

grandes y el tipo de espíritus con que se trabaja no se diferencian entre los distintos centros de culto.

Los agentes del culto y sus escasos estudiosos señalan sus raíces indígenas, que se expresarían en la referencia a «jurema» (una planta [*mimosa nigra* Hub.], por extensión el mundo vegetal y también nombre clásico de una *cabocla*). Los *pagés* de tribus ya extinguidas estarían por detrás de la sabiduría religiosa expresada en hierbas y humos, en sacrificios animales y posesiones de espíritus; poco importa, desde mi punto de vista, la veracidad de esta hipótesis. Sea por un vínculo histórico empírico con la cultura indígena, sea por representar una reelaboración simbólica de los indios desaparecidos –lo que en realidad más interesa–, los indios son la pieza central del catimbó. Esto deja en un segundo plano la influencia africana, por más que estén presentes en cantigas y acciones ceremoniales los nombres de las divinidades africanas, y que buena parte de sus agentes y clientes sean negros y mulatos. Como trasfondo no explícito, se encuentra también el espiritismo europeo, de enorme vigor en Brasil desde el siglo pasado; en forma más evidente, la influencia del catolicismo popular y, de manera más difusa, reverberaciones de prácticas mágicas ibéricas y europeas en general.

El catimbó se presenta, a mi entender, como un extremo en el campo de la religiosidad popular brasileña: su grado cero, su manifestación más salvaje, menos domesticada. Por eso, el *catimbozeiro* es para los agentes de otras manifestaciones religiosas el personaje en el que puede estar concentrada toda maldad. Esto es más que claro para los médiums del espiritismo de mesa blanca, pero también lo es para los sacerdotes de cultos de posesión en los que las acciones «por mal» no están nunca descartadas, candomblé y umbanda, pero no porque el catimbó haga nada que no pueda ser –y que no sea– hecho por las especialistas de esos dos cultos.

La diferencia del catimbó es que en él no hay la contrapartida de sistema –si se quiere, la contrapartida *religiosa*– insoslayable en los otros. El *catimbozeiro* ocupa, pues, el papel de «hechicero» en el triángulo por el que Weber lo oponía a «sacerdote», por un lado, y, por el otro, a «profeta». Lo ocupa también dentro de la taxonomía de la antropología británica; lo ocupa para el conjunto de los agentes del campo religioso.

Por otro lado –entrando en terreno más conjetural–, el catimbó parece ser la amalgama primera de creencias, figuras místicas, ritos, prototipos de agentes, etc., provenientes de tradiciones de origen tan diferente como de similar sintonía: espiritismo, hechicería ibérica, las diversas fuentes africanas y, tal vez, la «sabiduría» de chamanes indígenas, todo esto sobre la base de un difuso catolicismo agrario subyacente. Cuando aún no existía el

nombre *umbanda*, cuando el candomblé aún no había salido de su *ghetto* étnico, a comienzos de siglo, pululaban en las barriadas periféricas de Recife, João Pessoa o Natal, agentes cuyo accionar era llamado por ellos mismos o por sus clientes «catimbó» cuando no «culto dos mestres « o «de Jurema». Pero aunque esto no fuese así, el catimbó representa una fusión primaria en un sentido más primordial: sintetiza los rasgos más elementales de los patrimonios que antes he mencionado. Por eso, su tan limitado panteón; por eso también, la facilidad en «casar» con ellos.

Uno de los problemas más embarazosos para quien estudia formas culturales como las aquí expuestas es el de aparecer como aquellos viajeros de fines de siglo pasado, que mostraban las pruebas de la barbarie ajena y del refinamiento propio a un público suspendido entre el escándalo y la fascinación. ¿Cómo evadirse de la trampa del exotismo que impugna al Otro y al mismo tiempo ser consciente de la diferencia? Esta es una cuestión clave de la antropología que ha provocado ya muchas polémicas y que, sin duda, las seguirá provocando.

Baste sólo decir que la aprensión que causa a un español que se derrame la sangre de una cabra sobre la cabeza rapada de un novicio no es diferente a la que sufre un brasileño ante una corrida de toros o las filas de penitentes que en Semana Santa recorren las calles con cadenas amarradas a los tobillos. Lo que me importaría destacar de las religiones brasileñas es que no son un producto arbitrario o caprichoso, una «superstición» –para usar una palabra maldita en la antropología–, sino finos y complejos instrumentos prácticos y conceptuales con los que inmensas masas de población comprenden el mundo, mapas de navegación para recorrer la realidad con el menor daño posible y con el mayor provecho.

Los cultos populares urbanos del Brasil forman un sistema, lo que los investigadores llamamos una estructura, no tanto porque sean variantes de un mismo cuerpo de doctrina, sino más bien porque, cualquiera que sea la distancia que sus mensajes mantengan entre sí, cualquiera que sea el grado de anatémización mutua con que se enfrenten, tienen al menos tres puntos de coincidencia. Elaboran de manera simbólica una misma realidad social, la marginalidad a la que la mayoría de la población brasileña está condenada. Ocupan un espacio dejado en blanco por las religiones oficiales –el catolicismo y, en un lejano segundo plano, el protestantismo–: el de las aflicciones privadas, domésticas, aquellas que amenazan catastróficamente lo más elemental y directo: el propio cuerpo, ya en la salud, ya en el amor, ya en el empleo. Por último, y de manera concomitante, ese cuerpo –el del cliente que acude a ese tipo de agencia o el de los agentes– es usado en forma sistemática como instrumento de comunicación con lo sagrado.