

Magia, religión y poder Los cultos afroamericanos

Gustavo Martin

Gustavo Martin: Antropólogo venezolano. Doctorado en Etno-Psicología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de la Universidad de París. Sorbonne. Profesor Asociado en la Universidad Central de Venezuela. Autor de: "Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea"; "Teoría de la Magia y la Religión" y "Ensayos de Antropología Poética".

Las creencias y prácticas mágico-religiosas constituyen un medio privilegiado para expresar realidades o conflictos que ocurren más allá de sus límites. En este trabajo intentamos demostrar como el poder (o el contrapoder) político se vale de los cultos para expresarse, legitimarse y proyectar oposiciones que de otra forma estallarían con grave riesgo para los detentadores del poder e, incluso, para la sociedad en general.

En el caso de los cultos afroamericanos esta legitimación del poder está referida al carácter de "recurso de contramodernidad" (Balandier) que estos cultos poseen. Se trata de legitimar la resistencia a la aculturación impuesta, de exaltar hasta el paroxismo los valores propios en contra de las normas y costumbres occidentales; y aun cuando estos grupos y culturas dominadas tengan que adoptar las formas externas (medios) que impone la cultura dominante, la racionalidad implícita (fines) siguen siendo la de la cultura dominada. Los antropólogos y etnopsiquiatras hablan en estas situaciones de "aculturación antagonista" (Devereux) y los politólogos y juristas de "formalismo nonnativo" (Rey). En todo caso, esta situación permite explicar un conjunto de realidades latinoamericanas que van desde el arte barroco hasta el populismo, pasando por el sincretismo religioso, en el cual los santos católicos beben ron y bailan al compás de tambores de origen africano.

Uno de los rasgos más típicos de estos cultos afroamericanos son los ritos de posesión, analizados en múltiples perspectivas por los diferentes especialistas de las ciencias del hombre. Además del valor terapéutico o catártico que poseen, también presentan una dimensión cognitiva que se refiere a la capacidad de tomar concretos y naturales a los seres abstractos y sobrenaturales, e indiscutiblemente, también está presente en ellos una finalidad política que se expresa en la posibilidad de proyectar y resolver los conflictos y luchas del mundo social cotidiano en un mundo imaginario que es vivido como real

Otra de las características resaltantes de estos cultos que analizamos es su organización sobre la base de un esquema de secta o sociedad secreta -situación menos evidente en el caso del culto de Mana Lionza- asignándole gran importancia al hermetismo, lo cual las lleva a fomentar su carácter de microsociedad ya generar formas de distancia social

Como es sabido, algo más que hombres viajaron en los barcos esclavistas que venían de África hacia América. Varias lenguas, muchas costumbres y técnicas, numerosas creencias y sueños también, hicieron la travesía. Unos y otros provenían de diferentes sociedades y culturas. Bantú, efik, efor, ewe-fon, luango, yoruba, fanti-ashanti, kromanti, entre otros, son algunos de los nombres que sirvieron para tipificar a estos grupos humanos y a sus obras. Muchos de estos rasgos culturales se han ido borrando -a pesar de la gran resistencia opuesta- con el paso del tiempo. Otros se han mantenido, en contra de la aculturación compulsiva y el mestizaje, y han llegado hasta nuestros días. A través de ellos podemos entrever las características fundamentales de cosmovisiones o racionalidades diferentes, incluso opuestas, al logos occidental. Entre estos elementos culturales que han trascendido la barrera del tiempo destacan las creencias y las prácticas mágico-religiosas. Estas -a despecho de todas las oposiciones y persecuciones de las que fueron objeto- se han proyectado hasta nuestros días, generalmente entremezcladas con creencias y prácticas provenientes de otros cultos o religiones: ritos e imágenes católicas, mitos y rituales indígenas, aportes islámicos, elementos espiritistas, ocultismo, astrología, cartomancia, quiromancia, etc., para constituir un gran sincretismo mágico-religioso que tipifica en América Latina a lo que se denomina la "religiosidad popular".

Para entrar en el análisis de los cultos afroamericanos hemos seleccionado, un tanto arbitrariamente, los siguientes: el candomblé, el ñañiguismo, el vodú o vodún haitiano y, por último, algunas manifestaciones mágico-religiosas de origen

afro existentes en Venezuela, como serian las creencias y prácticas de la región de Barlovento y el culto de Maria Lionza. Cabe destacar que intentaremos, en la medida de lo posible, analizar estos mitos y ritos en una perspectiva que tome en cuenta tanto los aspectos mágicos y religiosos como la dimensión política, no siempre explícita, que los mismos encierran.

El pensamiento mágico, mítico o primitivo

Sin embargo, quisiéramos, antes de entrar de lleno en el análisis de estos cultos afroamericanos, hacer un conjunto de precisiones teóricas y metodológicas que le permitirán al lector una mayor comprensión de los conjuntos de creencias y prácticas mágico-religiosas que aquí estudiaremos. Así, sería conveniente definir algunas de las características principales del llamado pensamiento mágico, mítico o primitivo. Para ello nos apoyaremos en el interesante libro del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss titulado **El pensamiento salvaje**¹. En esta obra se señalan las características propias de esta forma de pensar. Cabe destacar, en primera instancia, un basamento lógico similar al del pensamiento moderno o científico, del cual sólo difiere en cuanto al uso de contenidos de expresión, ya que mientras uno (el primitivo) utiliza elementos secretos que toma de la naturaleza o de la cultura, el pensamiento científico se vale fundamentalmente de contenidos abstractos. Pero ambos, coinciden en la búsqueda de un orden, en la necesidad de la "puesta en estructura" del mundo. De allí deriva la idea según la cual el pensamiento, además de tener fines utilitarios o cognitivos, cumple con objetivos estéticos. Entonces, "El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que los emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda"². Esta "ciencia de lo concreto" que es el pensamiento mágico o mítico reúne lo sensible y lo inteligible, de forma tal que los mitos y ritos constituyen mecanismos de observación y reflexión que posibilitan la organización y explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Ciertamente obtiene resultados más modestos que los de la ciencia abstracta, pero estos no son en ningún caso menos científicos o menos reales.

Como decíamos, el pensamiento mágico o mítico hace uso de elementos concretos, ubicados en medio de los preceptos y los conceptos. El signo -elemento de reflexión mágica- se ubica entre la imagen y el concepto, vale decir, entre el significante y el significado, y al hacerla, permanentemente compone y recompone el mundo para buscarle un nuevo sentido; a fin de lograr esto utiliza no solamente la metonimia (causalidad lineal basada en cadenas de acontecimientos como en la ciencia), sino también la metáfora (acontecimientos ubicados en diferentes planos o niveles unidos o relacionados por la equivalencia, la oposición, la síntesis o cualquier otro procedimiento lógico).

1 Lévi-Strauss. C.: El pensamiento salvaje. FCE. México. 1970.

2 Ibidem. p. 30.

El pensamiento mágico busca demostrar que el saber teórico y el sentimiento no son incompatibles, al igual que tampoco lo son lo razonado y lo vivido o lo objetivo y lo subjetivo. Tal vez esto es así por esa misma vocación a construirse sobre lo concreto. Quizás de ello deriva el hecho de que el pensamiento mágico carga de significación a seres que se perciben como si ofrecieran con el hombre un determinado parentesco. Así, dioses y santos son dotados de humanas virtudes y terrenales defectos. Cuando conceden una dádiva se les premia con ron y bailes. De lo contrario, son amarrados, azotados o puestos a la intemperie. No se trata, en definitiva, de seres sobrenaturales sino naturales. La idea de un dios lejano, de unos santos abstractos, resulta incompatible con este tipo de racionalidad

El uso de condiciones naturales o elementos culturales concretos sirve para explicar realidades que no son de orden natural o cultural. sino lógico. Los mitos y ritos no son otra cosa que códigos, capaces de transmitir mensajes que pueden ser traducidos en términos de otros códigos. De allí la posibilidad de que los cultos afroamericanos sean expresión metafórica de situaciones políticas. Por lo mismo, el valor operatorio de mitos y ritos deriva de su carácter formal y no de los contenidos que usa. Es precisamente dentro de este contexto como debemos estudiar las dos famosas leyes de la magia enunciadas por Frazer³: la ley de contigüidad (todo lo que estuvo una vez en contacto sigue estándolo) y la ley de la simpatía (lo similar produce lo similar). Como veremos más adelante, los cultos afroamericanos están llenos de ejemplos de aplicación de ambas leyes.

El pensamiento mágico hace uso de un conjunto de contrastes: naturaleza-cultura, general-particular, identidad-diversidad, continuo-discontinuo, son algunos de los pares de opuestos significativos de los cuales se vale. De esta forma, todo el cosmos es concebido como un continuum de oposiciones sucesivas que encuentran su síntesis en algunos elementos. Así, por ejemplo, "*...el animal aparece como un útil conceptual de múltiples posibilidades, para destotalizar y retotalizar cualquier dominio, situado en la sincronía o en la diacronía, lo concreto o lo abstracto, la naturaleza o la cultura*"⁴. Pero, la sociedad en cuestión puede elegir como elementos de síntesis, no solamente a las especies animales y vegetales o a fenómenos astronómicos o meteorológicos, sino que puede optar también por escoger denominaciones, emblemas, conductas, prohibiciones, entre otros. En este sentido, el poder y los elementos que lo representan constituyen formas privilegiadas de síntesis.

Ciertamente, como decíamos, las oposiciones binarias constituyen la base sobre la cual se construye el sistema de pensamiento mágico o mítico. Pero, poco a poco, éste se expande mediante la agregación en los dos términos opuestos de nuevos elementos elegidos en relación a su oposición, correlación o analogía. El conjunto inicial, por fuerza lógica, puede ser movido hacia la universalización -a través de la extensión del esquema clasificatorio a dominios exteriores como serían, por ejemplo, el tiempo y el espacio- o hacia la particularización -mediante la extensión del esquema clasificatorio a la individuación, como en el caso de las clasificaciones corporales, en las cuales se establece un nexo entre el destino personal y el destino

3 Frazer. James: *La rama dorada*, FCE. México. 1969.

4 Lévi-Strauss. C. Op. Cit. p. 217.

social- quedando de esta forma ordenado todo el universo. Los cultos afroamericanos presentan esta vocación totalizadora que toma en cuenta desde el macrocosmos del ordenamiento espacial y temporal, externo del hombre, hasta el microcosmos del orden corporal, estableciendo correlaciones entre ambos. Esto explica buena parte de los principios lógicos que rigen tanto a la magia como a la astrología, el totemismo, la religión, la homeopatía y, en fin, la ciencia.

Pero, el valor del pensamiento mágico no se detiene en una orientación cognitiva o utilitaria. A estos fines se suman consideraciones de carácter estético y afectivo. La magia es una estética en la medida que se plantea la necesidad de la construcción de un orden, mediante la disolución de lo cultural en la naturaleza y de ésta en propiedades físico-químicas. Al mismo tiempo, la magia permite la objetivación de afectos (amor, odio, esperanzas, deseos, sueños), los cuales al objetivarse y ser vividos como reales, logran influir y modificar hasta las mismas condiciones materiales de la existencia. Esto ha sido analizado por Levi-Strauss en términos de "eficacia simbólica"⁵, la cual es esa "propiedad inductora" que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas, capaces de constituirse con diferentes materiales en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo.

Antes de iniciar el análisis de los cultos seleccionados todavía es necesaria una pequeña digresión que nos permita comprender ciertos aspectos relevantes de los mismos, partiendo del sentido original que tenían en África estos cultos y el cómo se han adaptado a las nuevas realidades sociales y políticas existentes en el régimen esclavista americano.

Una primera distinción que hay que hacer se refiere a las diferencias existentes entre culturas bantúes y las culturas de otras sociedades .. Al respecto nos vamos a permitir citar a Roger Bastide, quien en su obra **Las Américas Negras**⁶ establece lo siguiente: *"...los bantúes se mostraban más permeables a las influencias exteriores; comprendían que su cristianización o su occidentalización, en una sociedad en la que los modelos europeos servían de criterio para juzgar los comportamientos, les permitía tener una movilidad vertical que su resistencia cultural hubiera, por el contrario, seriamente comprometido. Hay que añadir que esta cristianización era facilitada por el hecho de que las religiones bantúes no constituían 'sistemas' tan bien organizados como las religiones sudanesas o guineas. La base de la religión era el culto a los antepasados; sin embargo, como ya lo hemos dicho muchas veces, la esclavitud rompía y dispersaba los linajes haciendo que este culto resultase prácticamente imposible. Y así una vez destruida esta base de su religión, sólo les quedaba el animismo -contrariamente a los fon a los yoruba que poseían toda una mitología sistematizada".*

Lo anterior, por supuesto, no quiere decir que las creencias y las prácticas de origen bantú no prosperasen en América, simplemente queremos significar que su importancia relativa y su vigor fue menor que las provenientes de religiones fanti-

5 Lévi-Strauss. C: **Antropología Estructural**, EUDEBA. Buenos Aires. 1968. pp 168 y ss.

6 Bastide, Roger: **Las Américas Negras**. Alianza, Madrid. 1969, pp 103 y ss.

ashanti, ewefon, efik, efor o yoruba. Incluso, estas últimas tal vez hicieron uso de una mayor plasticidad, privilegiando la utilización de una serie de mecanismos dentro de los cuales destaca lo que hoy denominaríamos en términos actuales la "aculturación antagonista"⁷, mediante la cual la cultura dominada adopta los aspectos externos (significantes) de la cultura dominante, pero no así los fines o significados de ésta. De esto se desprende, por ejemplo, el extendido uso de los santos católicos dentro de un contexto mítico y ritual que no les es propio. Incluso, pudiéramos evocar aquí el "verdadero fenómeno de transferencia" del que nos habla Balandier⁸ y el cual consistiría en esconder intenciones o proyectos políticos detrás de manifestaciones religiosas.

Sin más preámbulos vamos a entrar a estudiar algunos cultos afroamericanos, para lo cual hemos seleccionado el candómbé, el ñañiguismo, el vodú o vodún y algunas creencias y prácticas rituales de Venezuela. Una vez más queremos insistir en que trataremos de establecer las relaciones existentes entre magia, religión y poder, pues consideramos que esta perspectiva puede resultar interesante para los lectores.

El candómbé

Un aspecto común a todos los cultos afroamericanos es el uso de ritos de posesión. Los dioses africanos bajan a reencarnarse momentáneamente en el cuerpo o materia de los fieles americanos. Este trance místico se logra a través del adorcismo, rito mediante el cual se le solicita a la divinidad su bajada sobre alguno de los medium o creyentes. De nuevo aquí estamos ante una tentativa de eliminar todo carácter abstracto a lo sobrenatural. Estos ritos de posesión han sido analizados en múltiples perspectivas. Psiquiatras, psicoanalistas, sociólogos, antropólogos y muchos otros estudiosos, han dado numerosas interpretaciones tanto de los aspectos subjetivos como de las dimensiones sociales y culturales dentro de los cuales el trance ocurre. Roger Bastide⁹ ha hecho un inventario de las diversas funciones que parecen cumplir los cultos de posesión y en este sentido señala las siguientes: 1.- Hay una posesión ligada a la adivinación, la cual es más evidente en la cultura bantú que en la yoruba; 2.- hay también una posesión ligada al "matriarcado" o a las ansias de reivindicación feminista. En última instancia se trata de un fenómeno político. Al respecto Bastide señala: *"Es gracias a estos cultos en efecto que la mujer reacciona a su status de dependencia para convertirse en un ser sagrado, llegando incluso a convertirse en un ser superior a su esposo. Además, en todas partes, en sociedades patrilineales y patrilocales, la búsqueda de la iniciación corresponde al deseo de independencia y superioridad de las mujeres; por ejemplo, entre los yoruba, la posesión forma parte de la lucha de los sexos. Podemos decir entonces que una de las funciones de la posesión es modificar el status social de las personas inferiorizadas por las normas y las costumbres"*; 3.- la posesión sirve además como un método eficaz para conectar el mundo profano con lo sagrado, mediante la encarnación de los

7 Devereux. Georges: **Etnopsicoanálisis complementarista**. Amorrortu. Buenos Aires. 1975. pp 204 y ss.

8 Balandier. Georges: "Tradition. conformité. historicité" en **L'autre el l'ailleurs**. pp. 15 y ss.

9 Bastide. Roger. "Transe mystique, psycho-pathologie el psychiatrie" pp. 124 y ss.

espíritus de los dioses o de los muertos; 4.-por último, la posesión sirve además en muchos casos para legitimar un determinado orden político y para justificar cualquier acción de los gobernantes.

En otro trabajo¹⁰, coincidíamos con Bastide, al señalar que tal vez el fin último de la posesión es lograr reivindicar o negar, a nivel de un imaginario vivido como real, ciertas características de marginalidad social, política o económica presentes en el mundo profano de la realidad cotidiana. Tanto en el trabajo de Bastide como en el nuestro, se llega a la conclusión de que tanto los homosexuales como las prostitutas -entre otros hombres y mujeres cuya conducta es calificada por la moral colectiva como de antisocial- constituyen vehículos privilegiados para el contacto con la divinidad y de esta forma, al quedar sacralizados, drenan las culpas, traumas y complejos de su condición social cotidiana. Así, estos ritos -además de una función política- cumplen también con objetivos terapéuticos, muy bien descritos y demostrados por Bastide¹¹, Devereux¹², y Laplantine¹³, entre otros.

En lo que respecta al candomblé, debemos señalar que este constituye uno de los más importantes cultos de posesión que existen en América. Celebrados actualmente en Brasil, su origen es yoruba. Aun cuando se encuentran también candomblés de origen bantú, los cuales han copiado los ritos de los yoruba o los fon, manteniendo el nombre de sus divinidades, para lo cual han construido cadenas de equivalencias entre sus dioses, los yoruba o fon e incluso los santos católicos, fenómeno este último más visible en la llamada santería cubana.

Como decíamos anteriormente, existe un parentesco entre los hombres y los dioses. Estos, a pesar de su condición de seres sobrenaturales, son tratados en forma natural y se les premia o se les castiga según su comportamiento para con los hombres. Por lo mismo, la conducta de estos dioses es ambivalente: no son ni absolutamente buenos ni totalmente malos y para muchos antropólogos y psiquiatras¹⁴ esto influye en el hecho de que, en estas culturas, los individuos no intemalizan la culpa y son entonces poco llamados a caer en desórdenes esquizofrénicos.

Además del candomblé propiamente dicho o candomblé mago, existen otros cultos muy vinculados a éste, nos referimos principalmente a la macumba, donde los ritos yorubas se entremezclan con creencias y prácticas de origen bantú y con el espiritismo; a los cultos caboclos, en los cuales aparecen adoradas bajo el ropaje de imágenes católicas- divinidades yorubas e indígenas, estas últimas probablemente de origen tupí-guaraní. Sin que podamos hacer mención del umbandismo, muy extendido en las áreas urbanas donde hay un verdadero sincretismo de mitos y ritos provenientes del catolicismo, la religión yoruba, el espiritismo, cultos indígenas y aportes orientales.

10 Martín. Gustavo: **Magia y religión en la Venezuela contemporánea**, EBUCV, pp, 219 y ss.

11 Bastide, Roger: Op. Cit.

12 Devereux, Georges: Op. Cit.

13 Laplantine, Francois: *Las voces de la imaginación colectiva*, Granica, Barcelona, 1977.

14 Martín, Gustavo: Op. Cit.

El panteón yoruba está conformado por una serie de orichas o divinidades, a través de las cuales el hombre se comunica con el Ser Supremo. El nombre nigeriano oricha ha sido respetado en Brasil; pero a diferencia de lo que ocurre en el país africano, en América los templos, rituales y sacerdotes o sacerdotistas no se encuentran especializados en alguno de los orichas, sino que en un mismo templo, con un ritual similar y usando el mismo sacerdote o medium son invocados todos los orichas.

Pudiéramos señalar que los cultos de posesión -incluido el candomblé- constituyen una especie de derecho, fundamentado en la "ley viviente", a través del cual se buscan compensar las injusticias del mundo cotidiano en un mundo imaginario que es vivido como real por los creyentes. En este caso la legitimación opera por vía sagrada. De allí las implicaciones políticas que pueden tener este tipo de cultos, pues de no existir esta forma de proyección hacia lo imaginario, los conflictos se resolverían a nivel del mundo social cotidiano, generándose de esta forma graves desequilibrios y enfrentamientos sociales. Ello, sin entrar a considerar el otro conjunto de problemas afectivos, utilitarios, estéticos y de conocimiento que se resuelven a través de estas creencias y de las prácticas que de ellas se derivan.

Los ñañigos

Tanto Bastide¹⁵ como Sosa Rodríguez¹⁶ han insistido en las similitudes existentes entre las sectas cubanas de los ñañigos o abakúas y la francmasonería. A los objetivos ya señalados en relación al candomblé aquí añadiríamos otros que se relacionan con el carácter mismo que presentan las llamadas sociedades secretas en todo el mundo. En primer lugar, el calificativo de secretas hace que éstas no se constituyan o no busquen constituirse en iglesias. Los mismos intentos por lograr establecer confederaciones de sectas generalmente están orientadas hacia el fracaso, pues antes que lograr una fuerza social o nacional importante, la racionalidad última de estas microsociedades parece orientarse hacia el mantenimiento de los valores de las relaciones de autenticidad - tipo cara a cara- y la preservación de las normas comunitarias. En otras palabras, estas "hermandades" creadas en América fueron un sustituto efectivo de los desintegrados linajes, posibilitando a sus miembros el auxilio mutuo, la cooperación en los trabajos y la vigencia de normas estrictas que regulaban el funcionamiento social a pesar de los efectos desestructurantes de la aculturación. Esto nos lleva a una segunda característica: la religiosidad de estas sociedades fue un importante elemento de identidad, preservándose así el principio africano de identificación de la religiosidad con el patriotismo. Por último, como bien lo señala Bastide¹⁷. *"Parece que en general, el desarrollo de las sectas religiosas afroamericanas ha sido un antídoto contra la obsesión de brujería que, al contrario, se intensificó en África con la colonización"*. Afirmación que entraña conclusiones tanto desde el punto de vista

15 Bastide, Roger. **Las Américas Negras** pp. 109 y ss.

16 Sosa Rodríguez, Enrique: **Los ñañigos**, Casa de las Américas, La Habana, 1982, pp. 153 y ss.

17 Bastide. Roger. "Los cultos afroamericanos" p. 75.

de la antropología política como de la etno-psiquiatría.

Es precisamente a una de las más importantes sociedades secretas: la de los ñañigos o abakúas a la que nos vamos a referir ahora. Tanto Bastide como Sosa Rodríguez señalan que el origen de estas sectas conduce a las culturas del Calabar en África, concretamente a los grupos efik y efor. Sin embargo, el segundo de estos autores no deja de destacar la presencia de elementos bantúes, probablemente congos y angoleños en los mitos y ritos que conforman este culto.

No se sabe a ciencia cierta cuando penetró esta religión en Cuba, donde fue llevada por esclavos efik. Sosa Rodríguez¹⁸, contradiciendo versiones que hablan de la creación en 1834 ó 1836 de una sociedad secreta abakúa en el poblado pesquero de Regla, señala la presencia del código secreto abakúa en los documentos de la conspiración antiesclavista dirigida por el negro libre José Antonio Aponte en 1812. En todo caso, esta primera sociedad secreta surge bajo el amparo de los llamados Cabildos Negros, sin que se sepa con exactitud si fue bajo el ala del appapa efor o del appapa efik, aun cuando hay más pruebas en relación a este último.

En relación al término ñañigo, a pesar de toda la oscuridad existente, parece significar "arrastrado" o "el que camina arratrado" y probablemente se aplica a los movimientos rituales del hombre-leopardo, quien imita a la bestia. Sosa Rodríguez¹⁹ adelanta al respecto la siguiente hipótesis: "Ñañaño, inicialmente, pudo servir para calificar los movimientos de algunos personajes del rito pasando a designar después, vulgarmente, al miembro indiscriminado de la sociedad secreta, y por antonomasia, a esta misma". Fernando Ortiz²⁰ al referirse al ñaña abakúa o "diablito ñañigo" señala que ñañigo parece provenir del bantú y significar "simulador o espíritu del leopardo". Además, parece relacionarse también con la idea de muerte o muerto. No olvidemos, en todo caso, que la religión bantú se apoya mucho en el culto a los antepasados o ancestros, los cuales son responsables de la fertilidad

"Abakúa, sociedad secreta, exclusiva para hombres, autofinanciada mediante cuotas y colectas recaudadas entre sus miembros, con una compleja organización jerárquica de dignatarios (plazas) y asistentes, la presencia de seres ultramundanos, un ritual oscuro cuyo secreto -celosamente guardado- se materializa en un tambor llamado ekwé, ceremonias de iniciación, renovación, purificación y muerte, beneficios temporales y eternos, leyes y castigos internos de obligatoria ejecución y aceptación, un lenguaje hermético, esotérico y un lenguaje gráfico, complementario, de firmas, sellos, trazos sacros constituye, hasta nuestros días, un fenómeno cultural sin paralelo en Cuba y América. .."²¹. He aquí descritas por Sosa Rodríguez las características principales de los cultos ñañigos. Trataremos ahora de ampliar algunas consideraciones al respecto.

18 Sosa Rodríguez. E.: Op. Cit. pp. 117 y ss.

19 Ibidem.

20 Citado por Sosa Rodríguez en Ibidem.

21 Ibidem.

Nos interesa destacar dentro de este análisis de los ñañigos al código ético de la sociedad secreta, de estricto cumplimiento, el cual consta de los siguientes mandamientos: 1. Guardar el secreto; 2. matar por el ekwé si fuese necesario, defenderlo ante cualquier peligro, aun a costa de la propia vida; 3. respetar a los abones (sacerdotes principales) y a las demás "plazas"; 4. ser buen hijo y buen padre, respetar a la madre; 5. ser buen hermano de los otros okobios (iniciados de la secta), protegiéndolos y asistiéndoles en cualquier necesidad; 6. respetar a las mujeres de los okobios; 7. ser valiente, no ser afeminado ni tampoco guapetón. No debe dejarse pegar por nadie y menos por una mujer.

También existen otras reglas menores que se refieren al pago de contribuciones, a la venganza de las afrentas contra los hermanos y al socorro y auxilio mutuo en caso de enfermedad o muerte. Los castigos para quienes transgreden estas reglas van desde la pena capital hasta la suspensión temporal de la membresía, pasando por los azotes.

Son dos de las características esenciales de las sociedades secretas: desde el punto de vista de las creencias, el hermetismo de las mismas, y en cuanto al ritual, un formalismo sumamente estricto que reafirma el o los secretos. De ello deriva un mecanismo estricto de selección de los afiliados que opera por la vía de complejos - a ratos incluso muy crueles- ritos de iniciación, los cuales se realizan una vez cumplidos los requisitos de ingreso. En el caso que nos ocupa para ser abakuá hay que ser varón, negro (caso de la rama efik) y adulto. El hermetismo también se expresa en las ansias de distinción, en la creación de una gran distancia social entre los adeptos y quienes no lo son. Esta distancia social se genera no sólo a través de un ritual particular, sino también mediante una determinada organización especial, el uso de símbolos y ropajes, y hasta un lenguaje secreto. Así, nos encontramos una vez más ante la idea de todo el universo puesto en estructura. Pero, lo importante de destacar es que esta lógica de la separación y la distinción tiene claras implicaciones políticas. El surgimiento del discurso antropológico corre paralelo al nacimiento de un discurso político.

El vodú o vodún

El vodú o vodún constituye un caso especial, y por lo mismo interesante para el análisis de las relaciones existentes entre magia, religión y poder. Esto obedece a múltiples razones bien analizadas por Bastide²². La primera de ellas es la de que, una vez obtenida la independencia de Haití (1804), en el país no se planteó el doble conflicto común a todas las etnias de origen africano en América Latina, las cuales tuvieron que enfrentar tanto las contradicciones de clase como la segregación racial, sin olvidar las luchas contra la imposición de normas y costumbres occidentales. El vodú no tuvo pues sentido de instrumento de resistencia ante la aculturación compulsiva. Sus mitos y ritos eran, permítasenos la expresión, más libres y al serio, paradójicamente, tenían mayor plasticidad y mejor capacidad de adaptación a los cambios que gradualmente iban a ocurrir en la sociedad campesina. En segundo lugar, como determinación positiva, encontramos que la

²² Bastide. Roger: *Las Américas Negras*, pp. 124 y ss.

sustitución del régimen colonial de plantaciones ocurre mediante el retorno al sistema feudal africano, basado en la distribución de grandes extensiones de tierra entre los jefes militares victoriosos, mientras los campesinos continuaban ligados al terreno que cultivaban. Esta fragmentación territorial incidió en la dispersión de las sectas del vodú, las cuales se tomaron cada vez más autónomas. Además, el hecho de que el clero católico abandonase la isla entre 1804 y 1860 contribuyó al desarrollo y solidificación del vodú, sobre todo en las zonas rurales. Por último, las coincidencias entre el vodú y la familia extendida (laku) también influyeron en el auge que tuvo el culto, pues al igual que en África la religión se ligó al linaje y los patriarcas sintetizaron el control religioso, el dominio de las relaciones de parentesco y el poder político. Ya entrado este siglo, esta identificación vodú-laku se fue poco a poco perdiendo. No así los nexos entre religión y poder, al punto de que el vodú fue un elemento importante de legitimación del poder en la dictadura de los Duvalier.

El origen del vodú parece estar en Dahomey, concretamente entre los grupos fon. Pero, al trasladarse a América se mezcla inicialmente con elementos yorubas. Ello ocurre, según Metraux²³, en la segunda mitad del siglo XVII. En Dahomey vodú significa dios, espíritu o imagen. A los vodú se les denomina también loas. Aliado de los loas de origen fon o yoruba aparecen, en el amplísimo panteón del vodú, divinidades congoleñas, sudanesas, angoleñas y creoles. A ellas se suman los espíritus de los ancestros (guede), los espíritus de la agricultura (zaka), los gemelos, algunos monstruos e incluso personajes históricos. Generalmente, los loas son clasificados en ramas de acuerdo a su origen.

El vodú fue duramente perseguido durante la colonia. En 1704 se prohíben las "calendas" (vodú) y en 1765 se crea un cuerpo especial de policía cuyo objetivo o función principal es la de disolver las reuniones nocturnas de negros o calendas. Durante este periodo, la literatura destaca al vodú como un culto ligado a la serpiente, con ritos orgiásticos y sacrificios humanos, donde los participantes terminan cayendo en estados desenfrenados de trance.

Se conocen dos o tres ramas del vodú: el rada, el petro y ellemba. El primero está basado en las creencias y las prácticas fonyoruba principalmente. En el petro se da la incorporación de deidades o espíritus de origen creole. En ellemba hay un predominio de divinidades congoleñas. Cada una de estas variantes posee sus propios ritos, símbolos, música y vestimenta. Mucho se ha especulado sobre el origen de la versión petro y se ha señalado a un houngan (sacerdote) famoso llamado Pedro como posible inspirador de la misma. Bastide²⁴ señala en relación a este problema que tal vez las variantes petro y lembe constituyen una reinterpretación de la dominante religión dahomeyana a partir de la magia bantú. El houngan (sacerdote) y la mambo (sacerdotisa) están en la cúspide de la pirámide de dignatarios del vodú. Los iniciados -hombres y mujeres- que asisten a estos sacerdotes reciben el nombre de hounsi, que en fon significa "esposa de dios".

23 Metraux, Alfred: *Le vaudou haitien*, pp. 19 y ss.

24 Bastide, Roger. *Las Américas Negras* pp. 121 y ss.

Otros personajes importantes son el "laplace" o maestro de ceremonias, cuya insignia es el machete que exhibe en los desfiles de banderas, el hounguenikon es el encargado de cuidar el altar y de poner orden entre los hounsi, el "confianza" es la mano derecha del sacerdote y la "bestia de carga" se ocupa de los aspectos administrativos. El Santuario recibe el nombre de hounfo. Allí se encuentra la capilla de los dioses (caye-mystere) que tiene un altar de cemento (pé) donde se depositan las ofrendas. Hay una habitación llamada djevo donde se realiza la parte secreta de los ritos de iniciación.

Las relaciones entre el houngan o la mambo y los hounsi son de reciprocidad. A través del rito de iniciación (kanzo) los hounsi se comprometen a guardar el secreto ritual y a prestar respeto y veneración al houngan o la mambo (llamados también papalao y mamalao). Por su parte, estos tienen una serie de obligaciones con los hounsi: protegerlos, aconsejarlos, cuidarlos y curarlos en caso de enfermedad y darles techo, ropa y comida en caso de desempleo. Pudiéramos hablar aquí de los beneficios secundarios que tiene la dominación de los sacerdotes. Los hounsi, llamados también vodunsi, se organizan sobre la base de una serie de grados, con títulos sumamente pomposos: ministros, secretarios de Estado, senadores y diputados, generales, reinas, emperatrices, damas, etc. Encontramos de nuevo aquí la necesidad de reivindicar en lo imaginario la marginalidad y pobreza del mundo social cotidiano. Cabe destacar que al lado de los hounfo funcionan muchas veces las "sociedades de sostén", las cuales colaboran con el mantenimiento económico del hounfo.

El ser houngan implica un medio seguro de movilidad social. Además de sus funciones religiosas debe cumplir con otras referidas a la adivinación, curación, realización de exorcismos, organización de fiestas y diversiones públicas, dirección de los coros. Su influencia política es determinante, pues actúa como agente electoral y, por lo mismo, es muy buscado por los candidatos. En cuanto a la personalidad de los houngan, Metraux²⁵ señala la presencia de un gran número de homosexuales, inadaptados, neuróticos, y sumamente sensibles. En cambio, según este mismo autor, las mambo -cuyo número es mayor- presentan generalmente rasgos normales de personalidad.

Los cultos del vodún no difieren en mucho de lo descrito para el candomblé. Igualmente, las funciones que cumple aquí la posesión son similares a las establecidas para otros cultos de posesión, por lo cual consideramos inútil extendernos en la consideración de estos aspectos.

Especial mención merecen los llamados zombis o "muertos vivientes", a partir de los cuales se han construido numerosas historias macabras. Se piensa que se trata de personas a las cuales los boko (brujo) o algún houngan poderoso han administrado una poción especial que genera una suerte de estado cataléptico o letárgico. Otra versión habla de la posibilidad que tienen ciertos brujos o houngan para resucitar a los cadáveres, después de lo cual los usan para su beneficio

25 Metraux. Alfred: Op. Cit. p. 55.

personal. Mettraux²⁶ refiere varios casos y llega a la conclusión de que se trata de dementes o idiotas utilizados inescrupulosamente por algunas personas. Pero, a nivel popular existe el terror antes los zombis y muchas personas perforan el corazón del cadáver, le parten el cuello, lo entierran boca abajo o realizan cualquier otro procedimiento para evitar que el muerto sea robado por un boko. Muchas de las enfermedades son explicadas como un robo de alma por parte de un boko y para protegerse ante esta posibilidad se utilizan un conjunto de objetos mágicos, talismanes y amuletos que reciben el nombre genérico de "wanga".

Los cultos afroamericanos en Venezuela

La presencia de los cultos afros no es tan importante en Venezuela como en otras regiones de América Latina, sin embargo nos hemos querido detener, aun cuando sea brevemente en su análisis debido principalmente a nuestra experiencia personal de campo y al análisis teórico que al respecto hemos realizado.

Ciertamente, las influencias de las creencias y prácticas religiosas de origen africano estaban muy circunscritas geográficamente y alguno que otro elemento aparecía integrado en cultos de otra procedencia. A nivel de la cultura popular existían creencias y prácticas de origen afro, pero éstas funcionaban en forma un tanto independiente, sin formar parte de un sistema mítico y ritual más o menos estructurado. Tal vez, esto se modifica un tanto a partir de la década de los sesenta en el presente siglo, principalmente como consecuencia de la introducción de la santería cubana. Este proceso tiene que ver con el éxodo de babalaos y santeros que ocurre como consecuencia del triunfo de la revolución cubana.

Tal vez, junto precisamente con la santería, los cultos afros en Venezuela son el ejemplo típico de eso que hemos llamado con Devereux la aculturación antagonista. La mayoría de los ritos celebrados en las zonas negras venezolanas, tienen por centro principal la imagen de un santo (San Juan, San Benito, San Pedro, entre otros). Pero detrás de estos santos -a nivel subyacente o inconsciente- descubrimos la figura de un dios o un espíritu africano. Aun en los pueblos de esclavos cimarrones (cumbes) esto fue así. Incluso, en las actividades que aparecen como más antisociales como la magia negra o la brujería, encontramos la presencia de santos y espíritus católicos. Por ejemplo, San Cipriano es el patrono de los brujos. Nunca se planteó la necesidad de volver en forma abierta y explícita al culto de los dioses africanos.

Otro rasgo importante que se desprende del anterior, se refiere al hecho de que salvo en el caso de las cumbes, consideradas como pueblos de brujos, la religión nunca tuvo el carácter hermético y sectario que caracteriza a los otros cultos ya analizados. Las cofradías venezolanas no generaron esa gran distancia social que originaron las sectas y sociedades secretas organizadas a partir de otros cultos.

Una tercera característica se refiere a la menor importancia relativa que tuvieron

²⁶ Ibidem, pp. 249 y ss.

los ritos de posesión, los cuales sólo se expanden también a raíz de la introducción paulatina de la santería en la segunda mitad del presente siglo.

Las preocupaciones mágico-religiosas de los esclavos y sus descendientes en Venezuela parecen haber estado orientadas hacia otros objetivos. Así, por ejemplo, se desarrolló toda una etiología popular basada, no en la posesión por un espíritu maléfico, sino orientada más bien a buscar explicaciones en los "daños" o "males", los cuales operaban por vía del "robo del alma" o de algún objeto. Pudiéramos hablar incluso del predominio de la dimensión técnica de la magia, de un sentido más pragmático. La posibilidad del regreso de los espíritus de los muertos a la tierra siempre fue una idea aterradora, de allí que las prácticas adorcionistas estuvieran francamente limitadas. Todo lo contrario, se trataba de que el muerto durmiese en paz y su alma no regresara a la tierra; los ritos funerarios se orientan, en gran medida, hacia ésto.

La explicación de las diferencias existentes entre estos cultos y los que se dan en otras latitudes no puede ser dada a partir de distinciones étnicas, pues los esclavos que vinieron a Venezuela pertenecían a los mismos grupos y culturas que los que fueron a Cuba o Brasil. Tal vez sea en los marcos sociales de ambos procesos de colonización donde se pueda encontrar explicación a estas diferencias. Pero, este análisis sería muy largo para este artículo que tiene ambiciones más modestas.

Lo que sí es importante destacar es la relación existente entre las estructuras mágico-religiosas, políticas y económicas. En otro trabajo²⁷ llegábamos a una serie de conclusiones en este sentido. Vamos a tratar de resumirlas. En primer lugar, tenemos que la vinculación entre estructuras económicas y mágico-religiosas pasa por la existencia de una estructura política que, a nivel local, es la encargada de la reproducción política de las relaciones sociales de producción e igualmente de la reproducción material de las relaciones políticas. El dirigente político local garantiza esta reproducción, pues tiene en sus manos el control de las condiciones materiales (bodega, manejo de las relaciones capitalistas de producción, control de la comercialización, etc.) e imaginarias (compadrazgo, poder sobre las fuerzas de la naturaleza, posibilidad de comunicación con Dios, los santos y los ancestros, etc.) de esa reproducción. Las condiciones materiales guardan relación con la dominación política, mientras que las condiciones imaginarias están más ligadas a la subordinación o sometimiento. En segundo lugar, encontramos que las creencias y las prácticas mágico-religiosas son un mecanismo privilegiado de legitimación del poder local; al mismo tiempo, ellas coadyuvan a mantener y reproducir las formas propias de organización social del trabajo, consolidando la división social del trabajo existente y limitando los niveles de desarrollo científicos y técnicos de las fuerzas productivas, ya de por sí débiles.

Quisiéramos referirnos brevemente al culto de María Lionza, en el cual ocurre un verdadero sincretismo de creencias que hacen de él una suerte de geología simbólica. A las creencias y prácticas mágico-religiosas de origen indígena se han

27 Martio. Gustavo: Op. Cit. pp. 97 y ss.

ido sumando, en forma de estratos superpuestos, mitos y ritos de origen africano, ideas católicas, la santena cubana, el espiritismo, la quiromancia, cartomancia, astrología, etc. Hay quienes señalan, no sin poca razón, que María Lionza es un poco la imagen de Venezuela, con sus virtudes y sus aciertos, con sus logros y contradicciones.

El culto de María Lionza está organizado a nivel mítico también de forma geológica. Existen una serie de panteones superpuestos. Estos panteones reciben el nombre de "cortes" y una de las más importantes es precisamente la africana, conformada por los espíritus de la religión yoruba: chango, egún, echún, yemanya, elegua, obatala y orula. Deidades a las cuales se suman otras provenientes de diferentes cortes o líneas: la indígena (Guaicaipuro, Tamanaco, Mara, Chacao, Murachí, la india Rosa, etc.); la de la reina (Mana Lionza, la reina Guillermina, los Don Juanes, Andresote, etc.), la corte histórica (Simón Bolívar, Negro Primero, Juan Vicente Gómez, etc.) y numerosos otros personajes como Cleopatra, María Magdalena, John Kennedy, Stalin, etc. La influencia africana se nota no solamente en la existencia de una corte de negros o africana, sino en el ritual que comprende: ritos de posesión a través del uso del adorcismo, uso de tambores y de ritmos de probable origen afro, etc.

Si quisiéramos establecer un conjunto de conclusiones en relación al culto de María Lionza pudieramos decir que constituye un esfuerzo por reivindicar la posición de la mujer, en una sociedad "machista" como la venezolana. Todos los espíritus aparecen subordinados a la llamada "Reina de Sorte". Además, este culto lleva implícito un mensaje milenarista, pues supuestamente para el año 2.000 vendrá un Mesías, protector de los marginados (los pobres, los indios y negros, las mujeres y homosexuales, etc.), que transformará a la sociedad venezolana, imponiendo un régimen de justicia, paz e igualdad.

El culto de María Lionza ha ido poco a poco extendiéndose y así, por ejemplo, encontramos que durante la Semana Santa acuden a la Montaña de Sorte (Édo. Yaracuy), santuario principal, alrededor de 400.000 personas, las cuales van en busca de salud, paz, amor, mejores condiciones de vida o de un nuevo sentido para sus vidas.