

EL MISTICISMO DE LOS ESPÍRITUS MARGINALES

José Jorge de Carvalho

Departamento de Antropología

Universidad de Brasília

Email: jorgedc@zaz.com.br

This is the Spanish original of an article which is due to appear shortly in English in the proceedings of the 16th World Congress of the International Association for the History of Religions held in Mexico in 1995, where it will bear the title "The mystic of the marginal spirits". It offers a panoramic view of various features of religious life in Latin America, emphasizing variety and creative spiritual innovation. Special reference is given to Brazil, where the author resides and works, and which he describes as "a great laboratory of creative and intense religious movements".

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

I. Introducción

Este es el más alto honor que he recibido hasta hoy en mi vida académica: tener la oportunidad de hablar sobre espiritualidad en esta capilla, inundada aún, - después de trescientos años exactos -, por el espíritu grandioso de Sor Juana de la Cruz, "la peor (y mayor) de todas"¹.

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 esta 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 por un público tan erudito como el presente en este Congreso Mundial. Además, si hay una creatividad en la actividad religiosa brasileña, ella se manifiesta sobre todo en las esferas más sincréticas y populares, allí donde el patrón dominante justamente no es dado ni por el catolicismo oficial ni por las sectas protestantes.

Carlos Rodrigues Brandão, en *El Festín de los Brujos* (1987), formuló un marco sociológico bastante completo para interpretar la aflicción religiosa y los varios tipos de agentes religiosos

¹ 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. Publicado en inglés en el libro editado por Yolotl González & Michael Pye (2001).

organizados que ofrecen una respuesta a esa necesidad. Desde los problemas de desequilibrio mental, relación con los muertos, necesidades 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 afrobrasileñas², movimientos religiosos de origen japonés, numerosas sectas e iglesias protestantes, grupos de New Age, etc. Existe una visible articulación entre todas estas instituciones religiosas del país, según la cual opera simultáneamente en una estructura de relación, siendo por un lado, de cooperación o complementariedad y, por otro, de conflicto abierto.

Por mi parte, he buscado en trabajos anteriores también, formular una lectura más o menos totalizante de la situación religiosa en Brasil de hoy. Lo primero que siempre 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, Brasil ya contaba con una gran diversidad religiosa; pero lo más reciente es su 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 el auto-imagen de Brasil como un país mono-religioso³.

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, nada son independientes de la donación espiritual de la mayoría de sus practicantes. Tal como yo lo defino, para mí, religión se refiere a sistemas articulados de creencias, prácticas rituales y explicación del mundo, los cuales se pueden manifestar 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, aquél 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 en 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 a las dimensiones sociológica, ideológica, estética o política de los movimientos religiosos, lo que me gustaría entender⁴.

Insisto en este punto porque hay una especie de división del trabajo establecida en los estudios académicos de 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

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

3 *Para dar cuenta de estas transformaciones y continuidades, intenté formular una visión cualitativa de la pluralidad religiosa en el Brasil (Carvalho 1992, 1994a y 1999).*

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

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, (generalmente, antropólogos o sociólogos), muchas veces se distancian del individuo y se concentran en la memoria colectiva: en el mito, en las ceremonias, de modo a transmitir 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 de mundo, su estructura ritual, etc. Sin embargo, esos movimientos difícilmente se expandirían tan rápida e intensamente, sino 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 ciertamente sus consecuencias, pues el prestigio más alto siempre quedó con las tradiciones religiosas que fueron capaces de recibir, por parte de los autores, un tratamiento personalizado. Tratados anónimos raramente alcanzan el estatuto de fama e influencia cuando comparados con los escritos de autores conocidos. De ese modo, las tradiciones espirituales marginales a la historia oficial de las religiones suelen perder doblemente: primero, son leídas mayormente como resultado de experiencias sociales y representaciones colectivas; y segundo, se funden, se expanden y se reproducen (y hasta se canonizan) a través de circuitos orales de comunicación. Además de esto, ni todos los estudiosos llegan a tornarse generadores de corpi místico-literarios. La mayoría 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 eminentes⁵. 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, etc.

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 lo sean colectivos; sino son textos escritos, que lo sean entonces orales, como el corpus de oráculos de Ifá entre los Yorubas, los mitos cosmogónicos fijados y recitados en contextos ritualizados, como los caminos de Muu de los Kuna, etc⁶. Y si no hay textos lingüísticos, que sean por lo menos imágenes, ricas en alusiones y contenido formal. Lo que realmente es difícil de admitir, en ese repertorio mundial de espiritualidades históricamente establecido, son tradiciones religiosas que no se manifiestan a través 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 que no tiene cómo reconocer la experiencia individual de innumerables movimientos religiosos, entre los cuales muchos de los que son dominantes en el

5 Ver Gadamer (1986).

6 Para el corpus mítico-literario de Ifá, ver Bascom (1969) y Abimbola (1976); para el corpus de los Kuna, ver Holmer&Wassen (1947) y Sherzer (1990).

Brasil y en otros países de América Latina.

Cuando trasladamos esta discusión directamente para el 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 XVI; hasta las exégesis recientes de Michael Sells, al proponer un modo único de leer grandes místicos de varias épocas, tradiciones y lugares⁷. Por otro lado, cuando se trata de estudiar los movimientos religiosos populares, indígenas, afro-americanos, 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 pasado, el catolicismo popular, por ejemplo, parece no suscitar preguntas análogas a las que hacen los que estudian la espiritualidad letrada. Puesto entonces en términos teóricos, el problema es el siguiente: cómo unificar los estudios de las llamadas grandes religiones con los estudios antropológicos y sociológicos, sin tener la necesidad de uno tomar prestado el prestigio del otro? Es muy fácil para los antropólogos juzgar los estudiosos de religiones comparadas de etnocéntricos; 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.

⁷ Ver Corbin (1958, 1976 y 1979); Izutsu (1983); Otto (1932); Scholem (1991); Massignon (1975); Suzuki (1949, 1950, 1953 y 1957); Satz (1991).

II. Diversidad religiosa en el Brasil

En una breve síntesis, podría decirse que Brasil es un gran laboratorio de movimientos religiosos creativos e intensos. Aquí se practican desde las tradiciones católicas más remotas, como cofradías de flagelantes, ya terminantemente prohibidas por el Vaticano; las varias tradiciones afro-brasileñas, 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 ya centenarias en el país; el propio panorama especialmente místico de la capital, Brasilia, que ofrece un gran panorama de la religiosidad New Age o del Tercer Milenio; y la sorprendente expansión, en las últimas décadas, del pentecostalismo, que empieza a cambiar considerablemente 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, quizás 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 Rio de Janeiro, 64% de los católicos brasileños aceptan la reencarnación y se relacionan, en alguna medida, con el mundo religioso de origen africano o con el espiritismo de tipo kardecista y de otros tipos⁸. 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 practica de exorcismos de las entidades de origen africano. De ese modo participa también, a través de símbolos de negación, del espacio espiritista dominante. En otros trabajos he llamado a ese complejo campo de agentes y propuestas religiosas en contacto de una "querella de los espíritus"⁹.

Desde la mitad del siglo XIX, dos movimientos de orígenes culturales y sociales muy distintos fueron creciendo al mismo tiempo e influenciándose recíprocamente, desafiando y calificando la imagen de un país predominantemente católico: el espiritismo de Alan Kardec, importado de Francia en el momento mismo de su creación; y el *candomblé*, reestructuración, en el interior del espacio hostil del sistema esclavista¹⁰ 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 cientificista y evolucionista del siglo XIX, 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 reconstituído por los esclavos y sus descendientes en el suelo americano. Investigaciones históricas recientes comprueban cada vez más la temprana fecundación mutua entre esas dos formas de religiosidad. Probablemente el espiritismo ya se organizó en Brasil concomitante con su desarrollo doctrinario en Francia, asimilando parte del estilo de las religiones afro-brasileñas ortodoxas, que ya estaban estructuradas en algunas ciudades

8 Ver Carneiro & Soares (1992).

9 Ver Carvalho (1992 y 1999). Para esta expresión "querella de los espíritus", me inspiré en el título del ensayo de Desiderius Erasmus, *Querella Pacis* (La Querella de Paz), y también de 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 (ver Erasmus, 1989).

10 Para una etnografía del Candomblé, ver Bastide (1958).

como Salvador, Rio de Janeiro y São Luís a partir del contexto cronológico mencionado anteriormente.

Ubiratan Machado cita un poema cómico llamado "Brasília Ingênua", publicado en el periódico *Bahia Ilustrada*, de 1867, p. 23, en que se burla de la doctrina espírita que entonces crecía en el estado de Bahia. En las dos estrofas finales una hija aconseja a su padre a que no crea en lo que vió 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"¹¹. Este pequeño poema es un verdadero hallazgo, porque en él se puede captar algo extremadamente profundo de esta religiosidad sincrética brasileña. El padre de la niña es obviamente miembro de la élite (o por lo menos aspira a ello) y como tal se supone que no debe asociarse con las practicas 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 status europeizante en el país, le avisa que ese tipo de espiritismo no pasa, en la verdad, de un candomblé de blancos, en que ese color blanco significa, no tanto un rasgo racial, pero más bien una metáfora de posición social; es decir, un tipo de practica 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 los días de hoy: 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 Norte¹². 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, ya tenemos trabajos excelentes que contestan 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 que es enseñada por los líderes y aprehendida por los neófitos. Y qué experiencia es esa? Es posible comprenderla mínimamente desde fuera, de modo a situarla en el rol universal de las experiencias espirituales? Dicho con otras palabras, me gustaría intentar incluir algunas formas de religiosidad practicadas en 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 coletáneas recientes sobre religiones en escala mundial¹³. Esta ausencia es lastimable si pensamos en

11 "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).

12 Para información básica de *jurema*, ver Carvalho (1990a); para *catimbó*, ver Cascudo (1951); y para *pagelança* y *cura*, ver Mundicarmo Ferretti (1983 y 1994).

13 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 maori tradicional y la religión de los indios norteamericanos. Inexplicablemente, ni las religiones de los indígenas de América Latina ni las religiones afro-americanas encuentran cabida todavía en este

la riqueza, creatividad e intensidad de esas prácticas místicas que han sido desarrolladas en esta parte del mundo durante siglos.

1. El espiritismo brasileño: espiritualidad mediúmnica y psicografía

La experiencia espiritual ofrecida por el espiritismo admite una forma de expresión que más fácilmente se adapta a las cuestiones puestas por el estudioso de las llamadas grandes religiones. Ello se da por el hecho de que la experiencia de la mediunidad se concretiza también en el habla y en la escrita. Se trata en la verdad de una verbalización despersonalizada, la cual funciona casi como si fuera una otra forma de la famosa experiencia de transverberación de Santa Teresa de Avila, ya no a través del dardo de fuego, pero a través de la palabra del espíritu¹⁴.

La realización espiritual del médium parece medirse, primero, por la fidelidad de su mediación - es decir, lograr filtrar lo más perfectamente posible su canal personal que da pasaje a la incorporación - y, sobre todo, por el estadio de evolución del espíritu que incorpora. Médiums psicografían constantemente y producen entonces una vastísima literatura, expresadas en varios géneros literarios como novelas espíritas, textos históricos, filosóficos, morales, poemas, biografías de espíritus, además de los ensayos y reflexiones sobre la propia doctrina espírita. Claro que el espiritismo no se agota en la literatura espiritista, existe también los pintores, artistas plásticos, músicos; y finalmente está la práctica misma de la caridad, del amor al prójimo, parámetros de espiritualidad que le permite presentarse socialmente como un movimiento espiritualista enteramente compatible con el catolicismo.

Un evento que ilustra la importancia del espiritismo para Brasil se dio en los años setenta, por ocasión de la primera transmisión de satélite de la televisión brasileña. En lugar de transmitir el mensaje de un sacerdote católico, lo que sería previsible dado el auto-imagen 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 primordios. Junto con el mensaje de la TV, captado por ondas electromagnéticas (símbolo de la inserción de Brasil en la modernidad), se celebró la captación de un 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 un cierto rechazo estético-ideológico por 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

cuadro mundial.

14 La experiencia de la Transverberación de Santa Teresa, conocida en la tradición española como "la meced del dardo", es una de las experiencias más frecuentemente citadas en la literatura. Ver el *Libro de la Vida*, Cap.29, de Santa Teresa (1986:384)

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 Francisco Xavier encarna el ideal cristiano de la vida piadosa, enteramente devotada al consuelo de los afligidos a través de la práctica mediúmnica¹⁵. 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 espíritus que él más ha psicografiado, indicando el camino a la gran realización de la santidad:

*"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"*¹⁶.

Aquí la concepción de santidad implícita es claramente cristiana, aunque la idea de reflejo de la claridad divina señala el rol del mediador, como un espejo o una superficie atravesada por la luz divina; y ello lo aproxima del 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 *En el Mundo Mayor* y *Evolución en dos 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 *Cielo e Infierno* y *Jerusalén Celeste* de Emmanuel Swedenborg, o mismo del *Libro de los Espíritus*, de Alan Kardec. Se podría perfectamente hacer un diálogo de Francisco Xavier con Teilhard de Chardin en la 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)¹⁷. El problema aquí, me parece, no es de la calidad de la obra, sino el prestigio que se construye a través de los varios 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 Gerais¹⁸. En el inicio del fenómeno, la Virgen escribía en el cielo las palabras, que se apagaban inmediatamente después que la visionaria las leía. Después

15 Para la biografía de Francisco Xavier, ver Soto Maior (1995).

16 Ver Francisco Xavier, *No mundo Maior* (1973:158).

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

18 Ver Almeida (1994 y 2001).

ambas, vidente y la Madre de Dios, utilizaron el elegante sistema de la sincronización de los labios: la Virgen, invisible para los demás, mueve los labios y la muchacha la acompaña, hablando las palabras por ella al mismo tiempo en que ella las emite 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 síntesis 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 a través de una doble fusión: compatible con el idioma afro-brasileño de la posesión por espíritus y compatible con el cristianismo¹⁹.

Aún 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 un 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 practicas religiosas de tradiciones distintas puestas en contacto, pero de un arreglo original de doble faz: desde el punto de vista del sacerdote, se trata de un sincretismo netamente biográfico, más próximo a una especie de la idea, dicha posmoderna, de conciencia múltiple y de pluralidad interna del sujeto. Su argumento es que lo que se denomina de dones en 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 los feligreses, ellos experimentan la convivencia pacífica y complementar entre dos universos religiosos que parten de principios muy distintos y responden a necesidades espirituales suyas muy diferentes. Lo que puede ser leído como incomensurabilidad y

19 Para el Santo Daime, ver MacRae (1992) y Froes (1986); sobre el culto a la ayahuasca en el área andina, ver Luna&Amaringo (1991).

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 Federal²⁰.

2. Shangó, Candomblé y los demás cultos afrobrasileños tradicionales: la salidad de sí y la apofasía radical²¹

Mientras el espiritismo se concentra en textualizar la experiencia específica que ofrece, las religiones afrobrasileñas tradicionales nos presentan un desafío verdaderamente radical, cual sea 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 aún.²² Se trata de un intenso y complejo movimiento religioso, que ya se expandió incluso para 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 Africa Occidental, como los de Oyo, Dahomey, Ashanti, etc, pero sí la dramática experiencia de la esclavitud. Menos de dos siglos después de su reintegración, ya pueden ser encontrados en 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*, etc, basadas en el hecho de que son todos cultos de posesión. Sin embargo, la trayectoria espiritual de un adepto del *candomblé* es cualitativamente distinta de aquella 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 Africa. Para empezar, el mundo interno de un adepto brasileño se llena con expresiones formuladas en una lengua exclusivamente sagrada (por ejemplo, el yoruba o el fon), para él desconocida y distante enteramente del portugués hablado cotidianamente²³.

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 postura corporal, la expresión facial, etc. El *orisha* casi no habla y tiene dificultad incluso en expresarse por gestos. Ello pone la persona en extrema dependencia de la

20 Sobre esa mezcla de catolicismo con espiritismo, ver Dioclécio Luz (1989).

21 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*, ver Segato (1995).

22 Para información básica sobre el culto *shangó*, ver Carvalho (1990b); para *Tambor de Mina*, ver Sérgio Ferretti (1985).

23 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).

comunidad ritual, en las ocasiones en que recibe el orisha. Además, nadie puede salir solo del estado de trance; se es llevado para 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 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 por año; los líderes y personas de mayor status los reciben una, dos, no más que tres veces por año. Los iniciados aprenden así el arte social de generar, en la comunidad, una expectativa con relación a los dioses dueños de su cabeza.²⁴ 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 voduns y caer en trance en la presencia de todos, desde la asistencia. Ella será entonces llevada para un cuarto aislado y será sometida a un verdadero test semiológico de reconocimiento para saber si la entidad sobrenatural que recibió es de hecho alguna de las tantas cultuadas en el templo. Esta absorción, prácticamente sin derecho a ensayo, de una imagen somatizada tan compleja y precisa como lo es un *vodun*, implica en una enorme preparación mental y performática, todavía más duro 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. Quizás ha interesado más a los investigadores estudiar el concepto de persona, la manera 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, etc., pero no así 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*²⁵.

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 importante de su vida subjetiva a través 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, auto-control y entrega a la comunidad; por otro lado, están sus habilidades estéticas, tanto de su persona como de sus "santos": el modo como baila en posesión, como se viste y se presenta corporalmente, los mensajes y divinaciones 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 extremadamente exigente y punitivo. Después del trance, no se lo puede comentar con absolutamente nadie. Es una experiencia totalmente privada que no admite confesor ni confidentes. No solamente uno no puede decir que entró en trance, como no puede oír nadie hacer comentarios sobre su trance. Durante este estado, la divinidad que posee el cuerpo del adepto da "consultas" y sugiere soluciones para quienes piden

24 Para una interpretación detallada de esta psicología arquetipal del culto *shangó* y los diferentes patrones de posesión por los *Orishas*, ver Segato, (1995).

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

consejos a la divinidad que está presente en su cuerpo. Más aún, la divinidad puede hasta dejar mensaje para sí misma, a través del 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*. Así, no solamente la biografía individual es fragmentada, sino que la biografía del *orisha* también lo es. Las biografías son así construídas colectivamente, pero con muchas censuras; la biografía 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.

Quizás la cantidad de calumnias, intrigas, 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, al mismo tiempo que son las más importantes internamente, son 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 cuando 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 es pasado a los más jóvenes, en general sin que ninguna palabra sea dicha. Más una vez, la renuncia al habla es uno de los pilares de la devoción afrobrasileña ortodoxa.

A pesar de esa tradición contar con sus galerías de hombres y mujeres de gran espiritualidad, no hay registro escrito de las experiencias espirituales por ellos alcanzada. Hay varias biografías de *pais y mães de santo*, pero son decepcionantes, siempre en este sentido, porque jamás discuten esa dialogía²⁶, esa gnosis surgida a través 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 en afirmar abiertamente lo que se experimentó recuerda la hermosa biografía de Kang-Hsi, emperador de China por sesenta años en el siglo XVII, hecha por Jonathan Spence. Tal como narra ese historiador, le fue extremadamente difícil llegar al hombre concreto, con su mundo personal e intransferible, casi siempre encubierto por el protocolo y el lenguaje estereotipado de la corte²⁷. Y esta comparación que propongo, aunque suene

26 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. Ver Bakhtin (1981 y 1984).

27 Ver Spence (1974).

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 de "dueña de la cabeza" es verdaderamente dramática, pasional y es fuente de mucho dolor de cabeza, literal y simbólico. Los problemas filosóficos de esa relación, cuando proyectados sobre la conciencia individual, son ciertamente vastos y profundos. Cuál es la verdad de ese fenómeno? Los mismo practicantes pueden no ser capaces de explicarlo muy bien; o quizás 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 religiosa²⁸, 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 con relación a 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 los actos de uno; entre estar centrado en sí mismo y estar siempre fuera de sí; entre dominar el *orisha* a través de su deseo y ser por él dominado a través de la posesión - he ahí la espiritualidad intensa afro-brasileña tradicional. No se trata aquí de formular una teoría general del trance religioso, pero 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 en su libro *The Mystical Languages of Unsayings*: el discurso apofático²⁹. Lo que salta a la vista es que la tradición espiritual afro-brasileña se basa en la apofasia radical. En vez de la solución tomista, o de la apófasis textualmente creativa, tal como desarrollada por Plotino, Meister Eckhart, Chuang Tzu, Ibn Arabi, etc, 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*³⁰. No hay dialogía posible, no hay tercero que garantice, a través del lenguaje, la verdad de su experiencia, y esa resistencia a tornar su vida psíquica socialmente semiótica, (como lo querría Bakhtin)³¹, *es un marco fuertísimo de ese camino espiritual y hasta ahora poco comprendido por los estudiosos. La verdad, o calidad de la*

28 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.

29 Ver Sells (1994).

30 *Ashe*: término algo similar a lo 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.

31 Para el desarrollo de estas nociones bakhtinianas del tercero en el diálogo y de la vida psíquica como semiótica, ver el ensayo profundo de Gary Morson & Caryl Emerson (1980).

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 atribuciones 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 Candomblé³².

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 ocurrido³³; ni tampoco es el modelo del chamán Quesalid, tan inteligentemente analizado por Lévi-Strauss, lo cual a partir de un cierto momento de su carrera no podía más saber si de hecho curaba o no curaba³⁴. No puedo afirmar que la persona que entra en trance con un orisha no sabe lo que le pasa; a lo mejor sí sabe, sino 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 lo tanto, una eterna complicidad, interior y exterior. En última instancia, aún cuando uno sepa qué y cómo le pasa, la energía retenida por mantenerse en silencio es una carga que solamente 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 ha sido condicionada por la experiencia represora y violenta de la esclavitud y las condiciones no mucho mejores del período post-abolición. De todos modos, no se puede ver ese estilo espiritual solamente 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, etc. Lo que quiero decir es que la decisión de permanecer en silencio dió 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 de más nada, imagen vivida como realidad. Tan intrínseca y arraigada es esa estructura espiritual afrobrasileña, que permanece hoy día inconfundible. Hace cien años atrás, obviamente la mayoría de los líderes eran analfabetos, pero actualmente muchos ya poseen un nivel de escolaridad por lo menos mediano, a 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.

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

32 Ver Bastide (1976). Su pionera investigación 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).

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

34 Ver el ensayo ya clásico de Lévi-Strauss (1972).

no poder ser a-firmada, es con-firmada por el texto que lo niega; al negarlo, lo construye. Pero ese Ser ya existía, lógicamente, antes de ser negado; sino fuera así, no haría sentido todo el esfuerzo³⁵. *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, un 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 indexicamente, 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), el poco que el adepto revela de su trance, lo revela para otros que también entran en trance. Es decir, no pueden establecer un acuerdo inter-subjetivo 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 un *orisha*. Quizás 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 Vedanta igualmente clásica³⁶. *La apofasía del medio-silencio-entre-medio-silenciosos es la apofasía de la salida de sí, de la evitación de cualquier sistematización racional, aun que sea de lo que se sabe que no se puede decir. Sería quizás la apofasía del tipo bhakti, o dionisiaca³⁷. 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 - quizás 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.*

35 Este es el camino de la diseminación explorado por Derrida en su creativa discusión de la Teología Negativa (Derrida 1989 y 1993).

36 Para la discusión de *jñana* Yoga, ver el libro clásico de Vivekananda (1970a).

37 Para el camino del *bhakti*, ver también Vivekananda (1970b).

3. *Macumba, Jurema, Quimbanda: el lirismo místico sin fronteras*

Mientras el modelo del *shangó*, *candomblé* y *tambor de mina* es centrado en el culto a las divinidades africanas, el modelo que llamo de sincrético se concentra en el culto de 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: a) los "*caboclos*", espíritus de los indios que vivieron en las florestas 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; b) 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 post-esclavos - y como los *Caboclos*, representan también cualquier brasileño (hasta los blancos "poseen" sus *Pretos Velhos*); c) finalmente, los "*Mestres*" y "*Mestras*" (Maestros y Maestras), que simbolizan los hombres y mujeres de gran poder sobrenatural que viveron 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 aquellos 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 de todo distintos de la imagen del personaje Don Juan de los relatos de Carlos Castañeda.

El contraste mayor, sin embargo, 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 *jurema*, *pajelança*, *candomblé de caboclo*³⁸ y *umbanda*, son cantados enteramente 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 Dasein³⁹ queda excluido de esa simbolización construida en base a 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 aquella de las experiencias laicas cotidianas. Hay una necesaria translación de significantes de un dominio profano para un nuevo dominio, el del sagrado - y no solamente del sagrado como representación colectiva, pero también del horizonte personal. Lectores familiarizados con el ensayo de Michel de Certeau sobre la mística barroca, sobre todo la española, entenderán cómo se cambió el régimen de lenguaje justamente cuando los llamados místicos efectuaron el desplazamiento semántico originario de los términos que escogieron para hablar de sus experiencias⁴⁰. En el caso de las religiones populares de posesión en Brasil, lo que vemos es justamente el momento en que metáforas poéticas, en modo lírico, empiezan

38 Para información sobre Candomblé de Caboclo, ver Santos (1995).

39 He usado esta expresión heideggeriana aquí de una forma bastante general, sólo para insistir en el rol de la lengua al moldear (o más bien generar) su propia experiencia religiosa. Un background general de este tema puede ser encontrado en Gadamer (1983 y 1994).

40 Ver Certeau (1992).

a ser utilizadas para la construcción de un corpus doctrinario, aun abierto, sobre esa espiritualidad afro-india-cristiana. Daré unos pocos ejemplos de esos textos sagrados para ilustrar la originalidad e intensidad de ese modelo de espiritualidad que se puede llamar de típicamente marginal⁴¹.

1. 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 alumbra)

*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 altamente polisémico. Aldea es, primeramente, el lugar donde viven, concretamente, los indios; es igualmente el lugar mítico donde las entidades sobrenaturales llamadas caboclos viven; y es también el espacio sagrado donde se realiza el culto. Además del lirismo de las imágenes, el texto alude directamente a un plan místico de entendimiento del cosmos y el alma individual. Hay primero la alusión a la tríade, que por si sólo 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 Eckhart⁴²: según Ilse M. De Brugger, ese castillo, entendido como “reducto inexpugnable del alma”, también puede ser llamado de “pequeña aldea”. La luz que viene de la más pequeña de las piedras, sugiere el poder de lo mínimo sobre lo mayor, lo cual es un tema caro a muchas tradiciones místicas, entre ellas 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 poco⁴³. Además, esa piedra mínima que alumbra puede parecerse la piedra filosofal de los alquimistas y hasta mismo a la Fünkelein, 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 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).*

Desde el lado de 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 el íntimo del corazón. Otra

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

42 Ver Eckhart (1977).

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

analogía igualmente posible sería 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 como justifico un alejamiento tan radical del horizonte cultural afrobrasileño al cual pertenece este canto sagrado. Primeramente, 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 a través del Catolicismo popular y también como alguien que tiene experiencias de trance por entidades supernaturales. En ésta y en la próxima canción, es el *caboclo* quien expresa su condición de superioridad.

2. 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*) es descrito con el nombre de un lugar de Africa (Aruanda, o Luanda), lo cual es asociado en Brasil a uno de los puertos de donde salían los esclavos de la región de lengua bantú: San Pablo de Luanda. Podemos seguir la simbología construida en el canto anterior y pensar que al cambiar la palabra "lejos" por "grande", el 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 a la de la piedra “más pequeña” de que hablamos arriba. Y no hay que olvidar tampoco el nombre del *caboclo* a quien 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 grega: 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 hindu; el Montsalvat de la leyenda medieval del Santo Grial; el monte Qaf de la mitología persa clásica; y mismo 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 que recurre puede ser asimilada a la propia piedra del Grial, el *lapsit exillis* que aparece en el Parzival de Wolfram von Eschenbach⁴⁴.

44 Wolfram Von Eschenbach, Parzival, Cap.9 (1980:239).

3. 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 mimbros del culto, esta canción habla de un espíritu de una rana. Ojo de agua es literalmente uno de los nombres para describir una fuente de agua pura. Además de estas explicaciones, 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*⁴⁵. Es por lo 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 es en este lugar donde vive la rana. El *balseiro* es un elemento del límite, una isla que se mueve conectada a una fuente de agua dulce que llega hasta el mar (agua salada). En aquella 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, 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 a través de la tradición cristiana puede haber existido⁴⁶. El primer verso expresa una idea de gran complejidad, construida en base a una antítesis que obedece a una estructura simbólica de gran equilibrio, cuando 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 puede a veces 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

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

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

balseiro, donde las ramas y enredaderas muertas están concentradas), y la rana dorada es *rubedo* o *iosis*, el trabajo en rojo o dorado que es 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, a través de una operación simbólicamente análoga a lo que está descrito aquí, la lecha 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 lo 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'Agua que es simultáneamente agua dulce y salada.

4. 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
encruzó gongá)

Bellísimo canto de *umbanda* cantado por el pescador y pintor popular Antonio de Gastão, de Cabo Frio, estado de Rio de Janeiro⁴⁷. 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 sincronidad: 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 mismo, 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.

47 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 para 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 plan 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, ni todos los textos son tan evidentemente sublimes. Veamos un texto para *Preto Velho*, altamente complejo:

5. 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.

Canto grabado por mí en la casa de culto del sacerdote Mário Miranda, en Casa Amarela, Recife, en 1976. Texto poderosísimo, condensa varios planes 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, útil que evoca la cocina de la casa del amo esclavista (y post-esclavista) donde el Negro Viejo y la Negra Vieja ejecutaban, histórica y míticamente, sus tareas domésticas. Y otro, que es un pequeño mortero manual, artefacto usado exclusivamente en el contexto ritual afrobrasileño para machacar hierbas y otros productos naturales con que se preparan varios tipos de baños, ofrendas y pociones mágicas. En su calidad de canto sagrado, por lo tanto, este texto evoca tanto el dualismo como la ambivalencia del poder divino: el mortero a la vez puede trabajar para el bien (la protección sobrenatural) como 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 plan sobrenatural para el mundo de las relaciones sociales y raciales de discriminación: el sujeto poético está preparado para lo que venga y tanto se dispone 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 Eckhart⁴⁸.

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 posicionarse 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 "aperreo"⁴⁹, 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 un poco de la tradición más criticada y censurada en la literatura sobre los cultos afrobrasileños. Algunas de estas imágenes quizás parezcan sorprendentes o hasta chocantes. Son dos cantos dedicados a *Pomba Gira*, entidad poderosa asociada al lado dicho más "pesado" o 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 su rol de guardián y mensajero de los dioses. Mujer adúltera, prostituta, arquetipo del amor sexual sin barreras, dueña del cementerio, comanda entidades infernales y es 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 a través de imágenes sexuales explícitas o "inmorales". He aquí uno que recogí en Recife:

6. 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, más obvio, de lectura, se puede pensar 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 dice respeto a mí, pero a la señora, cuyo marido hace viajes de 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, pero 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

48 He expuesto en otro ensayo, un modelo de análisis del rol de la violencia y el caos en la religiosidad afrobrasileña (Carvalho, 1994c).

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

cristiana.

Más allá de esos planes moral y sexual más evidentes, hay todavía otros, si aceptamos efectivamente de 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 ultrapasar la ley común. El marido 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 un otro plan completamente distinto y superpuesto al plan 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 conforme la luz que lo alumbraba. 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 de opción por formas marginalizadas de culto. Pomba Gira es una diosa con una biografía mudana: ella era la esposa de siete Eshus y una mujer de la calle; es por tal razón que su lenguaje incorpora analogías sacadas desde el plano mundano. El texto siguiente puede ser aún más chocante debido al carácter explícito de la metáforas utilizadas.

7. 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, excepto 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 ese texto nos invita a meditar sobre la simbólica del burdel. Término claramente polisémico en ese contexto, parece alertarnos para la existencia, más allá del burdel social, de un burdel psíquico y hasta de un burdel 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 están 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 para 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 del placer equivalente, mismo que no lo sea simétrico al del hombre.

Mientras creemos que la persona no desarrolló la capacidad de sintonía para individuarse, se puede decir 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 donde habitan todos los arquetipos en estado de potencial.⁵⁰ Lugar de la pluralidad, del tránsito, del espejismo provocado por la seducción y lugar también del abandono, de la servidumbre. El 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. Aquél 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 burdel psíquico y finalmente el burdel 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, la tradición religiosa afro-brasileña sigue, desafortunadamente, todavía muy poco conocida y poco valorizada. 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 a través de la intrusión sobrecogedora de lo divino"⁵¹.

Una de las posibles explicaciones para esa conclusión de Torrence es de que tuvo que basarse quizás exclusivamente en textos publicados en inglés, y muy particularmente textos de autores que no estaban de todo interesados 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; y mismo 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*.⁵²

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

50 Sobre las Madres en Fausto, ver el bello estudio de Harold Janz (1969).

51 Ver Torrence (1994:116)

52 En otro trabajo he ofrecido un argumento alternativo a ese paradigma weberiano, tan diseminado en la sociología

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 quizás nos ayude a entender, por un otro ángulo, lo que Michel de Certeau definió como el “marranismo místico” de la espiritualidad cristiana barroca⁵³.

Aunque usé la expresión *espíritus marginales* a lo largo de este ensayo, debo aclarar que por marginal no estoy dando un sentido de ser inferior o incompleto, pero sí 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 que estas religiones sean mejores conocidas y respetadas, podremos llamarlas no más de marginales, sino simplemente de brasileñas, o afroamericanas, o religiones del Nuevo Mundo. 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.

53 Ver Certeau (1992).

BIBLIOGRAFÍA

ABIMBOLA, 'Wande *Ifa. An Exposition of Ifa Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

ALVERGA, Alex Polari *O Livro das Mirações. Viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos *A Geração de um Mito: A Aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais*. M.A Thesis. Brasília: Department of Anthropology, University of Brasília, 1994.

Uma Maria Brasileira. Tesis de Doctorado. Brasília: Departamentode Antropología, Universidade de Brasília, 2001.

BAKHTIN, Mikhail *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. by Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

Problems of Dostoevsky's Poetics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

BASCOM, William *Ifa Divination*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

BASTIDE, Roger *The Mystical Life*. London: Jonathan Cape, 1934.

"El Castillo interior" del negro. In: *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortú Editores, 1976.

The African Religions of Brazil. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

BEVERSLUIS, Joel (ed) *A Sourcebook for Earth's Community of Religions*. Grand Rapids: CoNexus Press - Sourcebook Project\New York: Global Education Associates, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues *O Festim dos Bruxos*. São Paulo: Ícone Editora, 1987.

CARNEIRO, Leandro Piquet & Luiz Eduardo Soares *Religiosidade, Estrutura Social e Comportamento Político*. In: Maria Clara Bingemer (ed), *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*,9-58. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

CARVALHO, José Jorge Jurema. In: *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*, 131-138. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990a.

Xangô. In: *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*, 131-138. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990b.

Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. Em: Maria Clara Bingemer (ed), *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*,133-195. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

Tendências Religiosas no Brasil Contemporâneo. Em: *A Igreja Católica Diante do Pluralismo Religioso no Brasil-III*, 21-36. Col. Estudos da CNBB, Vol. 71. São Paulo:

Paulus, 1994a.

_____ O Encontro de Velhas e Novas Religiões. Em: Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs), *Misticismo e Novas Religiões*, 67-98. Petrópolis: Vozes\USF-IFAN, 1994b.

_____ Violência e Caos na Experiência Religiosa. A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-Brasileiros". Em: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org), *As Senhoras do Pássaro da Noite*, 85-120. São Paulo: Axis Mundi\EDUSP, 1994c.

_____ *Mutus Liber. O Livro Mudo da Alquimia*. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

_____ A Tradição Mística Afro-Brasileira, *Religião e Sociedade*, Vol. 18, No. 2, 93-122, 1997.

_____ An Enchanted Public Space. Religious Plurality and Modernity in Brazil. In: Vivian Schelling (ed) *Through the Kaleidoscope: Modernity in Latin America*. Londres: Verso, 2000.

_____ Afro-Brazilian Music and Rituals. Part I. From Traditional Genres to the Beginnings of Samba. Working Paper # 29, Duke - University of North Carolina Program in Latin American Studies. Duke University, Durham, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara Meleagro. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1951.

CHARBONNEAU-LASSAY, M. *Le Bestiaire du Christ*. Belgium, 1940.

CORBIN, Henry *Avicenna and the Visionary Recital*. New York: Princeton University Press, 1960.

_____ *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. New York: Princeton University Press, 1969.

_____ *Swedenborg and Esoteric Islam*. West Chester: Swedenborg Foundation, 1995.

DERRIDA, Jacques How to avoid speaking: Denials. In: Sanford Budick & Wolfgang Iser (eds), *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, pp. 3-70. New York: Columbia University Press, 1989.

_____ *Sauf le nom*. Paris: Éditions Galilée, 1993.

De CERTEAU, Michel *The Mystic Fable*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

ECKHART, Meister God enters a free soul. In: *Meister Eckhart. A Modern Translation*. Tr. by Raymond Blackney. New York: Harper Torchbooks, 1977.

ERASMUS, Desiderius The Complaint of Peace & The Religious Feast. In: *The Praise of Folly and Other Writings*. New York: W. W. Norton, 1989.

FERRETTI, Mundicarmo *Desceu na Guma*. São Luís: SIOGE, 1993.

_____ *Terra de Caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

FERRETTI, Sérgio *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*. São Luís: UFMA, 1985.

- FROES, Vera *Santo Daime. Cultura Amazônica*. Manaus: SUFRAMA, 1986.
- GADAMER, Hans-Georg Aesthetic and Religious Experience. En: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, 140-153. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____ Language as experience of the world. In: *Truth and Method*. New York: Continuum, 1993.
- _____ The Religious Dimension & Being Spirit God. In: *Heidegger's Ways*. New York: State University of New York Press, 1994.
- GASTÃO, Antônio *Antônio de Gastão, Pescador de Cabo Frio*. Rio de Janeiro: FUNARTE\ INF, 1989.
- HOLMER, Nils & S. Henry Wassén. *Mu-Igala, or the Way of Muu, a medicine song from the Kunas of Panama*. Göteborg: Göteborgs Ethnografiska Museum, 1947.
- IZUTSU, Toshihiko *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- JANZ, Harold *The Mothers in Faust. The Myth of Time and Creativity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, Claude The Sorcerer and his Magic. In: *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1973.
- LUNA, Luís Eduardo & Pablo Amaringo *Ayahuasca Visions. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1991.
- LUZ, Dioclécio *Roteiro Mágico de Brasília*. Brasília: Cultura Gráfica e Editora, 1989.
- MACHADO, Ubiratan *Os Intelectuais e o Espiritismo*. Rio de Janeiro: Edições Antares\ Pró-Memória-INL, 1983.
- MacRAE, Edward *Guiado pela Lua. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- MASSIGNON, Louis *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam*. Paris: Gallimard, 1975.
- MORSON, Gary & Caryl Emerson *Psychology: Authoring a Self*. In: *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- OTTO, Rudolph *Mysticism. East and West*. London: Macmillan, 1932.
- PADEL, Ruth *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- RIORDAN, Suzanne *Channeling: A New Revelation?* En: James Lewis & Gordon Melton (eds), *Perspectives on the New Age*. New York: State University of New York Press, 1992.
- SANTOS, Jocélio Teles *O Dono da Terra. Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

- SATZ, Mario *Umbría Lumbre*. Madrid: Ediciones Hiperion, 1991.
- SCHOLEM, Gershom *On the Mystical Shape of the Godhead*. New York: Schocken Books, 1991.
- SEGATO, Rita *Santos e Daimones. O Politeísmo Afrobrasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília: EdUnB, 1995.
- SELLS, Michael *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- SHERZER, Joel *Verbal Art in San Blas*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990.
- SOUTO MAIOR, Marcel *As Vidas de Chico Xavier*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- SPENCE, Jonathan *Emperor of China. Self-portrait of K'ang-Hsi*. New York: Alfred A. Knopf, 1974.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro *Essays in Zen Buddhism (First Series)* London: Rider & Co., 1949.
_____ *Essays in Zen Buddhism (Second Series)* London: Rider & Co., 1950.
_____ *Essays in Zen Buddhism (Third Series)* London: Rider & Co., 1953.
_____ *Mysticism. Christian and Budhist*. London: George Allen & Unwin, 1957.
- SWEDENBORG, Emanuel *Heaven and Hell*. New York: Swedenborg Foundation, 1941.
_____ *The New Jerusalem*. New York: Swedenborg Association, 1997.
- TERESA OF AVILA *The Life of St Teresa of Avila, by Herself*. Transl. By J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin Books, 1957.
- TORRANCE, Robert *The Spiritual Quest. Transcendence in Myth, Religion, and Science*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- VIVEKANANDA, Swami *Jnana-Yoga*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1970a.
_____ *Bhakti-Yoga*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1970b.
- WESTEN, Robin *Channelers. A New Age Directory*. New York: Putnam, 1988.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH *Parzival*. Harmondsworth: Penguin Books, 1980.
World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts. 1995. New York: Paragon House.
- XAVIER, Francisco *No Mundo Maior*. Romance Mediúnico ditado pelo espírito de André Luiz. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1973.
_____ *Nosso Lar*. Romance Mediúnico ditado pelo espírito de André Luiz. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1992.
- XAVIER, Francisco & Waldo Vieira *Evolução em Dois Mundos*. Tratado Mediúnico ditado pelo espírito de André Luiz. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1971.

Copyright © José Jorge de Carvalho 2001