Tradición, creatividad y resistencia en territorios negros en Brasil¹

Tradition, Creativity, and Resistance in Black Territories in Brasil

Recibido: 10/05/2024

Aprobado: 18/11/2024

Marcio Goldman

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil.

marcio.goldman@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6594-1520>

Resumen

Este texto retoma una conferencia presentada en el Primer Encuentro de Tradición Angola-Congo en Ilhéus, promovido por la Asociación Cultural Matamba Tombenci Neto, la Organización de Cultura y Ciudadanía Gongombira y el Grupo Cultural Dilazenze, el 17/11/2006, en el *terreiro* de Matamba Tombenci Neto, en la ciudad de Ilhéus, Bahía, en el sur del Nordeste de Brasil. El texto pretende básicamente demostrar la esterilidad del debate entre “tradición” e “innovación”, tomando como caso empírico de análisis los procesos creativos en acción en el *candomblé*, una de las religiones de origen africano que durante casi dos siglos ha demostrado, precisamente, que la persistencia de sus tradiciones depende de un enorme poder de creatividad y adaptación.

Palabras clave: religiones de matriz africana, sincretismo, política, resistencia, creatividad.

¹ Se presentó una primera versión (nunca publicada) de este texto en el 2017, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Occidente, en Cali, Colombia. Agradezco a Jesús Florez por la amable invitación y a Natalia Quiceno por la traducción. A Doña Ilza Rodrigues, Mameto Mukalê, madre de santo del *terreiro* Matamba Tombenci Neto desde 1973, debo lo poco que sé sobre el *candomblé*, que ella me ha estado enseñando hace más de cuarenta años.

Discursos Del Sur, N°14, Julio/diciembre 2024, pp.13-29, DOI:

<https://doi.org/10.15381/dds.n14.29831> ISSN: 2617-2283© Los autores. Este artículo es publicado por Discursos del Sur, revista de teoría crítica en ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

Abstract

This article revisits a lecture presented at the Primer Encuentro de Tradición Angola-Congo in Ilhéus, organized by the Matamba Tombenci Neto Cultural Association, the Organization for Culture and Citizenship Gongombira, and the Dilazenze Cultural Group on November 17, 2006, at the Terreiro of Matamba Tombenci Neto in the city of Ilhéus, Bahia, in the southern region of Brazil's Northeast. The article aims to illustrate the futility of the debate between "tradition" and "innovation," using as an empirical case study the dynamic creative processes in Candomblé. A religion of African origin that has persisted for nearly two centuries, and that clearly exemplifies how the endurance of its traditions is tied to its remarkable capacity for creativity and adaptation.

Keywords: African diaspora religions, syncretism, politics, resistance, creativity.

1. Introducción

Los días 17 y 18 de noviembre del 2006, la Asociación Cultural Matamba Tombenci Neto, la Organización de Cultura y Ciudadanía Gongombira y el Grupo Cultural Dilazenze realizaron en Ilhéus, Bahia, el Primer Encuentro de Tradición Angola-Congo, con el objetivo de crear un foro de diálogo entre el pueblo de santo, la sociedad civil, estudiantes, investigadores, instituciones públicas y ONG, a partir de temas de actualidad en el contexto cultural afrobrasileño, promoviendo el intercambio de experiencias y proyectos de desarrollo de las comunidades negras y *terreiros* de candomblé.

El encuentro se desarrolló en el *terreiro* de Matamba Tombenci Neto, con mesas de discusión, proyección de videos y exposición de la colección permanente del Memorial Unzó Tombenci Neto, que fue inaugurado y abierto al público en esa ocasión, además de la inauguración del Galería Fotográfica Ingué Kaitumba.

Después de cuarenta años de investigación y convivencia con el *terreiro*, tuve el honor de ser invitado a presentar la conferencia inaugural del evento, la tarde del 17 de noviembre y, poco después, promover el lanzamiento de mi libro *Cómo funciona la democracia. Una teoría etnográfica de la política*.

Mismo después de tanto tiempo, pienso que lo que intenté presentar a mis amigas y amigos en una situación tan difícil para el antropólogo (hablando a quienes pasaron décadas intentando enseñarlo) todavía merece ser divulgado. Presento, pues, una versión modificada de la conferencia, que intenta, al mismo tiempo, mantener el tono de la presentación original, pero también situar a las lectoras y lectores menos familiarizados con este universo.

De toda forma, quisiera disculparme por comenzar con una pequeña y un poco narcisista autopresentación

2. El antropólogo

Yo me hice antropólogo investigando religiones afrobrasileñas en un pequeño centro de culto de una de las religiones de matriz africana en Brasil, un *terreiro* de candomblé en la periferia de la región metropolitana de Río de Janeiro. Un poco después, trasladé mi investigación a otro *terreiro* de candomblé, en Ilhéus, en el sur de Bahía, en el Nordeste de Brasil. Y hasta el presente ese *terreiro* en Ilhéus continúa siendo mi foco empírico de investigación.

Después de la maestría, me alejé de los estudios sobre la religión y me dediqué a la historia del pensamiento antropológico, tratando de analizar y reactivar la obra de uno de los autores más “olvidados” de la historia de la antropología, Lucien Lévy-Bruhl; enseguida, dediqué algunos años a la antropología de la política, intentando elaborar lo que llamé una teoría etnográfica de la política, donde trataba de partir de lo que personas menos involucradas con la llamada democracia pensaban y decían sobre ella, y de desarrollar lo que podríamos aprender de esta visión más descentrada. Finalmente, volví a la investigación sobre candomblé, en el mismo *terreiro* que había estudiado en la maestría y del cual hacen parte las personas que acompañé en el estudio sobre política. Y es sobre eso que intento escribir un libro ahora.

Retrospectivamente, creo que ese “retorno” a la religión estuvo motivado por algunas cosas. La más importante quizás quede más clara a partir de tres cortos episodios. En el 2006, tuve que dar una conferencia en el *terreiro* de Ilhéus, en la inauguración de su pequeño museo. Creo que la necesidad de explicitar lo que había aprendido para las personas que me enseñaron lo que aprendí me obligó a reflexionar sobre esa pretensión de descubrir la verdad de los otros en lugar de contentarnos con mapear otras verdades.

Dos años más tarde, en una conferencia en la Universidad en Ilhéus, usé en una elaboración más o menos complicada la fórmula “como estoy seguro de que estas divinidades ‘no existen’...”. Dada la ausencia de comillas en el lenguaje oral —a pesar de mis esfuerzos de compensarlo con gestos y entonaciones de voz—, uno de los espectadores cuestionó exactamente esta pretensión no solo de decir la verdad de los demás, como de definir lo que es la realidad para ellos.

Por último, en el 2010, cumpliendo una vieja promesa, fui el *ghostwriter* del libro de recuerdos de Dona Hilsa Rodrigues (2011), la sacerdotisa del *terreiro*, *Del lado del tiempo*. En él, traté de pasar al registro escrito una narración que se desplegó durante decenas de conversaciones que tuve con doña Hilsa entre los años 1996 y 2009. El proceso de escritura del libro implicó una alternancia entre una primera redacción del texto, su lectura para doña Hilsa, correcciones, cambios y adiciones hechas por ella, hasta la versión final. En varias ocasiones, me di cuenta de lo frágil que es lo que creemos que sabemos acerca de los demás.

Todo esto, creo, me llevó a ponerme la cuestión de cómo seguir haciendo antropología sin la asunción de la superioridad de nuestros saberes sobre aquellos de las personas con las que trabajamos y aprendemos. De cómo renunciar rigurosamente a todo presupuesto sobre la mejor adecuación de nuestras categorías frente a las de los demás.

Hoy me pregunto si eso es suficiente. Hace unos seis o siete años atrás, cuando presentaba una conferencia en la Universidad de Cabo Verde, mi colega y amigo José Carlos dos Anjos me puso un problema en el cual no he dejado de pensar, desde entonces. Si recuerdo bien, en esa conferencia yo trataba de reflexionar sobre lo que podría ser la antropología después de la descolonización, de la crítica colonial y poscolonial, e incluso del llamado desafío posmoderno. Yo especulaba sobre cómo mantener la perspectiva del observador participante, pero algo distante; especulaba también si bastaría traducir a nuestros propios términos lo que aprendemos con aquellos que estudiamos, e incluso sobre el alcance de lo que hoy viene llamándose encuentro de saberes. Yo defendía entonces una antropología verdaderamente simétrica, capaz de poner en pie de igualdad nuestros saberes y los saberes de los otros. Al final de mi presentación, José Carlos dos Anjos me preguntó, si mi memoria no me traiciona, si una verdadera simetrización de saberes simplemente no aboliría la necesidad de toda antropología.

Algunos años más tarde, en un trabajo sobre sincretismo escrito por Clara Flaksman (2017, p. 166), quien fue mi estudiante, encontré esta linda observación que otra gran sacerdotisa del candomblé le hizo a ella. La madre Stella de Ososa, del *terreiro* Ilê Axé Optó Afonjá de Salvador, cuando supo que Clara era antropóloga le dijo con delicadeza: “Sabe, antiguamente el candomblé necesitaba de antropología. Hoy ya no necesita más”.

Ahora, en general, antropólogas y antropólogos hacen sus investigaciones para poder contar a otras personas aquello que aprenden con personas que saben más que ellas y ellos, sumándole a eso, a veces, algunas cosas adicionales que aprenden en otros lugares, leyendo, claro, pero también conversando y viviendo con las personas. Es eso básicamente lo que intentamos hacer para ganarnos la vida de ese modo tan extraño. Lo que está sucediendo hoy en día es que muchas veces debemos hablar con y delante de las propias personas que nos enseñan.

Así, lo que yo voy a intentar hacer es compartir con ustedes algunas cuestiones a partir de lo que aprendí a lo largo de muchos años de convivencia con mis amigos del *terreiro* de Matamba Tombenci Neto, convivencia que comenzó en 1983 y que sigue de manera ininterrumpida desde 1996. Antes, sin embargo, creo que son necesarios algunas aclaraciones preliminares (para más detalles, ver Goldman, 2023).

3. Candomblé

Por candomblé se designa, en Brasil, a una de las varias religiones que, presentando claramente elementos de origen africano, fueron clasificados por medio del adjetivo compuesto “afrobrasileñas”, con todos los inconvenientes e imprecisiones que eso posee. Constituido aparentemente a partir del siglo XIX —al menos tal cual lo conocemos hoy—, el candomblé incluye también, en mayor o menor grado, elementos de cosmologías y prácticas indígenas, así como del catolicismo popular y del espiritismo de origen europeo. Se puede observar, igualmente, una diversidad entre los diferentes grupos de culto ligada a la región de África de donde proviene la mayor parte del repertorio de cada grupo, así como las modalidades e intensidades de sus conexiones con otras tradiciones religiosas.

Grosso modo, los fieles del candomblé en Brasil clasifican sus *terreiros* en tres grandes naciones (además de un gran número de naciones menores o de divisiones de las mayores) oriundas de los diferentes orígenes africanos de sus fundadores. Así, la

nación keto sería originaria de los yorubas de Nigeria y de Benín; la jeje, de los fones de Benín; la angola, de los bantú de Angola y Congo. Hay diferencias entre los *terreiros* que se clasifican en naciones distintas, pero también entre los que se clasifican en la misma nación —así como existen varios tipos de mezclas y combinaciones entre naciones.

Advierto que aquí voy a emplear palabras y nombres de divinidades como son conocidas por los descendientes de los yorubas. No apenas porque son más usados en la literatura y por el público en general, sino principalmente porque los propios practicantes del candomblé de nación angola o jeje, en las situaciones más cotidianas y menos formales, acostumbran a hacer lo mismo. Del mismo modo, estoy refiriéndome específicamente al candomblé —que es apenas una de las muchas religiones de matriz africana en Brasil— porque es con él que tengo experiencia personal.

Entretanto, y más allá de la diversidad empírica, existen elementos comunes entre prácticamente todos los grupos de culto. Lo más evidente de todos tal vez sea la presencia de divinidades (orichas, voduns o inquices) que, en ceremonias más o menos elaboradas, ocupan los cuerpos de fieles debidamente preparados para eso por medio de procesos de iniciación, más o menos largos y sofisticados, y que pueden o no incluir ofrendas y sacrificios animales. Y aunque eso esté lejos de ser una regla absoluta, por candomblé, específicamente, se entiende las representaciones y prácticas de grupos donde esos sacrificios son practicados, donde la iniciación tiende a ser más elaborada y donde hay una tendencia para distinguir las divinidades de los espíritus de los muertos y de los ancestros.

Es un sistema muy complejo y el modo más simple de intentar describirlo es decir que se trata de una especie de panteísmo, donde un cierto número de divinidades (en general dieciséis) reparten el cosmos entre sí, de manera que cada cosa y cada ser del mundo “pertenece” a una de ellas. De la misma forma, los fieles son humanos que, debidamente iniciados, pueden ser poseídos por las divinidades a las que “pertenecen”.

Sin embargo, cuando se intenta enumerar con precisión cuáles son los orichas, su número raramente coincide con los dieciséis postulados. Además de eso, cada oricha se presenta en una cantidad variable de “cualidades”, especie de modalidades o avatares de cada divinidad. Así, el oricha más viejo de todos, Oxalá, se presenta en calidad de “joven” (Oxaguiã) y en calidad de “vieja” (Oxalufã) —y lo mismo sucede con otros orichas—. Pero eso no es todo y se puede recitar, sin dificultad, una gran variedad de cualidades de Oxalá que se distribuyen entre esos extremos. Se puede incluso decir que

una determinada cualidad de un oricha es “casi” otro oricha (por ejemplo, una determinada cualidad del oricha Omolu es “casi un Oxalá”). Finalmente, y para complicar mucho más el cuadro, se puede hablar también del “oricha de fulano”, que es el oricha individual de alguien —y este punto, el hecho de que las divinidades también son personales, es de gran importancia.

Ahora, prácticamente, todas las descripciones del candomblé comienzan con la enumeración de lo que los fieles denominan “orichas generales”, pasando a sus cualidades y terminando con la mención de un cierto número de orichas individuales. Esa técnica descriptiva ofrece una visión del sistema que deja en segundo plano dimensiones y elementos que yo, al contrario, quisiera destacar —a saber, principalmente la textura ontológica de los elementos y relaciones constitutivos del candomblé y tal vez de otras religiones de matriz africana.

Antes de pasar a eso, tal vez sea conveniente recordar que las religiones de matriz africana como un todo son resultantes de un proceso creativo de reterritorialización, efectuado a partir de la brutal desterritorialización de millones de personas en uno de los movimientos que dieron origen al capitalismo y a todo el mundo llamado moderno, a saber, la explotación de las Américas con la utilización del trabajo esclavo. Frente a esa experiencia mortal, se articularon agenciamientos que combinaron, por un lado, dimensiones de diferentes pensamientos de origen africano con partes de los imaginarios religiosos cristianos y amerindios, y, por otro, formas de organización social tornadas inviables por la esclavización con todas aquellas que podían ser utilizadas dando origen a nuevas formas cognitivas, perceptivas, afectivas y organizacionales. Se trató, así, de una recomposición, en nuevas bases, de territorios existenciales aparentemente perdidos, del desarrollo de subjetividades ligadas a una resistencia a las fuerzas dominantes que nunca dejaron de intentar su eliminación y/o captura. Esto explica, sin duda, al menos en parte, el hecho de que las religiones de matriz africana estén atravesadas hasta hoy por un doble sistema de fuerzas: centrípetas, codificando y unificando esos cultos, y centrífugas, haciendo pluralizar las variantes, acentuando sus diferencias y engendrando líneas divergentes.

Esa coexistencia fundamental entre fuerzas centrípetas y centrífugas nunca fue evaluada con profundidad en los llamados estudios afrobrasileños. En realidad, se observa en ese campo una cierta tendencia a ignorar o a despreciar uno de esos conjuntos de fuerzas, tratando, al mismo tiempo, el efecto de ese desprecio como una especie de defecto del propio sistema. Se oscila, así, entre posiciones clasificadas, o

acusadas, de “culturalistas”, “de adentro” o “internas” —que enfrentarían su objeto desde el punto de vista de su estructura interna y de las relaciones que lo constituirían desde adentro, enfatizando así en la preservación de la tradición y/o la resistencia cultural— y aquellas tachadas de “sociológicas”, “políticas”, “de afuera” o “externas” (que pasarían a predominar a partir de la década de 1970), que privilegiarían las múltiples relaciones y articulaciones de las religiones de matriz africana con otros hechos sociales, o sea, el lugar ocupado por ellas en la llamada estructura social inclusiva.

Por eso, creo, fue que sustenté en mis primeros trabajos sobre el candomblé que características estructurales del propio sistema religioso sobredeterminarían sus relaciones con otros subsistemas sociales. Yo creía entonces en la existencia de una especie de aptitud estructural del candomblé para conectarse con ciertos fenómenos que no podrían, por lo tanto, servir de explicación causal para el sistema en cuanto tal. Mi problema, hoy, es buscar una nueva interpretación para todo esto. No, claro, en la acepción científicista o hermenéutica del término —la búsqueda de un sentido más adecuado o profundo que el anterior— y sí en la musical: otro modo o estilo de “ejecutar” una obra que ciertamente no es mía.

En ese sentido, yo diría que una primera dimensión del sistema es constituida por lo que, clásicamente, sería designado como una cosmología y que yo preferiría denominar una ontología (muy especial, claro). En términos algo simples, esa ontología podría tal vez ser resumida como una especie de monismo que postula la existencia de una única fuerza, que recibe en general el nombre de *aché*. Modulaciones del *aché* —en un proceso simultáneo de concretización, diversificación e individualización— constituyen todo lo que existe y puede existir en el universo —las propias divinidades en primer lugar—, porque cada una de ellas consiste en la cristalización o encarnación de una modulación específica del *aché*. Enseguida, los seres y cosas del mundo como piedras, plantas, animales, seres humanos —pero también colores, sabores, olores, días, años, etc.— “pertenecen” a diferentes orichas, pero apenas en la medida en que comparten con ellos esa esencia simultáneamente general e individualizada. En cierto sentido, cada ser constituye, en realidad, una especie de cristalización o molarización resultante de un movimiento y de una parada del *aché*, que de fuerza general y homogénea se diversifica y se concretiza continuamente.

En un lenguaje más directamente religioso, es posible, pues, afirmar que el *aché* fluye a partir de una fuente común, fuente que puede ser el Olorum yorubas o el Zambi

angola, divinidades supremas que no reciben culto alguno; o el oricha Iroko (o Tempo, en angola), árbol sagrado de cuya savia se habrían originado los demás orichas; o de otras fuentes, de acuerdo con distintas versiones de los mitos. Ese flujo de *aché* es, de alguna forma, cortado en diferentes puntos, constituyendo, sobre determinado plano, lo que se denomina orichas “generales” (que existen en número finito) y, sobre todo, un sin número de orichas individuales, los cuales, en última instancia, están ligados todos a los seres humanos.

Se puede decir pues que, enseguida, esa cosmología se desdobra en una mitología y en una serie de intrincados sistemas de clasificación; o que esa ontología comporta una metafísica y una filosofía de naturaleza y sociedad. Los mitos presentan, sobre todo, el carácter múltiple de las divinidades: simultáneamente esencias inmóviles, fuerzas de la naturaleza (rayos, truenos, ríos, etc.), instituciones culturales (guerra, justicia...), individuos que vivieron en el pasado (reyes, reinas, guerreros...). Y aquí no se trata apenas —tal vez sea necesario advertirlo— de representaciones (el rayo representando a oricha Iansan), relaciones de propiedad (el mar pertenece al oricha Iemanja) o control (la enfermedad siendo provocada o controlada por Omolu), sino de una forma mucho más compleja de agenciamiento. En cierto sentido, el mar *es* Iemanja, el rayo y el viento *son* Iansan, y la enfermedad *es* Omolu. Naturaleza, cultura, seres humanos, el cosmos, todo parece articulado en este sistema. Los componentes de esos diferentes planos pueden, así, ser agrupados en clases de acuerdo con el oricha al cual pertenecen, o sea, de acuerdo con la modulación de *aché* que lo constituye. Esto torna relativamente fácil intentar reducir el sistema a una lógica clasificatoria, en la medida en que son efectuadas reparticiones del universo a partir de la introducción de discontinuidades o distanciamientos diferenciales en un conjunto inicialmente homogéneo o continuo.

Uno de los aspectos centrales del candomblé, entretanto, es que también los seres humanos están repartidos entre los orichas, lo que significa la existencia de un cuerpo de concepciones acerca de la naturaleza del ser humano, una noción de persona, o, como preferiría denominarla, una antropología, en el sentido filosófico del término. Esta, como sucede en la mayoría de las sociedades humanas, postula que la persona es múltiple, compuesta por una serie de elementos materiales e inmateriales, que incluyen el oricha principal al cual ella pertenece (de quien es “hijo”, como se dice) un número variable de orichas secundarios, espíritus de antepasados, ángel de la guarda, alma y así en adelante. Lo más importante, con todo, es que la persona no nace lista, sino que es construida a lo largo del proceso de iniciación por medio de una serie de rituales o

“obligaciones”. La persona es así *hecha*, y la iniciación, en el candomblé, es llamada de “hacer la cabeza”. Todavía hay más: “hacer la cabeza” es, en realidad, la contrapartida de lo que se denomina “hacer el santo” (nombre también usado para designar el oricha), de modo que se puede llamar a la iniciación como un todo de “hacer el santo”. Esto significa que no apenas la persona, sino también el oricha es construido en el proceso de iniciación.

Ese constructivismo puede parecer contradictorio con los postulados ontológicos encima resumidos. Pero eso solo para una mirada habituada a pensar en los términos definidos por las doctrinas religiosas o sistemas filosóficos occidentales, pues, como ya anuncié, un oricha no es exactamente una individualidad, él es más un flujo que puede ser cortado de diferentes maneras, actualizándose en diferentes niveles. En cierto nivel, el corte constituye el “oricha general”, Iansan, Iemanjá, Omolu, etc., y ese proceso es narrado en diferentes mitos. La iniciación, entretanto, no consiste jamás en consagrar alguien a uno de esos orichas generales: “hacer la cabeza” o “hacer el santo” —punto central del candomblé— significa, en realidad, la producción ritual de dos entidades individualizadas a partir de dos substratos genéricos. Un individuo más o menos indiferenciado que se torna una persona estructurada; un oricha general que se actualiza en un oricha individual, la Iansa de alguien, el Omolu de otro. Esos orichas individuales tienen nombres y características propias y, así como las personas, son bautizados y van modificándose a partir de la iniciación.

La divinidad no es, por tanto, un elemento apenas exterior al ser humano, que a él se reuniría de forma periódica. *Hecho* dentro de él, al mismo tiempo que su propia persona, el oricha habita, de modo constitutivo, lo que Roger Bastide (1958) denominó su “castillo interior”. Allí radica, tal vez, la importancia crucial de la posesión, esa modalidad privilegiada del ritual, una vez que, como sugería el mismo Bastide, no se trata apenas de un rito puesto en acción, sino de un “ritual experiencia vivida”. Y, de hecho, en el trance parecen reunirse todas las dimensiones del sistema y producirse una cierta síntesis de la experiencia del culto: el mundo de los dioses y de los humanos convergen; el fiel y su oricha casi se superponen; los diferentes componentes de la persona humana tienden a la unificación y al equilibrio, elevando los seres humanos a una estatura casi divina.

¿Eso significaría que los humanos pueden transformarse en orichas? ¿O que entre la serie humana y la serie de los orichas se establecieran relaciones de homología? No exactamente o, por lo menos, no apenas, y yo prefiero interpretar todo eso en la clave de

lo que Deleuze y Guattari (1980) denominaron “devenir”, concepto que no significa semejanza, ni imitación, ni identificación, pero una cierta relación que se logra establecer con una condición diferente a la suya que, de este modo, nos afecta y nos modifica.

Se puede pues, creo, interpretar el candomblé más en la clave del devenir que en la de la transformación. La posesión, por ejemplo, no significará tornarse un oricha y, en verdad, se sustenta claramente que nadie podría soportar la infinita potencia que sería desencadenada por una transformación así, que acabaría por aniquilar completamente el cuerpo poseído. Por la misma razón, se dice que no es jamás el oricha general que posee una persona y sí su oricha personal. Además, es evidente que la posesión no consiste en simple imitación, pero de una especie de devenir muy complejo: devenir Iansan, que mezcla un devenir-viento y un devenir-guerrera; devenir-Omolú, que combina un devenir-tierra con un devenir enfermo o devenir curandero, etc.

4. Conclusión: territorios negros

Por todo eso, el candomblé debe ser visto como más que un sistema puramente intelectual y cognitivo, o incluso místico, emocional y ritual en el sentido formal del término. Más que un sistema de creencias o incluso una “religión”, es sobre todo un conjunto de prácticas y un modo de vida. Desde este punto de vista, hay observaciones que se deben hacer.

Primero, el hecho de que estamos tratando aquí con religiones que en su propio funcionamiento impiden o dificultan la formación de centros de poder y de grandes estructuras de sobrecodificación. En ese sentido, se comprende porque hablar de una religión de candomblé en general (y también de una religión de origen africana en general) es algo impreciso, y porque muchas veces los fieles parecen reservar este término para el cristianismo y congéneres.

Como vimos rápidamente, el sistema es segmentar: en su primer nivel de segmentación, las religiones de matriz africana (que, en Brasil, por veces se encajan en un nivel superior, el del “espiritismo”) se dividen en muchas variedades, de las cuales el candomblé es apenas una; enseguida, el candomblé se divide en varias naciones: queto, jeje, angola, etc.; así mismo, existen diferentes linajes, raíces o *achés*, como también se dice, de donde provienen los diferentes *terreiros*; y, en el límite, lo que existe más concretamente, la realidad vivida de cada *terreiro*. Personalmente, siempre consideré

que eso es una de las cosas que hacen más bello el candomblé, es decir, el hecho de no ser una de esas religiones en que personas que los adeptos no conocen, que nunca vieron, deciden lo que se debe hacer y cómo se debe hacer. Esto ocurre porque los *terreiros* son verdaderas comunidades donde las personas se conocen, donde a veces se discute, hasta se pelean un poco, pero, sobre todo, donde conviven unas con otras, donde aprenden a quererse y a respetar las unas a las otras.

Claro que, al mismo tiempo, sabemos que en los *terreiros* de candomblé existe toda una jerarquía que debe ser respetada; existen las personas que saben más y las que saben menos; las más viejas en la religión y las más jóvenes. Pero lo interesante y lo importante es que las personas se conocen, y que aquellas que están momentáneamente —porque en el candomblé eso cambia con el tiempo— en la posición de iniciados siempre pueden hablar con las más antiguas, pueden preguntar cosas, aprender y exponer sus opiniones.

Ahora, es justamente a ese espacio comunitario que me gustaría aplicar un concepto elaborado por la urbanista brasileña Raquel Rolnik (1989): “territorio negro”. Rolnik observó que el hecho de que en Brasil no existan guetos negros propiamente dichos no significa necesariamente la ausencia de territorios negros específicos; y que si, por un lado, esos territorios son en general marcados por una cierta marginalización y por la discriminación, por otro, ellos también son espacios de creación, de creatividad. Así, un territorio negro es un espacio activo que tiene su autonomía y no puede ser confundido con un simple territorio segregado o marginalizado. Además de esto, es claro, por lo menos en Brasil, que hablar de territorios negros no quiere decir que estamos imaginando que solo hay personas negras en él, pero sí que en ellos impera un modo de vida y modos de convivencia marcados por una experiencia de la negritud que no deja de tener semejanza con lo que el antropólogo colombiano Jaime Arocha (1999) denominó “huellas de africanía” (ver también Friedemann, 1996) —huellas que no apuntan necesariamente a orígenes, pero son marcas de algo—. Esos territorios son espacios vividos, son obras colectivas construidas por grupos de personas. Así, cuando hablamos de territorios negros, no estamos contando apenas historias de exclusión y marginalización, sino también historias de construcción de identidades, vidas en común, conocimiento y arte.

Ahora, como bien podemos imaginar, esos procesos de creación de territorios deben haber existido desde el comienzo, desde cuando personas arrancadas de su tierra natal por la esclavización fueron transportadas a la fuerza para otro país, donde se

tuvieron que reapropiar del espacio y de sus vidas. Así, la cuestión es cómo es posible producir una experiencia de vida a partir de una amenaza de muerte, o como escribió Guattari (1985, p. 114) en una entrevista no muy conocida: “cómo es que la gente consigue, así, en esa mierda toda, hacer pedazos de territorios para sí”; cómo “tornarse capaz de habitar de nuevo las zonas de experiencia devastadas”, como se preguntan también Philippe Pignarre e Isabelle Stengers (2005, p. 185).

Los espacios que acabaron cabiendo al pueblo negro en la historia de las ciudades brasileñas fueron así investidos por una creatividad que estructuró y sustentó la comunidad incluso en las situaciones más negativas. Uno de esos espacios es formado justamente por los *terreiros* de candomblé; o mejor, el candomblé fue una de las fuerzas que ayudaron a moldear esos espacios de vida, fue una de las matrices de esos territorios negros. Creo también que la combinación del respeto por la jerarquía con el sentimiento de comunidad tiene que ver con el origen mismo del candomblé. Y sobre ese punto me gustaría hacer algunas observaciones. Primero, recordando que cuando los portugueses llegaron a Brasil, allá existían —al contrario de lo que se enseña en algunos lugares— más de 10 millones de indígenas (hoy existen casi 900 mil, pero ya llegaron a ser menos de 200 mil). Después, hubo la esclavitud africana, que a su modo fue también una especie de genocidio. Antes de ella, es importante recordar, hubo reacciones de todos los grupos indígenas, luchando contra los colonizadores o huyendo para regiones más remotas. Observo también que a pesar de la esclavitud indígena haya durado hasta casi 1800, tal vez fuese más difícil esclavizar gente que conocía la tierra, que vivía en comunidades, que podía huir para el interior.

En los trescientos años que van desde mediados del siglo XVI a mediados del XIX, no es nada improbable que cerca de 10 millones de africanos hayan sido embarcados a la fuerza para las Américas, en la mayor migración transoceánica de la historia de la humanidad. Capturados en las más diversas situaciones, los esclavos africanos provenían del sur de África (de Angola, Mozambique, Congo, Sudáfrica) o del noreste africano (los actuales Guin, Benin, Nigeria), y es importante recordar ya en esas diferentes regiones africana había muchas relaciones y muchas mezclas. Con la diáspora, esas relaciones y mezclas se acentuaron porque los portugueses colocaban juntas a personas de pueblos diferentes, con el fin de dificultar su comunicación y, luego, su organización para la resistencia. Además de eso, era preciso adaptarse al nuevo mundo.

Al menos en el caso brasileño, pueblos que hablaban lenguas de la familia bantú, del sur de África (Angola, Mozambique, Congo, Sudáfrica) fueron los primeros a ser esclavizados. Las religiones de esos pueblos son religiones de los inquices (espíritus ligados a la tierra natal) y de los antepasados y ancestros (ligados a las familias y los linajes). Ahora, la diáspora separó los esclavos de su tierra natal y los distanció de sus territorios; la esclavitud separaba los hijos de sus madres y de sus padres y tornaba difícil el culto a los antepasados. Además de eso, los esclavos bantús estaban dispersos por las zonas rurales del país, con dificultades para reunirse para la celebración de su religión.

Así, los esclavos bantús tuvieron que descubrir la nueva tierra para la cual habían sido traídos a la fuerza; tuvieron que descubrir dónde estaban los inquices y cómo preservar a los antepasados; tuvieron hasta que encontrar otros inquices y otros antepasados. Para eso, fueron algunas veces ayudados por los indígenas, pero, sobre todo, tuvieron que ayudarse los unos a los otros, cada uno enseñando lo que sabía de su religión para los vecinos que, a cambio, hacían lo mismo. Como vimos, muchas veces los esclavos que estaban juntos venían de lugares diferentes, de pueblos diferentes porque los portugueses practicaban esa mezcla para dificultar la comunicación, la alianza y la resistencia.

Más tarde, ya a mediados del siglo XIX, los yorubas y los fones comenzaron a llegar con más intensidad en función de guerras en África. Como fueron concentrados en las regiones azucareras próximas a grandes ciudades como Salvador (Bahía), Recife (Pernambuco) y San Luis (Maranhão), en el Nordeste de Brasil, consiguieron elaborar un modelo de culto que se mostró muy resistente. Y por eso el modelo fue adaptado por los descendientes de los bantús que ya estaban en Brasil, y que comenzaban a ser llevados del campo para las ciudades, para su propio uso. Es en ese proceso que algunos llaman “milonga” —así como en la absorción de los caboclos de los indígenas y de los santos de los católicos— que los candomblés angola parecen haberse originado.

Evidentemente, el principal problema de todos los candomblés, de todas las naciones, de todos los *terreiros*, de cada persona, siempre fue cómo resistir. Cómo resistir a un sistema que discrimina, que oprime y que no apenas puede aniquilar personas, grupos y tradiciones, como también —y eso puede ser todavía más peligros, porque es más camuflado— puede capturar esas personas, esos grupos y esas tradiciones, haciendo con que sus religiones y sus vidas aparezcan como simples curiosidades o folclore.

Sabemos que, a pesar de algunas apariencias, no existe en Brasil esa “democracia racial” de la que algunos todavía quieren hablar. Sabemos que el racismo brasileño suele funcionar de modo medio disfrazado, y que no siempre se manifiesta claramente, lo que lo hace a veces más difícil de combatir. Ahora, contra un racismo así de sutil, la resistencia también tuvo y tiene que ser sutil, llena de juego de cintura. Y —este es mi punto— esa resistencia es sutil y llena de juego de cintura porque sabe usar creativamente la tradición, fórmula que podría parecer contradictoria porque en general se imagina que tradición y creatividad se oponen. Sin embargo, la tradición nunca es una simple repetición pasiva, ella es sobre todo una necesidad vital, una fuerza de resistencia. Si aceptamos eso, creo que tenemos que aceptar también que para resistir también precisamos de otra cosa, precisamos de mucha, muchísima creatividad. Si eso es verdad, podemos entender, entonces, la tradición y la creatividad no como dos cosas opuestas, sino como dos aliados, como los principales aliados cuando se quiere, cuando es necesario resistir. Y esto porque nadie resiste a partir de nada, para resistir es necesario tener armas; pero nadie resiste si se queda inmóvil, si no se mueve, si no inventa nuevas armas. La sabiduría consiste, justamente, en saber combinar, dosificar y equilibrar esas armas: tradición y creatividad. Para hablar el lenguaje de la música, que fue tan importante en ese proceso, nadie improvisa encima de nada, nadie improvisa si no sabe tocar bien un instrumento, si no sabe cantar; pero nadie sobrevive, nadie crea, si, con aquello que tiene, con aquello que dispone, no sabe tampoco improvisar. Porque resistir no es simplemente reaccionar, defenderse: ¡resistir también es afirmar, reafirmar y andar hacia delante!

Creo, entonces, que es posible imaginar cómo esas cosas sucedieron en el caso del candomblé. Como vimos, la esclavización privó a los africanos de muchas cosas que ellos usaban en su vida y en sus prácticas religiosas. Pero es claro que la religión permanecía en la cabeza y en el alma de las personas. Así, fue preciso adaptarse a las nuevas condiciones de vida y para eso yo creo que muchas estrategias fueron utilizadas. La primera, la más obvia, fue accionar las alternativas ya presentes en las diferentes religiones africanas, alternativas más adaptadas a las nuevas condiciones.

Otras estrategias fueron descubiertas de los equivalentes locales de las cosas africanas, el uso de los saberes de los indígenas y hasta la apropiación y adaptación de creencias de los portugueses —lo que, como sabemos, también sirvió como protección contra las persecuciones—. De hecho, el candomblé y las llamadas “costumbres africanas” fueron prohibidos en 1905, y solo en 1938 las casas de candomblé pudieron

volver a realizar ceremonias públicas, pero tenían que pedir autorización a la Policía. ¡Esa licencia solo dejó de ser obligatoria en 1976!

Al mismo tiempo, a partir de la década de 1970, asistimos a lo que se llamó proceso de “reafricanización”, proceso que tanto incomoda hasta hoy a las élites blancas brasileñas. Reafricanización del carnaval de Bahía, pero también de muchas otras cosas, incluyendo las religiones. Hasta hoy, mucha gente piensa que esa reafricanización no tiene sentido, que ella es una vuelta a un pasado ya muerto y que, por eso, ella es imposible o inútil. Pero esa reafricanización debe ser entendida mucho más como resistencia y creatividad que como simple regreso al pasado o nostalgia. No se trata de repetición o regresión, sino de refuerzo, reafirmación, resistencia. Y es que África no es simplemente una cosa para ser copiada, ella es un horizonte de referencia —como sucedió, por ejemplo, con Grecia y con Roma en el Renacimiento europeo.

Y existen todavía aquellos que se consideran con el derecho de juzgar lo que es más o menos auténtico y condenar lo que sería menos. Como decían los líderes del movimiento black-soul de Río de Janeiro en la década de 1970, “¿por qué el pueblo negro debe aceptar que blancos vengan a decirles lo que es auténtico y propio de ellos?” El gran actor negro Mario Gusmão, que tuve la honra de conocer personalmente y que fue quien me presentó al *terreiro* Matamba Tombenci Neto en Ilhéus, decía, ya en 1974, que la reafricanización “nada tiene de nostalgia”, y que es “una postura racista querer inmovilizarnos en lo que dicen ser las formas puras de nuestra cultura”.

Así, para terminar, lo que me gustaría subrayar es que aquello que muchas veces se condena como “nostalgia” puede ser resistencia, y lo que muchas veces se condena como “modernización” puede ser creatividad. La gran fuerza del *candomblé* y la gran fuerza de la mayoría de las tradiciones afroamericanas siempre fue saber combinar y graduar tradición y creatividad, usándolas como armas de resistencia.

Referencias bibliográficas

- Arocha, J. (1999). *Ombliados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Fondo editorial de la Universidad Nacional de Colombia.
- Bastide, R. (1958). *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Mouton.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Minuit.
- Flaksman, C. (2017). Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahía. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 9(2), 153-170.
- Friedemann, N. S. de. (1996). Diablos y diablitos: huellas de africanía en Colombia. *América Negra*, (11), 95-106.
- Goldman, M. (2023). *Do outro lado do tempo. Ensaio sobre as religiões de matriz africana*. Editora 7Letras.
- Guattari, Félix. (1985). Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. *Espaço & Debates* 5(16), 109-120.
- Pignarre, P. y Stengers, I. (2005). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. La Découverte.
- Régis, O. F. (1984). Nação-Queto. En Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-Orientais [e] Centro Editorial e Didático (Ed.). *Encontro de nações de Candomblé. Salvador-Bahia, 1-6-81 a 5-6-81; promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais*] (pp. 27-34). Universidade Federal da Bahia.
- Rodrigues, H. (2011). *Do lado do tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) - Histórias contadas a Marcio Goldman*. Editora 7Letras.
- Rolnik, R. (1989). Territórios negros nas cidades brasileiras. *Estudos Afro-Asiáticos*, (17) 29-41.