismo formal se da menos con relación a las creencias católicas. Las creencias cristianas como la Trinidad, la Redención, la Encarnación, el pecado original, la importancia de la Biblia, la Gracia o la concepción de la otra vida están ausentes en las religiones afro-americanas. Los santos no se añaden al panteón africano sino que se usan como pantalla de loas u orishos africanos.

Solo conocemos una creencia cristiana que ha tenido verdadero impacto: la de la muerte y resurrección de Cristo. La razón es fácilmente explicable. En las fiestas religiosas cristianas los esclavos no tenían trabajo y se les permitía celebrar sus bailes, que ellos disfrazaban con imágenes cristianas. Pero durante la Semana Santa la música y el baile eran suprimidos. Incluso hoy los centros de cultos cierran durante al menos el Triduo Sacro. Esto no tenía explicación posible con elementos africanos. Elementos cristianos entrarán para explicarlo, pero siempre dentro de la estructura africana.

Lydia Cabrera ha recogido estas explicaciones:

El jueves y viernes... el diablo se suelta... Para cortar palos y vejucos del diablo no hay días mejores... Dios esta ausente... Para eso Eshu, rey de la maldad, está reinando solo... Días de robar sombra y voz... en la tierra todo mengua mientras Dios está tendido (Cabrera, 187-188-189). Por el contrario, el Sábado de Gloria (Según la antigua liturgia católica) es día de cortar palos y yerbas para el bien.

"El aché de la resurrección es más grande. ¡no hay comparación! Dios ha estado muerto y resucita... renovación de la vida universal: de regeneración milagrosa — Todo está más potente... si Cristo no resucitara el sábado, el mundo se acabaría (Cabrera, 187). MAGN

Otros consideran que Jesucristo, identificado como Olorún y Obatalá, es el capataz del Dios de los hombres blancos que resucita (Cabrera, 189).

El jueves y viernes santos están rodeados de tabús: no se puede tomar, ni reír, ni enfurecerse, ni decir malas palabras, ni trabajar. No se debe barrer ("se barre la cara de Cristo"), ni bañarse ("el agua se vuelve sangre"), ni cortar nada ("se corta el cuerpo de Cristo"). Finalmente, no se puede hacer el acto sexual pues "lo que traiga al mundo no será bueno; el diablo se metió en eso" y "se dice que los que se juntan no pueden despegarse" (Cabrera, 190-191). De esta última maldición se reporta un caso en la República Dominicana en el que la pareja fue llevada a un sacerdote para que los despegara.

Esta ausencia de sincretismo formal con el cristianismo nos indica que más que de una asimilación se trata de una resistencia que no existe, por el contrario, con relación a otras religiones africanas.

2) En el sincretismo material, se trata de una reinterpretación de elementos cristianos con estructuras mentales africanas o de un encubrimiento de las creencias africanas bajo imágenes cristianas. Los podemos dividir en dos tipos: sincretismo temporal y sincretismo espacial (Cfr. Bastide, 1967: 159-160).

El sincretismo temporal consiste en la utilización del tiempo cristiano (fiestas católicas) para la celebración religiosa africana. Bastide reporta el fenómeno en Brasil (1960: 382), Métraux nos da las correspondencias de algunas de las fiestas en Haití: día de Reyes (Epifanía); celebración de los loas congo; día de Todos los Santos; celebración de los Guedé o loas de la muerte; Navidad; fiesta Vodú (Métraux, 1972: 329). Esta última nos ha sido descrita en detalle por Mme. O. Menneson-Rigaud. En Cuba el día de Reyes es la celebración de los diablitos ñañigos. En República Dominicana, Navidad y último de año también son tiempos de celebración de los misterios luá (cfr. Ramos). En general, las fiestas de los distintos loas u orishas son celebradas el día del santo correspondiente. En los cuatro países los cultos se suspenden durante la Semana Santa y, según Métraux, durante toda la cuaresma en el valle de Morbial (1972: 329). El sincretismo espacial es la utilización del espacio cristiano para el rito africano. Por espacio entendemos aquí cualquier objeto que ocupa una extensión determinada. Así las imágenes y santuarios católicos son espacios utilizados para un rito puramente africano. Las celebraciones y los altares africanos eran "bautizados" por la presencia de imágenes católicas. Para los blancos esto significaba celebración cristiana al estilo africano (y aun hoy muchos sacerdotes en la República Dominicana, por ejemplo se sorprenderían al descubrir que lo que ellos consideran devoción popular a la Virgen de las Mercedes es, para algunos fieles, parte del culto Obatalá). Así los negros obtenían libertad para la celebración de sus cultos. La correspondencia entre los loas africanos y los santos se estabilizaba. Pero la imagen católica se explica con un mito africano y se celebra con ritos africanos. Siempre contiene elementos que se refieren al mito africano. Así Santa Barbara se representa en Cuba con un castillo, una espada y una palma, símbolos de Changó. La contradicción de representar al orisha de la virilidad por una mujer se resuelve por un mito. Changó, queriendo escapar de uno de los muchos pro-

blemas que su espíritu mujeriego le trajo, se disfrazó de mujer para engañar a sus perseguidores y así logró huir.

Distintos autores han intentado establecer un cuadro de correspondencias según los distintos países, pero el trabajo es inagotable y de poco valor para nuestro propósito. Las equivalencias cambian no solo de un país a otro, sino de una ciudad a otra e incluso de un centro a otro. Por su parte los loas se subdividen, según el aspecto de su mito que se considera, hasta dar una lista casi inagotable. Por ejemplo, Exú o Eshú es identificado con san Antonio, San Pedro, San Bartolomé, San Gabriel, las ánimas del purgatorio, el diablo, etc. Las correspondencias dependen de los santos cuya devoción era popular entre los cristianos del lugar, de forma que tenían elementos en sus imágenes que hacían referencia a los mitos de los distintos loas u orishas.

A. Métraux acierta cuando afirma que la equivalencia con los santos es sólo superficial (1972: 324-327). Creemos, sin embargo, que el caso de San Martín de Porres es la excepción a la regla. Por ser una devoción relativamente moderna, pero de rápida aceptación por ser un Santo de raza negra y por la publicidad que se le ha dado por ser latino-americano, ha entrado al pabellón africano sin correspondencia africana. Esto no impide que se "monte" y cure a través de su "caballo", como en el famoso caso de Mao, República Dominicana.

R. Bastide obtuvo tres respuestas distintas cuando preguntó sobre el significado de esta correspondencia. Uno afirmó que el santo es lo mismo que el orisha; otro que el santo es un egún (muerto) y no un orisha, pero que éstos fueron disfrazados de santos por los esclavos. Finalmente un tercero respondió que el santo es una reencarnación del orisha (1958:235-236). Lydia Cabrera obtuvo para la misma pregunta la siguiente respuesta:

Los santos son los mismos aquí y en Africa. Los mismos con distintos nombres. La única diferencia está en que los nuestros comen mucho y tienen que bailar, y los de Uds. se conforman con incienso y aceite y no bailan (pág. 19).

Esta identificación ignora la contradicción entre la vida del santo cristiano y la vida del africano y la ausencia total de intentos de reagruparlas.

Indudablemente la equivalencia se basa en una aproximación estructural entre las dos religiones: la teología de la intercesión de los santos católicos y la concepción funcional de los santos patronos por una parte y la cosmología de los orishas intermediarios y su concepción funcional por otra (Cfr. Bastide, 1960: 365). Pero no podemos aceptar la teoría de Herskovits de que se trata de una reinterpretación del catolicismo en un intento de conciliar ambas religiones (1971: 282). Más bien se trata de una máscara para ocultar la no conciliación, la resistencia a la asimilación. Sólo así se explica el carácter puramente material del sincretismo y el hecho anotado por Bastide de que en los templos se encuentran dos altares: uno más visible, como para servir de pantalla, con los santos católicos y otro en el interior con los símbolos de los orishas (1960: 380).

Lo que hemos dicho sobre las imágenes se puede aplicar igualmente a las peregrinaciones a los santuarios católicos.

3) El sincretismo mágico se produce por acumulación o yuxtaposición. En su afán de manipular las fuerzas sobrenaturales que rigen su vida, el hombre procura

AGN
acumular la mayor cantidad de recursos de control posible. Así las prácticas mágicas, o que él concibe como tales, que el africano encuentra en el nuevo mundo las suma a las que él trae de Africa. De la misma manera el blanco suma la magia negra a las prácticas europeas:

Es evidente que el portugués (europeo) lejos de su país natal, en una tierra extraña, llena de emboscadas y peligros imprevistos, en un clima con frecuencia enervante, no se sentía seguro; y sabemos que la magia está ligada justamente a la angustia ante lo extraño y desconocido. Es una técnica irracional para asegurarse. Así todo concurría —el carácter supersticioso de los primeros inmigrantes, la ausencia de una medicina científica, la inseguridad de los trópicos para un hombre venido de la Europa, mediterránea y templada— a mantener entre los brasileños el interés por la magia. El negro le parecía el mago por excelencia por ser extranjero, es decir, extraño, y por ser negro, que es el color del diablo, (Bastide, 1960: 183).

Así el blanco usa la magia y a la vez teme el uso que de ella pudiera hacer el negro contra él.

Es natural que la magia tienda a florecer en situaciones que aumentan la inseguridad como la emigración a las ciudades, donde la vida es más complicada y hostil, guerras y revoluciones, en la que la vida está en continuo peligro, o el exilio (como lo prueba el florecimiento de las prácticas africanas entre los cubanos exilados de Miami). La magia tiende a aumentar también en relación inversa a los medios que se poseen para enfrentar los riesgos: cuando los recursos médicos son escasos, o inaccesibles económicamente o requieren entrar en un nivel cultural distinto, o cuando las posibilidades de ascensión social están limitadas prácticamente a la suerte, etc. Por otra parte el mismo desarrollo de la magia tiende a crear inseguridad. El hombre necesita protección de la magia que puede ser empleada contra él.

Más la seguridad no es la única función de la magia. Esta puede ser utilizada como un factor de lucha social. El vudú haitiano sirvió en la guerra de independencia y en la lucha contra los marines norteamericanos para dar confianza a los guerreros que se lanzaban a la lucha con un resguardo protector, y la magia fue a veces, en tiempos de la esclavitud, un método de controlar a los atemorizados amos blancos y una forma de mantener activa la agresividad hacia ellos.

La magia es también un medio de solución de conflictos. Ella canaliza las enemistades y venganzas disminuyendo los enfrentamientos directos. (Cfr. Métraux, 1972: 271).

Por último la magia tiene una importante función económica. No se trata sólo de un negocio para los que la practican (en los cuatro países los fieles se quejan de la comercialización de la magia— "la santería es un atraco" (Cabrera, 116). La magia sirve, además, de protector de la igualdad económica. La persona que comienza a mejorar su situación se hace sospechosa y su bienestar se interpreta como producto de magia negra. Para evitar las sanciones sociales que esto puede traer debe invertir parte de su riqueza en funciones que promuevan la solidaridad u ocultar la hasta que es suficiente para posibilidad de ascenso a otro estrato social. Además, la riqueza atrae envidia y tiene que ser constantemente protegida con mayores inversiones en resguardos contra la magia de otros y en ceremonias religiosas -a veces muy costosas- para atraerse la protección de los loas u orishas.

Las prácticas mágicas pueden dividirse en magia blanca, orientada a conseguir un favor, y negra, orientada a hacer el mal a otra persona. Esta última se considera como el dominio de Eshú y de los espíritus de los muertos.

La ley que regula la magia es la eficacia. Por eso se acumula el mayor número posible de prácticas y se las gradúa según su eficacia. En este sentido es natural que los esclavos, sufriendo las consecuencias de su derrota por los blancos, trataran de aprovechar la magia que les daba su fuerza. De esta forma los sacramentos, ritos, y oraciones cristianas fueron añadidos al arsenal mágico africano.

Bastide habla de la utilización de la confesión para curar enfermedades (1960: 389). Métraux recoge la creencia haitiana de que la comunión aumenta los poderes y de que algunos loas son católicos y deben comulgar de vez en cuando (1972: 332). El bautizo de los loas y los objetos rituales (Herskovits, 1971: 275 ss). De esto viene la importancia del agua bendita de las iglesias para el rito africano: "para que la ñanga sea cristiana, buena" (Cabrera, 123). El padre Labat reporta este interés por el agua y pan benditos en los tiempos del Haití colonial. En Brasil, Cuba y República Dominicana aún existe la costumbre de acudir al sacerdote para que bendiga el agua. En Cuba, el agua de pozo sacada en Sábado de Gloria es considerada bendita. En Venezuela, el Sábado de Gloria se llevan vasijas con agua a la misa para que reciban la bendición (observado en una parroquia rural del Estado Miranda).

El Domingo de Ramos también se asiste a la Iglesia a recoger la palma bendita que en República Dominicana se quema para ahuyentar tormentas. El incienso también ha entrado a formar parte de los ritos purificatorios o de despojo, como la "limpieza" de fin de año en República Dominicana.

Las oraciones cristianas también han pasado a formar parte de los elementos mágicos y de ahí la importancia de las péres savanne de Haití o rezadores de República Dominicana, generalmente sacristanes que saben alguna oración en Latín y dirigir el rosario. En Cuba, los viejos, cuando salen a buscar material para sus ñangas "rezan un Padrenuestro (pero en Congo, así el monte lo entiende mejor) que abre las puertas de la manigua y las del cementerio" (Cabrera, 114). En Haití, Herskovits encontró una oración de acción de gracias cristiana incorporada a ritos vudú, y en Dominicana, Carrasco oyó cantar en una ceremonia "Dis Ererison", por Kyrie Fleyson. El canto tiene poderes mágicos pues "los mambos —cantos— mandan" (Cabrera, 166). Así la música africana se canta a veces con letras semi-cristianas que incluyen palabras africanas, (Cfr. Aretz y Ramón y Ribera, 174), pues las oraciones "en lengua" tienen más poder. Estos "ensalmos" son a veces secretos familiares que se transmiten de padres a hijos.

Multitud de objetos son utilizados en estas prácticas: velas, lámparas de aceite, la piedra imán, "paquetes", objetos personales de la persona a que va dirigida la magia. Lydia Cabrera ha recogido una verdadera enciclopedia de plantas medicinales y mágicas de Cuba (pág. 289-564) y nosotros tenemos una lista, mucho más reducida, para República Dominicana. Entre los cubanos de Miami, los yerberos callejeros de Cuba han sido sustituidos por tiendas mucho más sofisticadas. Un caso semejante de comercialización lo encontramos en Dominicana, donde las "botellas" representan la principal ganancia de muchas farmacias. Se preparan con agua y colorante artificial. Así, el agua de San Santiago (morada), de Santa Clara (cristalina), de vente conmigo (verde), de venivini (roja), de rosa (rosada), divina (verde) etc. Dos ejemplos servirán para ver cómo se usan (informante: una señora ne-

Agua de arrasa con tó: para vencer todos los obstáculos que se puedan presentar en el camino. Se junta esta agua y se da una fricción encomendándose a Dios con fe y a San Nicolás del Sol para atraer la buena suerte. Antes de prepararse se santigua la persona con la señal de la cruz y se pide lo que se desea pero con fe.

Agua de las tres tinajas junto con pimienta: se usa para resguardo, o sea para que no suceda nada malo mientras viva. Pero a la hora de la muerte tienen que buscar una persona que le saque el ensalmo asinó (sic) no se muere el espíritu aunque el cuerpo sí.

Pero las mejores "botellas" son las preparadas por personas con poderes especiales. A veces se emprenden viajes largos para conseguirlos. Tejeda nos cuenta que Bibiana de la Rosa atraía gente de poblados lejanos. Ella diagnosticaba por una muestra de orina y recetaba una botella preparada por ella misma (pág. 233). Algunos de estos personajes alcanzan fama nacional como Bibiana o el Santo Liborio. Pero muchos de ellos son personas locales. En la región de Santiago, República Dominicana, hemos encontrado algunos de estos casos.

Con frecuencia, elementos cristianos juegan un papel importante en estas prácticas. Un caso ocurrido en Santo Domingo nos muestra su importancia: dos mujeres tuvieron una pelea porque una "echó" sal y pimienta (brujería de maldición) en casa de la otra. La afectada por la brujería fue después a visitar a un sacerdote para protestarle: "Yo creo en Dios, yo tengo el alma limpia y a la que tiene el alma limpia no puede pasarle nada" y así ganarse su protección contra la brujería.

Parte del complejo mundo de la magia negra son los zombis, las personas-lobo y la compra de espíritus, de los que trataremos más adelante.

La incorporación de otros elementos de origen europeo y asiático se nota en las creencias sobre el mal de ojo y en las prácticas adivinatorias, en las que los cocos han dado paso a los cartas, la lectura de tazas de café, etc.

El mundo del secretismo mágico no está limitado a los practicantes de los cultos afro-americanos. Es un mundo común dominado por la angustia de lo inexplicable, de las causas desconocidas que afectan la vida humana y que busca seguridad en la manipulación de los poderes sobrenaturales, de lo incontrolable por las fuerzas humanas. Dependiendo de las posibilidades de cada persona este incontrolable puede ser el amor, el bienestar económico, la salud, etc. Es la defensa psicológica contra un mundo hostil y no manipulable.

No importa cuántas veces la aplicación de la magia falla. Siempre el fallo podrá ser explicado por un error cometido, por la fuerza de una brujería mayor, o por el enfado aún no aplacado de alguno de los Dioses.

4.) Dualismo: Una característica constante del sincretismo afroamericano es el dualismo. La persona participa a la vez en dos mundos religiosos: el católico y el africano.

En parte esto se debe a la explicación mágica que da Herskovits: "todos los seres sobrenaturales que controlan al hombre y su destino deben ser propiamente servidos" (1971: 290). Pero en parte se debe también al dualismo estructural en el que vive el negro. Como lo explica una devota de los loas citada por el mismo Herskovits

refiriéndose a su silencio en la confesión sobre la práctica del vudú:



Los loas no son cosas del cura. ¿Por qué tengo que decirle nada sobre ellos? Si yo vengo y me llevo este libro suyo, que no es mío, yo soy una ladrona. Si el cura me dice que no debo servir a los loas, no son sus loas y él no me los puede quitar. Hay alguien que pueda esperar que yo vaya a contarle que mi padre, mi madre, mis hermanas y hermanos, y toda mi familia sirven a los loas"? (1971: 294).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Aretz, Isabel y Luis Felipe Ramón y Ribera
1968 "Reseña de un viaje a la República Dominicana",
Boletín del Instituto de Folklore, IV:4, Caracas.
- Azevedo, Thales de
1955 *As Elites de Cor*, Brasileira V, vol. 282 (Sao Paulo).
- Bastide, Roger
1958 *Le Candomblé de Bahía*, Paris; Mouton.
- Bastide, Roger
1960 *Les Religions Africaines au Bresil*, Paris: P.U F.
- Bastide, Roger
1963 *Les Ameriques Noires*, Paris: Payot.
- Bastien, Remy y Harold Courlander
1966 *Religion and Politics in Haiti*, with an Introduction by
R. Schaedel, Washington.
- Cabrera, Lydia
1968 *El Monte*, Miami: Rema Press.
- Courlander, Harold y Remy Bastien
1966 *Religion and Politics in Haiti*.
- Díaz Soler, Luis M.
1970 *Historia de la Esclavitud Negra en Puerto Rico*, San Juan:
Universidad de Puerto Rico.
- Herskovits, Melville J.
1971 *Life in a Haitian Village*, New York: Doubleday.
- Laguerre, Michel
1972 *Resistance of Negroes to Slavery: The Failure of
Christianity in Colonial Haiti*, Chicago: Unpublished.
- Lanternari, Vittorio
1963 *The Religions of the Oppressed*, New York: Alfred A. Knopf.
- Menneson-Rigaud, Odette
1951 "Noël Vodou in Haiti", *Présence Africaine*, 12, págs. 37-60.

- Metraux, Alfred
1972 *Voodoo in Haiti*, New York: Schocken Books.
- Ortiz, Fernando
1951 *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*,
La Habana: Ed. Cárdenas.
- Ramos, Carmenchu B. de
1972 "Los Ritos Influyen en Navidad", *El Caribe*, 13 de diciembre, pág. 1.
- Tejeda, Dagoberto
1971 "Algunas Notas sobre Bibiana de la Rosa", *Revista de Arqueología
y Antropología* (UASD), Vol. 1, Núm. 1 (Enero-Junio).

BIBLIOGRAFIA ADICIONAL

- Azevedo, Thales de
1966 *Cultura e Situacao Racial no Brasil*, Río: Edit.Civilizacao Brasileira.
- Bastide, Roger
1970 *Le Prochain et le Lointain*, Paris: Cujas.
- Caulfield, Mina D.
1972 "Culture and Imperialism, Proposing a New Dialectic", En: Hymes,
Dell (eds.) *Reinventing Antropology*, New York: Pantheon Books.
- Cook, Scott
1965 "The Prophets: A Revivalistic Folk Religion Movement",
Caribbean Studies, 4:4, págs. 20-35.
- Davis, Martha E.
1970 "The Social Organization of a Musical Event: Fiesta de Cruz in
San Juan, Puerto Rico", Paper read at the Meeting of the Society of
Ethnomusicologists, Seattle.
- Depestre, Rene
1970 "Les Metamorphoses de la Négritude en Amérique",
Présence Africaine, 75, págs. 19-33.
- Fanon, Franz
1967 *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press.
- Fernandes, Florestan
1969 *The Negro in Brazilian Society*, New York: Columbia
University Press.
- Freyre, Gilberto
1943 *Casa Grande e Senzala*, Colecao Documentos Brasileiros,
Livraria José Olympo, Río.
- Guerin, R.
"Un Futur pour les Antilles", *Présence Africaine*,
Fev.-Mars, págs. 20-27.

- Hoetink, Harry
1971 *El Pueblo Dominicano: 1850-1900*, Santiago: Universidad Católica Madre y Maestra.
- Hurbon, Laennec
1970 "Incidences Culturelle et Politique du Christianisme dans les Masses Haitiennes", *Présence Africaine*, 74, págs. 98-110.
- Jahn, Janheinz
1961 *Muntu, The New African Culture*, New York: Grove Press.
- Laguerre, Michel
1972b *The Place of Voodoo in the Social Structure of Haiti*, Chicago: Unpublished.
- Laguerre, Michel
1973 *Nativism in Haiti (1625-1803): The Politics of Voodoo*, Chicago: Unpublished.
- Leiris, Michel
1951 "Sacrifice d'un Taureau chez le Houngan Jo Pierre-Gilles", *Présence Africaine*, 12, págs. 22-36.