

El candomblé y su espejo erudito

Fernando Giobellina Brumana

Universidade de Cádiz – Espanha

RESUMO: Este trabajo aborda la visión de una parte significativa de los estudiosos del candomblé que se incorporan al culto y que, es la hipótesis desarrollada, intentan hacerlo pasar de la religión subalterna que ha sido y es a una religión erudita. Una tentativa tal pasa por la construcción de una ortodoxia, una mitología desarrollada y compacta, una teología explícita, basándose en un concepto de “secreto” que en estas páginas se discute.

PALAVRAS-CHAVE: candomblé, campo erudito, segredo, mistério.

En Brasil, las diversas manifestaciones de la religiosidad subalterna fueron objeto de interés por parte de los medios académicos desde fines del siglo XIX; esta curiosidad intelectual era contrapartida de un interés más inmediato y utilitario de numerosos miembros de las elites brasileñas, que autores como João do Rio y Nina Rodrigues señalaron desde un primer momento: hombres y mujeres de la “buena sociedad” de Rio o de Salvador requerían los servicios de aquello que la prensa condenaba como “bajo espiritismo”.¹

Una permeabilidad social tal ha sido un elemento clave de la conformación del campo religioso brasileño y ha producido múltiples efectos; entre otros, ha vuelto a los agentes religiosos muy sensibles y perceptivos respecto a los mecanismos de legitimación frente a los centros sociales. La historia del candomblé, fundamentalmente del paradigma nagô,

muestra cómo la connivencia entre investigadores y sacerdotes logró sacar el culto de un espacio estigmático y convertirlo en un emblema del país y aún en un atractivo turístico más; como es obvio, esta cuestión ha sido objeto de la ocupación y preocupación de diversos autores.

1. Las escrituras y sus avatares

En los últimos tiempos, se podría hasta pensar en una superposición de la dinámica académica a la de las agencias, incluso una tentativa de sustitución. Los estudiosos, algunos de ellos, han sucumbido a la tentación de convertirse en forjadores de una teología para el candomblé y amenazan con suplantarlo, condensarlo y controlarlo los resortes de poder del culto antes difusos.² Se esboza así una ortodoxia hecha de disertaciones de maestría y de doctorado allí donde hasta ahora sólo ha habido una ortopraxis, una forma correcta de operar en relación a las instancias místicas cuya validez se establecía dentro de límites más o menos establecidos: “En mi línea, o en mi nación, o en mi casa... (es decir, en una tradición más o menos amplia), las cosas se hacen así; pero siempre cabe la posibilidad de que haya otra manera de hacer”. Es probable que la palabra escrita, más aún en libros de editoriales avaladas por las redes académicas, cambie esta tolerancia por sistemas de mayor rigidez y capacidad de exclusión de quienes hacen o dicen algo diferente a lo así vuelto norma. Ya tenemos indicios del propósito de convertir al candomblé en una religión equivalente en lo teológico y en lo social a las eruditas: transfigurarla en una religión cuya verdad es excluyente de las verdades de las otras religiones, la posición inversa a la que, tal como yo lo he experimentado en mi trabajo de campo³, conforma la visión actual de la abrumadora mayoría de la gente del culto.⁴ “Si hubiera religión verdadera”, decía Toninho – el pai de santo con quien trabajé en mi investigación

sobre el candomblé –, “habría una sola”. Nada me cuesta imaginar que poner la Verdad como cuestión del candomblé es un producto del desembarco de los ilustrados en sus filas; pronto me explicaré.

No ha sido esa la historia de otros cultos subalternos, ni siquiera del conjunto del candomblé o de lo *afro*, mucho más descuidados, cuando no menospreciados, por la mirada erudita. Este es, sin duda, el caso del catimbó, que si bien estos últimos años ha sido objeto de algunas publicaciones, además de varias disertaciones de maestría, fue totalmente olvidado entre mediados de los años '40 – con un texto muy denigratorio de Bastide (1978[1945], pp. 175-187) – y mediados de los '70, cuando lo resucitó una disertación de maestría (Vandezande, 1975) que nunca llegó a editarse. No sólo hay treinta años de diferencia, sino la contraposición entre una figura para bien o para mal clave en la sociología religiosa brasileña y un autor marginal, poco conocido y de escasa repercusión.⁵ De todas maneras, antes de este paréntesis tampoco hubo una producción muy boyante: en lo esencial, el resultado de las incursiones con interés psiquiátrico de Gonçalves Fernandes (1938) en Pernambuco y Paraíba, y las guiadas por afán folclorista de Câmara Cascudo (1988[1934]) en Rio Grande do Norte. Y también un fracaso del que ya he hablado (Giobellina Brumana, 2006a), el de la Misión de Investigaciones Folclóricas enviada a varios Estados del Nordeste en 1938 por el literato modernista Mario de Andrade, director entonces del Departamento de Cultura del ayuntamiento de São Paulo.

* * *

Hay una cuestión que, salvo excepciones como las de Véronique Boyer (1996) y Silva (1995, p. 250 ss), ha sido ignorada por los investigadores:⁶ la naturaleza y el papel de las publicaciones religiosas de los propios miembros del culto. El candomblé, sus diversas variantes, en la

medida en que la transmisión de sus conocimientos ha sido fundamentalmente oral – y que su legitimidad depende de ello –, no ha dado lugar a este tipo de producción hasta épocas muy recientes; cuando empezó a darse, lo hizo bajo el auspicio erudito (el caso de Deoscoredes dos Santos, el pai Didi, y su esposa Juana Elbein, psicóloga argentina que ha obtenido un doctorado en la Sorbona).

La umbanda, por el contrario, nació con la impronta bibliomaniaca y semiletrada de los médiums provenientes del kardecismo a quienes cupo su institucionalización. En la profusa literatura umbandista, comercializada en buena medida en las mismas tiendas de artículos para el culto (tambores y otros instrumentos musicales, estatuillas, hierbas etc.), convergen varios modelos: al menos, el de recetario esotérico de la tradición mágica europea, el de los mensajes de espíritus de muertos, típicos del espiritismo, y el de la auto-legitimación sectaria.

El catimbó – es el caso también de otros cultos periféricos – por su parte, no ha tenido necesidad ni voluntad de este tipo de práctica; creo que, por el contrario, su carácter ágrafo era buen emblema del salvajismo con que sus agentes han querido revestirlo y del que ha obtenido su poder místico. La única publicación semiletrada sobre el catimbó que conozco (Ribeiro, 1991) no sólo es relativamente reciente, sino que están escrita desde una perspectiva ecuménica dentro del conglomerado de los cultos mediúmnicos; es indicador de nuevos tiempos el hecho de que la editorial que lo ha publicado, la Pallas, se encargue también de libros eruditos sobre la religiosidad popular brasileña. Internet, por cierto, ha modificado estos últimos tiempos el panorama; el buscador Google ofrece varios centenares de páginas bajo la palabra “catimbó”, la mayoría sin interés, pero alguna con información relevante, como <www.povodesanto.com.br/catimbo>, con material extraído en buena medida de los libros ya citados, una veintena de folios con descripciones del sistema de creencia y prácticas juremeiras, ceremonias, oraciones etc.⁷

* * *

Hay sí una textualidad frecuente en medios del catimbó, al igual que en las distintas modalidades del candomblé: los cuadernos. Estos cuadernos, provenientes en parte de fuentes orales, en parte de libros y, es de imaginar, de otros cuadernos anteriores, son en lo esencial recetarios.⁸ Dos son los registros que aquí se encuentran: oraciones, casi siempre de cuño y temática católica – aunque no oficializados por la autoridad eclesiástica –; fórmulas de encantamientos a diverso efecto (salud, amor, dinero; las preocupaciones vitales obvias) con detalles precisos respecto a la composición de los materiales que intervienen, las precauciones a ser tomadas, los ámbitos (esquinas, cementerios, playas, “mata” virgen etc.) en los que deben ser realizados, las formulaciones verbales que tienen que acompañar a su realización etc. Es lamentable que los investigadores de estas cuestiones no nos hayamos tomado el trabajo de analizar este material que, por otro lado, aparece una y otra vez en exposiciones y museos.⁹

2. Verdades, secretos, misterios

He sostenido páginas atrás que poner a la Verdad como cuestión del candomblé es una distorsión del culto derivada, en buena medida, de su cooptación erudita. Para nada pretendo con ello que el candomblé no sea por sí mismo ámbito de verdad. Lo es, pero de una manera propia, o con verdades propias, otros tipos de verdades; verdades múltiples producidas, al menos, en dos direcciones: una, la de la capacidad terapéutica del culto; la otra, la de la revelación al iniciado de sí mismo, de sí mismo en el mundo, a través de un marco categorial y clasificatorio, y también del espejo que es su orixá particular e intransferible, cuestiones que he tratado en mi libro sobre candomblé.

En definitiva, lo que quiero hacer constar aquí de una manera telegráfica es que mientras que hay Verdades reveladas, como aquellas en las que se fundan las religiones eruditas, las religiones de Libro, también hay religiones que revelan verdades, religiones revelantes. Pero “verdad” en un caso y otro significan cosas alejadas entre sí. Es que, y la gente de *L'Année Sociologique* debería haber trabajado sobre ello, “verdad” es una categoría histórica con valores semánticos bien diferenciados de un momento a otro, o de un ámbito a otro.¹⁰ “Verdad” es, p. ej. para el catolicismo, algo universal, supuestamente dado para siempre y administrado por un aparato político jerárquico de poder enorme. La Verdad es única, mientras que los errores, falsedades, mentiras, desviaciones son múltiples; la Verdad para ser tal debe ser excluyente; y tantas veces esa exclusión ha llevado al exterminio de quienes la ponían en cuestión.¹¹

Para el candomblé, gran diferencia, las “verdades” son plurales, personificadas, existenciales, hasta carnales, y no se confrontan tanto con la mentira,¹² sino más bien con la ausencia de sentido, con la aflicción, con la falta de rumbo, con la pérdida de sí. Las verdades surgen, en primer término, de la voces de los orixás que se revelan en los búzios (verdades, primero, no automáticas, sino interpretadas por quien los echa, y, segundo, en muchos casos negociables ritualmente¹³); se manifiestan en la resolución de la aflicción del fiel o del cliente; se interiorizan – a mi modo de ver, como el grado más alto de la verdad del candomblé, el más profundo, su misma definición como religión, el centro de su “mensaje” – en la revelación y actualización de su odum, de su “instinto y destino” (Toninho de Oxum *dixit*), al que la iniciación alcanza mediante los procedimientos de purificación de todo el “afuera que llevaba dentro” (oduns ajenos, maldiciones, encostos etc.), por un lado, y, por el otro, por la extrema contaminación de su divinidad particular bajo la acción de la mano del pai de santo a la hora en que el orixá nace en y para su cabeza.

Las verdades del candomblé no son pues absolutas; no son siquiera relativas. Son verdades que operan en otra dimensión y que evocan nociones de los antiguos griegos, aquellos anteriores a los desarrollos filosóficos que comenzaron con Parménides.¹⁴ Verdad en griego es “aletheia”, donde el prefijo “a-” tiene el valor privativo que ha heredado nuestra lengua. ¿De qué es privación “aletheia”? de “lethe”, olvido. Pero “olvido” no era para los arcaicos lo que para nosotros; tampoco lo era “memoria”. Tampoco las palabras estaban a disposición, por así decir, de cualquiera; tenían sus depositarios legítimos que volvían pleno el significado de su empleo.

Aquellos para quienes la verdad era cuestión de servicio, sus custodios, sus curadores, sus artífices (las acepciones de “maîtres” empleada por Detienne que más adecuadas me parecen al volcar el término al español) eran los poetas, los adivinos y los jueces (los hombres de la medida¹⁵). La Memoria, para ellos, no es la capacidad de recordar; es más bien:

(...) una omnisciencia de carácter adivinatorio; se define como el saber mántico por la fórmula: “lo que es, lo que será, lo que fue”. Por su memoria, el poeta accede directamente (...) a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de entrar en contacto con el otro mundo. Su memoria le permite “descifrar lo invisible” (Detienne, 2006[1967], p. 67)

Que quede muy claro que no quiero caer en el ridículo de helenizar al candomblé, como hacen con la Umbanda algunos de sus escriturarios, cuando no se remontan a Egipto o a la India, pero sí quiero señalar que la noción de verdad que opera en el culto tiene una sintonía similar a la que resonaba en el origen de la cultura occidental hace 25 siglos. ¿Cómo no encontrar sugerente ver a la *feitoria de santo*, de la manera que aquí la he resumido telegráficamente (para una visión más amplia, Giobellina Brumana, 1994, capítulo XV), justamente, como una vía

para deshacer el olvido de sí, para remontar esa pérdida existencial? Este parentesco pre-socrático, como resultará obvio, no apunta a aumentar artificialmente el prestigio del culto, sino a tres objetivos.

Uno, ante todo, el de poder valerse de la labor de los helenistas para entender un poco mejor nuestro campo,¹⁶ además de mantener el horizonte universal que Di Martino (1999[1962]) daba a los cultos de posesión: el candomblé forma parte de un “objeto” del que también forman parte, entre tantos otros fenómenos extáticos, los misterios órficos. Esta cuestión, que un autor como Gilbert Rouget (1980) ha tratado de una manera oblicua y algo frustrante, espera a que alguien se decida a la enorme tarea de un sistema global de la posesión.

El segundo, derivado del primero, sugerir – tan sólo sugerir – que la alteridad que el candomblé – o los diversos candomblés – representan frente a nuestra mismidad occidental, modernidad o como se quiera llamar, no es un juego retórico ni un elemento evaporable: marca campos, “mentalidades”, formas de estar en el mundo, diferentes. Salvas sean las distancias, estamos ante un panorama como el definido por los etnólogos amazonistas como Viveiros de Castro cuando estipula un corte entre una visión correlativa a la depredación, otra a la cría de ganado, y aquella en la que nos sumerge la producción.¹⁷

Un último objetivo, que aquí me interesa mucho más, es saber dónde *no* está la verdad del candomblé. No sólo pienso en que es consubstancial para el candomblé el hecho de su que sus verdades no sean excluyentes; de que no es una religión erudita y nunca lo será; que sólo existe como religión subalterna (salvo que deje de ser el candomblé que conocemos y que al que rinden culto millones de brasileños¹⁸).

Más me importa aquí otro tipo de cuestión, vinculada a una cierta expectativa iniciático-esotérica que el candomblé despierta. Tanto los agentes cuanto algunos investigadores toman a los secretos como un patrimonio del que disponen los primeros y del que quieren apoderarse

los segundos. Es decir, se trata de una visión “nativa” que ha logrado encandilar a más de un estudioso. Vayamos por partes.

El secreto es aquello de lo que no se habla; más aún, podría hablarse – hay quienes podrían hacerlo, sus depositarios – pero se cuidan de hacerlo, ya que entonces dejaría de serlo. El secreto lo es hasta que se revela. Secreto era el informe de Jrushov en el XXº Congreso del PCUS hasta que apareció publicado por todos lados; secreto era en los años '40 la operación Manhattan, hasta que Hiroshima y Nagasaki fueron destruidas; secretas eran las playas de desembarco aliado de Normandía, secreta es la fórmula de la Coca-Cola. No sólo hay grandes secretos, aquellos cuya revelación anticipada podía tener consecuencias prácticas enormes para millones de personas. Hay también secretos minúsculos, o, mejor, minúsculos para la historia de la humanidad pero mayúsculos para quienes los esconden. Son los “cadáveres en los armarios” que toda familia tiene y cuya preservación mucha novela policíaca muestra como motivo de asesinato.

Pero el secreto no es sólo lo que se oculta por oportunidad, por vergüenza, por interés, por tantas otras razones. Puede ser algo que dispense mucho más goce: aquello que une a un grupo constituido alrededor suyo, sólo para guardarlo, aquello que da sentido a una sociedad secreta. Georges Simmel (1977[1907], pp. 357-424) dedicó un largo capítulo de su largo tratado de sociología a la cuestión. Con la finura y perspicacia que lo caracterizaban – no siempre reconocida – mostraba algo que ha quedado bastante olvidado.

El tipo de secreto oculto por los masones, por los carbonarios, por los rosacruces (el tipo de sociedad secreta de la época del autor) tiene como efecto principal el *segregar* la sociedad secreta de la sociedad global. El secreto *secreta*, separa, aísla, discrimina. Además, nada obligatorio hay en su constitución, o, mejor, en que el secreto sea éste en vez de tal otro: como buen hecho social, es una construcción arbitraria.

Tampoco su contenido tiene por qué ser trascendental; muy por el contrario, decepciona por su banalidad. Simmel señala “el típico error de creer que todo lo secreto es al propio tiempo algo profundo e importante” (*ibid.*, p. 381).

La organización de la sociedad secreta es compleja y altamente jerarquizada, tanto o más que la sociedad global; lejos estamos de la *communitas* de la que décadas más tarde hablará Turner. También es altamente ritualizada, y los propios ceremoniales a menudo forman parte del núcleo duro del propio secreto; tales rituales refuerzan la separación del exterior y establecen una coacción formal a sus miembros. En definitiva, el secreto sobre el que se estructura una asociación es, ante todo, un elemento diacrítico, un mecanismo de separación entre unos pocos que están dentro y unos muchos que están fuera. Su productividad es la discriminación de una mayoría externa y el control jerárquico de los integrantes del grupo selecto, entre quienes también se produce un juego de cajas chinas.

Tal es, al final de cuentas, al final de cuentos, el enigma del secreto, su secreto. “O misterio das cousas” decía un heterónimo de Fernando Pessoa “é que as cousas não tenham mistério”. El secreto de las cosas, viene a decir Simmel, es que las cosas no tengan secreto, o, mejor, que el secreto no es una cosa.¹⁹

El candomblé no es una sociedad secreta, pero en él hay secretos. O, mejor, toda la religiosidad subalterna brasileña está surcada por un entramado de ocultamientos de distinto nivel y significado. Un primer plano: quienes encubren su recurso en búsqueda de socorro a agencias religiosas de cura – cualquiera sea, desde la umbanda hasta el pentecostalismo – por lo estigmatizante que para algunos esto puede parecer. También un agente religioso de la umbanda, del candomblé, de la jurema etc., puede mantener en secreto el que algunas de sus prácticas

sean de hechicería. Secreto, entendámonos, que no puede ser demasiado riguroso si quiere contar con una clientela para tales servicios.

El secreto no sólo actúa para proteger del estigma, sino también para realzar el prestigio de los conocimientos que no se revelan a todos y, por consiguiente, de las agencias y agentes que cuidan de ese patrimonio. Se puede revelar el que el agente es un hechicero, pero no se revelará las fórmulas que emplea para producir sus efectos deletéreos. La adquisición de tales conocimientos tiene un coste para los neófitos: en tiempo de pertenencia al grupo al que ingresa, en obediencia al agente y a las reglas que imponga, también, a veces, en dinero, servicios, regalos. Nunca, de todas maneras, un agente transmitirá todo su conocimiento mágico a sus discípulos; siempre conservará un “plus” que lo mantenga en ventaja ante una eventual lucha mística, suceso nada infrecuente en las agencias subalternas, sobre todo en la umbanda.

El candomblé tiene secretos, al menos así parece. No sería uno único, sino múltiple. No de un nivel, sino de varios. Existe una progresión de restricciones al conocimiento, o, mejor dicho, existe una gradación en la publicidad de los conocimientos. Ante todo, hay un amplio saber ritual en el que el neófito es introducido por los agentes a los que cabe su socialización: cantigas y danzas sagradas, alimentos y otros tipos de ofrendas que corresponden a las distintas divinidades, características psicológicas, físicas, conductales etc., de los “hijos” de los diversos dioses, tabúes a ser respetados según las circunstancias, formas de tratamiento ceremonial debidos a los integrantes de la jerarquía religiosa, comportamientos esperables en distintas ocasiones etc. Este conocimiento genérico, puede ser acompañado por otros, en caso de que el neófito esté destinado a cumplir funciones específicas en el centro del culto: toque de tambores sagrados, recolección y preparación de hierbas, sacrificio de animales, pinturas con que se ha de cubrir el cuerpo de los iniciantes, cuidado de los fieles poseídos por los dioses etc.

Este bagaje no está oculto a quien venga de fuera, pero es una masa de información que en manera alguna puede ser transmitida ni recibida de forma puntual, rápida, inorgánica, abstraída de los tiempos, de los espacios, de los procedimientos rituales. Al igual que una formación académica – comparación “nativa” frecuente – exige tiempo, dedicación y una cierta secuencia de etapas de instrucción. Años me ha costado apropiarme de los conocimientos que tengo del culto, que se me brindaron siempre de manera abierta. No se puede, pues, hablar aquí de “secreto” más que entre comillas.

Tampoco son secretas las ceremonias privadas del culto, aun la propia *feitória*, que he fotografiado y filmado las veces que he querido,²⁰ por más que sean de acceso restringido, a diferencia de las fiestas en las que las divinidades se encarnan en sus “hijos” para danzar, que son de publicidad absoluta, estados de “casa abierta”. La privacidad del ceremonial no está al servicio de evitar que extraños contemplen rituales perturbadores o estigmáticos; no está destinada a esconder un secreto, sino, muy al contrario, a proteger a los sujetos rituales, a las personas que a ellos se someten y que están en condiciones de alta vulnerabilidad mística, de la contaminación que un extraño, consciente o inconscientemente, pueda acarrearles.

Otro plano más restringido es el de técnicas rituales especializadas que habilitan para el desempeño sacerdotal o para competencias rituales de alto riesgo. Es el caso, entre otros, de fórmulas de polvos utilizados a diversos efectos (curas de tatuajes sagrados, acciones de hechicería, aspersión de ciertos espacios rituales), ofrendas de hechicería, prácticas provenientes de otros códigos religiosos (pienso, más que nada en el *catimbó*) como el “cambio de cabeza”, por el cual un cliente puede ser liberado de una enfermedad mortal trasladándola a otro individuo (operación equivalente al *danqâra* etíope, cf. Leiris, 1935).

En este plano cabe también el *jogo de búzios*, el sistema adivinatorio en el que se emplean dieciséis cauríes, usado a todo efecto por agentes de diverso rango. En los casos anteriores, como he dicho, el sacerdote se resistirá a pasar a sus subordinados el total de su saber místico ya que querrá disponer de un poder superior al de ellos, necesario en caso de un nunca descartable conflicto. El último, el rito adivinatorio, es una práctica religiosa que exige un compromiso efectivo, por un lado, y, por el otro, es un instrumento para, de manera parcial o total, ganarse la vida. En todas estas cuestiones, la información que he obtenido siempre ha sido somera e incompleta, pero tampoco demostré yo excesivo interés en profundizar mi conocimiento.

Hay un último plano en el que las restricciones son mucho más severas e infranqueables, el del culto a los *eguns*, los espíritus de muertos. Por un lado, es el instrumento más poderoso con que cuenta el candomblé a la hora de producir daños místicos. Por el otro, se trata de una práctica ritual de la que las mujeres están excluidas de manera absoluta, en manos, como decía un agente, de la “mafia de los hombres”. Pero aun entre los hombres, el acceso a esta instancia es todo menos automático; sólo tras años del ingreso en la religión podrá el fiel ser aceptado en el recinto dedicado a estos seres espirituales y deberá siempre mantener silencio sobre lo que allí ocurre. Corren entre la gente del candomblé relatos ejemplarizantes sobre lo que ocurre a quienes burlan esta prohibición, historias macabras que terminan siempre en la muerte del culpable. Hasta aquél que muestre curiosidad sobre el tema, se me advirtió, podría sufrir consecuencias terribles. Todo está dispuesto, pues, para que el *secreto* del candomblé, y por lo tanto lo más profundo de su verdad, se concentre aquí.

Algunos investigadores del candomblé han perdido el rumbo; tras la huella de la sabiduría esotérica, dejaron de lado las charlas de la cocina;

tras el comercio con los elevados sacerdotes, no perdieron su tiempo en las rondas por los bares de sus subordinados; por estar sentados en las sillas de honor no presenciaron los trapicheos sexuales a las puertas del templo. La vida real de las casas de santo está ausente de sus libros.

Algunos estudiosos, que llegaron a un cierto grado de iniciación, iban detrás de un mensaje, de aquello que occidente había perdido o que quizás nunca hubiera tenido. Su revelación estaba en manos de unos pocos, aquellos que mantenían en su plena pureza la memoria de África. Lo que estaba en manos de unos pocos, como no podía ser de otra manera, era secreto.

Sin embargo, es la idea que yo me hago, el “mensaje” del candomblé es público y transparente, lo bastante como para atraer multitudes de toda condición y origen, lo bastante como para convertirse en un emblema nacional, superando el gueto étnico y social en el que se fraguó: un aparato categorial y clasificatorio que promete proveer a cada miembro del culto de una entidad individual intransferible – el reflejo más profundo y verdadero de sí mismo –, otorgarle una carta de navegación en un mundo siempre ajeno, armarlo de defensas y capacidad de contraataque frente a toda ofensa.

Bastide, con una generosidad sincera, pero atrapado en la maraña de sus ilusiones, forjó un paradigma que idealizaba al culto y le daba un aire entre Platón y Kant; sigue así una tradición abierta por Griaule de pensar que el Otro sólo es Alguien cuando se asemeja a Nosotros; tras él se sucedió una cohorte de investigadores que hasta hoy mantienen una piadosa actitud respecto a su objeto de estudio. Oculto culto a los muertos y sabiduría iniciática, ésta ha sido pues la tierra prometida de esta corriente.

No se pusieron en momento alguno a recapacitar sobre qué representaba sociológica y simbólicamente el que hubiese “secreto”, e integrarlo en un sistema del que no es la clave, sino tan sólo un elemento.

Como pocas veces en la historia de la antropología, creo, no sólo cayeron en la “trampa del nativo”, sino que fueron sus más fervientes constructores, sus más celosos guardianes, sus más orgullosos apologistas. Sin duda, es mucho más espectacular revelar secretos, arcanos inmemoriales, que desmontarlos y revelar qué papel cumplen en su comunidad, más allá de sus contenidos, a menudo banales.

Pero si Secreto se diluye en su funcionalidad social, al mismo tiempo que evidencia la vacuidad de algún estudio sobre el candomblé, no ocurre lo mismo con otra categoría a la que general y erróneamente se la asocia, la de Misterio. Del misterio puede hablarse y se lo hace, pero sólo para decir que es misterio. El misterio *misteria*, podría haber dicho Heidegger. Nadie puede dilucidarlo; su carácter de misterio radica en la humana incapacidad de que deje de serlo. Es un misterio el que estemos sobre la faz de la Tierra. En fin, mientras que los secretos se suceden y lo que hoy lo es, mañana puede ser tema de un programa de historia o de química de enseñanza media, los misterios permanecen. Permanecen y no pueden ser banales; deben tocar centros neurálgicos de la condición humana, deben rozar la poesía.

Los misterios de una religión, además, no se ocultan. Por el contrario, son tal vez la primera faz que se muestra, como signo de que carga realidades que nos superan, que siempre nos superarán: el Misterio de la Divina Trinidad, el de la Inmaculada Concepción o el de la Eucaristía no aparecen al término de la socialización del católico, sino en los primordios de su catequesis. Ahora, como es evidente, los misterios lo son para quienes los acepten; nada más fácil que darles la espalda y al mismo tiempo renegar de la religión que los alberga y que vive de ellos.

La ilusión del Secreto en el candomblé, es lo que estoy diciendo, ha hecho perder de vista sus misterios; flaco favor. No me interesa aquí acometer un compendio de éstos, pero sería muy importante que alguien se ocupara de esa tarea y de su exégesis. Tan sólo quiero referirme a uno

que, curiosamente, también es el de una divina trinidad, y que une el misterio a un tipo de secreto al que las investigaciones sobre el candomblé han sido hasta ahora ciegas. Veámoslo.

Las divinidades del candomblé no tienen un plano único de existencia, sino tres. Ante todo, las grandes unidades místicas: Oxalá, Iemanjá, Oxum, Oxosse, Ogum, etc. Pero además, estas unidades se escinden en lo que se llama “cualidades”. No hay, pues, en este plano Oxalá, sino dos cualidades suyas, el joven (Oxaguiã) y el viejo (Oxalufã); lo mismo ocurre con los demás orixás, cuyas cualidades se establecen por diferencias de distinta naturaleza (p. ej., una Oxum, que contrariamente a los rasgos pacíficos de la figura genérica, es guerrera y danza con espada, Oxum Pandá; Iansãs que están o no vinculadas al mundo de los muertos etc.). Pero aún aquí estamos en un plano abstracto de la cuestión.

Hay un tercer nivel, este sí concreto. La divinidad que rige la cabeza del iniciado del candomblé, la que yace en el *assentamento*, la que “come” las ofrendas, la que actúa en beneficio de su “hijo”, es la divinidad personalizada que ha nacido en el momento central de la iniciación, cuando el novicio recibe, sobre su cabeza afeitada en acciones rituales anteriores y sobre la piedra dispuesta para albergar a la divinidad, la sangre del animal correspondiente al orixá en cuestión, que el sacerdote “corta”.²¹ El orixá nace en el mismo momento que el novicio nace como miembro de la comunidad religiosa (estamos aquí frente a otro misterio, el de una divinidad que nace, mientras que, como tal, si no connota eternidad al menos está fuera de nuestro tiempo).

Ahora bien, los dos primeros niveles de existencia de la divinidad son públicos; nadie oculta, muy por el contrario, el orixá del que es hijo, y su cualidad será evidente al ojo adiestrado, por el ropaje y/o los complementos emblemáticos que porte la divinidad cuando incorpore a su “caballo”. Por el contrario, la “identidad” individual del dios, ese tercer

plano del que hablo, será desconocida por todos, salvo por el sacerdote y por el neófito.

El nombre del santo, su *dijina*, se pronuncia en el momento central de la fiesta de salida de santo con la que culmina la larga iniciación, lo que se llama *oruncó* (*moruncó*, lo pronuncian las gentes con las que he trabajado, cf. nota 3). En este instante, de ritualización extrema, el fiel incorporado por su orixá da un salto y grita su nombre – nunca más volverá a hacerlo –; ese grito es cubierto por el redoble de los tambores sagrados, por los saludos ceremoniales a voz en cuello de los asistentes a la fiesta, por cohetes que se hacen estallar. De esa manera, se produce un muro de ruido para impedir que lo que ha salido de la boca del orixá naciente llegue a cualquier oído.²² He tratado esta cuestión con mucho más detenimiento en mi libro sobre el candomblé (Giobellina Brumana, 1994, capítulos VIII y XV), transcribiendo las racionalizaciones con las que los agentes explicaban el ocultamiento de la *dijina*.

Lo que me interesa señalar aquí es que por un lado tenemos el misterio de la triple constitución de la divinidad, aberración lógica del mismo rango que la de las Tres Personas y un solo Dios Verdadero que conocemos tan bien. Por otro lado, la profunda mismidad que el orixá particular representa para el neófito se resguarda de toda intromisión: es secreta, como secreta es la verdad de toda vida. Secreto humilde, al que ningún ajeno tendrá mayor ansia de acceder; secreto extraordinario y único para el iniciado, ya que funda su nueva existencia. Secreto sin contenido semántico. Veámoslo.

Como diversos autores lo hemos señalado, los orixás operan como un artilugio clasificatorio de los seres humanos;²³ así, tenemos nociones formulables sobre cómo pueden llegar a ser los “hijos” de Xangó, de Oxum, de Iemanjá etc., etc. Sin embargo, el ser hijos de la misma divinidad no hace equivalentes a todos los miembros de la misma clase. La

“cualidad” permite una clasificación más fina, y otorga atribuciones más determinadas a los miembros de cada sub-clase, pero tampoco implica una equivalencia entre ellos.

Aquello que el candomblé brinda al fiel mediante el sistema de las clases de orixás y las subclases de sus respectivas cualidades, o sea, mediante su aparato clasificatorio, es la posibilidad de encontrar sentido en sí y en los otros, de entender el mundo, de estructurarlo conceptualmente y de estructurarse. De saber de sí y de saber de los otros. Ahora bien, aquí estamos en plena ebullición semántica; estamos ante la matriz de un sinfín de discursos que los adeptos del culto emiten continuamente, entre ellos, en su soledad, frente al investigador, como sea. Siempre he sospechado que es éste el verdadero plano mitológico del culto,²⁴ éste, y no los relatos que aparecen en los libros de antropólogos, que serían, a mi entender, meros complementos emblemáticos, meros adornos. Por último, más allá de la malla clasificatoria, hay un paso suplementario.

Aquello que el candomblé brinda a su iniciado mediante el orixá personal e intransferible, el que grita esa *dijina* inaudible e inaudita, escapa a toda clasificación.²⁵ Ese sí mismo así concedido, ese sí mismo así concebido, es un foco individual e irreductible al que las palabras pueden circunscribir, pero al que ninguna terminará de fijar. El secreto del nombre de santo remite al misterio de ser sí mismo, al misterio de ser uno entre la identidad y la diferencia.²⁶

Este texto forma parte de una investigación financiada por el Ministerio de Educación y Cultura español (BSO2000-0037).

Notas

- ¹ No sólo prensa blanca combatía al candomblé. Graden (1997) registra los ataques contra el candomblé del periódico *O Alabama*, dirigido por un negro bahiano en la década de 1860-1870. Plena guerra contra el Paraguay, una de las acusaciones es que el culto actuaba “como un impedimento al trabajo de los oficiales de la Provincia en su reclutamiento de soldados” (*ibid.*, p. 275). Sumaba así al primitivismo de sus prácticas y creencias, un carácter socialmente disgregante.
- ² Prandi es, a mi entender, el representante más eminente de esta tendencia. Sigue, pero con éxito hasta periodístico, los pasos de Juana Elbein. Otros autores, con producciones no necesariamente inutilizadas por su posición en el culto: Braga, Barro, Mello. A un texto de estos últimos he dedicado un análisis aún inédito. En Giobellina, 2006a y 2006b, he tratado otras cuestiones relacionadas con los estudios “afro” y la relación academia-agencias religiosas.
- ³ Llevé a cabo esta investigación entre 1984 y 1989 con financiación de la HSFR sueca y el CSIC español. Dio lugar a mi disertación de doctorado presentada en la Universidad Complutense de Madrid, publicada en 1994 por la Universidad de Cádiz. El grupo con el que más trabajé estaba dirigido por un pernambucano “hecho” por Dona Lúcia en 1964, línea directa del Sítio do Pai Adão, radicado en São Paulo desde hacía algunos años. En general mi experiencia, tanto en São Paulo cuanto en Pernambuco giró alrededor de casas de este “axé”: das Dores, Papai, Dona Janda, Judith etc.
- ⁴ En un contexto por completo diferente, el de los indios tzotziles del sur de México, Pitarch (2003, p. 73) dice algo que si no se adecua a la realidad del candomblé tiene un cierto parentesco: “(...) la verdad no es que sea relativa, sino que está ausente como problema, que no (hay) crédulos ni escépticos, que no (pueden) existir controversias religiosas o doctrinarias porque no hay una verdad susceptible de ser discutida”.
- ⁵ Está, por cierto, el texto de Cámara Cascudo de 1951, *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*, pero en verdad este trabajo no representa mayor novedad frente a la presentación hecha por el autor más casi dos décadas antes en el 1^{er} Congresso Afro-Brasileiro.
- ⁶ Salvo cuando el estudio se basa sólo en los escritos proselitistas. Es el caso de Ortiz (1978); quizás su poco contacto con las prácticas umbandistas reales le haya im-

pedido percibir la distancia entre lo que ocurre en los terreiros y lo que aparece en los libros.

- ⁷ El papel de Internet en la globalización de las religiones brasileñas es una cuestión de gran importancia, por más incipiente que sea. Pordeus (2000) y Capone (1999) han escrito al respecto.
- ⁸ Bastide advertía por carta a Leiris (1966, p. 909, n. 51) de la semejanza entre el catimbó y el culto a los espíritus zar que éste había investigado durante su estancia en Gondar, Etiopía (Giobellina Brumana, 2005). Uno de los puntos comunes es la existencia en el culto etíope de cuadernos de ciertos agentes religiosos, algunos de los cuales han sido publicados por Griaule (1930) y Mercier (1988).
- ⁹ En Museo de Estado de Pernambuco (1983, pp. 87-105) vemos fotografías de páginas de estos cuadernos con, entre otros, la Oración de la Beata Santa Helena, la Oración de Sta. Catalina, la Oración de Dios en la frente, etc. En la exposición “Religiosidad Popular Brasileña” que monté en Madrid en 1990 y que pasó después por otras ciudades de España, se exhibía uno de estos cuadernos, en parte carcomido por los insectos, que data de los años ’30 y que perteneció a Dona Lúcia, una importante sacerdotisa del xangô pernambucano y poderosa catimbozeira.
- ¹⁰ Así como estas verdades del mundo religioso no concuerdan con otros ámbitos en los que también es cuestión de la verdad: el conocimiento científico, la práctica política, la experiencia estética, las opciones morales, la vida amorosa...
- ¹¹ Una razón más para tomar a los pensamientos totalitarios como religiones. Los métodos de destrucción de quienes se apartan de la Fe, progreso técnico más, progreso técnico menos, están calcados unos de los otros.
- ¹² Marcel Detienne (2006[1967], p. 83), hablando de la poesía griega arcaica dice: “Su ‘Verdad’ es una ‘Verdad’ asertórica: nadie la impugna, nadie la demuestra. ‘Verdad’ fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional (...) no es la concordancia de la proposición y su objeto, como tampoco la concordancia de un juicio con los otros juicios; no se opone a ‘mentira’; no hay lo ‘verdadero’ frente a lo ‘falso’.”
- ¹³ La respuesta negativa a la realización de un ritual, un *bori*, pongamos por ejemplo, puede ser superada por diversas acciones (enfriar el *roncô* con una *canjica* – comida de maíz blanco, vinculada a Oxalá –, por ejemplo).
- ¹⁴ Me baso, en la medida de mis posibilidades, en el hermoso libro ya citado de Marcel Detienne (2006[1967]). Su posición, así como la de sus colegas Vernant, Vidal-

Naquet, Cordero etc., se opone al análisis hecho sobre “*aletheia*” por Martin Heidegger (1969[1943]). No tengo competencia para terciar en esa disputa; mi apoyo a las tesis de los especialistas franceses es más bien intuitivo.

- ¹⁵ Pero no una medida regida por pruebas en el sentido que éstas tienen en nuestros tribunales: “El rey de justicia para nada apunta a restituir el pasado en cuanto pasado. Las ‘pruebas’ de la Justicia son ordalías, es decir que no hay ni trazas de una noción positiva de la prueba: someterse al litigio es entrar en el dominio de las fuerzas religiosas más.” (Detienne, 2006[1967], p. 111).
- ¹⁶ Camino de doble dirección. En el libro citado, son múltiples las referencias de Detienne al estudio de Zahan sobre los bambara; también encontramos alguna indicación al trabajo sobre los canacos de Leenhardt y muchas a diversos escritos de Lévi-Strauss.
- ¹⁷ En nota de pie de página, porque no estoy aún en condiciones de presentarlo como centro de cuerpo de texto: creo que la utilización ritual de la posesión es un “objeto”. Goldman (1985) iniciaba hace tiempo una interrogación sobre esta cuestión.
- ¹⁸ El candomblé, y cultos similares, difundido fuera de Brasil es para mí una cuestión en extremo diferente y sobre la que no estoy en condiciones de opinar, pero que ha producido una literatura expresiva. Pordeus (2000) ha trabajado sobre el caso portugués, Halloy (2004) lo ha hecho en Bélgica, Capone en USA.
- ¹⁹ No me resisto a citar esta formulación: “Lo mismo que la sorpresa a la hora del postre sea que no haya postre, el secreto del poder es que no hay secreto, y es por eso que un secreto tal está tan bien guardado” (Descombes, 2004[1977], p. 46).
- ²⁰ Aunque en algún caso, si había mantenido relaciones sexuales, haya debido pasar por algún procedimiento purificadorio antes de entrar el roncô. En un quirófano no preguntan si uno cree en los microbios para exigir que un extraño al que se deje entrar garantice la asepsia del recinto.
- ²¹ Este misterio, paradójicamente, viene a resolver una incongruencia que inquieta a los umbandistas: el hecho de que un mismo espíritu aparezca al mismo tiempo en distintos terreiros incorporando a diferentes médiums. Sobre la forma en que se desarrollan estas cuestiones de manera espontánea entre agentes y clientes del culto, Giobellina Brumana y González Martínez, 1989, p. 273.
- ²² En la descripción de una “salida de santo” que presentan Vogel, Mello y Barros (2001[1993], p. 77) se nos muestra un novicio dando su nombre de manera que todo el mundo en la sala pueda escucharlo. Este texto lo he leído después de escribir

lo anterior. No sé cuál es el grado de generalidad de este hecho que atenta contra mi interpretación, de igual manera que ignoro cuál es el que me ha servido para sustentarla. En fin, que el candomblé siempre nos sorprende y que la única actitud que podemos tomar es la de humildad.

²³ Esta cuestión está ya presente en Bastide, si no antes; ha sido tratada con mayor o menor fortuna por distintos investigadores: quizás los más sugerentes, a mi entender, hayan sido Augras (1985) y Segato (1995).

²⁴ Éste y uno compartido con buena parte del “continuum espiritualista”, el de las etiologías de la aflicción: las historias de acciones y contra-acciones de hechicería, el poder – maléfico, las más de las veces – de los “espíritus errantes”, el mal de ojo etc.

²⁵ “(*Las diginas*) no implican la transmisión de mensaje alguno, más allá del refuerzo emblemático e individualizador de la figura del orixá incorporado. Representan signos de la real presencia de una entidad mística concreta e individual en el cuerpo del ‘caballo’, que debe no sólo ser diferente a las de otras categorías, sino también al resto de las que están subsumidas en la propia. La digina será entonces un derivado a veces del nombre genérico del orixá, otras del una de sus cualidades (Ejemplos de digina: Alabedjá – Ogum –, Oiá Rumdé Iansã –, Naçulê – Nanã –, Ominadeí – Oxum –.)” (Giobellina Brumana, 1994, p. 152).

Al plantear que la *dijina* escapa a la malla clasificatoria, ¿me dejo envolver, quizás, por la vorágine del sistema conceptual del candomblé? Hasta este momento me había parecido muy convincente el argumento de Lévi-Strauss (1962, ch. VI) sobre el que los nombres propios implicaban siempre un acto que clasifica, ya al nominado, ya al nominador. Sea como sea, dentro del mundo del candomblé, el efecto logrado es, al menos en un extremo, el de escapar a toda clase.

Pero quizás – y mis vacilaciones no son una afectación estilística –, la *digina* no sea siquiera un nombre secreto en el sentido de ser un nombre empleado dentro de los límites de un grupo (no necesariamente una sociedad secreta), por lo tanto de una publicidad restringida, pero restringida a un cierto número de individuos. La *dijina* es un nombre sin público; desde la perspectiva del texto de *La pensée sauvage* en la que pensaba quizás sea un no-nombre.

²⁶ Agradezco a Vagner Silva sus útiles comentarios a este texto.

Bibliografia

AUGRAS, M.

- 1985 *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*, Petrópolis, Vozes.

BASTIDE, R.

- 1978 [1945] *Images du nordeste mystique en noir et blanc*, Paris, Pandora.

BOYER, V.

- 1996 “Le don et l’initiation. De l’impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil”, *L’Homme*, vol. 138.

CÂMARA CASCUDO, L.

- 1988 [1934] “Notas sobre o catimbó”, in *Novos estudos afro-brasileiros*, Recife, Ed. Massangana.
1951 *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*, Rio de Janeiro, Agir.

CAPONE, S.

- 1998 “Le voyage initiatique: déplacement spatial et accumulation de prestige”, *Cahiers du Brésil contemporain*, vol. 35/36.
1999 “Les Dieux sur le Net”, *L’Homme*, vol. 151.

DESCOMBES, V.

- 2004 [1977] *L’inconsciente malgré lui*, Paris, Folio.

DETIENNE, M.

- 2006 [1967] *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le Livre de Poche.

GIOBELLINA BRUMANA, F.

- 1994 *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*, Universidad de Cádiz.
2005 *Sonando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
2006a “Mario de andrade e a ‘missão de pesquisas folclóricas’ (1938): uma etnografia que no fue”, *Revista de Indias*, vol. 66(237).

- 2006b “A propósito de la jurema. Reflexiones sobre el campo religioso brasileño”, *Revista de Antropología*, USP, vol. 48(2).

GIOBELLINA BRUMANA, F.; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, E.E.

- 1989 *Marginália sagrada*, Campinas, Ed. Unicamp.

GOLDMAN, Marcio

- 1985 “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”, *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, vol. 12(1).

GONÇALVES FERNANDES, A.

- 1938 *O folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GRADEN, D.

- 1997 “Reação intelectual ao Candomblé afro-baiano no jornal *O Alabama*, 1864-1871”, *Revista de Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol. 93.

GRIAULE, M.

- 1930 *Le livre de recettes d'un dabbana abyssin*, Paris, Institut d'Ethnographie.

HALLOY, A.

- 2004 “Um candomblé na Bélgica. Traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades”, *Revista de Antropologia*, USP, vol. 47(2).

HEIDEGGER, M.

- 1969 (1943) “De l'essence de la vérité”, in *Questions I*, Paris, Gallimard.

LEIRIS, M.

- 1935 “Un rite médico-magique : le jet du *danqârâ*”, *Aethiopica – Revue Philologique*, vol. 2.
- 1966 *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1962 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

MARTINO, Ernesto

1999 [1962] *La tierra del remordimiento*, Barcelona, Bellaterra.

MERCIER, J.

1988 *Asrès le magicien éthiopien. Souvenirs d'un magicien éthiopien (1895-1985)*, Paris, J.-C. Lattès.

MUSEO DE ESTADO DE PERNAMBUCO

1983 *Coleção Culto Afro-Brasileiro. Um testemunho do Xangô de Pernambuco*, Recife, Museu do Estado de Pernambuco,

ORTIZ, R.

1978 *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Vozes.

PITARCH, P.

2003 "Infidelidades indígenas", *Revista de Occidente*, vol. 269.

PORDEUS, I.

2000 *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*, São Paulo, Terceira Margem.

RIBEIRO, J.

1991 *Catimbó: magia do Nordeste*, Rio de Janeiro, Pallas.

ROUGET, G.

1980 *La musique et la transe*, Paris, Gallimard.

SEGATO, R. L.

1995 *Santos e Daimones*, Brasília, Ed. UnB.

SILVA, V. G. da

1995 *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Vozes.

2002 "Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo de saber acadêmico", *Revista da USP*, vol. 55.

SIMMEL, G.

1977 [1907] *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.

VANDEZANDE, R.

1975 *Catimbó: Forma nordestina de Religião Mediúmnica*, dissertação, Universidade Federal de Pernambuco.

VOGEL, A.; MELLO, M. A.; BARROS, J. F.

2001 [1993] *Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas.

ABSTRACT: This article brings up the hypothesis that a significant part of the scholars who study the candomble and take part in it intend to turn it from a subaltern religion into an erudite one. Such attempt is made through the construction of an orthodoxy, a developed and compact mythology, and an explicit theology based on the concept of “secrecy” which is discussed in the paper.

KEY-WORDS: religion, candomble, secret, mystery, erudition.

Recebido em agosto de 2009. Aceito em dezembro de 2009.