

establece una ortodoxia que sería reforzada por otro investigador francés, Pierre Verger. De todas maneras, la legitimidad de los cultos afrobrasileños que empieza a darse sin cortapisa alguna con Bastide va mucho más allá de los límites que éste había entrevisto. Acabó de abrir una puerta que ya no podría ser cerrada. Así, un sacerdote como Joãozinho da Goméia a quien él descalificaba –siguiendo así a Carneiro y a Ruth Landes– como «clandestino» (es decir, como carente de una iniciación legítima), pocos años más tarde se convertiría en fuente de legitimidad, para muchos «hijos» suyos o para otra antropóloga francesa que en su casa obtuvo los materiales suficientes para alcanzar el grado de doctor en la Sorbonne (aunque abandonara más tarde la vida académica para convertirse en sacerdotisa del candomblé).

Peixoto no desconoce las críticas que han surgido contra los estudios sobre religiosidad popular de Bastide; las registra con rigor y ni siquiera trata de rebatirlas. Su única observación es el de la parcialidad de tales lecturas: «(...) para que las ideas del autor se evalúen mejor, es necesario incluir(*las*) en una serie más amplia. Claro está que los lectores críticos de Bastide (...) están interesados en la comprensión del fenómeno religioso y no en acompañar los meandros de su pensamiento; es en este sentido que

recortan una parte de su vasta obra». Sin duda. Pero nada hace pensar que una opción –un recorte de objeto– sea más legítimo que otro (ni Peixoto, creo, lo supone).

De todas maneras, es clara mi preferencia por los críticos a los que la autora hace esa advertencia y podría agregar algunos elementos de cargo. Un pequeño texto de Bastide escrito en 1945 nos permite precisamente ver los mecanismos típicos con los que este autor otorgaba o negaba legitimidad, así como su forma de trabajar. Este texto, fragmento de un artículo mayor sobre la relación entre negros e indios, forma parte como complemento de un volumen editado por Reginaldo Prandi que reúne una serie de investigaciones coordinadas por él, todas volcadas a dar cuenta de elementos no africanos de los panteones de algunas religiones subalternas de Brasil, es decir, de los encantados que dan nombre al libro, espíritus y no dioses, como el objeto de culto del candomblé. Se trata de entidades místicas que fueron alguna vez vivos y que han muerto o que, sin morir, han modificado su condición, se han «encantado». Estos espíritus son muchos. Los más habituales y presentes en la mayoría de los cultos: los caboclos –espíritus de indios–, mestres o bahianos, exus –espíritus de poder y peligro equiparables a los demonios de la imaginería católica, cuando vivos

delincuentes de diverso pelaje—, las pombagiras —correlato femenino de los exus, espíritus de prostitutas—, vaqueros, marineros, viejos esclavos, etc. Otros, más raros y propios de cultos minoritarios: el rey Sebastián —aquel príncipe portugués del siglo XVI, desaparecido en batalla contra los moros, objeto en su patria de culto mesiánico hasta finales del XIX (Fernando Pessoa lo cantó en su *Mensagem*)—, el rey Luis —sin número— de Francia, Matusalem, Salomón, Juana de Arco, además de anónimos gitanos, turcos, moros, italianos, etc. Los varios capítulos dan cuenta de estos seres espirituales, los ritos que le son dedicados, las acciones que de ellos se espera, las diversas relaciones con los humanos, etc. Sus autores son, además de Prandi, André de Souza, Armando Vallado, Carlos Croso, Gisela Villacorta, Luiz Rios, Luiz Asunção, Maria do Carmo Brandão, Mundicarmo Ferreti, Núbia Rodrigues, Patrícia de Souza, Raymundo Maués y Ronaldo Senna. El libro se completa con el trabajo de Bastide ya mencionado, otra reedición de un texto de Maria Villas Boas y una colaboración de un sacerdote de uno de estos cultos, Francelino de Shapanan.

De hecho, son trabajos sobre periferias, ya geográficas, ya ideológicas. Hasta las propias investigaciones son periféricas, en cuanto que sus objetos en buena medida no

habían sido tema de discursos académicos, o sólo lo habían sido en muy escasa medida. Los trabajos son etnografías de cultos poco conocidos de regiones alejadas (el interior del Estado de Bahía, la isla de Marajó, la región amazónica) o de cultos originarios del norte y noreste (candomblé de caboclo, tambor-de-mina) afincados recientemente en São Paulo, además de nuevos aportes sobre otro culto nordestino, el catimbó —llamado también culto de jurema o de los mestres—. Es justamente sobre esta manifestación religiosa que trata el trabajo de Bastide antes mencionado.

Su base empírica es casi inexistente; una sola sesión de jurema, descrita con gran encanto poético pero poco rigor etnográfico. La información volcada proviene más que nada de autores anteriores —Camara Cascudo, Gonçalves Fernandes— y la mayor parte del trabajo consiste en glosas a esos textos y unas pocas entrevistas a informantes. Como en otras ocasiones, lo central de su aporte es la interpretación, en la que lo que le interesa es marcar la oposición entre esta práctica y la de los cultos afro. El catimbó, nos dice, es una práctica mágica, no religiosa; se trata de la resolución del caso a caso de clientelas fragmentarias de la que hablaban los clásicos. Se trata, además, de un culto esencialmente agrario, a diferencia del urbano candomblé. La fragmentación mágica así le

resulta transparente: «Por el individualismo del trabajador agrícola, habituado a la soledad; por la dispersión en grupos domésticos auto-suficientes». La reducción sociologizante es aquí más dura que la de un durkheimiano ortodoxo; además no sólo presupone un determinismo sociológico, sino otro, de psicología racial: «Dos psicologías colectivas enteramente diferentes se marcan en el candomblé y en el catimbó, la del africano y la del indio». Desagregación anómica de indios destribalizados *versus* resistencia cultural de africanos que han rehecho su solidaridad, pérdida con la esclavitud; magia –y hechicería– frente a religión; pobreza imaginativa, carencia estética y nulidad mítica –el catimbó–; sensual imaginación, alegría de los sentidos y riqueza del intelecto –el candomblé–. ¿Quién podría dudar en la elección? El estigma del candomblé que Bastide ayudó a eliminar lo arroja ahora sobre el catimbó.

Una sola observación, de las muchas que podrían ser hechas. El problema no contemplado por Bastide, y que amenaza con invalidar sus hipótesis, es que catimbó y candomblé –al menos en Pernambuco, tal como lo registra el texto de Brandão y Rios publicado en el mismo volumen– con mucha frecuencia son cultos llevados a cabo por los mismos agentes; el hijo de santo del candomblé y el catimbozeiro son la misma persona que

opera en una u otra línea según una serie de circunstancias, y que encuentra forma de equilibrarlas.

Cualquiera que sea el balance de este trabajo de Bastide, es innegable que nadie que trabaje en estas cuestiones puede ignorarlo –Peixoto en este sentido estaría acertada– y que es un buen complemento a las investigaciones actuales, al menos como agente provocador. El resto del libro, por otra parte, no tiene pretensiones interpretativas; su valor es en lo esencial etnográfico. Pienso que a partir de un material tan rico, y de los que vayan siendo producidos por las cada vez más abundantes nuevas investigaciones, se diseñan dos líneas posibles de interés. Una que va atrás de las formas de fusión, en cierta medida de homogeneización, de los distintos cultos de posesión brasileños, desde el punto de vista organizacional y ritual, y –quizás lo más determinante– de la universalización de entidades místicas en principio originales de un polo del espectro religioso. Creo que al respecto los espíritus claves son, por un lado, los caboclos –provenientes de formas íbero-indígenas– que han sido absorbidos por formas de raíz afro, y, por el otro, los exus –de origen afro– absorbidos por el conjunto de la religiosidad brasileña. En los estudios reunidos en este volumen podemos detectar estadios en los que esa incorporación de estos últimos aún no se ha producido, como

ocurre en la pajelança amazónica, y otros en los que, aunque presentes, aún no han llegado a un equilibrio con el resto del sistema ritual, como en el caso del jarê estudiado por Senna, en los que aún se producen situaciones anómalas respecto a la lógica ceremonial: «La introducción de los exus en los rituales del jarê no ha creado (...) un linaje propio para ellos. Generalmente son introducidos en el transcurso del ritual (...) dando la apariencia de una construcción intermediaria o una quiebra de la secuencia».

Otra línea lleva a pensar en el mapa general de esta religiosidad como en una matriz combinatoria

del tipo de las que Lévi-Strauss ponía en juego a diversos efectos décadas atrás, un juego de alternativas que saturasen las posibilidades de inclusiones y exclusiones de entidades místicas y de rituales. Es de esperar, esa es mi hipótesis, que estableciésemos así el real objeto para el estudio de la religiosidad popular brasileña, un despliegue de formas que significase por encima de lo que significa cada una por separado o, tal vez mejor, que el significado sólo se instaurase en este plano general.

Fernando Giobellina Brumana