

LOS GRUPOS AFROAMERICANOS

Aproximaciones y Pastoral

CONTENIDO

	Pag.
Participantes.	1
Palabras introductorias. Mons. Antonio Quarracino	3
Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después, ya cristianos. Fr. Fran- cisco de Jaca de Aragón (1687). Presentación y selección del P. Angel Valtierra, S.J..	7
Visión histórica del Mundo Negro. Notas sobre el caso de Colombia. Dr. Jorge Palacios P.	29
Visión Antropológica del Mundo Negro en América Lati- na Dr. Alvaro Chávez M.	59
Visión Socio-cultural del Mundo Afroamericano. Dr. Car- los Esteban Deive	79
Religiosidad del Mundo Negro. P. John Hebert Valencia B.	107
El Vodou. Dr. Jean Baptiste Romain.	137
Los Afro-Brasileños y la Umbanda. Fr. Boaventura Klop- penburg, OFM	155
Cultos Afro-Brasileños. Desafío para la Pastoral de la Igle- sia Católica en el Brasil. Fr. Raimundo de Almeida Cintra, OP	179
Orientaciones pastorales para el trabajo con grupos Afro- americanos. Mons. Enrique Bartolucci	213
Conclusiones Pastorales	247

PARTICIPANTES

Mons. Rubén Isaza Restrepo
Arzobispo de Cartagena
Colombia

Mons. Antonio Quarracino
Secretario General del CELAM
Bogotá, Colombia

Mons. François Wolf Ligondé
Arzobispo de Puerto Príncipe
Haití

Mons. Enrique Bartolucci
Vicario Apostólico de Esmeraldas
Ecuador

Mons. Heriberto Correa Yepes
Vicario Apost. de Buenaventura
Colombia

Mons. Enrique Mejía R.
Director Nal. de las OMPE
México, México

Mons. Héctor Urrea H.
Secretario Adjunto del CELAM
Bogotá, Colombia

P. Boaventura Kloppenburg
Rector del Instituto
Teológico-Pastoral del CELAM
Medellín, Colombia

P. Angel Valtierra, S.J.
Cartagena, Colombia

P. Enrique Giraldo, S.J.
Cartagena, Colombia

P. Severo Velásquez
Director OMPC
Bogotá, Colombia

P. José de Jesús Moreno
Secretario Ejecutivo del Dpto.
de Misiones del CELAM
México, México

P. Eugenio Arellano
Esmeraldas, Ecuador

P. Raymundo D'Almeida Cintra
Sao Paulo, Brasil

P. Gerard Heesterbeek, ofm
Amsterdam, Holanda

P. Eduardo Montañez
Vicario Pastoral
Catagena, Colombia

P. Herbert Valencia B.
Quibdó, Chocó, Colombia

P. Enrique Villegas, S.J.
Cartagena, Colombia

Sor Lourdes Arbeláez P.
Cartagena, Colombia

Dr. Jean Baptiste Romain
Puerto Príncipe, Haití

Dr. Alvaro Chávez M.
Bogotá, Colombia

Dr. Jorge Palacios
Bogotá, Colombia

Srta. Marina Torres
Bogotá, Colombia

PALABRAS INTRODUCTORIAS

Mons. Antonio Quarracino
Obispo de Avellaneda
Secretario General del CELAM

En el comienzo mismo del Documento de Puebla, precisamente en nota al No. 8, en dos líneas se encierra lo que podríamos llamar un doble y triste reconocimiento histórico: el del hecho de la esclavitud negra en América Latina, y la deficiente atención pastoral de la Iglesia respecto a ella. "El problema de los esclavos africanos —leemos allí— no mereció, lamentablemente, la suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia". Los entendidos dirán hasta que punto es verdad que los africanos fueron traídos a América Latina porque la defensa de una causa justa, la del indio, hizo ver errónea y apasionadamente en aquéllos, seres inferiores a éstos. También a los peritos en la materia les corresponde examinar si muchos, por tener los ojos abiertos a los malos tratos con los indígenas, los entornaban delante de los propinados a los negros.

La posición oficial de la Iglesia frente a la trata de negros fue clara y definida; tanto como poco atendida. Recordemos, por ejemplo, que Pío II, cuando los negros comenzaron a ser traídos a Europa, en un documento del 7 de Octubre de 1462 los defiende, condena su comercio como "magnum scelus" y ordena a los Obispos sancionar con penas eclesiásticas a quienes lo ejercieren. Pablo II (1534-1549) en la Bula "Veritas ipsa" de Junio de 1557 proclama la condenación de toda esclavitud, anulando con efecto retroactivo todo contrato al respecto. Y así hay otros testimonios.

Me parece también que es de pacífica posesión entre los historiadores la afirmación de que, sin pretender un vano juego apologético, si los abusos —que los hubo, y en cantidad— existieron en América Hispana no fue porque faltaran leyes y reglamentaciones. La legislación española respecto a los negros era la más comprensiva y tolerante si es que valen esos calificativos para una realidad de tal naturaleza. Solamente en la América española, valga también como ejemplo, era válida ante los tribunales la declaración de los esclavos, incluso contra las personas de la nobleza criolla. Carlos V, en Instrucciones dirigidas al Gobernador Pérez de Tolosa, el 5 de Junio de 1546, establecía que "el Obispo y el juez fueren a Venezuela, ordenen lo que les pareciere para que los esclavos que andan en la dicha pesquería, así indios como negros, se conserven y cesen las muertes, y si les pareciere que no puede excusar a los dichos indios y negros el peligro de muerte, cese la pesquería de las dichas perlas, porque estimamos en mucho más, como es razón, la conservación de sus vidas que el interés que nos pueda venir de las perlas". Y el mismo Carlos V en la ley de la manumisión por malos tratos del 15 de Abril de 1540, había dicho: "Ordenamos a nuestras reales audiencias, que si algún Negro, o Negra, u otros cualesquiera tenidos por esclavos, proclamaren a la libertad, los oigan, y hagan justicia, y provean que por esto no sean maltratados de sus amos". Hace pocos años, en un trabajo histórico, por cierto sin intención confesional o cosa parecida, leemos que: "La opinión generalizada entre los viajeros de la época colonial es que la esclavitud en América Latina era 'verdadera libertad' si se la comparaba con la de las colonias británicas, ya que a los esclavos les estaba permitido el casamiento, la participación en el culto religioso, la denuncia de su amo por crueldad y hasta la compra de su propia libertad".

Cuando el texto poblano trata de "la verdad sobre el hombre", afirma que "América Latina constituye el espacio histó-

co donde se da el encuentro de tres universos culturales: el indígena, el blanco y el africano, enriquecidos después por diversas corrientes migratorias" (307). Es motivo suficiente para que allí mismo se hable de "una especie de mestizaje latinoamericano".

Esta idea se repite cuando se trata de la "evangelización de la cultura": América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y su dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro" (409).

A renglón seguido advierte que "este hecho no puede hacernos desconocer la persistencia de diversas culturas indígenas o afro-americanas en estado puro y la existencia de grupos con diversos grados de integración nacional" (410). Es decir, la presencia africana no es solamente un hecho del pasado; lo es también del presente.

Al mismo tiempo en "visión socio-cultural de la realidad de América Latina", cap. II de la Primera Parte, al visualizar la situación de pobreza y angustia de tantos "rostros" en los que "deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor", nos encontramos con los "rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres" (34). Nótese el "con frecuencia", porque es bueno evitar una lectura apresurada que concluyera que todos los afro-americanos están en pareja situación.

— Pues bien; estamos entonces frente a un horizonte al cual el CELAM prácticamente hasta ahora no se había asomado. La conmemoración centenaria de San Pedro Claver, el "esclavo para siempre de los esclavos africanos", ha sido providencial oportunidad para promover este Encuentro que pretende, en líneas generales, unir

dos líneas: en primer lugar, la reflexión sería sobre algunos aspectos del hombre negro en América Latina y luego ciertas consideraciones de naturaleza religioso-pastoral. Y todo ello, desde una perspectiva eclesial. Que el Señor, por la intercesión de San Pedro Claver, fecundice con su gracia nuestros humildes trabajos.

**"RESOLUCION SOBRE LA LIBERTAD DE LOS NEGROS Y
SUS ORIGINARIOS EN EL ESTADO DE PAGANOS Y
DESPUES, YA CRISTIANOS"**

Fr. FRANCISCO JOSE DE JACA DE ARAGON (1681)

**Presentación y Selección del
P. ANGEL VALTIERRA, S.J.**

PRESENTACION

Se da aquí la síntesis de un documento de gran **significado histórico** desconocido, sobre la esclavitud negra. El texto es una defensa ardorosa de los negros. Se trata del memorial de Fray Francisco José de Jaca de Aragón, Capuchino que vivió en Cartagena de Indias, donde fue discípulo del Padre Jesuíta Alonso de Sandoval, S.I., autor del libro "De Aethiopun salute".

Fue desterrado de Cartagena por su audaces ideas sobre la esclavitud. El memorial fue promulgado en La Habana en 1691. Llegó al Rey de España Carlos II, por medio de su confesor.

El Rey se inquietó mucho e hizo que lo estudiara el "Consejo de Indias" el cual lo rechazó reafirmando la necesidad de la esclavitud negra en América "pues sin ella toda América vendría a la ruina".

El documento tiene 61 capítulos.

El texto está en el Archivo de Indias, Sección S. Domingo, Miscelánea. No ha sido publicado aún en su integridad.

El economista cubano Levi Marrero y Artilés dió la pista y publicó apartes en su libro "Cuba, economía y sociedad, Tomo V", editado en Madrid, 1976. El documento tiene como título "Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado pagano y después ya cristianos". En el presente resumen se intercalan algunas frases para explicitar mejor el texto, que esperamos pueda ser pronto publicado en su integridad.

(RESUMEN)

Dios en su absoluto dominio sobre el Universo quiso adornar a la persona humana con el "señorío de la libertad". "Libertad concedida a la creatura que es causa segunda, finita, limitada, dependiente".

Esta libertad es sobre toda estimación y precio. "No se vende la libertad por todo el oro... Este don se le da al católico y al bárbaro desde el principio de su existencia".

"El quiso que yo esté en las Indias. Aquí nos encontramos que muchos amos apremian, vilipendian y tiranizan a muchísimos, aún hijos de la Iglesia y los tienen por viles e infames esclavos".

LA ESCLAVITUD ES CONTRA LA NATURALEZA RACIONAL DEL HOMBRE

"Hay tantas razones para probar que es libre, que es imposible llegar a la milésima parte de ellas".

Aristóteles llama esclavitud impropia a la propia del discípulo al maestro, el soldado al capitán y otra. El dice que no nacen para ser esclavo propio, "la ignominia está en la esclavitud propia y rigurosa en la racional creatura".

Hay otros que dicen que "la esclavitud solo es contra la permisión natural porque la naturaleza a todos los hizo libres y a ninguno esclavo de otro, pero que no es natural precepto pues a nadie se le mandó que fuese libre".

Esto que parece extraño se explica porque fuera supérfluo mandar en sí mismo lo que es intrínseco a él, sino primariamente en razón formal si secundariamente como consecuencia de "ser propiedad suya, ínsita, innata e inseparable, apetito instintivo

de la misma naturaleza". Es supérfluo todo mandato para lo que es natural.

"Es manifiesto que Dios no puso precepto sobre lo que había de comer sino lo que podía comer o se podía privar" en prueba de filial sumisión no de esclavitud.

"No debe haber esclavitud propia y rigurosa. Lo que se funda en actos violentos es írrito y nulo".

La esclavitud no puede fundarse primariamente en rebeliones, violencias, maldades y tiranías lo que como en tan malos principios se funda no ha de tener validez ni consistencia.

"El derecho de gentes debe ser intérprete del derecho natural".

Los que la propician la justifican por la guerra justa auténtica y legítima y esto no es competencia sino solo latrocinio y tiranía.

"La guerra en primer lugar debiera ser de reino a reino, imperio, provincia, etc., no de familia o linaje o casta porque esta no se llama sino sedición inicua e injusta". Ahora bien "si la esclavitud se introdujo y decretó por justa y no dudosa guerra, qué razón o guerra justa hay entre españoles y negros a quienes pretendo desagaviar por sus padecidas injusticias que traen los esclavos con tanta violencia, ignominia y tiranía de sus naturales tierras y de otras remotas para ser vendidos y revendidos con los maltratamientos que consta sin contar las pérdidas de mar y tierra? Castigados, maltratados y muertos en alma y cuerpo. Todas cosas dignas de eterno castigo. Y siendo esto así, qué ley les da facultad para repeler por la fuerza a los que no les hacen daño, extorsión ni violencia y que padezcan crimen de culpa con la pena de la esclavitud sumamente inhumana, no pudiendo darse ese castigo sino apropiado delito?"

"No creo hay que discutir esto sino tener lástima y compasión de la iniquidad que con dichos negros y con sus originarias familias se ejecuta y continúa y que en sí nadie quisiera que se experimentara... Lo que no quieres para tí, no lo hagas a otro".

"No hay duda alguna de ser esta esclavitud injusta en los referidos negros y sus originarios de las tierras de donde como perros son traídos y así se les llama "perros ".

"Dónde hubo las guerras para la servidumbre necesarias para tal sujeción?... El trato es cruel: los golpean como si fueran paños, lienzos, creas y aún, como madera, tablas, venados o lebreles".

"Oh iniquidad más que gentílica! Y así los venden y revenden... En el modo de capturarlos se recurre a los engaños, hurtos, trampas, violencias y gravísimos daños. A quién se le esconde que gentes bárbaras cuya ceguera atropellada pasa viviendo como fieras puede tener cuidado si las guerras son o no justificadas?"

"Si la guerra es acto de justicia punitiva y ejecución de justa sentencia, en dónde aquí hay sentencias justificadas?..."

"Qué razón hay en tal caso sean dichos negros y sus originarios vendidos y en almonedas, plazas... revendidos..."

"Ni vale decir que ellos mismos en sus tribus y familias se pretenden, venden y enajena... aunque así fuera no hay razón de guerra justa, sino alteración, sedición y perturbación inicua a todos derechos opuestos. Y si esta lucha de bandos legitimara la esclavitud también habríamos de decir que también en España y otras tierras se suelen fraguar estas cosas y habría de sujetarse los menos fuertes, esclavizarles y prescindiendo de si son o no cristianos. Lo cual nadie ha imaginado".

"También habría que decir que los pobrecitos indios que como venados fueron cogidos habrían también de ser esclavos y fueron exentos por los Reyes Católicos".

"Hay otra razón que hay que rebatir en lo que dicen esos compradores, amos y amas y es la razón de buena fe en sus compras. Ellos los compran, qué paso antes?, qué sucedió? Lo desconocen... FE E IGNORANCIA EN SUS COMPRAS... esto puede darse con objetos pero, será posible en el trato humano en donde lo que está en juego ES EL SER MISMO DEL HOMBRE, por lo racional libre y por lo libre racional".

"No se les puede excusar no sólo de pena jurídica pero tampoco de culpa teológica".

"Esa buena fe puede darse en algún sencillo pero no en los vendedores que saben las cosas y para los cuales hay gravísima culpa".

"Es la avaricia que les lleva al escollo de la tiranía... al injusto señorío y a la violencia opuesta a toda caridad cristiana".

"Y aquí no hay que buscar razón de certeza, probabilidad o excusa pues todo sobra y solo hay extorsión. Esta basta. Las réplicas que se hacen son frívolas, peinadas disculpas, dictadas por el ciego interés: eso han dado, dan y darán, son sofisterías y apariencias desviadas de toda verdad y piedad cristiana".

"Pregunten a dichos miserables (esclavos) como se han ejecutado y ejecutan tan prolongadas iniquidades lastimados me han dicho, y dicen que los tantos españoles yendo a sus tierras: Guinea, Angola, Cabo Verde, y los herejes toman a los muchachos mayorcitos y doncellas que primero hallan, los atan a los árboles para que no se les vayan y así puedan coger a las madres dejando a los demás, hijos e hijas, vienen como pueden con los que en los pechos les quedan, no parando hasta que cogidos unos y otros, los violen-

tan tiránicamente, ya con castigos, azotes, bofetadas y aún muertes y ya, valiéndose de promesas, halagos, engaños y cautelas de Judas de que algo se parece a diabólicas artes e inventivas".

"Con todo lo cual si dichos pobres con mucha razón tristes y afligidos se lamentan con Filón ser en tales rapiñas y violencias los más miserables del mundo a manos de gentes bestiales dignos de mortal castigo".

DERECHOS HUMANOS

"Haciendo ya tránsito de los humanos derechos, tan despreciados como la experiencia enseña para con gente tan desfavorecida, al derecho católico y piadoso digo: No tiene lugar la esclavitud en los negros y sus originarios, principalmente por ser cristianos y de la Iglesia Santa hijos, no siendo en pena de cometido y proporcionado delito. No hay lugar para la esclavitud en los antedichos negros y sus originarios (paganos), primero por ser cristianos e hijos de la Iglesia, y luego paganos no siendo en pena de cometido y proporcionado el delito".

"Si estos negros antes de ser cristianos no padecían la vileza de tal sujeción; cuánto menos deben como hijos de la fe católica? San Pablo dice: "No somos hijos de esclavos sino de libres con la libertad que nos adquirió Cristo", que en lo literal y genuino se entiende en su propia significación, la libertad natural, exenta de toda servidumbre vilipendiosa, la que padecían muchos de nuestros antepasados justa o injustamente por tiránicas licencias..."

"No sirvas a los cristianos que tienen esclavos... Qué razón tienen dichos amos, amas, sin que falten religiosos y religiosas, para sujetar sólo al bárbaro no al gentil o hebreo sino a esos pobres cristianos a tantos vilipendios en que parece por este lado sigue la doctrina de los moros de Argel que así soportan con los católicos, fruto de la avaricia?..."

"Viéndose los dichos esclavos tan injuriados se han determinado y determinan no pocos, huirse a los desiertos que acá llaman PALENQUES..."

Cumplíendose a la perfección de la libertad lo que San Pablo dice "padecían muchos mártires y confesores de N.S. Jesucristo por su santa fé de los tiranos, en odio a ella, por las asperezas de los desiertos sin tener en su misma fuga quien doctrine y administre lo necesario para la salud espiritual..."

Hay en el Memorial una alusión a los indios que dice así:

"En este tiránico dominio de la esclavitud es digna de ser llorada también la suerte de los indios que aunque está prohibido hacer de ellos esclavos sin embargo tienen equivalente esclavitud.

Les llevan violentos a morir en las minas, mortal y gravísima culpa; no resisten. Visión de doctrineros que muchos de ellos se reducen a sacarles las entrañas y encomenderos que lo mismo es estar encomendados a ellos que a otros "Domicianos". Tiránicos ejercitados sobre pobres negros e indios Unos y otros tenidos como escoria de la humanidad.

Solo me consta de una persona que puesta en Artículo Mortis hizo juramente de mal trato con harta pena. El Dr. Matías Suárez y Guerra Inquisidor de Cartagena. Llevado del conocimiento de la verdad lo quiso notificar y no lo dejaron incluyendo algunos religiosos".

Se pregunta el memorialista: "Vosotros religiosos; no conocáis tales injusticias. Qué tanto ruego entonces para que no las descubrieran? Las conocíais como contra la ley natural divina y eclesiástica? Por qué le dejastéis morir sin dar testimonio? Falsos profetas... La ignorancia que pueden alegar es la de Judas y los compradores de Jesús..."

El derecho de gentes admite esto, y se pregunta: "Al hacer obras contra el derecho de gentes lo ignoran los amos? Si no lo ignoran hay mala fe, si lo ignoran es ignorar los primeros principios visibles a todo ser racional".

"San Agustín, hablando de Judas y los compinches acerca de la venta y reventa de Cristo, los hace consortes de eternas penas, sin excusa. Como ciertos vendedores y asentistas que hacen esto con estos miserables, entrarán a la parte de las penas de tan vil canalla aunque no constare en particular sobre las violencias, hurtos y agravios".

"Si se tiene escrúpulo y se hace el pecado de esclavitud es más injusto e inhumano pues para hacer esto deben tener conciencia cierta de su licitud, no escrúpulo. No se puede aplicar aquí el probabilismo cuando está en juego cosa tan grave del hombre y qué decir de los niños y niñas de pecho que yo he visto traídos a estas tierras como perros y gatos y ovejas que van al degolladero sin más culpa que la original y habría que agregar los inocentes que mueren en el camino. Dicen los compradores: "Allá se las arreglan los vendedores, los portugueses, los holandeses, los asentistas que les traen".

"COMO SI DICHAS CULPAS MORALES QUE UNOS Y OTROS COMETEN NO FUESEN A SER PARTIDAS POR PARTES. Todos tienen culpa. Lo hurtan los herejes a otros, los venden a los asentistas por reales, 50 ó 60 pesos, se revenden a 300 ó 400 y al colaborar se estimula a los herejes a seguir negociando... con pésimo ejemplo: tú verás, dijeron a Judas los sacerdotes... y la sangre cayo sobre todos".

"Hay otra alegación (alegato) para defender la esclavitud. Dicen los compradores: esos negros y sus originarios ya es costumbre sean comprados, vendidos, contratados... y no se puede pasar sin ellos porque trabajan las tierras, se hacen cristianos.

Frívolas y aparentes razones... No hay que cansar la pluma para refutarlas... Sepa el avaro asentista que son alegaciones dictadas por el demonio que un día le llevará a la eterna servidumbre... Todo esto está fundado sobre la violencia. Cristo Jesús, dijo San Agustín, no dirá: "ego sum mos sed ego sum veritas". No dirá: Yo soy la costumbre, sino yo soy la verdad. Este es el origen de todos los agravios, daños, injusticias y extorsiones de tantos pobres tiranizados. El derecho te dirá si no restituye tanto agravio, tendrás las miserias y penas eternas y no podrás alegar la costumbre.

En cuanto a la repetida especie de piedad ("se harán cristianos") digo: Aunque todo el mundo se hubiera de convertir a Dios y crecer en multiplicados grados de gracia no es lícito un solo pecado venial, cuánto menos lícita será cualquier razón de piedad que encubre el hurto de la libertad cristiana y se adorna con la tiranía".

Y, cuántos son los efectos de este dominio injusto? He aquí algunos:

"Los esclavos están sometidos a un estado vilísimo con terribles castigos ejercitados por sus amos y amas.. mejor diré tiranos, en cuyas zahurdas y cárceles los amarran crudelmente. Dígalo el hambre que padecen atestigüen los grillos, las esposas, las cadenas y cepos como los que les he visto oprimidos de pies y manos. Dígalo los crudelísimos azotes que les dan por todo el cuerpo, con nervios de bueyes y cuerdas y sogas embreadas con tal crueldad que no solo se contentaban con darles los 40 azotes de los romanos sino a veces 400 y 600 y esto a veces por varios días consecutivos, cuyo alivio suele ser, echarles sobre las llagas vinagre o sebo ardiendo y aceite hirviendo. De manera que tal vez por 4 ó 6 reales quedan los miserables abiertos hasta los huesos. Y muchas veces no contentándose con las inhumanas dichas, el cortar con navajas sus carnes, con otras atrocidades que la decencia no me da lugar a decir, queda entendido (la castración). Me consta que

han quedado no pocos muertos a manos de sus verdugos, los amos, peores que los gentiles... tierras que se convierten en imágenes del infierno".

RESUMEN DE RAZONES PARA DEFENDER LA ESCLAVITUD

"Lo primero pues que proponen y con que prosiguen es: que los Reyes tienen urgentes razones para que se ejecuten tales comercios, y que supuesto ellos lo permiten y compran, sus vasallos lo podrán hacer lícitamente".

Lo segundo: "porque dichos pobres han nacido para servir por tanto no se hace uso del derecho contra ellos, esto es que en él de su favor podrá haber alguna tolerancia a ellos adversa".

Lo tercero: "que por ser vilísimos entre los hombres; tener las repúblicas de las Indias necesidad de ellos para el servicio de las casas con su conservación, juntamente se conservan la católica fe, se podrán por esclavos tener".

Lo cuarto: "porque los Señores Obispos fulminan descomunión contra los tales a instancias de sus amos, que no lo hicieran si no fueran tenidos por esclavos".

La quinta: "porque dichos Señores Obispos y también religiosos sin escrúpulos los tienen tales esclavos".

Y por último: "porque algunos doctores a las claras inconscientemente a su parecer no lo condena. Estas son las armas de que se valen sacadas de un doctor no tan compasivo como grave, para sus intentos y confirmación de lo alegado, y no saben que ahí están envueltas sus mayores tinieblas. Por tanto, respondo a la primera propuesta del Rey y sus vasallos".

"Concluyo yo: Luego, por Nicanor (x) hallara razones de conveniencia, para tener los hebreos por esclavos, y para que Faraón, como dice Josefo "De Antiquitatibus", halló otras, tan urgentes como las que afirmo eran de su conveniencia y utilidad de sus vasallos, por eso era lícita la retención servil de los israelitas? Léase en las Escrituras los efectos de tales sentencias. Acaso por las que se imaginaron más urgentes de Su Majestad pretenderán los interesados que siga el camino ancho de aquellos bárbaros que así lo quiera en sus vasallos.

Y de esa suerte, queden oprimidos tantos pobres, no sé quien lo puede creer; y así lo quisieron, como lo quieren los codiciosos, en tal caso.

Lo que yo digo es que teniendo tan alta potestad para edificación como dice San Pablo, no se ha de creer la emplee, in destructionem, cuando Dios le llama que su principal cuidado para defender las causas de los pobres desvalidos, perseguidos de la mundana malicia, iudicare pupillo et humili, ut non aponat magnificari homo super terram (Sal, 10). Ahora pues: Cómo querrá para otros —si los ajusta príncipes le seguirán— en querer para sí, lo que según en presente estado de las cosas, no se puede; en tan mísera esclavitud como la que tantos miserables padecen, con tanta opresión de los enemigos de su libertad? No se piensen tales adelantamientos de reyes católicos aunque se experimentó en no pocos de sus vasallos, con los agravios que constan, quod aliqui suo non licet nomini, nec alieno, et nemo potest plus iuris transferre in alium, quam sibi imponere diagnoscat (De Reg. iur 61...)"

"A propuesta 4a. en que se dice que los Señores Obispos fulminan descomuniones a instancias de sus amos contra los miserables, etc. Se saca esta consecuencia? Luego, porque los judíos le requirieron a Pilatos fulminara edictos de muerte contra Cristo

(*) *Personaje bíblico, tirano de los judíos.*

Jesús, librando a Barrabás, crucifige, crucifige (Marc. 15), non hunc sed Barabbam (Jn. 18) por eso lícita la fulminación y la sentencia del tal proceso y auto?... que ilación tan inicua es esta y cuánta iniquidad participa de ella el aliquid de tal ceguera, pues contra el derecho de la inocencia, no puede haber más derecho que el torcido de la injusticia practicada, que contra ius fiunt debent utique pro infectis haberi (De Reg. iur. 6,69). Por tanto no hay que especular sino atender a tanto miserable objeto de la soberbia insaciabilidad e hidrópica sed con que tanto mundano viviendo a su costa, a sus costas morirá, fruamur bonis et utamur creaturis... opprimamus pauperem iustum et non parcamus viduae.

Algo más a esta 5a. quimera en que raciocinan diciendo que los Señores Obispos y religiosos, bien podrían decir clérigos y no pocas religiosas sin tropiezo ni escrúpulo por tales los tienen y honran, etc. y así aliquid, pueden ser absolutamente esclavos dichos pobres cristianos. Respondo con conclusión irónica. Luego de la autoridad pontificia y sacerdotal que tuvieron Anás y Caifás y los sacerdotes escribas y fariseos, se justificara la venta que hizo Judas de Cristo y la compra que hicieron ellos, para lo que después en la Divina Majestad ejecutaron.

Eso no se puede tolerar, por haber obrado contra todo derecho, ley y razón. Luego si esto solo, aunque en inferior grado. Y alias en tal caso, valiéndose unos y otros de tan requerido como lastimosos aliquid, mucho habrá que lamentar, en sus engaños, fortificados, con tantos asensos, de tan injusta práctica, reprobada por los doctores referidos y otros que fuera largo escribirlos... Y cierto cuando a este y al antecedente puesto, no se como se habla, con tanto universalidad de estados tan perfectos pues que de tales pareceres y prácticos consejos están algunos tan apartados, como cerca de ser bienaventurados por no sentar en cátedra de tal pestilencia, consilium ipsorum longe sit a me (Job 21 ut beatus vir qui non abiit - Sal. 1)''.

Otra de las causas alegadas para justificar la esclavitud era que el Rey lo permitía y también el Papa.

"Aludiendo a la primera propuesta que bárbaramente se alega, diré que puestas las cosas dichas y que vimos, nadie puede legitimar el hurto y la tiranía. El Rey no puede permitir eso que va contra la ley natural y la esencia del mismo hombre.

En cuanto a que el Papa lo consienta por la razón que con ello vendría el bien de hacerse cristianos, "el fin nunca legitima los medios injustos".

Con gran franqueza dice Jaca: "Si el Rey, jueces, gobernantes, tales cosas permitieran en lugar de ser conservadores de la República fueran los mayores tiranos de ellas.... (véase S. Th. 3P) y entonces no sólo los agresores de tales iniquidades, fueran reos de culpa civil y teológica, pero también dichos reyes, jueces, gobernadores".

En lo del Papa sería culparle sacrílegamente el pensar que pueda justificarse estas cosas. Así los hechos prueban que fueron clausurados sus Documentos.

"Pues a la verdad qué católico se ha de persuadir que la Iglesia santa y su pastor quieren tantos agravios y violencias, injusticias y crueldades. Esto es incompatible con lo dictado por la misma Iglesia".

"A nadie se le puede obligar por la fuerza a creer. Si quieres, es la palabra de Jesús".

Otros capítulos del Memorial tratan problemas e injusticias dignas de lástima, prohibición en los esclavos... abuso de esclavas, separación de los esposos de sus hijos. Tal vez uno de los aspectos más negativos fuera el bajo concepto del negro. Dicen los negros: "Estos negros y sus originarios son gentes de mal vivir, ter-

cos bozales, indómitos y así les está muy bien la esclavitud, el castigo, el rigor, la opresión". La respuesta de Jaca es: "Oh! ceguera!".

OTRAS CRUELDADES

"Que tristeza da ver a los esclavos con la frente y los rostros marcados, con una señal que corresponde a cada dueño, como animales. A veces se recurre a un infame procedimiento. "Si sucede que alguno de esos miserables llega a viejo y tiene para tratamiento alguna pierna rota o brazo roto y en tal caso pide a su amo malhechor algún sustento entonces con mucho desembarazo le dicen que bien puede irse, que queda libre.

"De manera que cuando solamente ven su sana libertad viéndole la sangre que tuvo como esclavo tiránicamente, ahora con compasión de Judas por no poderle sacar las entrañas, con tal sentimiento arroja su libertad al teatro farisaico de la injusticia. Oh infamia hasta de las fieras reprobada!".

"Hay otra estratagema que da en rostro por mezclarse la religión con la injusticia". Jaca explica: "A cuyas injurias, hurtos y tiranías se agrega otra no menor y es que no pocas veces engañados con las aparentes luces del demonio se dan por muy contentos algunos amos y amas en ofrecer por don muy de los ojos del Señor, alguna iglesia, convento o cofradía o eremitorio algunos de sus esclavos o miserables libres, para perpetuo servicio de tal santo o santa o hacer altares, fundar capellanías o colgar lámparas.

Como si en tal caso con su plata y aceite no se encendiera más el pecho de la divina ira...; Su divina majestad solo recibe lo que es propio y bien adquirido y no lo ajeno y hurtado; más aún, el trabajo retenido o hurtado del pobre ofrecido a Dios le es tan enojoso que dice el Espíritu Santo que es lo mismo que sacrificar al hijo delante del Padre. Ofrendas aborrecibles con tanta parte

de tiránica servidumbre"; y aquí ataca a los mismos sacerdotes: "algunos sacerdotes de aquellos, muchos de nombre, con desdoro de su estado y escándalo, que viven por los montes hechos vaqueros y porqueros y el pretexto oculto o manifiesto es el anhelo de la planta, el sustentar a sus hijos sacrílegos de las que dicen sus esclavas o para dejar sus esclavas a amigos, iglesias o cofradías... Son peste de la Iglesia".

Concluyendo con todo lo dicho señala que la Silla Apostólica notificó "que de ninguna manera fuera esclavo el que profesase la fe cristiana... uno de la Inquisición me certificó que había tenido la bula ya fuera de sus manos la codicia, la tiene oculta; como si esta y otras artes valieran para escapar de la obligación de caer en la indignación del Dios Todopoderoso".

Este asunto de la retención de documentos papales es grave y conocemos cómo otra bula dada por Roma con ocasión de este documento también fue vetada por la Corte según privilegios del Patronato que permitía esto, en lo referente a lo religioso en América. No encontraremos aquí la explicación de ese silencio papal y episcopal tan cristiano en la historia eclesiástica? Esa actitud de bueyes mudos ante la terrible esclavitud negra? Es imposible y se impone redescubrir esos documentos que como éste han dormido varios siglos... Este escándalo de hoy ante esta actitud se producía también entonces. Se anota a continuación:

"Me consta a mí y a otros cómo muchos se han retirado de recibir la fe católica por ver y saber los malos ejemplos, agravios e iniquidades que contra dichos negros e indios se ejecutan y sabiendo y es cierto que los mismos herejes ingleses al que bautizan lo libentan y lo mismo los moros a los que se convierten a Mahoma"... Estas son las causas de sus retiros y fugas a los palenques..."

(Simpatía por los que se iban? Es posible, y aquí se abre incluso para San Pedro Claver un mundo aun no subrayado. Por qué Pedro Claver no quiso nunca ir a predicar a los palenques? Por qué no se utilizaron sus servicios a fin de que volvieran los esclavos fugados. Esto es notado por autores como Arrázola, no muy adictos al Santo en otros aspectos. Hay aquí una oscuridad que está a punto de desaparecer.

Creo sinceramente que se podría avanzar una tesis fuerte que está muy conforme a estas posiciones ante los derechos humanos. La tesis sería: Aquellos hombres Sandoval, Jaca y Claver preferían un negro pagano libre en los palenques a un negro esclavo cristiano en las ciudades cristianas... Por qué? Mi primer derecho humano del hombre, el primario, es la libertad, sin ella, aún el servicio de Dios no es válido.

Las palabras siguientes contienen el meollo de su pensamiento y de su revolucionaria actitud, común a la escuela de Cartagena y en donde el P. Sandoval es el maestro y protagonista indiscutible).

En este número del Memorial se concentra todo su pensamiento y dice así textualmente:

"Por tanto, repito: que dichos negros y sus originarios, no solamente en cuanto a cristianos son libres, sino también en su gentilico estado. Y por tanto, no solo hay obligación de restituirlos a su justa libertad, pero también en rigor de justicia, lo que de sus antecesores padres, heredar pudieran, lo en que ellos han podido enriquecer el tiempo perdido de ella, sus trabajos y daños a los tales ha seguido según S. Th. 2.2. q. 62 art. y su personal, pro rata temporis.

"Y esto sin dilación y sin que valgan largas de que se declare más, pues basta lo significado y notorio de tanta tiranía e injusticia tal vez común y los sentimientos que personas doctas y temerosas de Dios (sobre las ya notadas), compasivas, tantas injurias

reprueban y afean, para lo cual, pues no son menester, más extensiones, para el cumplimiento de tanta obligación que cada cual tiene, aunque le sean para mayor desengaño. De la suerte que tampoco era precisamente necesaria la bula que S. Santidad mandó despachar para los contratantes clérigos, pues ya por derecho les era prohibido".

"Como dichos miserables se hallan ajenos de sí mismos de la suerte que el que topa su caballo hurtado no ha menester para su conciencia más declaración que el reconocer en suya para legitimarlo. Así, pues, los referidos infelices deben ser restituidos a sus tierras propias enajenadas, pues siempre en sí la hallan como tesoro de su naturaleza. Y más cuando como ramos de su etíope Rey que fueron primicias de su gentilidad en su humilde adoración, según estaba escrito.

Y ya en lo cristiano, recibida ya la católica fe hacen con nosotros un gremio cristiano porque son y deben ser libres, peculiares y exentos, cuales recogidos por el Supremo Redentor Nuestro Señor Jesucristo.

Por cuanto al concluir esta mi breve significación de injurias e injusticias que contra tantos pobres en la persecución dicha de su libertad se ven ejecutadas. Así como se manifiesta y ahora digo no ha sido mi intento, multiplicar tanto argumento y texto, pues sé no han de faltar aunque en el caso hay más luz que la del sol, las contradicciones que dicta la interesada codicia, cuando motivar con la práctica experimentada de tanta iniquidad al compasivo y justo remedio de tantos miserables...

Respondo que aún en caso de que alguno (de los negros) hubiera cometido un crimen esta solución no puede ser justa, pues la esclavitud va contra todo el ser de hombre y por otra parte se esclaviza a todo un pueblo. Porque algunos hombres sean feos no se puede concluir, luego todos los hombres son y nadie con fundamento se puede sujetar a pena cierta por culpa

incierto o vaga. Por otra parte, qué culpa podían tener aquellos niños reducidos a la esclavitud ya desde el vientre materno? Qué culpa tienen tantos niños y niñas que de allá traen los ministros del demonio? Por otra parte estos pobres infelices no han tenido abogados que los defiendan.

Es la universalidad de la injusticia. Llevados por la codicia y —nada vale lo que se alega de la ignorancia—, no se puede admitir —ignorancia acerca de las cosas pertenecientes al derecho natural (S. Th. 2q. 2)... El derecho a la libertad es de natural derecho, luego respecto a la dicha libertad no puede tener cabida ni entrada la buena fe o invencibilidad". Todo procede del engaño y de la autoexcusa y sobre todo de la codicia.

En cuanto a que el Rey lo permite, sobre lo dicho, repite: "No se diga que el bien común precede al particular ya que el daño de tanto miserable es común, luego su defensa en lo privado y en lo público se debe procurar". He aquí un punto peculiar de este documento y que le costó a Jaca el destierro: su actitud moral ante los que tenían esclavos; se debe negar los sacramentos al que sea y tenga esclavos. He aquí sus palabras:

"Por tanto en tales lances el prudente confesor no podrá absolver a un penitente, supuesto el cumplimiento de su desengaño, si no es en caso que el tal (fuera toda ficción) quisiese dar mejor información acerca de su ignorancia, porque en tal caso se juzga no se le propone la verdad con suficiencia...

Si el daño es público o solo es particular de algunos miserables o según se ha dicho universal y común, si particular con respecto a la conveniencia, Dios manda ser primariamente defendidos y favorecidos los miserables, las personas. Si común, como tantas veces se ha significado y manifiesta por la práctica, haya enmienda o no la haya, diga o se diga, síganse disturbios o no sigan, no puede entrar el disimulo de ninguna manera. Caiga la divina pala-

bra en buena tierra o entre piedras y espinas sin esperar más largas que atender, como dice Isaías, a las presentes y actuales llagas, para ser cuanto es de parte del doctor y médico evangélico curadas.

De estas verdades están llenas las sagradas letras, así del Viejo como del Nuevo Testamento, sin que de ellas se aparten doctores de ciencia y conciencia que a los justos en sus tinieblas tanta verdad declaren"....

"A la... quimera en que racionaban diciendo que los Señores Obispos y religiosos —bien podían decir clérigos y no pocas religiosas, sin tropiezo ni escrúpulo por tales los tienen y compran... pueden ser absolutamente esclavos dichos pobres cristianos, respondo con conclusión irónica:

Luego, de la autoridad Pontificia y sacerdotal que tuvieron Anás y Caifás y los sacerdotes, escribas y fariseos, se justificará la venta que hizo Judas de Cristo y la compra que hicieron ellos para lo que después en su Divina Majestad ejecutaron?

Esto siendo en Dios y en mi conciencia a vista de lo oído, sabido, visto y con lástima de mi alma, con mis manos tocado. Que-riendo en todo estar a los pies de su Santa Iglesia sujeto en todo y por todo.

En la ciudad de La Habana de las Indias a 28-VIII-1681, día en que supe una cruel mujer quitó la vida a azotes a una pobre que por esclava tenía, la cual aunque en el tirano castigo le pidió, por amor a Dios, confesión y aún se lo rogó por la Santísima Virgen María, se le negó y acabó de esta suerte su vida.

Nadie sabe cual estuvo este día mi corazón con noticia, aunque no nueva, tan repentina. Y porque a vista de éste y tanto sinnúmero de crueldades, agravios, injusticias y desafueros ejecutados en los pobres referidos y de sí mismos privados injustamente. Pero quién podrá detener la palabra? (Job. 4).

... De tí, Altísimo Juez, según pido vuestro divino y justo juicio, sean malditos todos los comprendidos en lo oprobios, opresiones y violencias... contra vuestros hijos y ovejas, redimidos con vuestra sangre preciosa..."

VISION HISTORICA DEL MUNDO NEGRO

Notas sobre el caso de Colombia

Dr. JORGE PALACIOS PRECIADO

I. LA ESCLAVITUD EN AMERICA

América, especialmente América Latina, se ha definido como el Continente Mestizo por excelencia no solo racial sino cultural. La historiografía ha puesto de relieve los aportes de dos grupos esenciales: los indígenas y los europeos, pero aún no se ha hecho énfasis suficiente respecto a la presencia y herencia del negro en América.

Sin negar los valiosos aportes de tantos estudios antropológicos, históricos, sociológicos, etc., hay que reconocer que aún existen grandes vacíos y por lo mismo muchas de las afirmaciones o conclusiones siguen siendo de carácter muy general y desde luego provisional.

La presencia del negro en su condición de esclavo es uno de los hechos históricos esenciales del Continente y el análisis de las alternativas de la esclavitud, de sus formas e intensidad, de su evolución y proceso es una de las claves para la comprensión de la evolución histórica de América en su conjunto.

Los estudios sobre la esclavitud negra en los últimos 20 años han abandonado la tendencia más generalizada de analizar la institución casi exclusivamente en marco ético-institucionales para enfocar el problema como ligado más íntimamente a la estructura de la economía, de las relaciones sociales y de la política.

Sin entrar a polemizar respecto de los orígenes más remotos del negro en América partimos del hecho histórico de que la esclavitud africana se introdujo en el Continente como respuesta al problema planteado por la crisis demográfica indígena y su grave insidencia en la economía colonial. Fueron circunstancias económicas y demográficas y no consideraciones filosóficas o morales las que determinaron la presencia del elemento negro en América en su condición de esclavo prolongando con nuevo vigor y variantes una

institución europea concebida desde la antigüedad como fenómeno normal. De la fogosidad polémica del Padre Las Casas en materia de libertad y esclavitud, se pasó pronto a considerar solamente el problema de la productividad y de la mano de obra. En otras palabras, aún sin la defensa del aborigen por parte del Padre Las Casas, la mano de obra esclava era la única opción frente al descenso dramático de la población aborigen y las angustias de la economía capitalista en nacimiento.

En efecto, el decrecimiento de la población nativa a lo largo del siglo XVI y primera mitad del XVII fue de tal magnitud que algunos antropólogos, historiadores y demógrafos consideran que la población indígena tras el contacto con los europeos se redujo, en términos generales, en un 950/o. El derrumbe de la población aborigen se aprecia al considerar por ejemplo las cifras de Boragh y Cook para México Central que tendría en 1519 una población de 25,3 millones y para 1605 solo habría un millón.

De otra parte, Europa, ya en los albores del capitalismo, requería de las riquezas y metales preciosos de América y España al mantener su Imperio irrigaba al Continente con los nuevos metales. Para comprender el fenómeno basta con recordar como la política imperial de Carlos V produjo una verdadera sangría en el presupuesto de la Península que, con ser ingentes las remesas de metales preciosos, resultaban insuficientes para cubrir el foso. Así, por ejemplo, para 1544 se calculaba un déficit de solo 144.000 ducados, pero al final de la ejecución, éste fue del orden de 1.525.00 ducados, es decir se multiplicó por diez lo previsto. Entre tanto, las llegadas de oro y plata de América que en la década de 1521-1530 eran de 1.17 millones de pesos, en la de 1531-1540 era ya de 5.58 millones y en 1541-1550 ascendió a 10.46 millones, de suerte que en ese proceso ascendente para 1551-1555 los tesoros recibidos en Sevilla representaban el 25,260/o de la suma correspondiente a 57 años.

En esta coyuntura, que evidentemente no se explica por un solo factor, surge la esclavitud negra en América y fue justamente durante el reinado de Carlos V que a la trata de negros se le concibió como fuente de ingresos muy importante adoptando, de otra parte, sus formas definitivas.

La presencia del esclavo negro siguió, en términos generales, la ruta de los conquistadores y el desarrollo de la esclavitud en las diferentes zonas de América con sus variantes y matices, estuvo condicionada a la economía del área. Los primeros contingentes de población africana llegaron a las Antillas en la primera etapa de la expedición española ante el dramático decrecimiento de mano de obra aborigen y como imperativo de la misma expansión.

Para la comprensión de ciertos problemas conviene distinguir claramente entre esclavo negro como fuerza de trabajo y esclavo negro como compañero y auxiliar del conquistador. En efecto, en la etapa continental de la conquista, el negro participó vigorosamente dice A. Escalante, en las expediciones y en las llamadas "empresas de pacificación" en tal forma que actuaba igualmente como conquistador y por suparte el aborigen lo concibió como invasor.

Este primer contacto entre negros e indios, fue fundamental, pues estableció las bases de unas relaciones normalmente tensas entre tales grupos y de otro lado, su alianza con el conquistador hizo que sin superar su condición de esclavo se dieran ciertas condiciones que incidirían no tanto en la legislación cuanto en la realidad social en el transcurso de la Colonia. Este es, evidentemente uno de los factores que dio lugar a profundas diferencias —y no solo en el marco jurídico-legal— entre el sistema esclavista desarrollado en el Sur de los Estados Unidos y el dado en las colonias hispano-portuguesas.

Ahora bien, en la medida en que el proceso de descubrimiento

y conquista avanzaba y especialmente al ser incorporadas las distintas regiones a la economía colonial, la mano de obra esclava fue extendiéndose por todo el Continente. En la actualidad hay algunos países como Brasil, Colombia, Venezuela, Cuba, Haití, etc., con una alta proporción de población de origen africano y muy superior a la que se da en otros países, pero es evidente que los esclavos negros fueron conducidos a todos los espacios económicos coloniales.

EL NEGRO EN LA ECONOMIA COLONIAL

En el caso de la Nueva Granada, la participación del esclavo africano en el proceso productivo, particularmente en la minería tuvo una significación más que transitoria. Puede afirmarse que el negro, prácticamente desde el siglo XVI, jugó un papel esencial en la economía colonial y que fue acentuándose en la medida en que descendía la población aborigen y se ampliaban las fronteras de explotación

El esclavo negro en la Nueva Granada participó básicamente en la explotación minera pero al igual que en otras regiones de América, fue destinado a los trabajos agrícolas en haciendas y plantaciones, al servicio doméstico, labores artesanales y asimismo fue utilizado como objeto de ostentación y lujo de la sociedad colonial.

Parece seguro que desde la última década del siglo XVI, el esclavo negro sustituyó al indígena en el trabajo de las minas, siendo entonces destinada la poca población nativa a la producción agropecuaria y a labores de abastecimiento. En efecto, la Corona, ante el proceso de extinción del indígena, había dispuesto una legislación más rigurosa en relación con la utilización de los aborígenes en el trabajo minero y si bien es cierto que tales normas solo fueron observadas parcialmente, el grave problema de la mano de obra quedaba parcialmente resuelto con la

provisión de esclavos africanos al regularse el tráfico mediante la concertación de grandes asientos, así como por el creciente contrabando. La Corona, para proveer a sus colonias de la mano de obra requerida, no solo superó las dificultades políticas y las reservas morales planteadas por algunos teólogos, sino que propició y dió facilidades para la obtención de los esclavos africanos destinados a actividades productivas.

En las zonas urbanas el ansia de prestigio, la ostentación y el lujo, hizo que muchos funcionarios y familias ricas invirtieran grandes sumas de dinero en la adquisición de esclavos africanos para toda gama de actividades domésticas pero, de otra parte, los negros en la sociedad esclavista se convirtieron en inversión económica rentable. Muchos propietarios alquilaban a sus esclavos y recibían los jornales. En Cartagena, por ejemplo, la mayoría de los funcionarios de la Corona que compraban esclavos o lo recibían como obsequio de los tratantes en los frecuentes casos de soborno, solían arrendarlos para el trabajo en obras públicas, construcción de las murallas, en cárceles, hospitales, mercados, etc., los empleaban como aseadores, conserjes, tamboreros, pregoneros y oficios menores de la administración.

El sistema de alquiler de esclavos adquirió gran importancia, pues además de los funcionarios muchos propietarios y especialmente mujeres de medianos recursos, compraban negros para subsistir con la renta que generaban. De otra parte, la población africana y, en particular, los esclavos domésticos se utilizaban para respaldar operaciones de préstamo, hipotecas, permutas, trueques y pagos por servicios y en muchas ocasiones eran objeto de especulación, gracias a las habilidades y destrezas del esclavo así como a las fluctuaciones de precios provocadas por los comerciantes, en tal forma que los negros eran tratados efectivamente como mercancías con valor de uso y valor de cambio.

En el campo de los oficios artesanales la población negra tan-

to esclava como liberta, jugó un papel importante. Gracias al grado de civilización más evolucionado de que eran portadores algunos grupos de africanos, muchos se desempeñaron con habilidad en trabajos mecánicos, de trapichería, en sastrería, carpintería, albañilería, herrería, etc. No pocos se desempeñaban con destreza como asistentes de artesanos y algunos oficios fueron confiados casi exclusivamente a los negros, lo que les permitía disfrutar de relativa independencia frente al común de los esclavos, si bien es cierto que tanto los propietarios como las autoridades, fueron extremadamente celosas para prevenir actividades autónomas de la población negra.

De acuerdo con algunos registros de venta y transacciones realizados en Cartagena, puede afirmarse que con excepción de los indígenas, los restantes grupos socio-raciales, incluyendo muchos negros libertos aparecen como compradores de esclavos, bien para la explotación directa o para especular con las transacciones. Así, por ejemplo, en la relación de deudores del asiento de Domingo Grillo, siglo XVII, figuran varios pardos y morenos libres como compradores de negros y en el censo de minas y esclavos del Chocó de 1759, aparece como propietario de 20 esclavos el negro libre Miguel Solimán.

En otras regiones de América como el Brasil, la introducción masiva de africanos respondió igualmente al hallazgo y explotación de las minas. En zonas como Santo Domingo y Cuba, los esclavos negros fueron destinados a las grandes plantaciones de azúcar, cacao y tabaco así como a los trapiches e ingenios. Puede afirmarse que el desarrollo de la economía colonial estuvo condicionado al abastecimiento de mano de obra esclava, actividad que de otra parte produjo grandes capitales al punto que la industria azucarera de Haití y Jamaica ha sido considerada como un subproducto de la trata de esclavos.

II. LA TRATA DE NEGROS

NUMERO DE ESCLAVOS

Uno de los puntos aún no aclarados es el relativo al volumen de esclavos introducidos en América. Existen numerosos cálculos e hipótesis, pero la información de archivo no parece ser suficiente para llegar a conclusiones más o menos definitivas. Algunos autores tomando cifras de funcionarios, cronistas y misioneros consideran que en los momentos de intensa actividad negrera en el principal punto de tráfico de esclavos, Cartagena de Indias, habrían llegado entre 10.000 y 12.000 esclavos al año. Otros investigadores, teniendo como base el tonelaje medio de los barcos negreros consideran que en el período colonial se habrían introducido unos tres millones de esclavos a la América Española, sin tener en cuenta el contrabando. Algunos más estiman que del Continente Africano se extrajeron durante todo el período colonial entre 50 y 200 millones de esclavos negros para ser conducidos al Continente Americano.

Una de las fuentes que nos permite conocer el número probable de esclavos traídos a Hispanoamérica la constituyen los registros y los mismos contratos o asientos celebrados entre la Corona de España y particulares y especialmente los ajustados con las grandes compañías de Portugal, Francia e Inglaterra quienes abastecieron de esclavos a las colonias de España.

De acuerdo con el movimiento legal de esclavos africanos por el puerto de Cartagena y aceptando la proporción de un tercio respecto a los conducidos a Nueva España, especialmente durante el primer período de la trata, el volumen total de esclavos introducidos por el puerto neogranadino desde la iniciación de la trata hasta el momento de decretarse la libertad de comercio en 1789, oscilaría entre los 130.000 y los 180.000 esclavos, cifra que puede parecer excesivamente pequeña si se tiene en cuenta lo que tradicionalmente se ha afirmado respecto al movimiento negrero por este

puerto del Caribe.

Según los datos de Francisco Silvestre, para fines del siglo XVIII habría en la Nueva Granada 53.788 esclavos y para comienzos del siglo XIX la población negra y mulata, así esclava como libre, sería de 210.000. Finalmente, de acuerdo a cálculos recientes, la población de origen africano en la actual República de Colombia alcanza a ser el 30o/o de la población total.

ABASTECIMIENTO Y COMERCIO DE ESCLAVOS

Los proveedores de la mano de obra esclava en las costas africanas utilizaron diversos métodos para la consecución de la mercancía. En efecto, como quiera en el siglo XVI la esclavitud era una institución vigente, especialmente en la Costa Occidental de Africa, parte del comercio negrero tuvo como fuente la población africana ya esclavizada. Sin embargo, el mayor volumen de esclavos se obtuvo mediante la caza directa y utilizando la violencia, el fraude, promoviendo las guerras intertribiales y fomentando la avaricia en príncipes y gobernadores africanos, a quienes se les convirtió en intermediarios de los tratantes portugueses, holandeses, franceses e ingleses.

Tratándose de una mercancía tan especial, la Corona española, desde el comienzo mismo de la trata, dispuso una serie de medidas no solo para controlar estrictamente el comercio y asegurar los impuestos y gabelas, sino para impedir el paso de algunas tribus consideradas levantiscas y peligrosas para el proceso de aculturación indígena, así como para evitar la concentración excesiva del elemento negro que pusiese en peligro la seguridad de los puertos y de las propias colonias, estableciéndose una legislación que regulaba la calidad y cantidad del tráfico de esclavos a las diferentes colonias.

Además del estricto control que llevaría la Casa de Con-

tratación de Sevilla en relación con los permisos, licencias y asientos, así como otros organismos de la administración, en cada caso se establecieron los llamados puertos de permisión o desembarco, internación y reparto de las cargazonas africanas. La Nueva Granada contó con el puerto de mayor movimiento y actividad, pues durante gran parte del período colonial a Cartagena de Indias fueron conducidos no solo los esclavos destinados al gran virreinato peruano, sino los que posteriormente serían reexportados a las islas del Caribe, las Antillas y otras áreas.

Cartagena reunía ciertas condiciones económicas y sociales que la habilitaban como puerto ideal para el comercio negrero. Contaba con buen número de médicos y protomédicos para el minucioso examen a que eran sometidas las "piezas de esclavo"; la seguridad para mercancía tan valiosa y codiciada era casi total; la actividad de comerciantes, intermediarios y tratantes, así como la circulación de metales, era intensa; el sistema de comunicaciones era relativamente rápido, lo que facilitaba un comercio y tráfico continuos, etc.; pero, además, a los tratantes les resultaba particularmente atractivo arribar a Cartagena y comerciar precisamente allí, pues siendo el nuevo Reino el mayor productor de oro y dicha ciudad el puerto de salida de los metales, el precio de los esclavos resultaba atractivo y, de otra parte, las posibilidades para el contrabando de los minerales eran excepcionales.

Cabe advertir que la política de la Corona en relación con los puertos de permisión, obedecía, además, al interés oficial por continuar en estos grandes depósitos el proceso de aculturación del elemento negro, el cual supuestamente comenzaba en las costas africanas. De otra parte, el esclavo negro necesariamente entraba en relación con otras castas y grupos socio-radicales, sobre todo con el indígena, lo que a juicio de los funcionarios españoles constituía un riesgo para la labor de cristianización de los aborígenes, si no se adoptaban las medidas preventivas en el momento mismo de la llegada de los esclavos a territorio americano.

Cartagena, en razón de la conquista y defensa militar de los territorios ocupados se convirtió, casi desde su fundación, en punta de lanza de colonización en la etapa continental y fue además puerto de gran movimiento, centro administrativo de primera importancia, lugar de intenso intercambio y de servicios de una extensa región. Sin embargo, la actividad más lucrativa y el comercio más apetecido fue el que se adelantó con la fuerza de trabajo esclava, convirtiéndose éste en una de las mayores fuentes de riqueza.

Aún sin haberse establecido la magnitud del movimiento negro ni la intensidad del comercio durante el siglo XVI y primera mitad del XVII, es de presumir que fue a patir y alrededor de las transacciones con la mercancía fuerza de trabajo esclava como se formaron los grandes capitales de intermediarios y comerciantes, y, por su parte, el tesoro real, como sostenían los propios funcionarios reales, "recibía mayor beneficio con un navío de negros que con galeones y flotas". A pesar de las continuas quejas de las autoridades del puerto sobre el decaimiento del comercio esclavista, Cartagena fue, desde 1595 hasta 1615, el único puerto de América española autorizado para recibir las cargazonas de los asentistas y tratantes de esclavos. Con posterioridad se agregó Veracruz y excepcionalmente se dieron permisos para otros sitios. Sin embargo, en casi todos los contratos se estipuló que Cartagena sería el puerto de primera entrada.

Mediante una red bien organizada de grandes comerciantes, españoles y criollos, la mercancía humana se distribuía por mar, ríos y caminos a los distintos centros de mercado y sitios de trabajo de América como México, Perú, Santo Domingo, Puerto Rico, Cuba, Venezuela, etc., así como a los distritos mineros y a las regiones agrícolas de la Nueva Granada.

Debido a la constante demanda y a la consiguiente especulación, los comerciantes de esclavos, tanto los que abastecían el

mercado en las costas africanas como quienes traficaban en los puertos americanos, obtuvieron beneficios extraordinariamente altos. En efecto, los costos de la mercancía en las costas africanas variaban según los métodos de obtención, pero como normalmente se utilizaba el trueque, los precios de intercambio no afectaban sensiblemente a los tratantes europeos. Estos utilizaban para sus operaciones de trueque, artículos como vino, armas, tejidos, hierro, caballos y ganado. El precio promedio de cada esclavo, en bienes de intercambio y productos europeos, de valor intrínseco relativamente pequeño, oscilaba entre los cuatro y los sesenta pesos españoles en mercancía.

En el gran mercado de Cartagena el precio de los esclavos variaba entre 200 y 400 pesos y en los centros de consumo dichos valores se duplicaban. En tales condiciones, las ganancias que generaban la trata eran considerables.

De acuerdo con lo dispuesto en las licencias, contratos y asientos, la mercancía humana debía trasladarse de las costas africanas a los puertos de permisión, y solo con la debida autorización se podrían habilitar puertos de refrescos o sitios de escala como San Tomé, Jamaica, Barbados, etc. Legalizada la mercancía el pago de impuestos, examen médico e imposición de la coronilla real o marca —operaciones conocidas como de Palmeo y Carimba— se procedía a la subasta pública por lotes o por "piezas de Indias" y posteriormente a su distribución e internación a los distintos sitios de trabajo. En el caso de la Nueva Granada, los esclavos eran conducidos en pequeños grupos por los ríos Magdalena y Cauca hacia Santa Fe, Antioquia, Cali, Popayán, Chocó y demás centros y zonas de actividad y explotación económicas.

Los precios de los esclavos en los puertos de arribada, por lo general no sufrían bruscas fluctuaciones durante el desarrollo de un asiento, pero sí daban marcadas diferencias entre los de uno y otro contrato. Así, por ejemplo, en el gran mercado de Cartage-

na, el precio promedio de los esclavos adultos vendidos por la Compañía de Portugal fue de 270 pesos y durante el asiento de la Compañía de Inglaterra oscilaron entre los 200 y 240 pesos cada uno. La relativa estabilidad que se dió a pesar de las continuas interrupciones de los asientos y de la irregularidad en el envío legal de los esclavos fue el resultado del contrabando en gran escala. Ahora bien, las variaciones de precios que se daban en los remates, dependían básicamente de la demanda, pero otros factores como la casta, el sexo, la edad, la forma de pago y el estado físico de las armazones, obviamente influyeron. Las enfermedades, las llamadas tachas, "vicios" y defectos de los esclavos eran determinante en la conformación de las "piezas de indias" y de las "toneladas de negros" y desde luego en los precios.

En el puerto de Cartagena, la gran mayoría de las ventas se hicieron a plazos, los cuales iban, por lo general, de los tres a los seis meses, con un recargo aproximado del 50/o sobre las ventas de contado. En la relación de operaciones de la factoría efectuadas entre 1715 y 1718, de las 355 transacciones registradas solo 72 se hicieron al contado y ni una sola fue superior a los 2.000 pesos, mientras que en dicho lapso hubo ventas a crédito de 10.000 y 20.000 pesos cada una.

La Corona, por su parte, para prevenir el drenaje de los metales que ocasionaba el contrabando de mercancías y de esclavos, adoptó numerosas medidas y dispuso una amplia vigilancia pero no obstante éstas y el celo de muchos funcionarios, el fenómeno fue prácticamente incontrolable y persistente. Los puntos de desembarco y los sitios de mayor movimiento ilegal fueron Santa Marta, Riohacha, Mompós, Chirambira, Buenaventura y Barbacoas. Sin embargo, aún en Cartagena el comercio de contrabando era considerable, especialmente, mediante el soborno y pago de comisiones a funcionarios de todo rango destacados en el puerto.

El volumen de la población esclava y la intensidad del comercio negrero estaban en relación directa con la actividad económica de las distintas colonias. Así, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XVI habría en México 6.464 esclavos; en el Perú unos 4.000; en Panamá 2.809 y al Brasil habrían ingresado entre 1570 y 1600 aproximadamente 50.000 esclavos. A mediados del siglo XVII México tendría una población esclava de 35.089; Perú 30.000; Panamá 4.000 y al Brasil se habrían conducido unos 200.000 esclavos entre 1600 y 1650. A finales del siglo XVIII el volumen de población esclava descendió en algunas regiones como México que tendría menos de 10.000, Panamá con 1.676, pero simultáneamente las introducciones aumentaron en otras zonas de intensa explotación como Cuba y Venezuela. Respecto de la Nueva Granada, puede considerarse que durante los años de comercio negrero arribaron al puerto de Cartagena entre 500 y 1.500 esclavos al año, si bien es cierto que no todos permanecieron en dicha ciudad.

En relación con el sexo de las armazones, fue constante la proporción de un tercio de mujeres por dos de varones y aproximadamente el mismo porcentaje se presentó en los sitios de trabajo. En 1698, por ejemplo, de los 1.027 esclavos que arribaron a Cartagena, 394 eran mujeres y en el año siguiente de los 608 negros sólo 186 eran mujeres. Durante el primer período del asiento inglés, de los 1.383 esclavos vendidos en el puerto, 890 eran varones y 493 hembras. Una cuadrilla de 94 esclavos mineros de Remedios en 1632, estaba integrada por 38 mujeres y 56 hombres. De otra parte, la proporción de muleques y mulecas frente a los adultos fue de un cuarto aproximadamente.

ORIGINES TRIBALES

Para comprender el desarrollo histórico del elemento africano en América y su aporte a la conformación de la cultura latinoamericana, resulta esencial establecer los orígenes étnicos y las culturas

de que eran portadores los esclavos traídos al Continente.

Pese a los notables esfuerzos de antropólogos e historiadores hay aún grandes vacíos y en el caso concreto de la Nueva Granada los estudios sobre la cultura africana han sido menos sistemáticos que los adelantados en otros países como Cuba, Brasil y México.

Como lo han observado algunos antropólogos como Roges Bastide, la información de archivo es insuficiente e imprecisa y por lo mismo el aporte de los estudios históricos es muy limitado pues los datos conseguidos en los propios documentos oficiales como licencias, contratos, asientos o en los registros de ventas y patentes deben tomarse con muchas reservas ya que tales denominaciones además de ser imprecisas estaban influenciadas por circunstancias políticas. Las designaciones empleadas unas veces hacían referencia a regiones, grupos étnicos, castas, pueblos, las llamadas naciones, etc., y otras a un grupo lingüístico, una región geográfica amplia o una categoría política, solo nos acercan al problema y se requieren aún estudios más detallados.

En general se puede afirmar que los esclavos africanos procedían de casi toda la región costera de África occidental y central, sitios abastecedores de la trata, pese a las prohibiciones de la corona española para traer elementos de ciertos grupos considerados peligrosos. Para la Nueva Granada, las regiones más importantes fueron Costa de Marfil, Costa de Oro, Golfo de Biafra y África Central y los grupos más numerosos quizás fueron los Ararás Carabali, Minas, Congos, Popo y Luangos. La cultura de estos grupos, la mezcla de unos con otros y su herencia, son tareas que incitan a antropólogos e historiadores pero por las fuentes y métodos propios de la Antropología, la Etnografía y la Etnohistoria están en mejores condiciones de proseguir los primeros.

La herencia cultural africana que en el caso de Colombia aún no se ha estudiado de manera sistemática, fue relativamente

amplia y variada. En efecto, aunque las sobrevivencias africanas no se dan en estado de pureza pues desde los primeros momentos de la esclavitud las culturas negras aparecen fusionadas y deformadas por la misma condición de esclavitud de sus portadores podría afirmarse teniendo en cuenta el origen tribal —que existen elementos principalmente de tres culturas africanas: culturas sudanesas, culturas guineo-sudanesas y culturas bantus.

LA SOCIEDAD COLONIAL Y LA ESCLAVITUD

AMOS Y ESCLAVOS

En la sociedad colonial neogranadina, como en el resto de América, se reprodujeron muchos elementos de la sociedad esclavista del antiguo mundo europeo, pero igualmente surgieron formas y relaciones distintas y aun se dieron ciertas singularidades en las diferentes colonias americanas.

Las relaciones que se dieron entre esclavos y señores surgen de la naturaleza misma de la institución, y la condición servil hacía al esclavo y al señor, enemigos entre sí, pero igualmente se daban relaciones de franco paternalismo y mutuo afecto.

Estas contradicciones deberían responder a la naturaleza del sistema. En el caso de la Nueva Granada, el aprecio que sentía el elemento español por el trabajo del esclavo en razón de su productividad y por el elemento negro en general —en parte determinado por la cultura más evolucionada, de que eran portadores algunos grupos afroamericanos— fue de tal índole, que se dió una verdadera inversión en el status social respecto de la condición legal entre el negro y el indio, siendo éste desplazado por aquel, aun tratándose de la explotación de una mano de obra desde el punto de vista de la legislación, completamente desprotegida. Sobre este particular son abundantes y elocuentes los testimonios. El Obispo de Cartagena, por ejemplo, a mediados del siglo XVII, en carta a la Corona

sostenía: "estos pobres indios padecen la más dura servidumbre que han conocido las gentes por los malos tratamientos de sus encomenderos, los cuales miran por sus esclavos que le costaron su dinero dándoles lo necesario y curándoles sus enfermedades. Pero a estos pobres indios los tratan peor que a bestias... oprimiendo a estos miserables chupándoles la sangre y aún desollándolos y quitándoles las vidas..."

Se trataba, en efecto de dos clases de trabajadores: los indígenas concebidos como una especie de "regalo de la Naturaleza" que no implicaba erogación alguna en tanto que los esclavos negros suponían una inversión y, obviamente, requerían cierta atención y cuidados mínimos para lograr un mayor beneficio. Aquí puede estar el origen de la "opinión" de que un negro rendía más que tres indios juntos.

Pero si los costos de la mano de obra esclava y el capital invertido en su adquisición obligaban al usufructuario a contener la represión, a morigerar la violencia en las relaciones con el esclavo el objetivo de lograr una mayor productividad necesariamente acelerada al consumo de la mercancía humana. Los empresarios mineros, así como los grandes hacendados, sentían ya "los tormentos civilizados del trabajo excedente", y siendo los esclavos considerados como una inversión productiva, se explica el ansia de obtener el máximo de rendimiento en el menor tiempo posible, si bien a la larga el proceso la convertiría, como lo observa Pierre Vilar, en una verdadera "desinversión".

Obviamente, es imposible medir la productividad del esclavo en el trabajo minero y tanto más en términos comparativos respecto del aborigen. Factores como la naturaleza de las minas, la riqueza de los yacimientos, las técnicas utilizadas, las condiciones de trabajo, etc., incidían en el rendimiento del esfuerzo humano. De acuerdo con algunos datos, en los comienzos de la Colonia, por ejemplo, los negros esclavos recogían en Castillo de Oro un peso diario, aproxi-

madamente 4.18 gramos de oro. En México, a mediados del siglo XVI, un esclavo utilizaba un mes para recoger un peso. En la Nueva Granada, a comienzos del siglo XVII y sobre la base de trescientos días laborables al año, un negro esclavo extraía de las minas de Zaragoza, en promedio, un poco menos de un peso de oro diario. En tales condiciones, y sin tener en cuenta los gastos de sostenimiento del esclavo —los cuales se podían calcular en un real diario— como tampoco el trabajo suplementario que desarrollaba, el empresario minero podría recuperar en un año la inversión que significaba el precio del esclavo.

Si bien es cierto que en su condición de esclavo el elemento negro estaba completamente desprotegido y sin que se le reconociera ninguna capacidad jurídica, no es menos evidente que el empresario, movido por razones económicas, tuvo un comportamiento y actitud, en términos generales, bastante humanitario, trato dispensado básicamente a la población en condiciones de producir y el cual se traducía en alimentación más o menos adecuada y cuidado en las enfermedades.

A diferencia de lo que sucedía con el indio mitayo, el esclavo africano era alimentado por el amo y la dieta y raciones eran aceptables y muy superiores a las que podía procurarse aquél. La base de la alimentación del esclavo era el maíz, e igualmente se le suministraba carne, pescado, yuca y plátano, y en algunas ocasiones se le facilitaba tabaco y aguardiente. De otra parte, tanto en obediencia de las disposiciones de la Corona como en guarda de sus propios intereses, muchos mineros adoptaron medidas de seguridad y prevención y dispensaron atención médica aceptable a los enfermos. Es claro, sin embargo, que ni sobre este ni muchos otros aspectos de la esclavitud pueden hacerse generalizaciones válidas, pero es forzoso aceptar que un propietario difícilmente podría exponer un capital por insensibilidad o egoísmo.

Un factor importante que influyó en las relaciones entre es-

clavos y señores fue la destreza de algunos africanos en el desempeño de ciertos oficios y trabajos, así como la habilidad para algunas manifestaciones culturales como la música, el canto y la danza. Esta circunstancia permitió que, a lo menos, un sector de la población esclava no solo recibiera un tratamiento especial, sino que fuera objeto de la confianza y aprecio del empresario blanco. En las haciendas se les empleaba como mayordomos y administradores, en las minas como jefes de cuadrillas y en las casas señoriales, a las esclavas como camareras, doncellas, amas de cría, etc.

Si bien es cierto que en esta sociedad colonial el esclavo desplazó al indígena, que muchos lograron la confianza y el aprecio de los amos y que en general recibieron un tratamiento humanitario sin ocupar el nivel más bajo de la sociedad, no se alteró la naturaleza del sistema ni desaparecieron las formas más extremas de abuso y explotación.

LA LEGISLACION

Contrasta la abundante legislación protectora del indígena la que se inició desde los comienzos del siglo XVI y se condensó principalmente en las Nuevas Leyes de 1542, con las muy limitadas relativas al negro, las cuales casi siempre fueron de carácter penal o por lo menos restrictivas y precautelativas. Los cabildos y las autoridades coloniales, expidieron, por su parte, un buen número de disposiciones y ordenanzas igualmente de carácter punitivo, como resultado del temor que siempre se tuvo frente a la población esclava.

Uno de los aspectos que más preocupó a las autoridades coloniales fue el de las relaciones entre negros e indígenas. Por lo general, éstas fueron muy tensas y de mutua hostilidad, en razón a la participación del elemento negro en algunas empresas de conquista, y la tendencia del esclavo africano a utilizar y abusar del indígena y sus bienes. Pero más que impedir estos excesos, la Corona veló por-

que el proceso de cristianización de la población aborígen no sufriera ninguna interferencia por parte del elemento negro, de por sí considerado como naturalmente malo.

Similar preocupación produjo en la población blanca y, desde luego, en las autoridades, el número de esclavos y las actividades a que se dedicaban principalmente los concentrados en las zonas urbanas. Así, desde muy pronto se prohibió el porte indiscriminado de armas y la utilización de cierta indumentaria, se estableció una especie de toque de queda para los negros, se limitó la libertad de reunión y la asistencia a bodas, bautismo y velorios; se prohibió frecuentar ciertos sitios y se proscribió el consumo de bebidas, el baile público y el juego, se redujeron las actividades de ventas ambulantes y, obviamente, se prohibió el vagar, aun en busca de trabajo.

Sin embargo, la legislación más drástica se reservó a la huída y el cimarronismo. En efecto, uno de los primeros problemas que debieron enfrentar los dueños de negros y las autoridades coloniales, fue la rebelión y escape de los esclavos, fenómeno que se presentó desde antes de la primera mitad del siglo XVI. Para detener esta actitud se dieron normas severísimas y se estableció una escala de castigos físicos que iba desde los azotes hasta la pena de muerte, pasando por el cepo y la mutilación de miembros. Y aunque la legislación diferenciaba las penas de acuerdo con la gravedad de los delitos y se establecía el proceso que se debía seguir, en la mayoría de los casos los amos —fuertes defensores del derecho de juzgar y castigar por sí mismos a sus esclavos— cometían grandes abusos y excesos.

La situación de desamparo jurídico del esclavo y el carácter punitivo de la legislación sólo varió en la segunda mitad del siglo XVIII con la expedición de la Instrucción o especie de Código Negro de tono humanitario y proteccionista. A semejanza de lo que se había dispuesto para la población aborígen en el siglo XVI, se estableció un protector de esclavos y las exigencias de doctrina,

buen trato, alimentación y viviendas decentes fueron continuas y aun se previeron penas y multas para los amos, y los cabildos y audiencias abundaron en legislación para contener las atrocidades de aquellos.

Es evidente que la política de la Corona y la nueva legislación no cambiaron esencialmente la situación del esclavo, pero sí se atenuaron algunos excesos, no solo gracias a la nueva actitud hacia la población esclava, sino ante la situación social tensa, las dificultades creciente para la consecución de la mano de obra debido al bloqueo inglés a la trata y a los asientos de negros, así como en virtud a la opinión adversa, hacia la esclavitud y al comercio de fuerza de trabajo que se estaba extendiendo.

LA CRISTIANIZACION

La Iglesia, y en particular algunos miembros del clero y órdenes religiosas como los jesuitas, aun aceptando la institución de la esclavitud, procuraron por muchos medios un tratamiento humanitario de parte de los amos, aunque la preocupación fundamental fue la cristianización y la salvación del alma del esclavo.

Es verdad que el interés y el celo por la evangelización del esclavo no fue muy grande, pero en esto ni los tratantes ni los amos deseaban tener problemas de conciencia ni dificultades con la Iglesia y en general, no obstaculizaron la acción del clero y especialmente de los misioneros empeñados en administrar a los negros el "pasto espiritual". En la primera mitad del siglo XVII, por ejemplo, fue notable la labor de dos jesuitas que se dedicaron a atender las arzones en Cartagena de Indias: Alonso de Sandoval y Pedro Claver. El primero elaboró —sobre la base de sus experiencias en Lima— una especie de código misional para la cristianización de los esclavos, tratado que siguió su discípulo, el padre Claver.

La metodología y el proceso de catequesis propuesto por el padre Sandoval, inspirado claramente en el principio aristotélico de que "...el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca", conducía al elemento negro a la aceptación de su "condición natural". En efecto se trataba —como lo pone de relieve Sylvia Vilar al analizar el proyecto de Asiento presentado por Fray Juan de Castro— de predestinados no solo para el cielo sino para el trabajo de los campos, de las minas y de los ingenios de América.

Alonso de Sandoval recomendaba a los doctrineros métodos y modalidades de catequesis basadas en consideraciones religiosas pero determinadas por circunstancias económicas:

"...Dírales que su amo les quiere mucho y (que si) hace lo que dice, que le pedirá y rogará les trate bien, les regale y cure y después de buen amo que vivan contentos en su cautiverio...Ensáncheseles el corazón diciéndoles tendrán por estas partes muchos parientes con quien tratar y que sirven bien, tendrán buen cautiverio, estarán contentos y bien vestidos..."

Los ofrecimientos radicalmente utópicos —la felicidad dentro del cautiverio y la alegría en el trabajo forzado— llevaban al afianzamiento del sistema colonial, y las enseñanzas y prácticas religiosas, por lo general, fueron utilizadas por los amos como ideologías de dominación, para la explotación y control de la población.

Ahora bien, el trabajo de los misioneros en Africa era en extremo superficial y formalista, pues se limitaban a suministrar al esclavo un nombre y a echarles el agua bautismal —métodos de los cuales se lamentaba el padre Sandoval— sin iniciar un verdadero proceso de catequesis; pero esta modalidad convenía a los comerciantes y dueños, pues, al parecer, era muy común la opinión de que un negro, debidamente cristianizado, perdía precio frente a un esclavo.

vo bozal. Por su parte, los mineros y empresarios agrícolas, aduciendo numerosas disculpas, eludían la obligación de promover la cristianización del esclavo sin tener en cuenta las sanciones económicas que esto podría acarrear y que iban desde una multa equivalente a la mitad del precio del esclavo hasta la confiscación de los mismos.

La actitud de los propietarios hacia el proceso de aculturación variaba solo cuando el amo estaba seguro de que mediante la doctrina y las prácticas religiosas se podría controlar la conducta del elemento negro, y en esta forma evitar las indemnizaciones y costas judiciales que les ocasionaba el comportamiento licencioso del esclavo.

MEZCLA DE RAZAS

La mezcla y relación sexual del elemento africano con el indígena y el blanco fue intensa, pese a la estratificación de los grupos sociales dentro de la sociedad esclavista y a la legislación de la Corona para evitar la convivencia de los negros con los indios y españoles.

Factores de diversa índole contribuyeron al cruzamiento de razas, fenómeno bien característico de la sociedad colonial hispanoamericana. Dada la condición del esclavo, el amo abusaba impunemente de las mujeres de su propiedad. Estas, por su parte, despertaban cierto atractivo en la población blanca y, en general, preferían mantener relaciones sexuales con los amos, con la esperanza de que los hijos alcanzaran la libertad o por lo menos pudiesen retenerlos. De otro lado, el elemento negro se vio limitado en su satisfacción sexual no sólo por los abusos del dueño y por la desproporción que se daba entre la población esclava —aproximadamente un tercio de esclavos eran mujeres—, sino también por las dificultades e impedimentos para contraer matrimonio con la esclava. Son abundantes los testimonios de archivo, juicios, pleitos y procesos por abuso sexual, promiscuidad, estupro, prostitución y amancebamiento dentro de la sociedad esclavista, como quiera que estos problemas y excesos se dieron con mucha frecuencia.

A pesar de la política de separación racial promovida por la Corona y determinada básicamente por factores económicos y políticos, así como por consideraciones religiosas y morales y de la consiguiente legislación segregacionista, las uniones entre miembros de distintos grupos raciales, especialmente las ilegítimas, fueron frecuentes en particular en los siglos XVII y XVIII. Aun en ciudades como Tunja, con abundante población indígena, se aprecia este fenómeno con toda evidencia. En efecto, en los libros parroquiales de Santa Bárbara, por ejemplo, de los 985 individuos de todas las castas que fueron bautizados entre 1659 y 1700, figuran 440 como hijos ilegítimos y 545 como legítimos. De los 56 pardos y mulatos solo 12 son legítimos y 44 son registrados como ilegítimos. Por su parte, de los 301 indios, 126 son ilegítimos y 175 aparecen como hijos legítimos. De otro lado, entre 1624 y 1659 el número de mestizos bautizados apenas dobla el de los negros esclavos, pues aparecen recibiendo óleo y crisma 205 mestizos y 101 esclavos.

El proceso de mestizaje fue más fuerte en las regiones económicamente más activas como las mineras y las de intensa explotación agropecuaria, y en zonas como las costas del Atlántico y Pacífico, Cauca, Valle y Antioquia, a donde concurrieron compulsivamente negros e indígenas, la población mulata y zamba fue considerable.

CINMARRONISMO, MANUMISION Y ABOLICION

Uno de los problemas más difíciles y persistentes que debió afrontar la sociedad esclavista, prácticamente desde la primera mitad del siglo XVI, fue la huida de los esclavos.

Durante el siglo XVII, y especialmente a lo largo del siglo XVIII, fueron numerosas las rebeliones y huidas de esclavos y surgieron muchos palenques y comunidades de negros fugitivos. Frente a este fenómeno que tanta inquietud despertó en la Corona, fue muy distinta la actitud de las autoridades y la de los propietarios. En primer término los cabildos, audiencias y gobernadores estable-

cieron penas severas para impedir y combatir la fuga y el cimarroneaje y, más adelante, la Corona adoptó muchas de las disposiciones provinciales. Por su parte, los dueños de esclavos solían exigir la aplicación de los castigos más severos, pero difícilmente financiaban las empresas de debelación y exterminio de los palenques, no sólo por los costos que implicaba y los permanentes fracasos, sino porque el precio de un esclavo cimarrón tenía una depreciación considerable.

Algunos de estos palenques se dieron una organización político-militar muy definida alrededor del cabildo, pero igualmente se adoptaron algunas instituciones del gobierno colonial, mientras que en el aspecto económico predominaron formas africanas, como el uso y explotación comunal de la tierra sobre la base de la ayuda mutua, y en igual forma desarrollaron su propia cultura y tuvieron variadas manifestaciones de la misma.

El más famoso de los palenques tanto por su organización como por la beligerancia ante las autoridades y dueños de esclavos fue el de San Basilio, el cual se formó desde finales del siglo XVI al sur de Cartagena. Las autoridades intentaron muchas veces la rendición y destrucción de esta comunidad, pero los palenqueros resistieron los ataques y en no pocas ocasiones pusieron en serio peligro la seguridad del puerto. Las relaciones de las autoridades con este palenque y algunos otros fueron, sin embargo, desde la franca hostilidad y la guerra abierta hasta la solidaridad y entendimiento. Así, por ejemplo, en algunas ocasiones a lo largo del siglo XVII, como en 1619, fueron aceptados algunos grupos de negros cimarrones y se les facilitó tierras para laborar, mientras que en otras, especialmente a fines del siglo, se ordenó el exterminio total de los palenqueros.

Estas comunidades, relativamente libres, dentro de la sociedad esclavista, se convirtieron en una amenaza permanente para las autoridades coloniales y despertaron una gran inquietud entre la po-

blación blanca. De una parte, las autoridades y funcionarios vivían bajo el constante temor de una sublevación general del elemento negro, encabezados por los cimarrones, o la alianza con grupos de extranjeros y piratas; de otra parte, los particulares y dueños corrían el peligro de perder el capital invertido en los esclavos o ser víctimas de asaltos en caminos y haciendas, revueltas en las minas, sufrir robos de bienes de consumo y raptos, especialmente del elemento femenino de color.

El cimarronismo, el bandillaje y los intentos de rebelión general ponen en evidencia la crisis del sistema y de la sociedad esclavista, la cual se agudizaría más adelante, dentro del proceso general de evolución de la sociedad colonial, y que comprendería algunas etapas, como la interrupción de la trata y del comercio de esclavos, mayor amplitud en los procesos de manumisión, la libertad de partos y, finalmente, la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX.

Un sector de la sociedad colonial que fue adquiriendo cierta entidad lo constituyeron los llamados pardos o negros libres y mulatos. El crecimiento de este grupo social si bien fue lento, fue igualmente constante en el curso de los tres siglos largos de esclavitud. En efecto, los esclavos tuvieron tres expedientes para lograr la manumisión, la libertad espontánea, la compra de la libertad y la mezcla racial.

El primer caso no fue muy frecuente y en general benefició más a los ancianos y recién nacidos y casi nunca a un esclavo en etapa productiva. Un gran porcentaje de las manumisiones espontáneas se dieron como promesas de libertad solo para después de la muerte de los amos.

El método más expedito fue la compra de la libertad aunque tampoco se concedía fácilmente y menos a los varones menores de 40 años. Como en el caso anterior, las mujeres formaban el

mayor porcentaje. Por lo general, la manumisión se obtenía por pagos de terceros: hijos, cónyuges, hermanos, parientes o padrinos y personas caritativas en los casos de libertad de niños. Por lo demás la manumisión estaba casi limitada a los esclavos de las áreas urbanas, muy pocos casos se daban entre esclavos de haciendas y casi nunca entre los mineros. Asimismo, la libertad de esclavos bozales fue muy rara.

Finalmente, el mestizaje favoreció la libertad de muchos individuos si bien por lo general solo a la muerte de los amos se establecía la paternidad y las cartas testamentarias liberaban de la esclavitud a los propios hijos. De otra parte la aplicación del principio romano de la accesión según la cual "Era esclavo el hijo de madre esclava aunque el padre fuera libre y libre el hijo de madre libre aunque el padre fuera esclavo" benefició a muchos descendientes.

El proceso de abolición de la esclavitud que en general fue lento, difícil y en medio de grandes polémicas y controversias tuvo mucho que ver con los fundamentos ideológicos del esclavismo.

En efecto, a lo largo de los tres siglos de vigencia de la institución primó el principio aristotélico de la "condición natural" de la esclavitud y junto a consideraciones prácticas y fines de utilidad fue general la opinión de que en el peor de los casos la servidumbre para los hijos de África sería, aunque forzoso, un "noviciado de civilización" para utilizar la expresión de Fernando Ortiz.

Las inquietudes e interrogantes planteados aunque en forma esporádica sobre las condiciones del esclavo y la esclavitud misma eran eludidas o resueltas con argumentos sobre la necesidad de aliviar el trabajo del indígena y la conveniencia de civilizar al africano.

Las fuentes tradicionalmente usadas no permiten conocer

cabalmente el complejo mundo de las ideas o la mentalidad del propietario respecto del esclavo y de la institución misma tanto menos del esclavo en relación con su status o sus opiniones de libertad.

En éste como en otros aspectos de la esclavitud en Hispanoamérica se dieron notables diferencias que obedecieron no tanto a la supuesta diferencia del sistema cuanto a la dependencia política y grado de vulnerabilidad a presiones externas, la evolución interna y externa de las estructuras económicas y a las coyunturas locales e internacionales como lo plantea Cardoso.

Suelen establecerse tres tipos esenciales de procesos abolicionistas de la esclavitud:

- a.) Como resultado de una revolución social que dió lugar, además, al surgimiento independiente del país como fue el caso de Haití, por lo demás el único.
- b.) Como imposición de la metrópoli en el caso de las colonias inglesas, francesas y holandesas en el Caribe y las Antillas, y finalmente
- c.) Como resultado de múltiples factores, entre otros las nuevas circunstancias políticas de la independencia vinculados a las presiones externas contra la trata, especialmente de Inglaterra, y la pérdida gradual de importancia y viabilidad del sistema esclavista, como fue el caso de la mayoría de los países y específicamente de Cuba y Brasil.

En cualquier caso la polémica que suscitó la abolición fue aguda e intensa y quedaron al descubierto cómo la protección de la propiedad privada y la salvaguarda de los intereses económicos por los nuevos Estados, resultaban más convincentes que las razones humanitarias alegadas por muchos abolicionistas.

BIBLIOGRAFIA

- BOWSER, Frederick, El Esclavo Africano en el Perú Colonial, 1524-1650. México 1977.
- CARDOSO, Ciro — PEREZ, Héctor, Historia Económica de América Latina. 2 Volúmenes, 1979.
- COLMENARES, Germán, Historia económica y social de Colombia. Tomo II, 1979.
- ESCALANTE, Aquiles, El Palenque de San Basilio. 1979, 2a. Ed.
- JARAMILLO Uribe, Jaime, Ensayos sobre Historia social Colombiana, 1968.
- MELLAFE, Rolando, La Esclavitud en Hispanoamérica, 1972
- ORTIZ, Fernando, Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco, 1978 .
- PALACIOS Preciado, Jorge, La trata de negros por Cartagena de Indias, 1973. "La esclavitud y la sociedad esclavista". Manual de Historia de Colombia. Tomo I, 1978.
- RAMOS, Arturo, As Culturas Negras no Novo Mundo, 1979, 3a. Edición.
- VALENTE, Waldemar, Sincretismo religioso afro-brasileño, 1976, 3a. Ed.

VISION ANTROPOLOGICA DEL MUNDO NEGRO

EN AMERICA LATINA

ALVARO CHAVEZ MENDOZA, Antropólogo
Director Departamento de Antropología
de la Universidad Pontificia Javeriana

Una visión antropológica completa del negro en América es difícil de establecer debido a varios factores, entre los cuales se destacan como más importantes la heterogeneidad de los grupos negros en América, la escasez de datos sobre origen y sobre población actual y el hecho de ser el estudio de los grupos negros un interés relativamente reciente en los investigadores principalmente de América Latina. También los diversos grados de cambio e interrelaciones en que se hallan actualmente estos grupos.

Pretender una visión antropológica completa del negro en América implicaría años de estudio. Por ello, este trabajo solamente será una síntesis de los datos recopilados y analizados por Roger Bastide en su libro 'Las Américas Negras'. Lo hemos tomado como modelo, porque consideramos que la seriedad y el reconocido prestigio del investigador, así como su posición científica desapasionada, nos asegura una información veraz, concisa y clara.

GENERALIDADES

Los hechos sociales del período colonial en América, que se relacionan con el mantenimiento o la desaparición de las civilizaciones africanas entre sus descendientes americanos, y que son básicos para la estructuración de un estudio antropológico del negro americano, son principalmente:

a) Intensidad y continuidad del tráfico negrero. Sobre este punto los datos no son muy seguros: muchos documentos han desaparecido y otros permanecen enterrados en archivos; los informes varían de un autor a otro (la Enciclopedia Católica calcula en doce millones los esclavos traídos al Nuevo Mundo, Helps opina que son apenas 5 ó 6 millones).

Los criterios utilizados para reconstruir el tráfico negrero

cambian según el investigador: pueden ser censos basados en los derechos pagados por los traficantes, en los cuales se omite el tráfico clandestino; puede ser el número de barcos fletados, su tonelaje y la duración de los viajes. Pero todos estos datos son aproximados.

b) Origen étnico de los esclavos. Este origen varía según el país que se estudie; en general el origen de los esclavos de los países anglosajones fue la Costa de Oro, el de los países hispanos el Congo y Angola. Pero también una variación existe según la época a considerar: v.g. en Bahía en el siglo XVI el tráfico se hacía con la costa de Guinea, en el siglo XVII con Angola y en el siglo XVIII con la Costa de Mina, lo cual hace que la civilización africana predominante allí sea la de la Costa de Mina, porque las sociedades afroamericanas actuales están más ligadas a las postrimerías de la trata negrera.

Los datos sobre el origen étnico de los esclavos, interesante para los historiadores, son de escaso valor para los etnólogos. Los inventarios de nombres y apellidos dan información étnica que no llega muy lejos, puesto que el apellido era impuesto por el amo blanco; v.g.: el apellido Congo comprende muchas formaciones étnicas congoleas heterogéneas, en las cuales algunas tienen un sistema matrilineal y otras patrilineal. Otro ejemplo lo tenemos en el apellido Mina: se refiere al puerto de embarque e incluye tanto a los ashanti como a los ewe y a los yoruba.

El etnólogo debe entonces, al contrario del historiador, estudiar primero las culturas afroamericanas de hoy y luego remontarse al África.

Hay que tener en cuenta que en América se dió una ruptura entre la étnica y la cultura. En un principio los esclavos de las ciudades se agruparon en 'naciones' con reyes y gobiernos, como resultado de la política de los representantes del poder que

buscaba 'dividir para reinar', y de un proceso espontáneo de asociación para celebrar fiestas y conservar, encubierto bajo una máscara de catolicismo, los ritos religiosos propios.

Pero a partir de la supresión de la trata negrera y luego de la esclavitud, estas 'naciones' desaparecieron como organizaciones étnicas, como consecuencia de los cruces matrimoniales entre personas de diversas etnias. Las 'naciones' se convierten en tradiciones culturales: santería, candomblés, vodús; se establece una lucha entre las 'naciones' y una cultura domina a las otras. Tenemos que en Bahía el candomblé nagó de Yoruba domina a los de Dahomey, Angola y El Congo.

Se podría hacer, si se acepta un cierto grado de imprecisión, un cuadro de distribución geográfica de las culturas africanas dominantes en América. En América Central existe una zona de cultura afroamericana muy original: los Caribes Negros, una mezcla de elementos negros e indígenas, difíciles de distinguir unos de otros. La cultura Yoruba dominó en Cuba, en la Isla de Trinidad, en el noreste y en el sur del Brasil. La cultura de Dahomey dominó en Haití y en el este del Brasil. En Jamaica y en las Antillas Inglesas dominaron los kromanti de la Costa de Oro y en las Antillas Holandesas y Francesas la cultura fanti-ashanti.

En América Latina los negros no aguantan elevadas altitudes y se concentraron en las provincias marítimas y en los valles interiores. También la selva, dominio del indio, establece límites para los poblamientos negros.

Por otra parte, el investigador sobre etnias y culturas africanas en América, se encuentra con las dificultades de los datos poco concretos de los censos, las poblaciones mezcladas en todos los matices de color del mulataje, la diferente ideología racial de cada país y la distribución geográfica heterogéneas del negro en los diferentes países.

SOCIEDADES AFRICANAS Y SOCIEDADES NEGRAS

Bastide opina que es necesario distinguir entre las sociedades africanas o africanamericanas y las sociedades negras. Las primeras son aquellas en las cuales se hallan aún importantes retos de las culturas africanas, debido a la resistencia que los negros opusieron a la opresión de los blancos; esto sucedió principalmente en las ciudades donde podían reunirse de noche y reconstruir sus comunidades primitivas.

Pero la esclavitud destruyó poco a poco las culturas importadas de África; primero, en la generación de los boses, por la dispersión de miembros de una misma familia; luego, en la segunda generación de negros criollos, por las vías de ascenso vertical que se presentaron por las posibilidades de pasar del trabajo agrícola al servicio doméstico de las mujeres y para los hombres de la artesanía a puestos de mando, o por la manumisión y la entrada al grupo de negros libres. Sin embargo, este ascenso fue permitido sólo para los negros que aceptaron los valores occidentales, renegando de los propios y así se fueron perdiendo las culturas africanas y se formaron comunidades, relativamente aisladas, con unas formas de vida distintas del África ya perdida, y también distantes de las de los blancos, quienes les negaban la integración. Se llega así a las sociedades negras con una cultura propia.

Por lo anterior, no se deben confundir los dos tipos de sociedades, queriendo hallar en todas ellas rasgos de cultura africana o, por el contrario, negando totalmente la presencia de África. Cada caso implica un estudio aparte, pues toda generalización corre el riesgo de encubrir realidades y dejar al descubierto solamente la ideología del investigador.

Bastide aclara que mientras no se tengan monografías exhaustivas de ciertas comunidades de negros americanos, resultará prác-

ticamente imposible establecer objetiva y científicamente la línea divisoria entre los dos tipos de sociedades propuestos. Es sorprendente ver cuán pocos estudios han sido dedicados a los aspectos de la vida cotidiana de los grupos negros, comparados con la enorme bibliografía sobre aspectos religiosos o folclóricos. Propone a los investigadores que tengan en cuenta el 'principio de fraccionamiento', según el cual el individuo no desempeña el mismo papel en las diversas agrupaciones de las cuales forma parte; así, el negro puede participar en la vida económica y política de su país según las normas del blanco, y al mismo tiempo ser un ferviente adepto de las cofradías religiosas africanas sin sentir contradicción alguna entre estos dos mundos en los que vive.

Bastide pone como ejemplo, entre otros, el de la triple interpretación dada a la familia matrifocal por diversos investigadores. Por un lado tenemos la teoría 'culturalista' de Herkovits, quien opina que este tipo de familia en las comunidades negras es una supervivencia de las formas de familia africana; pero esta tesis la critica Frazier con su teoría sociológica según la cual la familia matrifocal sería una consecuencia de la esclavitud, pues como el padre estaba siempre en el trabajo, los únicos lazos afectivos que podían existir en el hijo eran los que le unían a la madre o a las viejas de la familia que le cuidaban. Frazier argumenta que cuando los negros, ya emancipados, encuentran trabajo y pueden mantener a su familia, ésta se organiza como 'patrifocal'. Un tercero en discordia es R.T. Smith, quien aporta su teoría económica, por la cual la matrifocalidad depende del factor económico, pues en el régimen de plantaciones el trabajador negro era sumamente móvil y la madre, abandonada, para poder subsistir y asegurar la vida de su prole, se buscaba otro marido: Bastide piensa que en este caso, todos los tres factores han intervenido y siguen interviniendo, aunque en grados distintos, según las situaciones sociales.

Tres conclusiones se obtienen del análisis de otros facto-

res como el trabajo, la posesión de la tierra y la música, unidos al ya expuesto:

1. La sociedad negra no es jamás una sociedad disgregada. Aunque la esclavitud y la vida urbana hayan destruido los modelos africanos, el negro ha reaccionado, estructurando su comunidad. Crea nuevas instituciones y se da nuevas formas de vida.
2. Hay que distinguir, según las regiones, dos tipos de comunidades: aquellas en las que los modelos africanos se han impuesto o se han adaptado frente a la presión del medio ambiente; las cuales llamaremos sociedades africanas. Y aquellas en las que, por la presión del medio ambiente y las escasas remanencias de la memoria colectiva, la segregación racial no ha permitido la aceptación de los modelos culturales del blanco y el negro ha tenido que inventar nuevas formas de vida social, a las cuales llamaremos sociedades negras. Negras porque el blanco permanece al margen, pero no africanas porque se ha perdido el recuerdo de las antiguas patrias.
3. Estos dos tipos de comunidades son tan sólo imágenes ideales. En la práctica lo que hay es un continuum entre dos tipos extremos. Así, podemos tener que la religión puede haber conservado su carácter africano, en tanto que la familia o la economía pueden ser la respuesta al nuevo medio vital. Las comunidades de negros cimarrones son las que más se aproximan al primer tipo, y aquellas formadas después de la supresión del esclavismo son las que más se acercan al segundo. En las ciudades negras del Caribe y América del Sur el tipo es intermedio, pues las 'naciones' podían reconstituirse fuera del control de los blancos, pero los negros debían someterse a las leyes del Estado y adaptarse a los modelos de vida que el exilio les imponía.

LOS CIMARRONES

Las comunidades de negros cimarrones son aquellas donde más deberían conservarse las tradiciones africanas. Pero hay que tener en cuenta varios aspectos en cuanto al cimarronaje: en primer lugar la imagen del 'buen esclavo' no es más que la imagen fabricada por los blancos para justificarse y solamente podría aplicarse a los esclavos domésticos. La resistencia de los africanos fue tenaz y continua y adoptó varias formas: el suicidio, el aborto voluntario, el envenenamiento de los amos, y el sabotaje del trabajo, queha dado origen a la estereotipada idea del 'negro holgazán', la revuelta y la evasión.

Las revueltas fueron numerosas y se pueden clasificar en espontáneas y organizadas. Las espontáneas se explican por factores económicos y expresan la oposición del negro al trabajo servil; las organizadas son al mismo tiempo un tipo de resistencia cultural, la resistencia del negro contra la asimilación a los valores y al mundo de los blancos. La más famosa de las revueltas del segundo tipo es la de Haití, que culminó con la independencia de la isla y estuvo siempre vinculada al vudú y sus líderes fueron jefes religiosos.

Pero estas revueltas —con excepción de Haití— jamás tuvieron éxito; no fueron el retorno a lo africano sino la iniciación de un doble movimiento, de persecución por un lado y de asimilación por otro. Es diferente el caso de los negros cimarrones apartados, en cuyas comunidades tenemos extensas reminiscencias de las culturas africanas.

Hay que distinguir entre las fugas individuales y las colectivas. En el primer caso, el negro pronto se veía obligado a regresar y solicitar el perdón de su amo, en el segundo, para que el grupo pudiera sobrevivir, tenía que constituir una agrupación suficientemente numerosa para cazar, desarrollar una agricultura en

el bosque o formar una banda capaz de saquear plantaciones vecinas. También hay que distinguir entre las evasiones en islas relativamente pequeñas y muy pobladas, las que ocurren en el continente, con sus extensas selvas. El cimarronaje en la mayor parte de las Antillas no permitió reconstruir una nueva África. Las bandas se formaban a menudo en función de solidaridad étnica, pero muchas veces en virtud de solidaridad de talles y los talleres agrupaban a negros de diversos orígenes, de allí que casi siempre fue imposible dar continuidad a las técnicas africanas; tuvieron que adaptarse a un nuevo medio de descubrir métodos inéditos de subsistencia y organización. Aparecen entonces nuevas sociedades, negras pero no africanas.

Bastide concluye:

1. El cimarronaje es expresión de una resistencia tanto económica como cultural. Cuando las bandas llegaron a formar Repúblicas, los elementos étnicos diferenciales tendieron a coexistir pacíficamente.
2. La necesidad de adaptación a un medio nuevo trajo cambios sustanciales, pero se trata más de una adaptación del pasado al presente que de la creación de formas de vida totalmente nuevas.
3. Aunque el cimarronaje haya sido obra más de africanos que de criollos, el paso por la esclavitud ha llevado consigo un principio de sincretismo y las Repúblicas conservan rasgos culturales africanos, pero tienen también rasgos heredados del régimen de esclavitud.

Sería erróneo creer que el cimarronaje es simple sinónimo de conservación, en estas comunidades lo que hay es una oposición entre el determinismo del medio y las exigencias de la memoria colectiva. Pueden ser civilizaciones negras nuevas a la vez

que civilizaciones africanas arcaicas.

Cuando existen diferencias étnicas en las comunidades cimarronas, cada nación aporta su memoria colectiva y siempre hay una cultura dominante, pero que permite la existencia de facetas completas de otras culturas. Este es el caso de las llamadas 'culturas en mosaico'. El fenómeno se explica porque ya en África los miembros de un mismo grupo étnico constituían cofradías separadas y complementarias, consagradas al servicio de una sola divinidad; un grupo étnico puede aceptar los dioses de otra cultura, si esos dioses demuestran la eficacia de sus poderes. La cultura dominante no es siempre el grupo étnico más numeroso, sino aquel que presenta un mayor grado relativo de radiación.

LAS RELIGIONES

La población negra actual de América está principalmente compuesta por los descendientes de esclavos; los descendientes de cimarrones son apenas una minoría. La esclavitud y el tiempo fueron rompiendo los lazos que unían a los individuos con sus países de origen y, aunque algunas veces el pensamiento podía permanecer africano mientras el gesto se americanizaba, lo cierto es que los recuerdos puros se fueron esfumando.

La religión es el campo en el cual las supervivencias africanas son, si no las más numerosas, por lo menos las más espectaculares. Y estos cultos africanos tienen en América marcos sociales que han sido paradójicamente, creados o tolerados por los blancos. Los 'batus' del Brasil —según el Conde de Arcos— son actos que obligan a los negros a remozar continuamente la recíproca aversión que guardan entre ellos, aversión que garantiza la tranquilidad al blanco. Esto explica la formación de 'naciones' como cuerpos constituidos, para mantener las rivalidades étnicas.

El control indirecto de la masa negra fue otra de las funciones

de las asociaciones étnicas de negros. Los amos blancos llevaban a sus esclavos delincuentes ante jueces también negros, para que fueran ellos quienes los condenasen a ser apaleados.

En las cofradías religiosas de negros, formadas en torno a santos de color, existía separación entre las de mulatos y las de negros oscuros y tenemos que, en el seno de la organización eclesiástica, se presenta la misma división en 'naciones' que permitió la perpetuación de los idiomas africanos y —a escondidas— el mantenimiento de las creencias religiosas africanas. Este hecho es fundamental: TODAS ESTAS INSTITUCIONES, AL AGRUPAR A LOS ORIUNDOS DE UN MISMO PAIS EN ESPIRITU DE ESTRECHA SOLIDARIDAD, HAN PERMITIDO LA TRANSMISION DE LAS CIVILIZACIONES AFRICANAS EN EL CONTINENTE AMERICANO Y LA DISPERSION DE ESTAS CIVILIZACIONES HA COINCIDIDO SIEMPRE CON LA DESTRUCCION DE ESTAS INSTITUCIONES.

En Colombia los negros bosales formaron también cabildos agrupándose según su origen étnico (los Mandíngues, Caravalí, Congo, Mina), pero pronto tuvieron entre ellos conflictos que llegaron a luchas violentas y el Gobierno ordenó su disolución; pasaron entonces a la clandestinidad, manteniendo una de sus funciones esenciales: el culto a los muertos.

Así, las religiones africanas se han conservado gracias a las asociaciones étnicas y actualmente solo existen en las grandes ciudades, donde estas asociaciones están bien organizadas. En países donde los Gobiernos han prohibido los bailes, o la Iglesia ha prohibido las cofradías las religiones africanas se han desintegrado, perdiéndose en el folclor y secularizándose.

Las sectas religiosas africanas que perduran, proporcionan a los grupos negros un ambiente protector, ciertas posibilidades de ascenso que les permite elevarse por lo menos en las jerarquías sacer-

dotales de su culto y también un status de prestigio que no pueden alcanzar en la sociedad global. Y esto es muy importante para el negro, quien ocupa los estratos más bajo de la sociedad y quien por falta de instrucción o de calificación profesional, no puede ascender en la jerarquía de clases.

Asociaciones como la santería de Cuba y el candomble del Brasil han llegado a convertirse en verdaderas asociaciones de ayuda mutua, necesarias en estos países y en general en la América Hispana, donde la asistencia social está poco desarrollada.

En general, el americano negro se adapta por una parte a la sociedad blanca que lo rodea, pero mantiene vivas, en otro terreno, parte de las religiones de sus antepasados. Con respecto a esto Bastide propone el calificativo de 'religiones en conserva' para aquellas que aunque sean vividas —y muy intensamente— por sus adeptos, no evolucionan, no cambian con el tiempo, que están padeciendo una mineralización cultural. Estas serán las religiones afro-brasileñas y la santería cubana principalmente. A su vez, el calificativo de religión 'viva' se puede colocar a aquella en la cual las innovaciones no son esfuerzos de conservación, sino procesos de evolución, como es el caso del vudú haitiano. En Haití, la independencia de la isla proclamada a principios del siglo XIX trajo consigo la ruptura con Africa; además esa independencia condujo a la eliminación de la población blanca. El negro haitiano no tenía ya que luchar por la conservación de su identidad étnica y su religión pudo reflejar más fácilmente los cambios en las infraestructuras de las comunidades campesinas. De allí el que el vudú evolucione y se convierta en una religión 'viva' y 'vívida'.

EL SINCRETISMO RELIGIOSO

El sincretismo o mezcla religiosa, bien sea dentro de un mismo sistema religioso africano, o entre dos sistemas religiosos distintos, se realiza dentro de sociedades globales y, en la práctica,

estas sociedades globales son cristianas.

El esclavo bosal se vió sometido a una presión terrible por parte del medio exterior, particularmente en el campo de sus creencias religiosas. El sincretismo se cumplió de manera diferente en el medio protestante que en el medio católico. En el protestante, el negro no era aceptado como miembro de la Iglesia mientras su instrucción no fuese perfecta; la evangelización cuando se hizo fue en profundidad, lo cual condujo a la desaparición de lo africano, predominó la 'reinterpretación', el esclavo reinterpretó el protestantismo de la Biblia a través de su propia mentalidad y de sus necesidades, creó un cristianismo más negro que africano. En cambio, en el medio católico, que Bastide califica como más social que místico, el negro sabía que la única vía que tenía abierta para ascender en la escala social consistía en formarse una 'alma de blanco'; y aquí, como la presión evangelizadora fue menos fuerte, los rasgos culturales africanos se mantuvieron más fácilmente.

Existen unas tendencias generales en relación al sincretismo:

1. Desde el punto de vista étnico, el sincretismo se va acentuando al pasar de grupos que rechazan influencias exteriores (ej. dahomeyanos) a grupos más permeables (bantúes).
2. Desde el punto de vista ecológico, el sincretismo se acentúa al pasar de las zonas rurales (donde el mestizaje cultural es intenso) a las ciudades (donde los esclavos se pueden agrupar en 'naciones').
3. Desde el punto de vista institucional, el sincretismo se acentúa al pasar de las religiones 'en conserva' a las religiones 'vivas', ya que la vida de un organismo consiste en asimilar lo que recibe de fuera.
4. Desde el punto de vista social, las formas de sincretismo varían de naturaleza cuando se pasa del nivel morfológico

(sincretismo en mosaico), al nivel institucional (correspondencia entre dioses africanos y santos católicos).

Dentro del llamado 'sincretismo en mosaico' tenemos un sincretismo espacial (capillas católicas junto a templos paganos, altares, espacios restringidos) y un sincretismo temporal (los negros han aceptado las fiestas católicas utilizándolas como pretextos para celebrar su propios ritos). El sincretismo institucional, o sea la correspondencia dioses-santos, es sin duda el más importante; el negro reconoce que es una máscara blanca puesta sobre los dioses negros, pero lo justifica teológicamente al decir que solo hay una religión universal en el fondo, la que reconoce la existencia de un dios único y creador, pero como ese dios está tan lejos de los hombres, son necesarios los intermediarios: ángeles para protestantes, santos para católicos, 'orisha' y vodún, para los negros.

Es interesante el caso del padrinzago; fenómeno de convergencia de dos instituciones, una venida del cristianismo y otra de los ritos de iniciación africanos. En América negra, la fusión de los dos padrinzagos en una realidad única, no permite decir si aún es africana o es ya católica.

Tenemos además un tipo especial de sincretismo: el de la magia. Los europeos trajeron, junto con su religión, sus supersticiones, o sea una brujería blanca. Esta brujería fue considerada por los negros como superior a la suya, puesto que los blancos eran los dominadores. Por ello, sin renegar de sus prácticas mágicas, les agregaban las prácticas europeas. Si en la religión se siguió una regla de correspondencias, en la magia se utilizó una regla de acumulación.

Pero aún en los sitios donde las religiones africanas ya no existen, ha quedado una última institución que resiste el embate: el culto a los muertos. El velorio del angelito, en Colombia y Vene-

zuela es una muestra de esta supervivencia, sincretizada; en esta ceremonia el punto de partida es católico 'los niños pequeños, al morir, se convierten en 'ángeles', por lo tanto no hay que llorarles, hay que expresar alegría, y en la expresión de esta alegría, el negro hace su aporte: bailes y cantos alrededor del ataúd.

LAS SOCIEDADES NEGRAS

El negro en América se ve entre dos corrientes: una que le inclina hacia su pasado perdido para poderlo revivir y otra que le obliga a adaptarse al nuevo medio en el que ha de vivir. Para esa adaptación puede optar por la aculturación, o sea el tomar elementos de otra cultura —casi siempre la dominante— pero también puede adaptarse buscando respuestas adecuadas a las nuevas situaciones y creando nuevos modelos de conducta. En este caso, tenemos las que hemos llamado 'sociedades negras', o negro-americanas.

En América Latina, el negro actual se encuentra en una sociedad de clases multirraciales, en la cual él ocupa los niveles sociales más bajos. En realidad la segregación no es deseada por los gobiernos que, en la mayoría de los casos, busca la integración; pero el negro, por sentirse 'distinto', prefiere vivir separado y al margen del control del blanco. El padrínazgo —una institución que ya analizamos como de doble origen: africano y católico— regula las relaciones interraciales y evita los choques violentos. Se establecen unas relaciones afectivas y de ayuda mutua, las cuales no debilitan la subordinación de una raza a la otra: el negro espera del blanco ayuda en forma de servicios y favores, pero generalmente no pretende imitarle en su forma de vida ni integrarse a su grupo social. En toda América Latina los negros mantienen relaciones amistosas con los demás grupos raciales —contrariamente a lo que ocurre en Estados Unidos— pero permanecen aislados en su vida privada, familiar y diaria.

La emancipación le dio al negro libertad, pero le dejó de-

samparado. Salió de las plantaciones y al llegar a las ciudades, sin una preparación en un oficio que le permitiese amoldarse a la nueva vida, ha quedado viviendo en barrios marginados. Pero esta situación de negro emancipado que ha tenido que crearse sus propios modelos de comportamiento está en vías de desaparición: en América el ascenso social del negro se realiza mediante la incorporación o interiorización en los modelos blancos. Y concretamente en América Latina, el proceso de integración del negro en las sociedades blancas se efectúa mediante esa aceptación de modelos, pero solo en la élite; las comunidades negras subsisten donde la separación racial está institucionalizada y en aquellas plantaciones o grandes fincas donde aún reina un sistema social muy próximo al feudal.

Típica institución de estas sociedades o comunidades negras es la familiar: aunque es cierto que predomina la que se ha llamado 'maternal' o matrifocal, también existen en esas comunidades otros tipos de familiar: nuclear, extensa o patrifocal. La familia negra desconoce el amor romántico; según Bastide la pareja nace del encuentro de los apetitos sexuales del hombre y los intereses económicos de la mujer; es el resultado de un intercambio de servicios entre los dos, sin que ello implique de ninguna manera promiscuidad o degradación. En el negro los lazos sanguíneos son más fuertes que los lazos por alianza —en esto hay indudablemente reminiscencia africana—.

En cuanto a la vida social, tenemos que tanto en Norte como en Suramérica, ésta es más importante para el negro que la vida familiar. Los sociólogos destacan el carácter asociativo del negro, manifestado en los grupos folclóricos, en los bailes, en la música, en las cofradías religiosas y en las asociaciones voluntarias para la defensa de la raza. Lo comunal domina a lo doméstico.

La religión —protestante en el norte, católica en el sur— ES

EL GRAN AGLUTINANTE DE LA SOLIDARIDAD DE ESTAS COMUNIDADES NEGRAS. Y en cuanto a ese papel de la Iglesia, Bastide hace las siguientes observaciones:

1. En el campo, la Iglesia es incapaz de asegurar su misión evangelizadora, por el reducido número de sacerdotes disponibles y por la dispersión geográfica de los habitantes.
2. En las ciudades, el negro es más creyentes que practicante: asiste con más asiduidad a las grandes fiestas colectivas y a las espectaculares procesiones, que a la misa o a la comunión.
3. En los lugares donde la Iglesia se ha lanzado a la lucha contra las manifestaciones folclóricas negras, el negro reacciona con fuerza; lo cual demuestra que la religión es para él más una institución social que una escuela de mística: es en realidad, EL NUDO EN QUE SE ENLAZA SU SOLIDARIDAD DE GRUPO SOCIAL.

Y en América Latina son las Asociaciones las que dominan a las Iglesias y permiten la fraternización de los negros. Existen dos tipos de asociaciones: las tradicionales, que se desarrollan en las clases inferiores, y otras que se pueden llamar modernas y que son las de la pequeña clase media de color. Las asociaciones tradicionales comprenden a las antiguas asociaciones católicas expulsadas de la Iglesia y asociaciones nuevas, nacidas como compensaciones a situaciones de marginalismo social (las escuelas de samba de Río, las comparsas de Carnaval en las Antillas). Las asociaciones modernas pueden ser de dos tipos: las de recreación, que establecen diferencias de clase en grupos de un mismo color, y las asociaciones de defensa de intereses económicos y sociales, de lucha contra la segregación, de educación del sentimiento de dignidad.

Contra el proceso de anarquía moral y sociológica que siguió a la supresión de la esclavitud, el negro ha reaccionado en

formas diversas según las regiones, pero siempre orientadas a la constitución de comunidades homogéneas y coherentes.

Al lado de la cultura africana, a veces unida a ella, existe una cultura negra original, con sus propias leyes diferente a la blanca. Pero las dos culturas no son necesariamente opuestas, ni son inmóviles, excepto en el caso de las 'religiones en conserva'. Son estructuras reales que cambian a medida que se plantean nuevos problemas.

Para hallar las relaciones entre las culturas negras y las africanas hay que tener en cuenta los dos tipos de aculturación: la 'material' que se refiere al contenido de las culturas en contacto, y la 'formal' que se refiere al espíritu de estas culturas y es, en realidad, un cambio de mentalidad.

Las culturas negras son réplicas a un nuevo medio, pero expresadas a través de una mentalidad que ha continuado siendo, en muchos aspectos, moldeada por las viejas culturas africanas.

Es imposible comprender las culturas negras si no se tiene en cuenta que existen en un medio dirigido y controlado por los blancos. Los negros de América son minoritarios, desde el punto de vista cultural, económico y político. Pero el problema de las relaciones entre las razas es ya campo del sociólogo. Interesa más al etnólogo el hecho de que en América existen dos modelos: el del paternalismo, que triunfa cuando el negro acepta su situación de inferioridad, y el de concurrencia que existe cuando el ascenso del negro se ve impedido por la institucionalización de medidas de segregación. Y es en ese modelo de concurrencia en donde paradójicamente el negro, para adquirir los mismos derechos del blanco, abandona su herencia africana y tiende a occidentalizarse.

Las comunidades de carácter más africano están en América Latina, donde triunfa el paternalismo, pero incluso aquí, con el de-

sarrollo y en muchos campos, el negro se ve obligado a olvidarse de Africa y a convertirse en un ciudadano más de su país. Con la política de desarrollo, el régimen de concurrencia acabará imponiéndose y desplazará al régimen paternalista. Vendrá entonces un nuevo tipo de cimarrón, el cimarrón ideológico. Al dar espalda a Africa para integrarse mejor, y frente a la oposición del blanco para aceptarlo, el negro se ve rechazado a su continente de origen. Tendremos entonces al 'Africa mítica', cuya imagen se presenta en los actuales movimientos de 'negritud'. El Africa real, mestizada en América con otras culturas, prolongada a través de culturas negras diferenciadas de las blancas, se ha convertido en un conjunto de imágenes ambiguas, contradictorias, ideologías de intelectuales o mesianismos de masas, más políticos que místicos. Bastide califica esto como una forma sutil de traición.

La cultura negra no ha sido destruida por la ciudad, porque la ciudad crea un vacío espiritual tanto en el blanco como en el negro. La cultura negra responde a nuevas situaciones que la ciudad no puede satisfacer y busca, del lado de Africa o de la América negra, la satisfacción de esas necesidades. Tanto blancos como negros se encuentran oprimidos por reglamentaciones, prohibiciones y controles de la rutina ciudadana; contra esos controles las culturas negras tienen su música, sus bailes, su literatura, su organización familiar y social, los cuales continúa radiando su influencia e imponiéndose a los blancos.

VISION SOCIOCULTURAL DEL MUNDO AFROAMERICANO

CARLOS ESTEBAN DEIVE
Museo del Hombre Dominicano

El estudio de la contribución de los grupos afroamericanos a la cultura de sus respectivas sociedades, así como de la posición que esos grupos ocupan en ellas, constituye una tarea ardua y compleja no sólo a causa de la tensa trama social que ha venido tejiéndose desde los inicios mismos de la esclavitud del negro en el Nuevo Mundo, sino también porque dicho estudio puede llevarse a cabo mediante distintos puntos de vista y metodologías.

Como es sabido, el investigador social suele recurrir - y de hecho así sucede casi siempre- a toda una amplia gama de marcos de referencia derivados de la ideología que profesa o bien de prejuicios que lo llevan a adoptar una perniciosa actitud etnocentrista, y el etnocentrismo es, sin duda, un dogma y una manifestación estrecha y censurable de mandarinismo doctrinario y de pseudoecumenismo científico y cultural.

El que se compromete con la ciencia, cualquiera que sea el campo de su investigación, ha de estar plenamente consciente de lo que significa ese *compromiso*, el cual exige sobre todo el apego a la *objetividad*, entendida esta tanto en su acepción puramente epistemológica como en el sentido de honestidad intelectual. La objetividad absoluta es una utopía y, por lo demás, no garantiza la posesión definitiva de la verdad. No se trata de que el estudioso de las ciencias humanas abandone su propio *etnos* hasta el extremo de desprenderse totalmente -lo que sería una vana empresa- de los presupuestos históricos y culturales que condicionan su existencia como individuo y como investigador. El problema reside en la necesidad de que el investigador someta a sus *etnos* a una rigurosa selección crítica, que cribe su mente y de premisas y referencias para confrontar su comportamiento con otras formas de estar y ser en el mundo.

Los apriorismos metodológicos -muy comunes en el in-

vestigador marxista de rancia y visceral ortodoxia— y las cerrazones etnocéntricas de quienes ven a los demás, a los que no pertenecen al endogrupo, a través del prisma exclusivo de una monocultura que relega las otras al plano subordinado de culturas espúreas e inferiores, impiden por igual juzgar justipreciadamente la validez de las comunidades que viven en situaciones institucionalmente distintas y según escalas de valores y sistemas normativos diferentes.

Estas brevísimas observaciones resultan sobre todo pertinentes respecto a las investigaciones afroamericanas por cuanto los interesados en este tipo de investigaciones —que consisten en el estudio de los cambios o retenciones de patrones de conducta de origen africano surgidos del contacto entre el hombre blanco y el negro en el Nuevo Mundo— han abrazado *dos tendencias* dialécticamente antagónicas e irreconciliables, especialmente en sociedades como las caribeñas donde los negros y mulatos son demográficamente relevantes.

La primera de estas dos tendencias está capitaneada por los hispanistas o europeístas a ultranza, obstinados en negar la presencia de rasgos y complejos africanos en la cultura de sus sociedades por considerar que los mismos fueron absorbidos por la cultura del blanco. La otra tendencia, no menos extremista sólo les permite calificar la cultura del grupo económicamente dominante como periférica.

Es posible, por otra parte, que numerosos sociólogos, antropólogos, etnohistoriadores y otros especialistas en el estudio del mundo afroamericano estén convencidos de la conveniencia de distorsionar a propósito el análisis e interpretación de los datos atinentes a la materia de que tratan, en la creencia de que, al obrar de ese modo, exaltan su patria, preservan a las minorías o grupos discriminados del contagio de influencia exógenas y ganan para su causa a las nuevas generaciones, haciéndolas copartícipes de sus proyec-

tos revolucionarios, en unos casos, o de una tradición multisecular que perpetúa injusticias y desigualdades sociales, en otros. Como quiera que sea, tales intenciones son obviamente dolosas, ya que falsean el conocimiento de la realidad.

Otro problema que conviene tener en cuenta es el de la predilección del especialista en temas afroamericanos a concretar su trabajo ya a un aspecto específico —religión, familia, economía, etc— ya a un país o zona del mismo, lo que significa que ese especialista deberá enfrentarse a singularidades distintas a las de otras regiones. Las teorías sociológicas generales sobre el afroamericano no abundan ni gozan, por su envergadura, de las preferencias del investigador.

Pero aún así, existen ciertas características comunes a la historia de los diversos grupos afroamericanos. Una de ellas descansa en el hecho primario de que el papel y el *status* de esos grupos en las sociedades latinoamericanas y del Caribe son una consecuencia directa de la conquista y colonización de las Indias por los europeos. Para mostrar, pues, aunque parcialmente, una visión socio-cultural del afroamericano, es menester partir previamente del estudio de las modalidades básicas que asumió la economía colonial, la explotación y régimen de vida a que fue sometido el esclavo africano y el sistema de estratificación social impuesto por las metrópolis y sus representantes en sus dominios americanos, muy particularmente en aquellos donde predominó la llamada economía de plantación.

EL NEGRO EN LA SOCIEDAD COLONIAL

El negro africano llegó al Nuevo Mundo en calidad de esclavo y fue él quien ofreció al conquistador, con su trabajo gratuito, las riquezas del continente descubierto. Como esclavo, y a causa de su servidumbre, el negro arribó a América con sus culturas quebrantadas. Desraizado de su tierra natal, traído y transplantado a un nuevo habitat, integrado a la fuerza a una sociedad que no era la

suya y en la que se hallaba en un estado de absoluta subordinación económica y social, vio así destruidos su sistema de valores, su organización tribal, sus formas de vida familiar y, en fin sus patrones de cultura.

Esa destrucción, sin embargo, no se produjo espontánea y naturalmente, sino en virtud de un proceso deculturativo cuidadosamente planeado y puesto en práctica por el esclavista. En esencia, la *deculturación* opera como un mecanismo mediante el cual se intenta desarraigar la cultura de un grupo, desarticulando los elementos que la integran hasta lograr que desaparezca. Aplicada al esclavo negro, perseguía facilitar su sumisión para utilizarlo como fuerza de trabajo barata en la explotación de las riquezas del territorio en el que se le asentaba, pero hay que señalar que ese proceso o mecanismo no siempre consciente ni tiene por qué estar determinado por factores económicos, tal como piensan los marxistas.

La esclavitud del negro se ejerció sobre una gran cantidad de etnias. A la vez que los negros de una misma "nación" eran separados y repartidos en distintas unidades productivas, induciendo así al máximo el mencionado proceso, las autoridades coloniales auspiciaron y estimularon los antagonismos interétnicos a través de instituciones como las cofradías, las cuales rivalizaban entre sí en un tipo especial de comportamiento. Había que evitar que el esclavo elaborara y organizara una inteligencia crítica que lo impulsara a la lucha por su libertad de manera lúcida y colectiva.

Ahora bien, la deculturación no podría dar sus frutos si, además, no se hubiera complementado con otro proceso, el de *endoculturación* o adopción de la cultura del blanco considerada como superior a la del negro.

Desde luego, la deculturación y endoculturación totales, las que destruyen y arrasan por completo la cultura de un pueblo o etnia, sustituyéndola por otra, son prácticamente imposibles, y lo son

por varias razones. Lejos de aceptar pasivamente que se le despojara de su cultura, el esclavo negro se dedicó con ahinco a conservarla por diversos medios, si bien su éxito fue sólo relativo. El hecho, ya indicado, de que se le arrancara de su ámbito ecológico para trasvasarlo a otro inédito aunque parecido, repercutió desfavorablemente en su cultura material, vedándole el empleo de sus técnicas vernáculos y estableciendo un corte radical en sus tradiciones ergológicas, pero pudo, en cambio, preservar más o menos intactas ciertas zonas de sus *ethos*, como la de índole espiritual, gracias a subterfugios y actitudes de disimulo. La cofradía de San Cosme y San Damián, a quienes la hagiografía católica considera dos santos gemelos, la formaban en Santo Domingo negros ararás, es decir, dahomeyanos, y en Dahomey los gemelos son vistos como seres numinosos y, por ende, dotados de poderes sobrenaturales. So capa, pues, de una supuesta devoción a esos santos, los esclavos de dicha etnia continuaron rindiendo culto sin temor a la gemelidad africana.

Una excepción a esta norma general de comportamiento ocurre cuando el negro, en vez de enclaustrarse en su yo más profundo e íntimo, se arriesga a una resistencia activa que toma la forma de rebelión o el ejercicio del cimarronaje. Refugiados en sus palenques, quilombos, cumbes o manieles, los esclavos fugitivos, además de expresar categóricamente su oposición a un orden que los oprimía, ensayarán reconstruir sus culturas solariegas. Tal es, por ejemplo, el caso de los bushnegroes de Surinam. En otras colonias, como Venezuela, Jamaica y Santo Domingo, ese ensayo se concretó a un estilo de vida en el que el sincretismo y la transculturación operados durante el tiempo en que los esclavos permanecieron sujetos al duro trabajo del ingenio o la hacienda, evidenciaron su impronta imborrable.

Es preciso recordar también que ni el amo ni las autoridades coloniales pusieron mucho empeño en demoler hasta extirparlos totalmente los patrones de conducta del negro. Les bastaba con

suprimir aquellos que constituyeran un verdadero obstáculo para la consecución de sus objetivos. Para el propietario de una unidad socioeconómica cualquiera, el esclavo era tan sólo un factor de producción, de suerte que su actitud frente a este estaba pautada por una concepción pragmática. La discusión sobre el buen trato dado a los esclavos en las colonias de oriundez ibérica, en contraste con el cruel de las posesiones inglesas o francesas, es gratuita, irrelevante e inútil si no se toma en consideración que ese trato dependió de las particularidades de la formación esclavista de cada territorio, la cual condicionaba, en última instancia, las relaciones sociales de producción. Allí donde el trabajo del esclavo tenía como única meta la obtención de la plusvalía absoluta, las relaciones entre él y su amo fueron siempre excesivamente rígidas. Cuando, por el contrario, tropezamos con un tipo de economía de simple subsistencia, esas relaciones se vuelven laxas. *El factor religioso* juega aquí un papel secundario, pues aunque todas las naciones colonialistas propiciaban y estipulaban en sus regulaciones la cristianización del esclavo, la acción misional de la Iglesia —que apenas contaba con sacerdotes suficientes para atender las necesidades espirituales de los esclavos— no obró eficazmente y esa cristianización produjo los resultados apetecidos. En cuanto al amo, la instrucción religiosa de su negrada le tenía casi siempre sin cuidado.

Por otro lado, si ojeamos la *legislación esclavista* americana, comprobaremos que, en la mayoría de las colonias, la clase dominante favoreció y animó la preservación y el desarrollo de aspectos aislados e inofensivos de la cultura del negro africano que, de alguna manera, contribuyeran a reforzar su simisión (Moreno Fraginals: 1977, 14) e, incluso, a sacarle mayores ventajas económicas. Don Agustín Amparán y Orbe, decano de la Audiencia de Santo Domingo y artífice del famoso pero, nunca aplicado *Código Negro Carolino* de 1784, no tenía inconveniente alguno en permitir los "placeres inocentes" de la danza y la música entre los esclavos, aunque esa merced, tan aparentemente teñida de sentimientos

humanitarios, revela a segundas su verdadera intención cuando agrega que con esos placeres el esclavo no sentirá las fatigas ni flaquezas de "los trabajos recios de los cultivos", distrayéndolo, a la vez, de "otras diversiones y concurrencias perjudiciales" a la seguridad de la colonia (Malagón: 1974, 229). Si elementos como la danza y la música contienen hoy un alto grado de rasgos netamente africanos entre los descendientes de los esclavos, se debe, sin duda, a condescendencias como la que figura en el *Código Negro Carolino*.

Las cofradías como la de San Cosme y San Damián fueron instituciones eminentemente urbanas, de modo que en las retenciones de africanismos en los grupos afroamericanos actuales desempeñó también un papel significativo la diferencia entre el trabajador negro de la plantación y el esclavo de la ciudad, doméstico o jornalero. Ingenio y ciudad son dos polos opuestos del sistema esclavista. En el primero, el esclavo era compelido al trabajo extensivo; en la segunda, fuera de los quehaceres domésticos o de la mínima jornada de labor en el mercado y las calles como vendedor de frutos, carbón y otros artículos, el negro holgaba a sus anchas.

En el *ingenio azucarero*, microcosmos social, pequeño imperio regido con mano de hierro por su dueño, cuyo patrimonio se basaba en el empleo de una mano de obra numerosa, dependiente y organizada para conseguir productos destinados al mercado de consumo europeo y, en consecuencia, una mayor acumulación originaria de capital (Wolf y Mintz: 1975), las relaciones sociales entre amo y esclavo tendían a ser altamente personalizadas. La clase dominante justificaba su poder y explotación mediante un despotismo benévolo que veía al grupo subordinado como inferior e incivilizado. La distancia que separaba al dueño del ingenio de su peonada implicaba toda una serie de minuciosas normas suntuarias y protocolares, aun cuando la benevolencia implícita en dicho despotismo permitía, empero, cierta intimidad entre el uno y la otra (Van der Berghe: 1971, 57-81). El estereotipo, tan fomentado

por los africanólogos extremistas, del amo soberbio y sádico que se complacía en martirizar al negro, no se compadece con la verdad. El esclavista no abrigaba intereses perversos, sino crematísticos.

A pesar de dicho paternalismo y de la residencia de numerosos esclavos dentro de una misma área —la de la plantación—, el sistema del ingenio no amparó la existencia de una comunidad local fuerte y cohesiva. Lo que se desarrolló fue una cédula social débil, amorfa y dividida. La vida política del esclavo languideció hasta desaparecer. No obstante, la persistencia de valores morales, creencias y prácticas religiosas fue en el ingenio mayor que en las ciudades, dado que en él se concentraban —a despecho de la costumbre de separarlos— docenas de negros procedentes de una misma etnia o zona cultural, entre los que se incluían agentes de culto, jefes de tribu y otros individuos detentadores del saber y la tradición de sus respectivas culturas.

Todas esas retenciones, aunque susceptibles de una valoración *per se*, no pueden hacernos perder de vista que la importancia del ingenio respecto al tema de los afroamericanos residió en la reelaboración de rasgos y complejos culturales capaces de adaptarse a las nuevas condiciones vitales del negro, reelaboración que fue el producto de una complicada urdimbre de relaciones y estructuras engendradas al calor de la autarquía económica y social de esa unidad socioeconómica. Junto a los remanentes culturales netamente africanos hay que colocar, por consiguiente, todos los elementos neoafricanos surgidos, como queda dicho, a lo largo del ciclo del sistema de plantación.

El mecanismo que, *en las ciudades*, conserva y transmite prácticas y creencias de raigambre africana es el anonimato. En la ciudad, el esclavo y el negro libre —más numeroso este, en ocasiones, que el siervo— gozan de mayor movimiento que en los ingenios. Las oportunidades de conocerse, de entablar conversaciones sobre diversos tópicos, de reunirse y participar en fiestas, no de-

penden, como en la plantación, de las horas de descanso, bien pocas por cierto, ni de los días de precepto religioso, sino que aparecen en cualquier momento. Las casas de los negros libres se convierten en lugares de cita para que, al amparo de miradas indiscretas, los congregados se entreguen a sus ritos y otras prácticas de origen africano.

La esclavitud del negro en América atravesó por diversas etapas. Aunque el sistema esclavista en sí tiene que ser analizado como un fenómeno homogéneo e indiferenciado, los estudios sobre el mismo que se han efectuado en todos los países de nuestro continente revelan diversidades y peculiaridades discernibles tanto en el tiempo como en el espacio que reposan, no como sugieren Freyre (1952), Tannembaum (1968), Elkins (1969) y otros autores, en modalidades ideológicas e institucionales, sino en los distintos niveles de desenvolvimiento de las formaciones sociales esclavistas y sus respectivos modos de producción.

Una vez aceptado esto, la sistematización de datos e informes sobre el *grado de retenciones y de contribución cultural* de los esclavos negros y sus descendientes a las sociedades latinoamericanas y del Caribe puede ser enfocado, tal como expresa Ianni (1977, 57-58), a la luz de *tres diferentes interpretaciones*.

La primera establece que la cultura africana, venida con los esclavos, perdura como tal, o sea, como africana, y por lo tanto, se muestra distinta a la europea en ciertos aspectos de la cultura americana. Esos aspectos son observables entre los afroamericanos como sobrevivencias y transmitidos de generación en generación. La segunda interpretación sostiene la creencia de que la cultura africana no pudo sobrevivir incólume, sino que fue recreada por la esclavitud de forma tal que desembocó en una cultura nueva, *sui generis*, la llamada cultura negra. Es esta cultura, y no otra, la que perdura hoy en muy diversas esferas de la vida americana. Los rasgos y complejos africanos desaparecieron como consecuencia de las re-

laciones sociales de producción nacidas de la práctica esclavista para ser readaptados a la nueva realidad social y política. La tercera y última interpretación expresa que tanto la cultura propiamente africana como la negra se hallan sumergidas en la cultura capitalista que predomina en las sociedades americanas. Elementos de las dos primeras culturas son identificados con relativa facilidad, pero su significado sólo puede ser entendido cabalmente en función de las relaciones y estructuras del modo capitalista de producción.

Para Ianni, estas tres interpretaciones no son en modo alguno excluyentes, pero su propia opinión se inclina hacia la tercera. Tal es el punto de vista de este sociólogo marxista para quien la economía viene a constituir el factor determinante de los distintos componentes de la cultura, mas esta apreciación hay que matizarla.

Si tomamos, por ejemplo, la línea de indagación sobre el *sincretismo* que originó cultos como el vodú, la santería y el candomblé, será necesario dilucidar, tal como expone Cartaxo Rolim (1978, 42-43), el problema de la presencia en dichos cultos de ciertos símbolos católicos en vez de otros. ¿Cómo explicar la existencia de imágenes de santos en los templos vodúístas o santeros y no de otros símbolos directamente ligados a la misa? ¿Los símbolos seleccionados, consciente o inconscientemente, por los esclavos africanos, fueron asumidos por ellos según la concepción católica del mundo, o desde una perspectiva africana? ¿Nos encontramos frente a una reinterpretación católica de esos símbolos efectuada por los esclavos, o estos realizaron esa reinterpretación de acuerdo con su propia cosmogonía? Evidentemente, estas preguntas nos conducen a cuestionar la posición de los que abogan por un entendimiento del sincretismo religioso en términos de la religión del esclavista, es decir, la católica, válidos del postulado marxista de que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante.

La historiografía tradicional, al querer negar o menospreciar

las influencias del negro en las culturas de las sociedades postcoloniales americanas, ha inventado un esquema ideológico que tiene como meta presentar una imagen idílica de la esclavitud. Ese esquema ha propiciado, a su vez, el nacimiento de mitos, los cuales sirven para justificar la lucrativa arrogancia de las clases privilegiadas mediante el sometimiento forzado o indirecto de otros grupos humanos.

Uno de esos mitos afirma que las relaciones entre el blanco esclavista y el negro africano vigentes durante todo el período colonial se basaron en la igualdad social y en la falta de perjuicios y discriminaciones, sobre todo en las provincias ultramarinas españolas. Semejante falacia no resiste el más somero análisis de las fuentes documentales. La legislación esclavista, formada casuísticamente, perseguía, entre otros, los siguientes y fundamentales objetivos:

- a) Proteger la postestad del amo sobre el esclavo y la reverencia, respeto y acatamiento que la gente de color debía al blanco;
- b) inculcar al negro, esclavo o libre, la creencia de que pertenecía a una raza inferior y bárbara, incapaz de valerse por sí sola;
- c) castigar con penas muy variadas las infracciones reverenciales y, muy especialmente, los delitos de rebeldía y cimarronaje.

En realidad, esa legislación no era otra cosa que un reflejo de la concepción ideológica española prevaleciente hasta el siglo XIX, con énfasis en ideas como la pureza de sangre y el establecimiento de una sociedad rígidamente estratificada.

Jurídicamente considerado, el esclavo era, por lo pronto, un bien mueble, una cosa o propiedad vendible, intercambiable y enajenable. En buen derecho, el negro no podía ser tratado como un ser humano, pues en tal caso dejaba de ser esclavo, pero tampoco

era posible reducirlo a la categoría de una mera propiedad. A decir verdad, el valor de un esclavo, en términos económicos, dependía de su condición de sujeto humano, de sus atributos como tal, o sea, de su capacidad para actuar, juzgar, obedecer y trabajar en determinados oficios. Aquí, en esta ambivalencia, reside la esencial contradicción de la esclavitud, ya que si el esclavo es jurídicamente un bien mueble, las leyes lo ven también como un ser responsable de sus actos y, por tanto, pasible de ser llevado ante un tribunal de justicia para deponer como testigo o sufrir una condena por un delito demostrado.

Como individuo, el negro esclavo ocupaba el peldaño más bajo de la sociedad colonial. El paradigma de las estructuras sociales coloniales y esclavistas clasificó en un principio a la población en dos *categorías* dicotómicas distribuidas conforme a criterios *de raza y color* de la piel: funcionarios y propietarios blancos, y mano de obra negra esclava. La línea divisoria entre los dos grupos imposibilitó cualquier intento de movilidad social, de tal modo que los mismos se constituyeron en castas cerradas. Blancos y negros se hallaban en una relación de dominación y dependencia provocada en gran medida por el modo de producción imperante.

Esta clasificación inicial se modificará con el tiempo y el proceso, inevitable, de miscegenación. Téngase en cuenta que una cosa es la ideología y otra, muy distinta, la realidad. La primera discrimina, pero este discrimen no fue obstáculo para que el blanco, urgido de ardores, se uniera sexualmente a la negra. Frente a esos ardores, todo prurito de orden pigmentocrático o estético, visto desde una perspectiva etnocéntrica, desaparece. Factores como los mencionados siguieron tipificando socialmente al mulato, tercerón, cuarterón, etc. El liberto no alterará el esquema de estratificación social, pues aun cuando este liberto posee derechos de los que carece el esclavo, su *status* dentro de la sociedad colonial depende siempre de su fenotipo. Cuanto mayor sea el

grado de blanqueamiento de un individuo, mayor será su oportunidad de ocupar una posición social relevante.

Los autores marxistas suelen rechazar el empleo de voces como "casta", "color de la piel" y otras parecidas referidas, en las sociedades coloniales esclavistas, a la jerarquía social, prefiriendo en cambio hablar sólo de clases. Según los principios marxistas, una clase se define en relación con los medios de producción, mas este postulado es cuestionable. En la colonia francesa de Saint-Domingue, los mulatos libertos llegaron a ser dueños de unidades socioeconómicas y de esclavos que los enriquecieron muy por encima de muchos blancos cuyo nivel de relación con dichos medios los situaba en una categoría social distinguida. Sin embargo, esos mulatos fueron objeto de segregación, desposeídos de los derechos que la ley les acordaba y puestos en un *status* social inferior al de un blanco peluquero o pequeño comerciante.

El prejuicio racial existió a todo lo largo y ancho de la sociedad colonial. Los primeros epítetos y frases infamantes se dirigieron contra los esclavos ladinos, quienes salían "muy bellacos", eran "de los peores y de más malas costumbres" y pertenecían a una "mala nación de gente atrevida y mal inclinada" (Utrera: 1978, I, 386), a pesar de proceder de Castilla o Portugal y estar ya cristianizados. El negro bueno, sumiso, pacífico, era el bozal, importado directamente desde Africa y no contaminado por los vicios de la civilización. Empero, cuando los bozales sufren los rigores de la esclavitud con la misma intensidad que los ladinos, se alzan y escapan como ellos a los montes, su imagen —antes henchida de virtudes— se desvaloriza de inmediato. "Soberbios", "inobedientes", "revolvedores", "incorregibles" y de "malas maneras de vivir", los llama la emperatriz en cédula de 28 de setiembre de 1532 (Encinas: 1946, IV, 383).

LAS APORTACIONES CULTURALES DE LOS AFROAMERICANOS

Como vimos, las sociedades coloniales edificadas sobre la institución de la esclavitud quebraron y transformaron, con la ayuda de los mecanismos precedentemente indicados, las formas culturales africanas traídas por los negros al Nuevo Mundo. Para acomodarse a su condición servil y a las estructuras políticas, sociales y económicas del grupo blanco, los esclavos se vieron impedidos a readaptar y recrear sus modelos nativos.

La reelaboración de sistemas de valores, creencias y otros rasgos culturales efectuada por los esclavos se produjo desigualmente entre región y región, tal como expresa Bastide (1969, 46-47). De ahí que este autor distinga hoy *dos tipos de comunidades*: las africanas, cuyos patrones originales, si bien reinventados, presentan mayores retenciones; y las negras, en las que la "presión del medio circundante ha sido más fuerte que las escasas remanencias de la memoria colectiva, desgastada por siglos de servidumbre..." Las que más se asemejan al primer tipo son las creadas por los negros cimarrones —al estilo del Palenque de San Basilio, en Colombia—, mientras las establecidas después de la abolición de la esclavitud, y por tanto entre una población criolla, se acercan al segundo. Un tipo intermedio de comunidad, al decir de Bastide, sería el correspondiente a las ciudades negras del Caribe o de América del Sur, pero aclara que esos tipos son únicamente "imágenes ideales", pues en la práctica lo que hay es un *continuum* entre ellos. Así, "un sector de sociedad puede haber conservado su carácter netamente africano (la religión...), en tanto que otro sector de esta misma sociedad puede ser la respuesta al nuevo medio vital (la familia o la economía)".

Al margen de lo expuesto por Bastide, parece innegable que las comunidades africanas surgieron preferentemente en las zonas donde imperó la economía de plantación. Los esclavos

de los ingenios, al ser declarados libres, continuaron viviendo en las áreas que registraron una mayor concentración de esas unidades productivas. Constituidas actualmente en comunidades campesinas, el *ethos* cultural de sus habitantes exhibe más fidelidad a los patrones ancestrales que en aquellas regiones donde dicha economía apenas tuvo un papel importante o se conjugó con otras formas de explotación de los recursos naturales.

En otro orden de ideas, las más recientes investigaciones sobre los aportes culturales de los afroamericanos han revelado la necesidad de revisar a fondo viejos y generalizados *presupuestos teóricos y metodológicos*. La estimación, por ejemplo, de que la preponderancia numérica de una etnia africana entre los esclavos de una colonia es un indicador seguro e inequívoco de que la cultura de esa etnia influyó decisivamente en la cultura de la sociedad postcolonial, tal como sostiene Herskovits (1937, 25) en el caso de Haití, carece hoy de validez. De la misma manera, conviene precaverse contra la tendencia de considerar como simples variantes locales de una sociedad afroamericana los patrones culturales de una nación africana, olvidando que esos patrones, al pasar al Nuevo Mundo, tuvieron que ser reproducidos dentro de la compleja trama de las relaciones sociales entre amos y esclavos, por lo que las analogías y similitudes resultan con frecuencia más aparentes que reales.

Otro punto que amerita un reexamen es el hecho, subrayado por Mintz (1977, 389-90), de que ciertos aspectos superficiales de las culturas africanas son también a menudo esgrimidos como prueba concluyente de las huellas que esas culturas imprimieron en las sociedades que han emergido a raíz de la independencia de las colonias americanas. Tales aspectos pudieran ser menos africanos que otros subyacentes y ocultos en la cultura global de una comunidad afroamericana. Como muy bien dice Mintz, "lo 'obviamente africano' puede eventualmente mostrar menos sobre la retención de

la tradición que los más cambiados y difícilmente identificables aspectos culturales”.

Si, pues, acertamos a salvar todos esos escollos, estaremos en condiciones de abordar con el máximo rigor científico el estudio y exposición de los *aportes culturales* de los afroamericanos.

Este trabajo no pretende, ni mucho menos, ahondar en dichos aportes ni ofrecer un catálogo pormenorizado de todos y cada uno de los patrones de conducta africana vigentes en las sociedades afroamericanas. No contentaremos sólo con presentar, sumariamente, los *más sobresalientes*.

Tal vez el mayor grado de “africanía” conservado en dichas sociedades puede ser observado en la *música y el baile*. Las culturas africanas son eminentemente musicales. Lo peculiar del negro, eso que impregna su vida toda, es el ritmo, el giro musical con el cual entrega su yo al infinito palpitante del orbe cósmico en una suerte de comunicación única y espontánea con él. Aunque en África existe una gran variedad de instrumentos musicales, el tambor es, sin duda, el que expresa la exacta dimensión del ritmo. El tambor constituye una prolongación del batir de las palmas, y la palmada es, entre el negro africano, la manera primera de acompañamiento musical. Junto al tambor, la voz humana tiene también excepcional importancia. El canto de “llamada y respuesta” plasma la forma más común de la técnica de los grupos vocales, mientras el fraseo musical suele ser corto y repetitivo.

Música y danza son en África esencialmente funcionales. La concepción de ambas como pura experiencia estética no vale para ese continente. Aun cuando el negro extrae placer de la música, ese placer es una consecuencia de la música misma, no su objetivo. Con ella y la danza el africano rinde culto a sus divinidades, se ayuda en el trabajo y propicia la fecundidad de sus mujeres, entre otros fines.

En las sociedades afroamericanas, la música y la danza son indistintamente rituales y profanas. En los cultos sincréticos, como el vodú, juegan un papel de primer orden, pero el afroamericano las emplea también para sus diversiones. Bailes de origen africano son, en Santo Domingo, los *palos*, la sarandunga y los congos, los cuales se organizan alrededor de las *velaciones* a los santos y en ritos funerarios. En Colombia, aparte de la cumbia, las fiestas que se celebran en San Basilio se amenizan con el *bullerengue*, la *gaita* y la *cumbia* (Escalante: 1954, 293), pero el *lambalú* se reserva para el ceremonial en torno a los muertos. La población afrovenezolana ejecuta los llamados “bailes de tambor” como el joropo (Ramón y Rivera, 1977). La rumba cubana —en sus variantes yambú, guaguancó, etc.— el son y el danzón se han extendido por diversos países y estos otros bailes fueron minuciosamente estudiados por autores como Carpentier (1972) y Ortiz (1950) tanto en su vertiente religiosa como profana. El celeberrimo *samba* brasileño alterna con danzas dramáticas como la *congada*, el *bumbameu-boi*, el *maracatú* y el *mozambique* y otros de naturaleza religiosa (Alvarenga, 1947). En el vodú haitiano se interpretan, como parte de la liturgia, el *yambalú*, el *mahi*, el *bumba* (Metrax, 1963). Los cantos de trabajo se acompañan de música que revela una clara impronta africana en estos y otros países.

Las *creencias y prácticas mágico-religiosas* prevalecientes en las comunidades afroamericanas reflejan el sincretismo cristiano-africano operado en la etapa colonial. Vodú, santería, candomblé, batuque, etc., son cultos extáticos que tienen como foco la posesión. *Loas y orixas* se “montan en los fieles, encarnan en ellos, y estos adoptan la personalidad y los atributos de esas divinidades. El fenómeno de la posesión, ampliamente estudiado por antropólogos, siquiátricos y otros especialistas, es inducido por medio de toda una atmósfera que rodea el culto —música, canto, bebida,...—, de tal forma que no puede ser interpretado en términos médicos, sino sociológicos. Las correspondencias entre los santos católicos y las divinidades africanas son un índice claro del sincretismo que

caracteriza a esos cultos populares, cuyos adeptos abundan sobre todo entre las capas campesinas, sin que esto signifique que no se encuentren en individuos de diferentes clases sociales.

Estrechamente relacionado con la religiosidad popular aparece el ritual que gira en torno a los muertos. Las creencias funerarias derivan de la importancia que el africano concede al culto a sus antepasados. El concepto de doble alma, los ritos de enterramiento, expulsión e incorporación se asemejan grandemente a los existentes en numerosas etnias de Africa Occidental. Dentro de los ritos dedicados a los difuntos destaca el "velorio del angelito" o *baquiní*, que se celebra en homenaje a un niño recién nacido o de corta edad fallecido. El origen de este rito lo explica Bastide (1967, 151) diciendo que, debido a la alta tasa de mortalidad infantil causada en América por los contactos sociales, el clero europeo inventó la creencia de que los niños muertos se convierten en ángeles y, por lo tanto, su superación de este mundo ha de ser motivo de alegría y no de llanto. Pese a la autorizada voz de este autor, no compartimos su apreciación sobre la ideología que justifica la existencia del "velorio del angelito" entre los grupos afroamericanos, puesto que este ritual se hallaba también en España y otros países del viejo continente con igual significado y función. Lo verdaderamente africano de este complejo funerario aparece en el uso de cantos y otros comportamientos festivos que continen rasgos de ese origen.

Mientras el sincretismo religioso afroamericano se establece en tres planos —ecológico, litúrgico y el de las representaciones colectivas— (Bastide: 1960, 380), el mágico obedece a una ley estructural específica: la de la acumulación. La yuxtaposición de creencias, fórmulas y prácticas con las que obra la magia procede por igual de Africa y Europa. Los blancos importaron muchas de sus actividades mágicas, a las que los negros esclavos consideraron superiores porque las suyas eran incapaces de liberarlos de sus cadenas. Es claro que el negro tenía también su propia magia,

que empleó contra su amo, pero a ella agregó la de este en el convencimiento de que los efectos de sus hechizos y encantamientos serían más eficaces.

La actitud doble del negro y el blanco frente a sus respectivas magias, la existencia de supersticiones que, como el mal de ojo, son comunes a uno y otro, y el hecho de que el sincretismo mágico no consiste sólo en la adición de elementos tomados en préstamo por el simple contacto de las dos culturas, sino que, a veces, esa suma da por resultado una intensificación de cualquiera de los dos tipos de conducta, nos impide indicar, en el estado actual de nuestros conocimientos, cuál de esos comportamientos —el africano o el europeo— se benefició más del sincretismo.

Un elemento de suma importancia en el estudio de los aportes culturales afroamericanos es el de la *organización familiar*. Este elemento exige nuevos y amplios trabajos de campo pero realizados con una perspectiva tal que ofrezcan la posibilidad de abarcar y desentrañar todo su auténtico significado histórico, a la vez que su estructura y contenido económico y social.

Por regla general, los sistemas de parentesco afroamericanos muestran la coexistencia de una familia nuclear estable, monógama y sancionada legal y religiosamente, y de un modelo desvalorizado que se caracteriza por la ocurrencia de uniones poligínicas sucesivas o simultáneas cuya red de relaciones consanguíneas se centra en la matrifocalidad. Estas últimas uniones, concubinarias y promiscuas, presentan una alta incidencia de hijos ilegítimos y otorgan especial relevancia a la parentela colateral dentro de la organización doméstica. La matrifocalidad asegura a la mujer, a la madre o abuela —que es la que casi siempre se encarga del cuidado de los niños— el protagonismo del hogar.

Poliginia y matrifocalidad son patrones comunes a la organización familiar campesina afroamericana, pero hay que decir que junto a ellos aparece también la poliandria serial. En este caso, el papel del hombre en la conducción del hogar es relativamente marginal.

Las teorías que han tratado de explicar estas dos formas de la familia afroamericana son varias. Una de ellas, quizás la más extendida, señala la retención de un patrón de conducta africano procedente de la época esclavista. Se suele poner énfasis en los efectos destructores que la plantación ejerció sobre la familia africana, el desequilibrio de los sexos entre los esclavos, la ausencia de uniones permanentes, el concubinato de los amos blancos con sus esclavas negras... Fragnals (1977, 22-23) atribuye la irresponsabilidad (económica, personal y familiar del esclavo de plantación a la circunstancia de que toda la actividad de este estuviese reglamentada en función del modo de producción propio del ingenio azucarero. "En sociedades originadas orgánicamente y, en especial, en los períodos feudal y precapitalista, hay una relación concreta entre la producción y la institucionalización familiar", dice. He aquí otro postulado marxista cuya aplicación no es en modo alguno universal. En su estudio de dos sociedades tribales de Madagascar, Bloch (1977, 241-68) ha demostrado fehacientemente que, mientras para la etnia *merina* el sistema de parentesco y el tipo de familia están condicionados por el modo de producción, para la *zafimaniry* uno y otro forman parte de la infraestructura.

Un campo fértil para los interesados en la cultura afroamericana es el de las *instituciones de ayuda mutua*. Una de esas instituciones es el sistema de crédito rotativo conocido en Santo Domingo y Venezuela con el nombre de *san*, en Trinidad como *susu* y en Guayana como *bowy-money* (Herskovist: 1947, 77, 292). Igual sistema existe en Jamaica (Katzin, 1959) y en Curazao (Marks, 1976). Consiste en la creación de una caja o fondo común, integrado a base de cuotas semanales, quincenales o mensuales, en el que intervinen personas conocidas o emparentadas. El iniciador se encarga

de recoger las cuotas y tiene el privilegio de ser el primero en recibir el valor total de lo recaudado.

Este sistema tiene su exacta correspondencia con el *esusu* yoruba. Los rasgos que definen el *esusu* y el *san* son prácticamente idénticos. Se trata, por de pronto, de un sistema que funciona no con contabilidad escrita, sino mediante la mutua confianza de los participantes. Y, en segundo término, lo organizan mujeres que, por regla general, tienen un bajo nivel de ingresos económicos. En cuanto a su fin, no es otro que el de estimular el ahorro y permitir que la persona que lo comienza disponga rápidamente de una suma con la cual pueda resolver una necesidad perentoria e ineludible. En su estudio sobre los mercados y sus mercaderes del Cibao, región de la República Dominicana, Norvel y Billingsley (1971, 395) han comprobado que de entre los varios recursos de que se valen los vendedores para obtener fondos con que financiar sus operaciones, un 20o/o se vale del *san*.

Otra institución de ayuda mutua, muy generalizada en toda el área afroamericana, es el *convite o junta*, agrupación de campesinos que se reune ocasional o periódicamente para colaborar en faenas agrícolas variadas: siembra, recolección, tala de bosques, construcción de casas, etc. Las prestaciones laborales asumen un carácter voluntario y gratuito, pero el beneficiario se obliga a retribuir las participando a su vez en otra *junta*. En el habla popular dominicana, esta reciprocidad se denomina *tornapion*.

El *convite o junta* (*gáyap* en Trinidad; *coup de main* en Martinica; *cayapa* en Venezuela; *minga* en Ecuador; *gavilán* en Colombia) no es exclusivo de los grupos afroamericanos, pero aunque tales cooperativas existen en otros continentes con la misma estructura y función, está fuera de toda duda que los rasgos de comensalidad y las modalidades de trabajo —empleo de instrumentos musicales, cantos de "llamada y respuesta", comida, bebida, juegos y fiesta al final de la jornada — reflejan una clara influencia africana. El

modelo al que usualmente se recurre para referir el *convite* a África es el *dokpwe* de los *fon* de Dhomey. El *convite* haitiano es el más parecido al *dokpwe*.

Las *supervivencias lingüísticas africanas* en zonas afroamericanas han atraído también el interés de los investigadores. Esas supervivencias se notan tanto en el léxico como en los procesos de *pidginización* que dieron origen a idiomas y dialectos afroamericanos. La presencia de lo que Ortiz (1924) llamó *afronegrismos* en el habla de muchos países latinoamericanos y del Caribe produjo una abundante bibliografía. Basta citar a modo de ejemplo, la obra de Alvarez Nazario, *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico* (1961). Pero más importancia y valor que los elementos lexicográficos es la aparición de idiomas y variantes dialectales en Surinam, como el *saramaccan* y el *dyuka* (Voorhoeve, 1961), en Curazao con el *papiamentu* (Domacasse-Lebacqz, 1978) y el *creole* haitiano (Hall, 1953).

Tanto los aportes lexicográficos como las lenguas criollas mencionadas entrañan influencias y alteraciones de los idiomas africanos de los esclavos que pasaron a las Indias desde los inicios de la trata negrera. La primogenitura de las lenguas criollas se debe fundamentalmente al comportamiento estructural de los idiomas africanos, aunque no se pueden descartar la teoría de que esa génesis, según sostienen algunos especialistas, se vinculó con el *pidgin* de los marineros portugueses dedicados al tráfico esclavista.

En cuanto a los idiomas metropolitanos hablados en Afroamérica, ha de decirse que, junto al léxico —muchas de cuyas voces sustituyeron las castizas españolas, portuguesas, holandesas, inglesas o francesas—, hay que incluir las variantes fonéticas, morfológicas y sintácticas que, introducidas por los esclavos africanos, forman parte del habla de nuestros pueblos. La ausencia de diptongación, la apéptesis, el betacismo, la falta de flexión para formar el número y el género, la supresión de sonidos en sílabas débiles protónicas

o postónicas, son características de esas hablas heredadas de los esclavos y producidas por estos en su dificultad para aprender y expresarse en los idiomas de sus amos.

Los aportes afroamericanos que hemos presentado sumariamente no pueden estudiarse como marginales, miméticos o una simple adición de patrones culturales que, colocados al lado de los europeos y amerindios, conforman una especie de cultura en mosaico. Lo africano, lo europeo y lo indígena —la trilogía más significativa de las culturas criollas— se halla fuertemente hibridado a causa de un contradictorio, prolongado y complejo *proceso de relaciones interétnicas*. Ni la cultura indígena, ni la africana ni la europea sobrevivieron íntegras en América. Factores de naturaleza endógena y exógena lo impidieron. Si el negro y el aborigen se europeizaron en parte, también el europeo terminó por indigenizarse y africanizarse. El resultado último, original y único, es el de las culturas criollas, estas culturas que condicionan nuestro comportamiento y nuestra visión del mundo y de los otros.

BIBLIOGRAFIA

- Alvarenga, Oneida: *Música popular brasileña*. Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, 1947.
- Bastide, Roger: *Les religions africaines au Brésil*. Presses universitaires de France. París, 1960.
- Bastide, R.: *Las Américas Negras*. Alianza Editorial. Madrid, 1969.
- Blosch, Maurice: *La propiedad y el final de la alianza*. En "Análisis Marxistas y antropología social". Editorial Anagrama. Madrid, 1977.
- Carpentier, Alejo: *La música en Cuba*. Fondo de Cultura Económica, Colección popular. México, 1972.

Cartaxo Rolin, F.: *Religões africanas no Brasil e Catolicismo. Un questionamento*. En "Africa", Revista do Centro de Estudos Africanos da Universidade de Sao Paulo. No. 1, 1978

Domacasse-Lebacs, Diana: *Origin and development of Papiamentu*. Paper held at the UNESCO Conference on "The Cultures of the Caribbean". Santo Domingo, 1978. Mimeografiado.

Elkins, Stanley: *Slavery in capitalist and non capitalist cultures*. En "Slavery in the New World, Fornes and Genovese ed. Prentice Hall In. Englewood Clifts, New Jersey, 1969.

Encinas, Diego de: *Cedulario indiano*. Ediciones del Instituto de Cultura Hispánica. Madrid, 1946.

Escalante, Aquiles: *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. En "Divulgaciones etnológicas", Volumen III, No. 5. Universidad del Atlántico. Barranquilla, 1954.

Freyre, Gilberto: *Casa Grande e Senzala*. José Olimpo Editor. Río de Janeiro, 1952.

Hall, Robert A.: *Haitian creole: Grammar, Texts, Vocabulary*. American Folklore Society. Memoris. No. 43, 1953.

Herskovits, Melville: *Life in a Haitian Valley*, Ed. Knopf. New York, 1937

Herkovits, M.: *The Trinidad Village*, Knopf. N.Y., 1947.

Ianni, Octavio: *Organización Social y alienación*. En "Africa en América Latina", Siglo XXI. México-Unesco, 1977.

Katzing, M.: The Jamaica Country Higgler. En "Social and Economic studies". No. 8, Mona, Kingston, 1959.

Malagón, Javier: *Código Negro Carolino (1784)*. Editorial Taller. Santo Domingo, 1974.

Marks, A.: *Male and female and the Afro-Curacaoan Household*. Royal Institute of Anthropology, No. 47. Leiden, 1976.

Moreno Fragnals, M.: *Aportes culturales y deculturación*. En "Africa en América Latina".

Metraux, Alfred: *Vodú*. Editorial Sur. Buenos Aires, 1963.

Novell, D., y Billingsley, R.: *Traditional Markets and marketers in the Cibao Valley of the Dominican Republic*. En "Peoples and cultures of the Caribbean", E. Skinner ed., The American Musseum of Natural History. Garden City, N.Y., 1971.

Ortiz, Fernando: *Glosario de Afronegrismo*. La Habana, 1924.

Ortiz, F.: *La africanía de la música folklórica en Venezuela*. Monte Avila editores. Caracas, 1977.

Tannembaum, F.: *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1968.

Utrera, Fray Cipriano de: *Noticias históricas de Santo Domingo*. Fundación Rodríguez Demorizi, Vol VIII, Tomo I., Santo Domingo, 1798.

Van der Berghe, Pierre. L.: *Problemas raciales*. Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México, 1971.

Voorhoeve, J.: *A projet for the study of creole language history in Surinam*. En "Creole language studies", II. McMillan, New York, 1961.

Wolf, E., y Mintz, S.: *Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas*. En "Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina", siglo XXI, México, 1975.

RELIGIOSIDAD DEL MUNDO NEGRO

JOHN HERBERT VALENCIA BARCO

Sacerdote del Vicariato Apostólico de Quibdó, Chocó

Licenciado en Sociología, Universidad Javeriana

Ph. D. en Antropología, Universidad del Zaire, Africa

INTRODUCCION

Estoy seguro que no diré cosas nuevas, ni agotaré el tema, ni lo desarrollaré a satisfacción de todos. Mis tres años de estudios en seis países del Africa negra apenas me iniciaron en el conocimiento de la gran complejidad de la cultura negrafricana. En Zambia un nativo me decía que si para ellos era imposible durante toda su existencia conocer la cultura del Muntu africano, del hombre africano, al extranjero sólo le restaba gastar el resto de sus días, que no pasarían de 30 a 50 años, en la iniciación del conocimiento de la cultura negrafricana. Ello no es exagerado si tenemos presente el siguiente dato: El Zaire, país de 26 millones de habitantes, cuenta con 450 tribus, y cada tribu es una cultura diferente, con 300 lenguas y dialectos. Si en un solo país acontece esto, qué pensar de la totalidad de los países del Africa negra, 20 en su totalidad, mas o menos?

Pero introduzcámonos poco a poco en nuestro tema. Mary Kingsley, precursora de la antropología de campo al hablar de los pueblos de Africa Occidental, de los cuales fue tan devota, escribió que para comprenderlos era necesario estudiar sus creencias sin temores y sus prácticas rituales dentro de la estructura de sus propias situaciones sociales y culturales. En efecto, para el africano subsahariano el comportamiento determina su filosofía; la realidad lo lleva a pensar; lo que observa, lo que impresiona sus sentidos lo hace pensar y sistematizar su pensamiento.

Para Carlos Marx las relaciones fundamentales de toda sociedad humana están determinadas por las relaciones de producción, por la relación con la naturaleza. Para el Africano las relaciones también están determinadas por la naturaleza pero no primariamente por la producción, no por lo económico; pero sí una naturaleza con sentido mítico, cosmológica, mágica, como expresión de valores morales en la relación con las condiciones materiales de vida y con el orden social total. Por lo anterior, pienso que Marx poco conoció

la cultura negrafricana, y que sus principios sólo podrían aplicarse, quizás, al mundo occidental, y muy difícilmente al mundo africano; es por ello que dudo actualmente de la objetividad científica de muchos principios del marxismo.

Cuando los procesos naturales envueltos en la buena y en la mala fortuna permanecen en su mayor parte desconocidos e incontrolables por medios prácticos, técnicos o científicos, los hombres han racionalizado su suerte, en todos los tiempos, postulando misteriosas fuerzas y seres en la naturaleza y misteriosos poderes en sus compañeros. Lo anterior nos hace pensar en un África cuya sociedad es mecánica, y en donde la creencia y el ritual tienden a reflejar la escala y el grado de interacción social.

DEFINICION DE CONCEPTOS

El tema que se me ha dado a desarrollar es: RELIGIOSIDAD DEL MUNDO NEGRO. Siguiendo una metodología operacional e inductiva es lógico definir dentro del marco de este trabajo lo que se entenderá por MUNDO NEGRO y RELIGIOSIDAD.

AFRICA NEGRA

Sentemos el siguiente principio: No toda el África es negra, es decir no toda África tiene la pigmentación negra. La connotación de "continente negro" dada al África no responde a la realidad. Si partimos de la obsoleta definición de raza, basada en la parte encefálica, pigmentación, configuración de los pómulos y nariz, tipo de cabello, y otros elementos externos, si nos atenemos a estos datos ya pasados de moda, no podemos pensar que toda el África sea negra. En el Norte y Este del África hay un buen porcentaje de africanos cuyos caracteres físicos externos y aún culturales y lingüísticos son diferentes a otro buen porcentaje de africanos que habitan abajo del Sahara. Si aceptamos la reconceptualización del término raza dada por la actual antropología física,

tenemos que admitir varias razas y subrazas al Sur del Sahara debido a los diferentes elementos internos y externos de los grupos.

Siguiendo a Jacques Maquet en su obra "Les civilisations noires", entendemos por mundo negro en el África la parte sur del continente después del desierto del Sahara, lo que excluye las sociedades y culturas situadas al norte y este del Sahara, como también las minorías europeas establecidas en diversos puntos del África durante el período colonial. Aunque escindir el continente en dos Áfricas culturales, continua Maquet, separadas por el Sahara es arbitrario; y tal división se funda sobre las tradiciones universitarias que se repartieron entre diferentes especialidades distintas, los estudios que les concernían, de una parte del norte y el noroeste del África y de otra el sur de la misma. El término "Mundo Negro" más que una connotación antropológica es más que todo geográfica, no exenta de cargas emotivas y subjetivas, pero con ningún fundamento científico. Por ello prefiero hablar de cultura africana.

CONCEPTO DE RELIGION

Para el filósofo africano Esteve - Sabater, la religión desde el punto de vista del comportamiento zoológico del hombre sería la substitución de nuestra tendencia biológica de sumisión a un miembro del grupo, tendencia de sumisión que se halla en todos los animales. Y la tendencia animal del hombre de someterse a un jefe, llega a ser instintivamente y por sublimación, religión y sumisión a Dios. Pero Dios no puede ser reemplazado por una frustración biológica. Si Dios no existiera el hombre no podría dudar de su existencia.

Para los Bantu, la religión es un lazo de unión entre los hombres mismos y entre los hombres y los dioses. A nivel descriptivo, la religión para el Muntu o negroafricano es el conjunto cultural de ideas, sentimientos y ritos basados en:

1. La creencia en dos mundos, visible e invisible.

2. La creencia en el carácter comunitario y jerárquico de esos dos mundos.

3. La interacción entre los dos mundos, y la trascendencia del mundo invisible.

4. La creencia en un Ser supremo, Creador y Padre de todo cuanto existe.

La filosofía del hombre Muntu se integra en la religión y viceversa. Su filosofía, como toda su vida, es religiosa y su religión es una filosofía vivida.

RELIGIOSIDAD DEL MUNDO NEGROAFRICANO

La antropología religiosa africana parte necesariamente de una teoría de la persona, o de un sistema orgánico de creencias que la incluye. Pero el estudio de la personalidad conlleva dos niveles básicos: El primero empírico y no sobrepasa el nivel o dominio del discurso; el recopila el material típico en lo que concierne a la idea que el hombre negro del África tiene de la persona. El segundo, el único científico, ve en la personalidad un sistema vivo de relaciones sociales entre las conductas. Sobra señalar que la persona negr africana permanece inseparable de sus dimensiones sociales y que ella hace relación a los sistemas socio-culturales, es decir ideología del grupo étnico considerado; es importante también explicar qué modo de producción ella expresa y oculta, qué formación social ella prolonga y justifica. El estado actual de la psicología y de la socio-economía africanas permite difícilmente entrever este segundo aspecto del problema.

La noción de persona resume y cohesiona, pues, las ideas-fuerzas del pensamiento negroafricano tradicional. En ella se hallan las exigencias del pluralismo, los lazos de participación y de correspondencia que ligan al sujeto al grupo y al cosmos, las dimensiones ver-

bales, el dinamismo y lo incluso o estático, la riqueza y la fragilidad, el rol del medio social y la referencia inevitable a lo sagrado.

Si el Padre Plácido Tempels tiene razón, el concepto de Fuerza Vital sería el valor supremo entre los pueblos africanos y por lo tanto de la constitución de su personalidad. Y las prácticas religiosas tienen por finalidad reforzar o aumentar la vida o Fuerza Vital, asegurar su perennidad poniendo en función las fuerzas naturales; por lo tanto, la felicidad consiste en poseer el máximo poder vital, de Fuerza Vital. El ser es la fuerza; y la fuerza es la cosa en sí misma distinta de las apariencias. Esta Fuerza Vital también se halla en los muertos y en la naturaleza y circula a manera de una corriente eléctrica.

A. Análisis Sincrónico: Elementos Constitutivos del YO

Para el Yoruba (Nigeria y Dahomey) la persona está compuesta de:

1. Elementos materiales: el cuerpo o ARA, la sombra del cuerpo, o el OJJI que perece después de la inhumación del cadáver.

2. Elementos inmateriales perecederos o destructibles. Entre ellos tenemos el IYE o espíritu, localizado en la cabeza, detrás de la frente y que el hombre pierde en la locura. Se le distingue a veces del ERO o inteligencia.

3. Elementos inmateriales indestructibles o eternos, tales como el corazón o el OKAN, sede de la persona y de los valores de ésta. El OKAN asistirá al juicio final y es quien recibirá premio o castigo según sus obras. El EMIN o soplo vital, quien abandona el cuerpo una vez cesa la respiración. Por último el ORI o regente de la cabeza, y quien se reencarna en el niño quien va a nacer por orden del ancestro o antepasado muerto.

Los FANGS (Gabon) admiten siete almas:

1. El EBA, o principio vital o creador
2. El NLEM, o conciencia, corazón, voluntad
3. El EDZII, o nombre que lleva la persona
4. El KI, fuerza y signo del individuo
5. El NGZEL, o potencia activa del alma
6. El NSISSIM, sombra y alma a la vez
7. El KHUN, alma desencarnada.

Los DOGON, en Mali, conocen el NAMA o principio vital, compuesto de ocho almas:

- cuatro almas del cuerpo: dos machos y dos hembras, es decir que determinan el cuerpo.
- cuatro almas del sexo: dos machos y dos hembras.

Los GA (Ghana) distinguen el alma individual, o SUSAMA, y el principio vital o KLA, como también el nombre.

Los KIKUYU (Kenya) creen que la persona tiene dos almas: una individual y la otra se confunde con el espíritu de familia, o suerte de alma colectiva. Esta misma creencia se sigue en Togo.

En el Alto Volta se cree que el alma o SIIGA está constituida por la unión de dos principios invisibles: uno macho llamado HIIMA y el otro hembra o TUULE, siendo la muerte la separación de los dos.

Entre los Ashanti o Achanti, en Ghana, existen siete almas diferentes según los días de la semana. De allí la costumbre de dar al niño el nombre según el día de la semana que corresponde a su alma.

La realidad llega a ser más compleja si nos recordamos que el YO negroafricano puede integrarse de elementos extranjeros; por ejemplo antepasados reencarnados; participación del ser de una persona perteneciente a otra etnia, pero asociada o ligada por pacto

de sangre, o por la alianza catártica. O a la inversa: puede ser que elementos fundamentales del YO se localicen a título definitivo o temporal fuera de los límites visibles de la persona.

Pero no sólo se debe hablar de la pluralidad de elementos del YO, sino también de la multiplicidad de sus etapas sucesivas, es decir: nacimiento, primera infancia, adolescencia, pubertad, o período iniciático, edad adulta, vejez y muerte, por los cuales el individuo pasa. Así, se puede asegurar que los substratos no son estables ya que ellos pueden aumentarse o disminuirse, desaparecer o reaparecer, aproximarse o alejarse, según algunos esquemas algo complejos. Por ejemplo: se dan permutaciones o sustituciones, entre el alma y el doble, y así realizarse reencarnaciones, lo que sucede entre los Bambara (Mali). Algunas sustituciones parciales se organizan con ocasión de los pactos de sangre o pactos de unión antes de morir, como entre los Bantu. Como también, de metamorfosis fundamentales se realizan a título definitivo, sobre todo en los ritos iniciáticos, o provisionalmente, por ejemplo llevando máscaras, o ya social o ritualmente, como realizando algunos sacrificios que refuerzan, o transmutaciones del hombre en animal en los rituales de iniciación llamados BULU y BETI en el Cameroun.

En la "muerte a instancia" o por insistencia, el hombre continua viviendo aunque un elemento importante de su YO, como el alma entre los Dogon, haya comenzado ya el largo camino de la muerte; en un sentido y en diferentes circunstancias, el sueño, la locura, la emoción violenta, pueden interpretarse como una pérdida ontológica o una disminución de la Fuerza Vital. Y se sabe bien que en la brujería, el alma, principio vital, de ordinario, o el doble se arriesga a ser destruido, ya por venganza o por agresión gratuita o porque el brujo mismo debe completar algo que falta.

Tales pérdidas o separaciones y su reasunción, incompatibles de todos modos con la forma de conciencia de sí, hacen

que la persona no esté totalmente viva ni totalmente muerta, pero que permanezca siempre la misma.

B. Los Antepasados y la Sociedad

De los diversos elementos que se disuelven al tiempo de la muerte, hay uno entre ellos (llamémosla "alma" o "doble") que guarda su personalidad para una nueva existencia.

Entre los Dogon, el alma permanece en la casa mortuoria hasta la ceremonia de los segundos funerales. Después de ellos sale del pueblo o vereda para emprender un largo camino, visitando primero y de paso los pueblos del padre y de la madre; luego transmite su NIAMA o Fuerza Vital a un recién nacido de la familia, asegurando así la continuidad del grupo. Por último parte hacia el Norte donde queda MANGA o paraíso donde él vivirá para siempre.

Entre los Bambara, el ancestro se reencarna en un niño quien recibe su nombre y su divisa.

Los Sara del Tchad admite que el abuelo pueda reencarnarse en su nieto. Además, tienen los difuntos el privilegio de ubiguidad: pueden vivir en el lugar de los muertos, y también en el altar o en la tumba; pueden reencarnarse y vigilar los vivos; pueden inclusive, causar la muerte.

Entre los Ashanti el fantasma va al lugar de los espíritus, parecido a la tierra.

Para los Mende de Sierra Leona, el espíritu debe pasar un río o escalar una montaña; además, la comunidad de los muertos está organizada como la de los vivos. Los muertos Ewe viven bajo la tierra, o en el sol y pueden aparecerse a los vivos.

Los Oubangui creen que las almas pueden permanecer en el lugar de la muerte, pero también sostienen que la mayor parte son

vagabundos (vagamundos).

Los Banda piensan que los muertos tienen una piel blanquecina, concluyendo algunos por ello, que los europeos serían sus antepasados. Para los Manja, los muertos tienen el cuerpo cubierto de largos vellos blancos, la cabeza tiene el espesor del puño de la mano, los ojos sobre el pecho o en la frente, la voz gangosa; algunos muertos no tienen más que un pie, otros no tienen cabeza y sólo se aparecen de noche, signo de muerte para quien los ha visto.

Los Ovimboudou de Angola dicen que los muertos o espantos de los antepasados atraviesan el pueblo dando gritos llamando los cerdos o a las aves de corral; luego ocupan determinada casa enfermando a sus ocupantes; y es necesario aplacarlos con ofrendas llegando a ser con el tiempo muy pacíficos.

Los Nilotes Dinka piensan que los muertos pierden su Fuerza Vital con la vejez. Los Nilotes Nuer dicen que quien es muerto por un rayo o repentinamente en la selva, tal muerto tiene un poder particular: va al cielo y puede poseer los vivos.

En Zimbabwe los muertos pueden escoger encarnarse en niño o en niña. Luego el morir para ellos es el medio de cambiar de sexo para las almas curiosas de tener impresiones nuevas.

C. Relación de Vivos a Difuntos: Funerales y Ofrendas

Si entendemos por relación lo que une, liga y conecta, o no, dos o más elementos u objetos o sujetos, no puede perderse de vista que dentro de la funebria negrafricana, si los muertos se relacionan o mantienen comunicaciones con los vivos, éstos también deben manifestar las suyas por medio de funerales y ofrendas como medio de aplacar los difuntos. Así los vivos permanecen ligados a sus antepasados y ello por obligación.

Primero se debe asegurar el difícil pasaje del difunto al Más Allá, lo que se cumple con los funerales. Además es necesario evitarse problemas con los muertos, evitar su cólera, asegurarse su protección, mantener en buen estado su Fuerza Vital, lo que se consigue con ofrendas y sacrificios.

Los funerales Dogon conlleva un ritual considerable: El Gran Enmascarado visita el muerto; luego las mujeres sollozantes se reúnen alrededor de la casa; más tarde, algunos hombres se toman por asalto la terraza; después se recitan letanías en lengua secreta o desconocida; se baila, se simula combates singulares y escenas de cacería. En el entierro el cuerpo es llevado en zig-zags por todo el pueblo y se le coloca en un hueco peñascoso. Pocos días después se realizan los segundos funerales, los cuales duran varios días, con máscaras y vestidos de fibras; las danzas sagradas y las fórmulas religiosas u oraciones son alternadas con cerveza. Se levantan altares según el número de muertos por quienes se pide la partida definitiva. El patriarca, el más anciano de la familia, tiene el cuidado de los altares, asegura las ofrendas, designa los sacrificadores y los asistentes a las ceremonias. Los antepasados muertos deben recibir, al menos, un sacrificio anual. Se les ofrece las primicias de las cosechas y en ciertos casos, sacrificios particulares.

Entre los Shokue bantu, el entierro de un personaje importante se organiza así: los presentes en fila de diez en fondo, una parte adelante del cadáver, otra detrás; empiezan una marcha fúnebre que a la vez es danzada y cantada a varias voces; en forma de pasitrote se avanzan cinco pasos y se retroceden dos: es semejante a un ejército; es algo impresionante. Cuando observé este tipo de funeral me dijo: Hasta por estas ceremonias dan ganas de morir. Entre los bantu, todo funeral se realiza entre cantos a varias voces y la gente va cogida de las manos.

La asociación bambara de Komo tiene, entre otras atribuciones, la de asegurar los funerales. El muerto es velado por los miem-

bro de la asociación y llevado por ellos a la tumba en donde el jefe lo invoca así: "Déjanos en paz; que nuestras cosechas sean benditas; que tu favor y felicidad nos llegue pronto; tus sacrificios serán realizados". Y allí mismo se hace un sacrificio. La sangre de la víctima es esparcida en la tumba por los asistentes. Se queman algunos objetos del muerto, como la cama, la estera, la peinilla y los cabellos, como símbolo de compañía en el Más Allá. En seguida se prepara un altar familiar para los segundos funerales. Las primicias son también ofrecidas y cada año habrá una ceremonia con la asistencia de masqueteros que danzarán alrededor de las tumbas;

En la Costa de Guinea, se deja al lado del muerto alimento, tabaco, especias y alhajas de plata. Se hará libaciones a la diosa Tierra antes de abrir la fosa. Los Ashanti tienen el cementerio en los bosques y se ofrece al difunto vino de palma y un corderito; y cuando regresan del cementerio van colocando grandes palos como obstáculos para impedir a los muertos volver a la aldea. Al año se hará sacrificios, comida y bailes.

Los Mende de Sierra Leona tienen la íntima relación con los difuntos que son sus consejeros y protectores. En casi todos los pueblos de África los difuntos aparecen en sueño a sus descendientes para darles consejos, hacerles reproches y exigirles ofrendas. También se da la adivinación o llamada de los muertos hecha por especialistas. A mí se me ofreció un gran Brujo tanzanio para hablar con mi hermana, muerta pocos meses. En los pueblos de los Grandes Lagos, los cazadores conversan con los difuntos a través de objetos y signos hallados en el monte. Algunos bantu gustan comer en común la carne y el hueso del difunto para tener la virtud del muerto. En el Zaire, ciertos brujos durante la noche van al cementerio a sacar determinada parte del cuerpo de un difunto especial: el hígado, el corazón, los testículos, etc. y luego comerlos para determinados fines.

D. El Orden Social

La sociología africana no es sólo relación entre vivos, como en su totalidad la occidental. La sociología africana es un grupo social que comprende vivos y muertos, con cambios constantes de servicios y de fuerzas de los unos a los otros. A nivel jerárquico, los muertos son los jefes verdaderos, guardianes de las costumbres, vigilantes de la conducta de sus descendientes que serán premiados o castigados si cumplen o no los ritos y las leyes. La fidelidad a las tradiciones, el respeto a los ancianos y a los muertos, el cumplimiento a las ceremonias son constantemente controladas. La disciplina social y la moral son aseguradas por los difuntos. Las acciones prohibidas se extienden a la organización general. Por ejemplo: en el Cameroun Oeste algunos hombres no deben comer puercos o cerdos, ni torugas ni panteras. Las mujeres deben abstenerse de comer la carne de morueco, ni de chimpancé, de pescado ni de boa. Quien quebrante tales prescripciones atrae la cólera de los ancestros, como sea enfermedad, pésima cosecha, esterilidad de las mujeres, entre otras. Para calmarlos son necesarias las ofrendas o sacrificios a nivel de grupo o de persona. Los muertos, asimismo, se encargan de arreglar las relaciones entre los miembros del grupo. Para un africano, una de las más grandes calamidades es estar solo, retraído y reducido a una existencia deficiente, individualista, sin protección; "solo me da miedo" me decía un africano en Malawi. Esta sociedad tan coherente está organizada por una jerarquía que se extiende a los muertos y a los vivos. En la cima se hallan los grandes ancestros, fundadores de pueblo; luego el ancestro de la familia; después los descendientes por orden de edad. En seguida los vivos: primero los patriarcas, el más anciano de la familia, intermediario entre vivos y muertos y quien tiene fuerzas vitales humanas y naturales; él realiza los ritos a los ancestros y a la naturaleza: se le tiene y es verdaderamente un sacerdote. Después de él los ancianos, cercanos a los ancestros. El joven de Dahomey y del Zaire que se encuentre con su abuelo le hace genuflexión y le besa la mano. También están los hombres

maduros y por último los muchachos según su edad. La mujer tiene un lugar importante, sobre todo en las regiones donde la parentela se establece por su línea, es decir la matrilinealidad. Cada familia es protegida por su patriarca y sus ancestros. Pero por encima de ellos, ciertos personajes tienen la responsabilidad del grupo: son los jefes políticos-religiosos, los intermediarios más poderosos entre los muertos y la naturaleza. Entre los Dogon, el Hogon, sacerdote del ancestro fundador, es el patriarca de la familia más anciana, o el anciano designado por un signo sobrenatural, por ejemplo: un pequeño pájaro rojo se posa sobre él, lo que lo lleva que sea considerado por tal como un semidios. El rey, en las organizaciones políticas más extendidas, goza de los mismos poderes de fecundar la naturaleza y de unirse con las fuerzas ocultas. En el Zaire a este personaje no se le puede ver comer, vive encerrado y rodeado de muchas prohibiciones. Para los Zoulou es el ancestro primitivo que ha creado los hombres dejando un lugar secundario al dios del cielo. Entre los Dogon, la mitología de los antepasados divinizados tiene una riqueza excepcional, conservando uno de los primeros lugares dentro de su religión. Allí se distinguen tres categorías:

1. El primer antepasado, muerto bajo la forma de una serpiente; se le representa por el Gran Enmascarado y se reemplaza cada sesenta años en una ceremonia llamada SIGUI animada por todos los del país.
2. Los BINOU, lejanos antepasados, llegados a ser genios y cuya alianza con los hombres se determina por medio de piedras especiales caídas del cielo. Ellos toman posesión de algunos vivos que más tarde serán sacerdotes.
3. El LEBE, antepasado más anciano, muerto como hombre, pero que resucita en la tierra en forma de una serpiente. Su culto es el mismo del antepasado resucitado y de la tierra resucitada. Sus sacrificios se realizan en el momento de la siembra. Así los antepasa-

dos son como fuerzas de la naturaleza.

La distinción entre lo sobrenatural y lo natural o naturaleza no aparece, no se presenta dentro de las concepciones del negro africano: sólo hay un orden en las cosas.

E. La Naturaleza

1. Los Animales. El animal está mezclado a la vida humana y a los mitos de origen en la religiosidad del negro africano. "El animal es gemelo del hombre", dicen los Dognon. A los ocho primeros antepasados corresponde un animal celeste, el cual tiene una misma alma con él; y el ancestro puede manifestarse bajo esta forma animal. Al nacimiento de un niño nace también un animal de tipo ancestral y otro de la especie opuesta, por ej. antílope y pantera.

Para los Bambara todos los animales tienen, como los hombres, el doble principio espiritual, el NI y el DYA. El NYAMA de los animales de la selva persigue al cazador que les ha matado; se hace necesario ritos especiales para capturarlos. Cada familia tiene un pariente animal cuya carne no puede comer; es el famoso totem.

Los Mandinga tienen animales protectores: por ejemplo la boa, el cocodrilo, la iguana, la tortuga. Está prohibido pronunciar el nombre de los animales peligrosos, como el del cocodrilo, llamado lagarto. El NYAMA, Fuerza Vital independiente, se localiza en el animal muerto en la oreja y la cola y se puede utilizar estas partes para la magia.

Entre los Ashanti, los Ewe, los Fon y los Yorouba, en la Costa de Guinea se hallan creencias relacionadas entre el hombre y los animales como ésta:

1. Cada hombre corresponde a un animal determinado, es

decir tiene su alter ego animal. Cuando, por ejemplo, una pantera muere, su alter ego muere.

2. Algunos animales tienen un espíritu poderoso que puede hacer mal, como el elefante y algunos antílopes de gran talla. Cuando el cazador los mata debe aplacar su espíritu por medio de ritos fúnebres.

3. Ciertos animales no pueden ser matados, tales como los cocodrilos de la laguna de Anecho o Aneco y los de la ciudad de Ibadan. Algunos otros son objeto de culto; así el morueco es sagrado para los dioses del trueno. La boa tiene templo en el sur de Dahomey y pueden circular libremente por la ciudad; si alguno las ve besará la tierra y saluda la serpiente llamándola "Padre".

4. Muchos clanes tienen una relación de familiaridad con un animal, hasta llegar a enterrarlo y llorarlo como un antepasado. Así por ejemplo, la boa entre los Ashanti y los Fon. Algunos clanes yorouba llevan nombre de animales: morueco, elefante, simio rojo.

Los Manja de Oubangui explican la parentela de los clanes con los animales por medio de mitos así: una mujer del clan dió a luz uno de tales animales, o bien hubo camaradería de caza entre los antepasados de tales animales y los antepasados del clan. Si se mata por azar el animal pariente se debe dar aviso al patriarca para que aplaque el alma del animal con ofrendas; se pide perdón al muerto y se le llora. Para los Nilóticos Chil-Louk, Alto Nilo, una vaca ha sido la madre de los animales y de los hombres, saliendo ella del río llevando una calabaza que los contenía. En muchas tribus del África Oriental bantu, el primer guzano que sale del cuerpo del rey es recogido y alimentado con leche, llegando a ser un león o una serpiente, reencarnación del soberano. Entre los Basuto, África del Sur, muchas tribus llevan nombre de animales.

2. Los Vegetales, Minerales y Objetos. Los Bambara piensan que los vegetales tienen uno de los dos principios vitales: el NI y el DYA. El NI que se encarga de la conservación o revitalización de las plantas, se le debe ritos agrarios. El tomate posee y sólo él, el otro elemento espiritual, el DYA. El tomate es un don de Dios, un avatar de la sangre, un principio de vida que comido por la mujer, será fecundada por el hombre para dar a luz un niño.

En la Costa de Guinea, el árbol IROCO es el símbolo de la fecundidad. Todos los árboles tienen alma.

Los Kikuyu de Kenia creen que espíritus especiales habitan los árboles. Cuando se tala un árbol se deja a cierta distancia del siguiente para permitir a los espíritus acercarse alrededor de cada uno de ellos.

También se cree en la existencia de minerales sagrados, como el cobre y el oro debido sólo a Dios entre los Dogon. El oro es el hermano menor del cobre. Entre los Guineanos el oro es un ser viviente y para buscarlo y extraerlo se requieren ritos especiales. Entre los Kotoko ciertas piedras esféricas o circulares son objeto de culto; y en ellas debe sentarse sólo el rey.

Por último, la tierra es, con frecuencia, objeto de culto en las regiones agrícolas, es decir, entre casi todos los negros. Una tribu que se instala en un país hace alianza con la tierra. La tierra tiene horror de la sangre y cuando se la derrama es necesario ofrendas para evitar su cólera y las calamidades.

Entre los Ibo de Nigeria la tierra es la reina del mundo y propietaria de los hombres vivos o muertos. Ella en unión de los antepasados es la fuente y el juez de la moral. Las malas costumbres, el robo de cosechas, el adulterio, el nacimiento de mellizos o de niños anormales son ofensas para ella. Las leyes y los juramentos

son hechos en su nombre; a ella obedecen numerosas divinidades secundarias, como las del agua.

Los Dogon y los Bambara que habitan un país seco dan una importancia particular al dios del río y de las aguas. Entre los Mende cuando las quebradas comienzan a crecer le llevan ofrendas para comprometerlas a irrigar sus terrenos.

Entre los Bamun y los Bamileke, en el Cameroun Oeste, las piedras especiales o adiestradas simbolizan los dioses de la tierra y de las aguas. En las regiones secas existen los maestros de la lluvia, o quienes hacen llover.

Los Bambara distinguen los cuatro elementos: tierra, fuego, aire y agua. Para los Dogon el fuego y el agua se complementan y jamás son contrarios, pues el fuego aspira el agua haciéndola nubes que se convierte y cae en agua.

Entre los Oubangui, el arcoiris es dios. El viento habla y es un dios. Pero para algunas tribus del Cameroun el arcoiris es un animal peligroso. Para los Pigmeos es el arco del cazador en lo alto. Para los Kirdi el sol y la luna tienen existencia individual; ellos tuvieron un largo combate resultando herida la luna cuya cicatriz se le ve; y desde allí no viven junto. Para los Sara, el sol, la luna y las estrellas son seres vivos. La luna es el esposo de la estrella vespertina. Las demás estrellas son hijas del sol y de la luna. Para los Bosquimanos las estrellas y la luna son divinidades que dan la caza y la lluvia.

Para los Lele de Kasai, en el Zaire, NUAMBI (Dios) ha creado al hombre, los animales, los ríos y todo cuanto existe. La tercera clase de seres bajo el poder de Dios son los espíritus, los cuales no son ni fueron hombres, por lo tanto no admiten los términos antropomórficos. La luna es un espíritu que está asociado con la fecundidad porque con ella la mujer lleva la cuenta de los nueve meses de su embarazo: la luna trae las criaturas. Las reglas de con-

ducta para con Dios y los espíritus están determinadas con el ruido: los ruidos asociados con el día están prohibidos por la noche, por ejemplo, moler. La buena caza es el signo más claro que todo va bien en el pueblo o comunidad: la caza es un barómetro espiritual cuya alta o baja cantidad es ansiosamente vigilada por la población o comunidad. Cuando se han tenido una serie de caídas infructuosas habrá descenso en los embarazos, signo falta, como también demuestra las relaciones de Dios y de los espíritus con los hombres. Ella es, pues, el signo de la condición espiritual de la aldea.

Para los Abaluyia de Kavirondo, su filosofía sobre la creación del mundo está íntimamente relacionada con su creencia en su divinidad llamada WELE. Algunos piensan que Dios ha creado el mundo por etapas; otros creen que lo hizo en un solo día. Ellos rinden culto al sol por iluminar la tierra, permitir que el hombre cumpla su deber por el día, gracias a su luz; por el sol el hombre divide el día en mañana, medio día, tarde y anochecer; por la noche el sol viaja de Oeste a Este y por debajo de la tierra. La luna también recibe culto porque da su luz a la gente durante la noche y les ayuda hacer el amor.

Los Lobedu del Transvaal, tribu bantu del Sur, no consideran de mucha importancia el origen del mundo, sino que les admira el mantenimiento del orden de la naturaleza. Las fuerzas de la naturaleza pueden ser manipuladas aprovechando las propiedades intrínsecas de los diversos objetos animados e inanimados. Las sustancias en que residen estos poderes son los MELIMO o medicinas, o los MERE o plantas. Los antepasados pueden influir para bien o para mal en la suerte de sus descendientes. Ni los brujos pueden sin su voluntad, es decir la voluntad de los antepasados, hacer mal. Por eso hay que ofrendarlos y agradecerles. Para los Lobedu, el bien definitivo es la lluvia: es la fuente de la vida material, de la felicidad y base física del sentido de seguridad en el hombre; símbolo de bienestar espiritual y manifestación que el orden social

está operando bien. La lluvia es vida, alegría, gozo, placer, dadora de vida; el calor destruye y lleva al estado de displacer, de tristeza. La brujería o hechicería es la fuente de mal más desvaturada acarreada por el hombre. El BULOI o brujo es moralmente perverso y por lo tanto el supremo enemigo de la sociedad. El dios de los Lobedu es una mujer llamada Reina Divina.

En el Reino de Ruanda, región delimitada por los lagos Kivu, Victoria y Tangayca, hay tres castas socio-raciales: los **batutsi** dedicados al pastoreo; los **bahutu**, agrícolas; y los **batwa**, cazadores. Para ellos, el mundo de los hombres fue creado exnihilo por IMANA. El hombre no puede ser la totalidad del mundo material. IMANA es una Fuerza-base que sostiene todo el universo, pero que no influye o interfiere en el desarrollo de la vida de la naturaleza, pues la acción de IMANA no se manifiesta en intervenciones particulares. El hace crecer las plantas y multiplica los animales, pero no actúa para dar fecundidad en cada caso. El actúa como causa primera del universo y por lo tanto todo acontecimiento se le puede atribuir. Los espíritus de los muertos (los bazimu) constituyen la segunda categoría de seres no materiales; ellos continúan la individualidad de las personas vivas, se les localiza por su actividad, en contraste con Imana, a quien no se puede localizar con precisión. El culto a los bazimu se encamina a apaciguarlos. Morir para ellos, es dejar la vida presente para convertirse en bazimu, para quien la vida en el Más Allá no es ni placentera ni infeliz. Los adivinos (bapfumu) interpretan la voluntad de Imana, voluntad que ellos pueden discernir en las figuras hechas por las articulaciones de los huesos, en las vísceras de los pollos, carneros y toros, o también por intuición; a veces emplean una mujer como medium. Los hechiceros (barozi) por el contrario, son criminales obligados a ocultar sus actividades; si se les descubre se les puede matar de inmediato.

PREJUICIOS A LA RELIGIOSIDAD DEL NEGRO AFRICANO

Ordinariamente y a la ligera se califica la filosofía y la religión de los pueblos llamados "primitivos" con términos que no corresponden a ninguna realidad, ni tampoco admiten un análisis objetivo ni científico, y que más bien dicen y manifiestan la ignorancia de quien los propala. Tales son, por ejemplo, los términos fetichismo, Naturismo o Naturalismo y Animismo con que de manera subjetiva se califica la religiosidad del negro africano. Veamos a ver si sí hay o no razón para ello.

1. El africano no es fetichista, si por ello se entiende el uso y culto de fetiches, es decir pequeños objetos materiales considerados como la encarnación o la correspondencia de un espíritu, y por consiguiente como poseyendo un poder mágico. Además, el concepto y aplicación que tienen muchos cristianos de las medallas, escapularios, reliquias, etc., no son muy diferentes de la idea y aplicación que tienen los llamados "paganos" de sus amuletos, talismanes, etc. Pero si por culto a los fetiches se quiere significar "adoración", tal término debe proscribirse del África; pues el Africano no adora fetiches, no adora amuletos ni talismanes. Pero él sí cree que algunos pequeños objetos materiales pueden tener cierto poder y hasta ser movidos y utilizados por determinados espíritus. Lo anterior hasta la parapsicología lo admite. Además, el espíritu de Dios puede moverse dónde y como quiera.

2. El africano no es naturalista o naturista. El naturismo es el culto de la naturaleza; es la tendencia a suponer en los objetos sensibles la existencia de almas análogas al alma humana, de espíritu análogo a nuestro espíritu. Pero el africano diferencia el alma y espíritu humanos de la energía vital de un árbol, de un animal; y mucho menos les rinde culto. Pero lo que sí puede admitir el africano es que tales objetos sensibles pueden ser escogidos por los espíritus para manifestar su poder y entonces se puede dar una objetividad entre el instrumento escogido y el espíritu. Lo mismo ad-

mite la parapsicología. Si el naturismo, lejos de ser adoración de la naturaleza, conlleva una actitud cosmomórfica, un lenguaje vivo, un mensaje divino a ser interpretado, entonces sí se puede decir que el africano es naturista o naturalista.

3. Tampoco se puede pensar que el africano sea animista. La-lande presenta tres sentidos del término animismo:

a. Teoría que afirma que una sola alma es al mismo tiempo principio del pensamiento y de la vida orgánica.

b. Teoría que afirma que la idea de alma resultaría de la fusión de la idea del principio que produce la vida y la fusión de la idea del doble o del fantasma que puede separarse del cuerpo.

c. Tendencia a considerar todos los seres como vivos y dotados de intención.

Se trata de ver en las cosas sensibles una vida, una actividad y determinado tipo de inteligencia para las diferentes cosas, no hay mentiras o engaño en decir que el africano es animista. Pues para él la mayor parte de las plantas tienen por sí mismas una fuerza, una actividad y como cierta voluntad.

d. El africano ni es totalmente fetichista ni únicamente naturalista ni sólo animista: él es, ante todo, ANCESTRISTA, si por antepasado se entiende no sólo los difuntos, sino también los héroes ancianos y las otras almas desencarnadas. Pero por encima de las almas desencarnadas, él reconoce un Creador de todas las cosas, conocido como el Padre de todo lo que existe. Así, el Monoteísmo es la última palabra y la cima de la filosofía y de la religión africana.

BREVES ANALISIS DE LA RELIGIOSIDAD NEGRAFRICANA

La visión que del mundo tiene un pueblo se refiere a una realidad que no es observable directamente. Podemos observar las cosas y el comportamiento, pero no las ideas ni las actitudes mentales. Estas tienen que ser inferidas. Por ejemplo, cuando decimos: "Para el africano el mundo invisible es una realidad henchida de temor", lo anterior lo podemos inferir del comportamiento del pueblo: de sus prácticas, cuando nos refieren sus creencias acerca de la acción de los espíritus muertos y de su conducta si son amenazados por ellos. Así también decir "las relaciones contractuales son inconcebibles para algunos africanos" es mucho más abstracto porque se ha llegado a ella por etapas sucesivas del análisis de su organización política. La validez de las dos afirmaciones anteriores no queda afectada sólo por su grado de abstracción, porque una proposición que parece muy apartada de su fundamento factual la podemos poner a prueba por la observación de otros hechos relevantes.

Las religiones del negroafricano son la expresión de sociedades íntimamente asociadas a la naturaleza, sin afirmar por ello que sean naturalista, según lo anotamos atrás. Cazador, ganadero o agricultor, ellos viven en el seno de los elementos naturales y a su ritmo. Allí el hombre se confunde con las cosas. El modela su vida de acuerdo a su concepción del mundo, la cual se la da su medio psico-físico; y la naturaleza se la presenta tan poco distinta a él mismo que él atribuye a los animales, a las plantas, minerales y a los objetos de sus propias cualidades, sus necesidades y sus deseos. El es parte de la naturaleza: su vida, su trabajo, dependen de las fuerzas naturales e invisibles que le protegen o amenazan. Podría pensarse que tal pertenencia a la naturaleza fuera causa de debilidad, si se piensa en nuestra sociedad donde el hombre se esfuerza por dominar la naturaleza y de vencerla; pero no se puede escapar al sentimiento que esta simpatía del hombre africano y de la naturaleza, que esta comunión constante del hombre y de su medio es una de las bellezas de la religión negroafricana, pues da una visión más am-

plia, como también engrandece sus sentimientos hacia los intereses de la humanidad; ella es una fraternidad con el mundo total, de la cual nuestra sociedad occidental no participa, y aun destruye.

La religiosidad negroafricana no distingue lo sobrenatural de lo natural, ni entre la materia y el espíritu, allí, es un soplo, una llama que se puede agarrar; la enfermedad es como un pedazo de madera o de hueso que se puede quitar del cuerpo; el sueño es la acción misma; los pedazos de una, los cabellos, las señales de los pies o rastros, etc., son emanaciones del espíritu. La naturaleza, aquí no es ni espíritu ni materia sino FUERZA VITAL. Decir por ello que el negroafricano está como prisionero en el temor de las fuerzas sobrenaturales no es inexacto, sino incompleto. El está en el seno de tales fuerzas; aunque se considere débil ante tales fuerzas de la naturaleza, también se siente fuerte porque ellas también le protegen; si hay dependencia y pertenencia ello es debido al reconocimiento de su flaqueza humana como también a la confianza hacia un mundo que le es conocido y familiar. Los ritos y las abstinencias o prohibiciones son medios de protección para él; la vida individual ligada a la naturaleza, hace que aquella se una más particularmente al grupo social; y la participación del grupo va más allá del nacimiento y de la muerte: ella trasciende el Más Allá. El origen, probablemente, del término religión (unir, ligar, relacionarse) tiene su correspondiente en la expresión bambara ILASIRI, que designa también el lazo, la relación, la unión y la religión.

Este tipo de religión de grupo y cerrada conlleva un conformismo moral. Ya lo anotaba el etnólogo sacerdote católico Aupiais cuando escribía: "La fidelidad a la tradición da a los pueblos negroafricanos una fijeza que les permite contituir un patrimonio moral y conservarlo de generación en generación".

En las descripciones hechas, la ciencia religiosa aparece desigualmente repartida. En un grado inferior, algunos pueblos poseen lo que los Bambara llaman "conocimiento ligero o superficial",

es decir un mínimo conocimiento de los símbolos y de la cosmogonía. En el centro se hallan los grados de iniciación y conocimientos exotéricos. Pero también existe un pequeño número de hombres, como en todas partes, que reflexiona sobre las causas de la vida y de la naturaleza y elabora la filosofía y los mitos. Es en la cima o cúspide donde se halla la revelación completa del sistema del universo, expresado en mitos y en símbolos. No hay, pues, gesto, ni ritual, ni costumbre social, ni técnica tradicional que no tenga una significación religiosa; y el mundo invisible es siempre visible en los símbolos.

No podemos negar que las religiones negrafricanas, sucintamente descritas, tienen elementos comunes; pero siguiendo la situación geográfica, los métodos de vida, la historia y la estructura social, ciertos elementos toman un lugar preponderante. Así en los pueblos cazadores y de recolección, como los Bosquimanos, el grupo nómada está bien configurado con la naturaleza. Allí se halla el animal "alter ego", el animal protector, los genios de la selva, la divinidad del sol y de los astros; y la magia de la caza está bien desarrollada.

En los pueblos pastores, como en el Africa del Sur y Oriental, también se hallan mitos solares, mitos de las estaciones, del cielo, de fenómenos atmosféricos. El grupo se reúne en torno del culto al héroe fundador y de los dioses del cielo. Los muertos no son sino cadáveres vivos.

En los pueblos campesinos del Africa Central, la magia de la caza y los ritos agrarios juegan un gran rol, lo mismo que el culto a los antepasados muertos y las primeras iniciaciones.

Repitémoslo: el mundo invisible se visibiliza en los símbolos. De allí la importancia de las ceremonias. Todo es rito, aun el más leve gesto del herrero. Las ceremonias colectivas son los ritos mayores, la más alta expresión de la vida moral, social e intelectual del

grupo, como también la manifestación y la fuente de la vitalidad. Es lo que el Padre Aupiais llamaba "ceremonialismo" de los negros; "no debemos perder de vista, continuaba el Padre, que el negro tiene espíritu comunitario, que él ama la vida colectiva y sus manifestaciones; él piensa, ora y se alegra en comunidad, unido a los presentes y a los ausentes, a los vivos y a los muertos. Esta fuerte comunión vital se traduce por una fuerte exteriorización de los sentimientos, un ceremonial rico, mesa siempre servida donde todos toman asiento". Esta exaltación se mezcla al pragmatismo, pues los ritos tienen un fin pragmático: renovación del mundo y de las fuerzas vitales, caída de la lluvia, fecundidad en las mujeres, aplacar y pedir perdón a los antepasados, a los dioses y a las fuerzas ocultas impersonales. La magia no se opone a la religión; pero sólo si se aplica a fines personales. Los talismanes, como los altares, son conservadores de fuerzas vitales.

Este conjunto de religiones que nombre recibirían? Ya comprobamos que no pueden nominarse ni fetichistas, ni naturalistas, ni animistas, ni religiones vitalistas. El historiador Hubert Deschamps dice que se podrían llamar religiones paganas, teniendo presente que la etimología de tal término significa sociedades campesinas, creencias locales tradicionales; pues PAGUS significa PAIS, CANTON, de donde PAGANO = CAMPESINO. El término pagano no es peyorativo, ni se le da a las religiones del Africa Negra por minimizarlas, continua Hubert, pues el paganismo antiguo ha producido admirables civilizaciones, como la de Egipto, Grecia y Roma, de las cuales la cultura occidental se ha servido y utilizado.

CONCLUSION

Estos tipos de religiones así colectivas, totalizantes y restringidas geográficamente son productos de grupos poco extendidos, muy cerrados y de una cohesión perfecta. Ellas responden a circunstancias de inseguridad, de comunicación limitada, de fuerte autori-

dad social o política. Pero hoy el Africa Negra sufre el fenómeno de rapidación o de la cibernética, gracias a la penegración y colonización, cambios que para su estructura es irreversible. La autoridad se aleja de los jefes tradicionales para convertirse en elemento de partidos políticos; la cohesión material y sentimental ya no es necesaria para defenderse: así los jóvenes no aceptan la mujer o el varón dada por la familia. El aspecto religioso de los reinos declina. Las religiones se están desorganizando: no tienen clero ni dogma claro. Parece que la situación religiosa actual del Africa Negra es parecida a la del Imperio Romano en sus postrimerías. Los cambios profundos que ha sufrido la humanidad ha repercutido en la sociedad negrafricana; y ello, según las proximidades de las aldeas a las ciudades y éstas a los centros económicos y de tecnología avanzada. Muchos, y en su gran mayoría, se han afiliado a una de las grandes religiones, Islamismo o Cristianismo, aunque formando un verdadero sincretismo religioso. Hoy en día, el Islamismo y el Cristianismo luchan por obtener la mayoría de adeptos entre la masa.

Sobre la religiosidad del mundo negroafricano hay muchísimo más que decir; sólo hemos querido hacer una síntesis lo más resumida posible con el fin de dar una visión esquemática del tema. El mundo negrafricano es rico en religiosidad: su pensar, hablar y obrar, es decir su filosofía e ideología, sus relaciones individuales y sociales, su economía, su vida afectiva y sexual, en fin toda su personalidad individual y social no tiene otra base fundamental que su religiosidad.

Pero venga una pregunta: las religiones africanas pueden o deben estudiarse como doctrinas específicamente religiosas, o como elementos constitutivos de la cultura del hombre africano? Ki-Zerbo responde: "se debe considerar las religiones africanas haciendo parte de su patrimonio y explicando ellas, a veces, cosas extrarreligiosas del negro". Por lo tanto, es mi opinión, que la cultura negrafricana incluye su religiosidad, como también la religiosidad está dentro

de su cultura: son dos variables interdependientes. Pero no se olvide que la cultura como forma y manera de vivir de un grupo a través de la lucha con la naturaleza es producto en gran parte de las circunstancias espacio-temporal, del medio psicofísico, de la tecnología existente, de circunstancias sociales, políticas y económicas; y es con lo anterior con lo que el hombre descubre la visión de su mundo, su ideología y por lo tanto su concepción del Más Allá, de Dios, es decir su religiosidad. Antropológicamente hablando, la religiosidad de un pueblo debiera estudiarse a partir de su cultura, de lo que hace, de la manera de vivir, de la manera de enfrentarse con el cosmos y su mundo, es decir a partir de su cultura. Y la cultura depende de "yo y sus circunstancias".

BIBLIOGRAFIA

- DESCHAMPS, H., *Les Religions de l'Afrique Noire*, París, P.U.F., 1970
- THOMAS, L.V., et LUNEAU, R., *La Terre africaine et ses religions*, París, Librairie Larousse, 1975
- MULAGO, C.M., *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du Monde*, Kinshasa, P.U.Z., 1973
- ESTEVE SABATER, M., *Y a-t-il une philosophie Bantu?*, Lisangani, Pro manuscrito, 1972
- TEMPELS, P., *La Philosophie Bantoue*, Elisabethville, Imbelco, 1945
- VALENCIA, J.H., *Un Chocoano en Africa*, Apuntes inéditos, 1975-8
- VALENCIA, J.H., *Survivances bantou au Chocó*, Thèse de Doctorat en Anthropologie, Université Nationale du Zaïre, 1978
- MAQUET, J., *Les Civilisations noires*, Paris, Marabout Université, 1966.

EL VODOU

Dr. JEAN BAPTISTE ROMAIN
Decano de la Facultad de Etnología
de la Universidad Estatal, Haití

El VODOU que yo quisiera presentar someramente aquí, en sus grandes rasgos puede definirse como la religión popular de los haitianos, religión sincretista cuyos principales elementos constitutivos provienen de creencias de antiguas tribus negras africanas, en particular de Dahomey, a los cuales se agregan creencias cristianas, católicas, y aquí y allá algunos avatares natu-
ristas de aborígenes indios.

1.) Lo esencial de esas religiones negras que desde el comienzo del siglo XVI iban a mezclarse al cristianismo para dar origen al VODOU se resume así: No diferenciar al hombre y las cosas; atribución de cualidades humanas a los animales, plantas, minerales, objetos; posibilidades para el hombre vivo o muerto de cambiarse en animal o en planta; y para los grupos humanos de aliarse a los animales y de utilizar su poder.

Participación y antropomorfismo; discontinuidad entre lo sobrenatural y lo natural, entre materia y espíritu: éste es un soplo, una llama de la que uno puede apoderarse; la enfermedad un pedazo de madera o de hueso que uno saca del cuerpo; el ensueño la acción misma; los recortes de uñas, los cabellos: emanaciones utilizables contra el individuo.

Los ritos son medios de protección y aportes de fuerza. Los ancestros, como los dioses: señores de los vivos, conservadores del derecho, de la moral, castigadores y bienhechores. Los talismanes y los altares: depósitos de fuerza.

La religión, lazo esencial entre los miembros del grupo y simultáneamente, del grupo con los dioses. La magia: la prolongación de la religión.

Esas religiones tradicionales han recibido diversas denominaciones. Entre otras:

- Fetichismo - definido: la adoración de los estatutos o leyes, de los trozos de madera, de cualquier objeto.
- Animismo, creencias en almas o en espíritus que animan la naturaleza.
- Politeísmo, la creencia en varios dioses.
- Totemismo, la creencia en el ser antepasado y encarnación del clan.
- Manismo, la creencia en almas humanas que sobreviven al cuerpo.
- Dinamismo, la creencia en una energía que se encuentra en los elementos materiales.
- Vitalismo, la creencia en un principio vital distinto, tanto del alma como del organismo.
- Paganismo, antigua creencia campesina politeísta (1).

2.) El cristianismo bajo su aspecto doctrinal contribuye a reforzar el monoteísmo fundamental del VODOU. Bajo su aspecto ritual contribuye a popularizar ahí la iconografía y las imágenes de los Santos del calendario romano: aún a establecer un sistema de correspondencia entre estos y los santos o los africanos. Así, invocar a Legba, dios del VODOU, es invocar a San Antonio.

(1) Cfr. Deschamps Hubert: *Les religions des Noires*, P.U.F. 1954, p. 69.

3.) Es naturismo indígena aborigen, sin influencia neta, parece perpetuarse en el simbolismo de las piedras ceremoniales y de las Veves del VODOU. son provenientes, con frecuencia las primeras del material lítico ciboney, arawak, caribe y las segundas simbolizan diagramas sobre cuyo origen sigue abierto el debate, pero parecen semejantes a unas que pude observar recientemente dibujadas en el Museo Indígena de Santa Fe (U.S.A.). El VODOU haitiano específico resulta de esos diferentes aportes que el tiempo ha amalgamado y consolidado.

Estudiándolo de cerca a través de sus aparentes contradicciones y el fárrago de mitos, el observador descubre en ella los elementos de base de la religión, a saber: una filosofía, un panteón, un clero, ritos, simbolismo, una moral la expresión de una inquietud sobre el destino final del hombre.

I. FILOSOFIA VODOU:

a) Dios: Papá buen Dios o Gran Maestro es un demiurgo. Su obra abarca el mundo de arriba y el de abajo. Su trabajo de creación se realiza en el origen de los tiempos, después, se retiró a su imperio, hasta el séptimo cielo, desde donde ve, con alguna indiferencia el universo que modeló. Este tiene como centro geográfico localizable, a Guinea. Si creemos al Hougan (2) Pedro H., cuando el creador llamó a la existencia los seres y las cosas, constituyó dos categorías con ellos, la primera se extendió sobre la tierra. Comprende las entidades del mundo sensible, a saber: el reino animal (con el hombre), el reino vegetal y el reino mineral. El segundo puebla el espacio libre y las profundidades de las aguas. Los tres reinos: animal, vegetal y mineral se reencuentran allí absolutamente idénticos a los de la primera categoría, excepto en que están en un mundo invisible al común de los mortales.

(2) Sacerdote del VODOU

Las dos categorías tienen la misma organización y se sitúan en una perspectiva recíproca. La una aparece como el relieve inverso de la otra.

b) El Alma: El Gran Maestro ha comunicado un dinamismo a los seres y a las cosas. Ese dinamismo se difunde a partir de un hogar intenso, de un alma, uno de cuyos atributos es la posibilidad de fragmentarse, conservando cada fragmento las cualidades enteras del todo. Esto se afirma o se atenúa según el ser o el objeto que se beneficia. La tierra tiene un alma, la planta tiene un alma, el hombre también.

El alma de la tierra se tiene por muy fuerte. Es invocada como la energía por excelencia de la cual dependen la germinación y las cosechas. Se le rinde homenaje en Agosto por un culto de primicias conocido con el nombre de comer Yam.

En cuanto alma, permanece sometida al tratamiento de las otras almas, es decir, puede ser empleada para fines buenos o malos, sufrir sortilegios y diversas peripecias.

Es absolutamente importante tener en cuenta el alma de las plantas en ciertos casos. El de arrancar el absoluto llamado "ronte" (mimosa púdica) es edificante desde ese punto de vista. El operador golpea el arbusto por tres veces, con una varita de madera. Le ordena despertar de su sueño, pero teniendo las hojas replegadas sobre sí mismas. Entonces lo arranca, deposita después dos céntimos en su lugar pronunciando estas palabras: "Se nam rou moin payé; literalmente: pago por tener vuestra alma.

Los minerales tienen un alma en verdad, más o menos inerte.

La absorción de sal vuelve a la vida el zombi, es decir la persona muerta por procesos mágicos, después de capturar su alma.

Además, ciertos guijarros llamados "piedra loá", están dotados de poderes. Toman la forma redonda, oblonga y son de diferentes tamaños. Tienen particularmente colores verde, gris, el blanco con manchas sigue siendo el tipo clásico.

Se reconocen estos guijarros según una receta VODOU, por la gran precipitación de lejía sobre su pared al exponerlos al aire. Cuando son de tamaño considerable, pueden ser utilizados en los linderos de las habitaciones. Protegen así esas habitaciones de los maleficios que las almas maías les llevan.

Se interpreta el hallazgo de uno de esos guijarros como indicador de una vocación al sacerdocio.

Durante las pruebas de la iniciación VODOU, el candidato debe, obligatoriamente, pasar la primera noche al lado de una piedra.

Esta piedra puede en adelante hacer parte de su altar personal y entonces se conserva en un recipiente de arcilla.

Finalmente, el sacerdote o hougan provoca a menudo la posesión del iniciado por un espíritu VODOU tocándolo con una de esas piedras.

El alma llamada: Angel bueno gordo, tiene poder superior en el hombre. Se junta al angelito bueno (espíritu VODOU) para completar la personalidad espiritual. Es inteligencia, voluntad, sentimientos, protección. Puede según su parecer, dejar de sostener como sucede a menudo durante el sueño o como es obligada a hacerlo por la fuerza de procedimientos mágicos.

Al morir un hombre, el buen angel gordo no parece afectarse. Se va entonces, frecuentemente, al mundo invisible a jugar el papel de protector de la familia del difunto. Y tanto más lo hace, cuanto

aquella más lo venera. Si se le desprecia, se pierde en el olvido, se esfuma y después desaparece. Sin embargo, el alma recién liberada de su sostenimiento puede ser captada por medio de ritos conocidos por especialistas y ser reemplazada para múltiples fines.

El alma recogida en una botella blanca sirve de talisman. Asegura al guerrero la invisibilidad y lo hace invencible en los combates.

"La expedición de almas" contra un enemigo es frecuente. Se ordena en esos casos, a las almas que uno conserva posiblemente en su poder, tomar posesión de ese enemigo, de perturbar sus espíritus, de oscurecer su razón.

Se puede apremiar a esas almas a sustituir el alma de una planta, de un animal, por ejemplo: Ellas se convierten entonces en talismanes (Baka) que traen bienestar y riqueza. Las maneras de utilizar tales almas son numerosas y bien conocidas por los campesinos (3).

II. EL PANTHEON:

El Gran Maestro, al abandonar la tierra por razones olvidadas en Haití pero recordadas por la tradición de Guinea (4), ha creado una serie de seres inmateriales a los que delegó sus poderes y cuyo papel consiste en servir de intermediarios entre él y los humanos. Ha conferido poderes tan amplios que uno de los beneficiarios, Ban Balá casi ha usurpado en el Norte el título de dios supremo.

Estos seres inmateriales se llaman: VODOU, angelitos buenos, santos, zangnes, misterios y especialmente loá. De acuerdo con el alma toman al individuo desde su concepción y dirigen su destino.

(3) Barrinder, Geoffrey: *La Religión en Afrique Occidentale*, Paris, Payot 1950.

(4) Cfr. Romain, J.B. *Quelques Moeurs et Contumes des Paysans Haitiens*, pag. 15.

Bajo los términos genéricos de dioses o de espíritus, se les puede repartir sea según los elementos de la naturaleza que les sirven de dominio, sea según el culto que se les rinde, sea según su origen africano o haitiano.

1.) Repartición de los espíritus según su dominio. Se distinguen:

los espíritus de las aguas
los espíritus del aire
los espíritus del fuego
los espíritus de la tierra.

Espíritus de las aguas:

Dan-Balá, Juan Dantó, Faró Dantó, Erzulie Dantó, Philonise Dantó, Anaise Dantó, H. Dan-Uzó, Maestra Sirena, Mamá Bukú.

Espíritus del aire:

Shango, Agom Toner, Aydá-Quedo.

Espíritus del fuego:

Ogou Balindió, Ogou Chatarra, o hierro, Ogou Badagris...

Espíritus de la tierra:

Legbá, Lokó, Aizan, Avre Keté, Ti Houa-Houé, Guedé Mankandal...

2.) Repartición de los espíritus según los cultos:

Tres principales cultos forman el VODOU La Aradá, (Radá) el Congó, el Petró.

Espíritus Radá:

Dan-Balá, Aizan, Lokó, A-Dan-Uzo, Erzulie Fredá Dahomeny, Agom, Legbá, Shangó.

Espíritus Congó:

Mondongue, Bilikí, Congó-Demelé.

Espíritus Petró:

Ti Jean Pie Fin, Jean Kitá, Erzulie Zieux rojos, Lingles Sou Bandeja-Sangre.

3.) Repartición según el origen geográfico:

Espíritus venidos de Africa:

Dan-Balá, Lokó, A-dan-Uzó, Ogou Balindjó, Ogou Badagris, Agoué Legbá, Shangó, Makandal, Kitá, Mandingue, Gran-Leño, Madjí, Marassá Guinin, Guedés.

Espíritus nacidos en Haití:

Anaise Dantó, Philonise Dantó, Juan Dantó, Maestra Lováná, Ogou, Dessalines, Ti Juan Feró, Ti Juan Lorenzo, Marassá criollo.

III. EL CLERO:

Existe un verdadero sagrado colegio al servicio de los dioses. Comprende, del lado masculino: los Laplace, los abanderados, los Hougan. Del lado femenino: las abanderadas, las señoritas Hounsí, las Mambó.

La iniciación completa culmina en el sacerdocio, es decir que el Voduzador llega a ser Hougan o Mambó pasando por los grados sucesivos llamados: a) Lava-cabeza, b) Kansó, c) Asán.

- El lavar-cabeza marca el final del estado "bosal", violento, incontrolado de la posesión (5) de la persona por un es-

- (5) El Dr. J.C. Dorsainvil define la posesión Vodou: una siconeurosis religioso-racial, hereditaria que se caracteriza por un desdoblamiento de la personalidad, con alteración funcional de la sensibilidad, de la movilidad y predominio de síntomas pituitarios.

píritu —esto gracias al agua lustral derramada sobre su cabeza en condiciones determinadas.

- El Kansó es la prueba de fuego. El aspirante se muestra capaz de tener en sus manos materias incandescentes sin quemarse: señal cierta de que atravesará las peripecias de la vida con coraje y entereza.
- El Asón es picadillo lleno de vértebras de culebras, que el iniciador hachet remite al candidato durante una ceremonia como símbolo de su poder. Recuerda que todo poder reside en definitiva en el culto oficio de los templos de Uidah y de Adaladá.

IV. CULTOS Y ALTARES:

Las diligencias mágico-religiosas en el VODOU abarcan las relaciones con innumerables espíritus especialmente con el Gran Maestro, los loás, las almas de vivos y de difuntos. Esas diligencias se emprenden por intermedio de un sacerdote que hace una "crisis de posesión" en quien se encarna entonces un espíritu VODOU o por el fiel mismo si conoce las recetas.

- ... Según el Dr. Price Mars, es un estado místico caracterizado por el delirio de la posesión teománica y el desdoblamiento de la personalidad. Determina actos automáticos y va acompañada con perturbaciones de la cenestesia. El Dr. Luis Maximiliano la considera como un fenómeno nervioso de orden sugestivo que se realiza de una manera muy fácil para una categoría de individuos preparados con anterioridad en cuanto al contenido de la crisis y en cuanto al arranque o desconexión de la crisis con relación al ambiente. El Dr. Luis Mars se basa en el carácter disociativo, inconstante de la posesión voduesca. El ve ahí, también no un estado mental patológico sino un proceso, un mecanismo mental destinado a integrarse funcionalmente en un complejo socio-cultural.

Elas se concretizan en tres ritos principales: el rito Radá, el rito Congó, el rito Petró.

El rito Radá recubre los llamados ritos de Guinea. Pasa por representar la parte pura de la religión VODOU, en lo que tiende esencialmente hacia el bien.

El rito Congó reúne los espíritus sedientos de sangre, que exigen constantemente sacrificios y amenazan con las peores calamidades.

El rito Petró se reconoce en el uso del cerdo como animal de sacrificio y en las características mágicas de esos sacrificios. Por el Petró, el VODOU llega a la magia. Porque el sacerdote indiferentemente, sirve a la vez a los dioses de la mano derecha y a los de la mano izquierda, constriñendo de esta manera a estos a cumplir sus votos.

Esos ritos se ejecutan sobre tres altares diferentes: el altar personal, el altar familiar y el altar colectivo.

El altar personal se llama oratorio o rogatorio. Parece a menudo un triángulo en madera de encina o de caoba, aplicado al rincón de un muro del recinto. Resguarda las fuerzas espirituales de la persona: el angelito bueno en general y temporalmente el angel bueno gordo.

El altar familiar se llama Houmfó. Se compone clásicamente de un cuerpo de edificio de dos piezas comunicadas, precedidas por un peristilo. Es por excelencia, el lugar de concentración de potencial de vida de toda la familia.

La presencia, allá, de objetos sagrados y las ceremonias sacrificiales periódicas que ahí se desarrollan, están destinadas a conservar y a aumentar ese potencial. La madre lleva allá su hijo des-

de los primeros vagidos, el joven va allá a pedir consejos a los dioses antes de contraer matrimonio. El adulto agobiado por los afares de la lucha cotidiana, sin ayudas, viene aquí a buscar un suplemento de fuerza.

El altar colectivo agrupa santuarios, unos, centros de entrenamiento a la vida ascética (Dereal, Nan Donnau, Nan-Campeche) y los otros, altares al aire libre (bordo de mar de Limonada, salto de agua). Los primeros prolongan el Houmfó familiar, los segundos constituyen lugares de peregrinación.

V. SIMBOLISMO:

Con ocasión de los ritos la exhibición de objetos sagrados, como muchas manifestaciones verbales o de gestos, da testimonio del simbolismo profundo en el VODOU.

a) Simbolismo del poste-mitán:

Bien clavado en el suelo, este poste de madera dura se eleva hasta lo más alto del peristilo. Está recubierto a veces por un zócalo de mampostería. Puede no figurar materialmente pero se le representa siempre por el pensamiento. El oficiante permanece cerca de él para dirigir la ceremonia: el iniciado a quien la crisis aprieta está como polarizado y viene a arrodillarse ahí: solo el profano permanece alejado porque no posee la gracia suficiente para penetrar en el dominio sagrado. Todos parecen, sin embargo, conscientes de su simbolismo. Lo consideran colocado no solo en el centro del peristilo sino en el centro del mundo. Lo consideran como una escala cuya cima toca el cielo y cuya base toca las aguas subterráneas: supuesto el cielo sobre una montaña llamada la Villa campestre y las aguas subterráneas en las profundidades de la tierra.

Tanto en el curso de una ceremonia como fuera de ella, los poseídos viven ese simbolismo, lo actualizan; los simples fieles participan allí.

Las ofrendas se amontonan al pie del poste, y a través de su eje llegan a sus destinatarios.

En una región, y aún en un patio muy amplio, pueden estar varios postes-mitan: su pluralidad no estorba. Representan todos el eje sagrado, el eje del mundo construido sobre el mundo ritual.

b) Simbolismo de Vevé:

Vevé: cierto dibujo ejecutado sobre el suelo del peristilo, durante una ceremonia, por medio de un polvo de naturaleza y de colores variados.

Algunos interpretan ese dibujo, únicamente como un blasón individual porque, tenido en cuenta todo, cada gran dios posee uno que le es específico.

Otros ven en él una reproducción de formas astrales: estrellas, planetas. En ambos casos se desprecia un papel primordial de ese diagrama que pretende figurar también la universalidad de los espíritus en el espacio delimitado por el sacerdote en ausencia del poste-mitán.

c) Simbolismo del No. 3

Su empleo parece una evocación de los tres principales cultos que forman el soporte de la religión VODOU, a saber: los cultos Radá, Congó y Petró. Ejemplos en los que figura:

La iniciación completa supone tres cosas: una estadía bajo las aguas, la encarnación de un número X de espíritus, la recepción de un nombre esotérico.

El angelito bueno habita tres dominios diferentes: bajo las aguas, en una villa campestre y en Guinea.

Para invitarlo a venir sobre la tierra, se debe acompañar el enunciado con la divisa 6 que le es específica, de tres niños.

VI. MORAL:

Se deduce un conjunto de reglas que tienden a preservar tanto al individuo como al grupo familiar en sus bienes espirituales y materiales.

- Prohibición de atentar contra la vida de otro (rito Radá)
- Prohibición de beber ciertas bebidas, principalmente el café sin regar por tierra parte del contenido de su recipiente por la intención de los muertos (todos los ritos).
- Prohibición de comer el igmán, antes de ofrecer la primicia a los dioses. De lo contrario el suelo no se revitalizará más, ni la producción abundante, el año entrante, (todos los ritos).

Santuario de Villa Felicidad, de Limonada, de Deréal.

El angelito bueno deja el cuerpo para hacer largos viajes, sobre todo por Guinea. Pero basta recitar la divisa apropiada para que vuelva sobre el campo a encarnarse en su soporte pasando por la sede de las fontanelas, las articulaciones de los miembros superiores, los riñones o las plantas de los pies. Puede abandonar definitivamente el cuerpo o ser reemplazado por otro loá sin perjuicio para la persona.

En general, la salida definitiva del angelito bueno sigue a la del alma. Entre tanto, el angelito bueno continúa viviendo con la víctima que la muerte ha golpeado. Sin ser contrariado en nada por esa situación, espera la ceremonia llamada de la "Degradación" en el Norte y de la "Desunión" en el Occidente.

Este rito funerario se practica generalmente antes del entierro, para rendir al difunto el último homenaje de la congregación y permitir al espíritu adoptar otro miembro de la familia.

Este esquema teórico puede ser falsificado. El angelito bueno, que no ha escogido el reemplazo del difunto, tiene la facultad de retirarse a tres lugares:

Bajo las aguas
En la Villa Campestre
En Guinea.

Bajo las aguas:

Es un conjunto de pueblitos que se extienden hasta perderse de vista y presentar, por lugar, un reflujo invertido de pueblitos terrestres. Hay una masa líquida espesa. Con un número prodigioso de fuentes, hijos de agua corriente, charcos.

Los habitantes emplean su tiempo en muchas actividades: agricultura, caza, pesca, forja, cerámica, pastoreo entre otras. Reina allí una disciplina estricta y el respeto de la jerarquía. Los jefes castigan las infracciones con una extrema severidad.

A menudo, para escapar a los castigos la mayoría de los habitantes prefieren llevar su existencia a la superficie terrestre.

Villa Campestre:

Esta Villa mítica se levanta en la cima de una montaña de Port-de-Paix; en el Departamento del Noroeste sobre la habitación llamada "La Verdura". Fue fundada por miembros del alto clero africano, cuando desembarcaron en Santo Domingo a principios del Siglo XVII. Constituye un "campo" de reunión de dioses africanos, un vasto santuario donde todo VODOU (loá), sea cual

fuere el rito a que pertenezca, puede siempre encontrar un altar y recibir los homenajes de los fieles.

Guinea:

La Guinea simboliza a la Africa negra en su totalidad. La geometría sagrada la coloca, a lado y lado de la proyección del eje cielo-tierra: siendo el cielo la Villa Campestre y la tierra, las aguas subterráneas.

CONCLUSION:

De nuestro análisis se deduce que el VODOU reúne las características generales de una religión; de una religión sincretista, mejor, arcaica, primitiva, comprometida profundamente en la superstición y la magia por algunos de sus ritos fundamentales.

Sin embargo, existiendo en Haití desde el primer cuarto de siglo XVII, atestigua por su resistencia al esfuerzo misionero cristiano, que responde a una función social en la cual no es aún reemplazada eficazmente.

La primera tarea del reformador y de una pastoral integrada, parece ser, en esas condiciones, conocer bien esa función social que desempeña el VODOU...

BIBLIOGRAFIA SIMPLIFICADA

Antoine, Jean-Baptiste Delille: *Le Catéchiste face au Vodou Haitien*, Romae 1969

Duvalier, Dr. François, Denis, Lorimer: *Evolution Stadiale du Vodou*, Imprimerie de l'Etat, Port-au-Prince, 1946

Deschamp, Hubert: *Les Religions de l'Afrique Noire* P.au.P. 1954

Dorsainvil, Dr. J.C.: *Vodou et névrose*, Imprimerie de la Presse, P.au.
P. 1931

Mars, Dr. Jean Price: *Ainsi parla l'oncle*, Parapsychology Foundation, Inc. New York, N.Y. 1946

Mars, Dr. Louis: *La Crise de Possession dans le Vodou*, Imprimerie de l'Etat P.au.P. 1946

Maximilien, Dr. Louis: *Le Vodou Haitien*, Imprimerie de l'Etat Port-au-Prince 1946

Métraux Alfred: *Le Vodou haïtien*, Edition Callimard, Paris 1958

Romain, Dr. J.B. *Quelques Moeurs et Coutumes des Paysans Haïtiens*
Imprimerie de l'Etat, P.au.P. 1959

LOS AFRO-BRASILEÑOS Y LA UMBANDA

Fr. BOAVENTURA KLOPPENBURG, OFM
Rector del Instituto Teológico-Pastoral del CELAM

Siento el deber de comenzar con una sencilla confesión. Se me ha pedido hablar de los afro-brasileños y más en particular sobre un tipo de sincretismo religioso ya muy conocido como "Umbanda". En 1961 publiqué un libro titulado *A Umbanda no Brasil*. Era un estudio hecho y escrito antes del Concilio Vaticano II y tenía como declarada intención pastoral la de servir de "orientación para los católicos" (así era el subtítulo) en un contexto en el cual muchos se decían católicos y a la vez se dedicaban a las prácticas de la Umbanda (fenómeno que no solo no ha cambiado sino que se ha agravado). Era un sincretismo que me parecía inaceptable desde el punto de vista de una vida auténticamente cristiana. Ante semejante confusión religiosa tomé entonces una actitud pastoral del tipo apologético o de defensa de la fe, cosa, además, común y corriente en aquellos años. Después del Concilio, en 1968, con ocasión del Primer Encuentro Continental de Misiones en América Latina (en Melgar, Colombia), presenté el "Ensayo de una nueva posición pastoral frente a la Umbanda" (publicado en las pp. 243-264 de *Antropología y Evangelización*, del CELAM, Bogotá, 1969). Como desde 1972 estoy ausente de mi país, no me ha sido posible acompañar de cerca los estudios hechos posteriormente o, si es que las hay, las orientaciones pastorales dadas por los responsables de la vida auténticamente cristiana a los veinte a treinta millones (como dicen) de umbandistas brasileiros. Pero tampoco estuve totalmente indiferente a lo que, en estos últimos ocho años, se escribió e hizo en este campo. Mi impresión es que no hubo novedades mayores ni en las investigaciones, ni en las orientaciones pastorales.

I. LOS NEGROS EN BRASIL

El tráfico de esclavos, en Brasil, comenzó por los años 1530. Según las *Informaciones* del Bienaventurado José de Anchieta, en

1587, sobre los 57.000 habitantes del Brasil, ya había entonces 14.000 negros. Este vergonzoso comercio continuó intensamente en los siglos XVII y XVIII y sólo se terminó con la ley del 4.9.1850. Con el fin de borrar una mancha tan fea en nuestra historia, un Decreto del ministro Rui Barbosa, en 1890, mandó destruir todos los documentos relacionado con la esclavitud. Por este motivo es ahora muy difícil tener un número más o menos preciso sobre el total de los negros entrados en Brasil. Hay algunas indicaciones: en 1798, sobre una población total de 3.250.000 de habitantes, había 406.000 negros libres y 1.582.000 esclavos, de los cuales 221.000 pardos y 1.361.000 negros. Según una estadística oficial de 1817-1818 el número total de habitantes era de 3.817.000, con 585.000 pardos y negros libres y 1.930.000 esclavos, de los cuales 202.000 pardos y 1.728.000 negros. Las regiones con mayor número de esclavos eran los Estados de Minas Gerais, Río de Janeiro, Sao Paulo, Bahía, Pernambuco y Maranhao. Según una estadística del Ministerio de Negocios de Agricultura, Comercio y Obras Públicas (Prensa Oficial, 1888) de esclavos matriculados, sobre un total de 723.419 esclavos negros y 18.946 liberados, hubo una distribución: Minas Gerais: 191.952 esclavos y 4.121 liberados; Río de Janeiro: 162.421 esclavos y 9.496 libres; Sao Paulo: 107.329 esclavos y 2.553 libres; Bahía: 76.838 esclavos y 1.001 libres; Pernambuco: 41.122 esclavos y 259 libres; ; Alagoas: 15.269 esclavos y 202 libres, Pará: 10.535 esclavos y 26 libres. Los otros Estados o Provincias presentaban números inferiores a 10.000. El Ceará (pobre) solo tenía 108 esclavos. Para una evaluación más exacta del número total de negros llevados al Brasil, hay algunos ensayos dignos de atención: Roberto Simonsen, *Historia Económica do Brasil*, 1500 - 1888, tomo I, pp. 201-205, basado en cálculos de tipo económico, concluye que el total de negros importados como esclavos fue de 3.300.000. A. de E. Taunay, *Subsidios para a Historia do Trafico Africano no Brasil*, pp. 304-305, basado en cálculos de tipo histórico, llega a 3.600.000. Son totalmente fantásticas las afirmaciones que hablan de 15 a 18 millones de negros importados como esclavos.

Actualmente se calcula que hay más o menos 12 millones de negros en Brasil y unos 30 millones de mestizos del tipo mulato.

Los centros principales de mercados de esclavos eran: Bahía, con redistribución para Sergipe; Río de Janeiro, con distribución para Sao Paulo, Minas Gerais, y Goiás; Recife, con irradiación para Alagoas y Paraíba; y Sao Luis do Maranhao, con irradiación para el Estado del Pará.

Los negros llevados como esclavos al Brasil eran de dos tipos: los sudaneses y los bantúes. Estos vinieron del Congo, de Angola, de Mozambique y del Quelimane y fueron llevados preferentemente para los mercados de Pernambuco (y Alagoas), Rio de Janeiro (y Minas Gerais, Sao Paulo), Sao Luis de Maranhao (y Pará). Los sudaneses vinieron de Dahomey, Nigeria y Sudán, predominando los yorubas o nagoes, llevados preferentemente al puerto de Salvador, Estado de Bahía, sobre todo en los fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

De modo general la cultura de los sudaneses era superior a la de los bantúes e influyó profundamente sobre otras. Pero jamás tuvimos, en Brasil, culturas africanas puras. Desde el comienzo ellas se presentan muy mezcladas, no solamente entre sí, sino también con las culturas no africanas, la indígena y la portuguesa.

Profundamente religioso por su cultura original, el africano, así como fue llevado a la fuerza al Brasil, fue también "cristianizado", sin una suficiente previa evangelización. *Las Constituciones Primeras del Arzobispo de Bahía*, propuestas y aceptadas por el Sínodo de 1707 y posteriormente adoptadas por los Obispos de toda la nación, manifiestan ya en sus primeros capítulos una gran preocupación por la formación religiosa y cristiana de los esclavos. Imponen a los señores la obligación de enseñar o hacer enseñar la Doctrina Cristiana a sus esclavos. En el Título III, n. 8, determinan:

"Y por que los esclavos del Brasil son los más necesitados de la Doctrina Cristiana, siendo tantas las naciones y diversidades de lenguas, que pasan del gentilismo a este Estado, debemos buscarles todos los medios, para que sean instruídos en la Fe, hablándoles en sus idiomas, o en el nuestro, cuando ellos ya lo puedan entender. Y no hay medio más provechoso que el de una instrucción adaptada a su rudeza de entender y manera bárbara de hablar. Por lo tanto serán obligados los Párrocos a mandar hacer copia (si no bastaren las que mandamos imprimir) de la forma breve del Catecismo, que va en el Título 33, para que sean repartidas en las casas de los feligreses, con el fin de que instruyan a sus esclavos en los misterios de la Fe y Doctrina Cristiana, por la forma de la mencionada instrucción, y para que se confiesen y comulguen cristianamente se examinarán sobre sus preguntas y respuestas; y más fácilmente que estudiando de memoria el Credo; y otras que han de aprender los que son de más capacidad".

Después, en el título XIV, nn. 50-57, hablan del Bautismo de los esclavos, insistiendo con mucha solicitud en que sean antes bien instruídos. Pero esta instrucción no siempre es fácil. El n. 55 habla con mucho realismo:

"Sin embargo, porque la experiencia nos ha mostrado que entre los muchos esclavos, que hay en este Arzobispado, son muchos de ellos tan ignorantes y rudos que, poniendo sus señores la diligencia posible para enseñarles, cada vez parece que saben menos, compadeciéndonos de su rusticidad y miseria, damos licencia a los Párrocos y Curas para que, constándoles la diligencia de los señores en enseñar, y la rudeza de los esclavos en aprender, de manera que se entienda que, aunque les enseñen más, no podrán aprender más, les puedan administrar los Sacramentos".

Sin embargo, en el n. 57, se insiste en que el Bautismo debe ser recibido libremente:

"Y en lo que respecta a los esclavos, que vinieron de Guinea, Angola, Costa de Mina o cualquier otra parte, con más de siete años de edad, aunque no pasen de doce, declaramos que no pueden ser bautizados sin dar para ello su consentimiento, salvo el caso en que fueren tan brutos, que conste no tuvieren entendimiento, ni uso de razón, porque no costando eso, la edad de siete años en adelante ofrece de por sí la presunción de que quien llega a ella tiene juicio".

En los nn. 579-584 sigue el Catecismo especial, con este título: "Breve Instrução dos Misterios da Fé acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela".

Aunque en Brasil las tradiciones africanas no se hayan conservado en su estado puro u original, hubo sin embargo factores históricos y sociológicos que influyeron en la conservación de elementos de la tradición y cultura africanas. El Profesor Roger Bastide (fallecido en 1974), que estuvo en Brasil en 1938 a 1955, dedicado sobre todo al estudio de temas afro-brasileños, resumió lo mejor de sus investigaciones en *Les Religions Africaines au Brésil* (Presses Universitaires, Paris, 1960, con 578 páginas). Sin dedicar un capítulo especial al estudio de los motivos de la conservación de las tradiciones africanas en Brasil, Bastide nos ofrece, sin embargo, razones dispersas por el libro. Podríamos resumirlas en los puntos siguientes:

1. *La insuficiente catequización o instrucción religiosa de los esclavos.* El alma del africano, en las condiciones en que estaba, tenía que permanecer animista o fetichista. El Cristianismo no pasaba de ser una fachada. Las religiones originales de los africanos tienen raíces profundas, con repercusiones constantes en la vida, en el pensamiento, en el vocabulario, en las costumbres y en las relaciones sociales. Sólo poco a poco, con un trabajo sistemático

de educación y formación, el animista del tipo africano puede ser llevado a una auténtica vida cristiana. Pero el Catolicismo portugués y popular, tal como lo encontró el africano en Brasil, con una exagerada devoción a los Santos, representados en estatuas e imágenes, casi enteramente exteriorizado, poco sacramental y consciente, muy adherido además a usos y prácticas supersticiosas, mezclando amuletos y talismanes con medallas, reliquias y sacramentales, con preocupaciones preferentemente terrenas y materiales (de salud, de fortuna, de amor; no de virtud, de unión con Dios por la gracia santificante alimentada por la Eucaristía, en espíritu de adoración y alabanza a la Santísima Trinidad), este Catolicismo popular, que todavía hoy predomina, no es, en verdad un auténtico Cristianismo y se acerca más al mismo Fetichismo africano. A él nuestro esclavo trató de integrarse; y en él se sintió relativamente bien: le era suficiente cambiar el fetiche exterior, pero no la mentalidad interior. Y los Santos de la Iglesia se transformaron en Fetiches africanos.

2. Otro punto de apoyo para las tradiciones africanas fueron *las Cofradías para los negros* (de S. Benito, el negro, de Nuestra Señora del Rosario) creadas por la Iglesia. Roger Bastide insiste varias veces en este factor. Constata él: "Doquiera que existan las Cofradías de los Negros, allá subsistió también la religión africana...; y estas religiones desaparecieron donde la Iglesia prohibió a las Cofradías las reuniones fuera de la iglesia, después de la misa, para danzar" (p. 74). Y añade: "Cuántas veces hemos observado, en el Nordeste, que estas Fraternidades de Negros son compuestas absolutamente por las mismas personas que frecuentan los Candomblés, ocupando allí idénticos cargos jerárquicos de importancia" (p. 75). En el tiempo de la esclavitud estas Cofradías eran de hecho el principal y casi el único punto de encuentro libre de los africanos. Era entonces con ocasión de estos encuentros cuando revivían las costumbres antiguas y las conservaban.

3. *El carácter supersticioso de los primeros inmigrantes portugueses*, la inseguridad de los trópicos para un hombre europeo, la ausencia de médicos y de medicina científica en aquella época y, al mismo tiempo, la "competencia" del hechicero y mago africano en cuestiones de medicina (magia curativa o medicinal), todo eso tuvo como consecuencia que los blancos recurriesen a los negros, poniendo a sus hechiceros en posición destacada. Se ha llegado incluso a una especie de reconocimiento oficial del curanderismo africano por parte de la metrópoli, como en el caso del rey Juan VI, que concedió una pensión al soldado Antonio Rodríguez por haber curado con la ayuda de ciertas palabras poderosas...

4. *Muchas veces los esclavos vendidos en Brasil eran prisioneros de guerra* en las peleas entre las tribus africanas: no pocas veces eran precisamente los mismos jefes ("umbandas") de la tribu vencida y que eran entonces remitidos, vivos y preparados, a las haciendas del Brasil. De este modo entraron relativamente numerosos "umbandas" o jefes fetichistas, que continuaron en Brasil, en la medida en que el nuevo ambiente lo permitía, sus funciones "sacerdotales" y mágicas. Principalmente en las grandes propiedades (sobre todo de azúcar en el Nordeste), con centenares de esclavos, había más facilidad de unión y contacto y, por ende, de conservación de las tradiciones antiguas. Lo mismo puede afirmarse de los esclavos que trabajan en las ciudades: llegaban a formar grupos étnicos (de la misma "nación"). No debemos olvidar tampoco la actividad de los negros liberados (y que no eran pocos), mantenedores de las tradiciones promoviendo reuniones en sus casas. Más difícil, bajo este aspecto, era la situación de los esclavos que trabajan en las pequeñas propiedades o en las estancias de los ganaderos, pues eran relativamente pocos y por eso fácilmente asimilados por el ambiente, perdiendo las tradiciones africanas. También los esclavos que trabajan en las minas, sujetos a un trabajo duro e incesante, no tenían ni el tiempo ni la ocasión de los esclavos de las haciendas para reunirse a cultivar sus propias tradiciones.

5. *El contacto directo y a propósito con África*, con el fin de mantener o reavivar las tradiciones antiguas, contribuyó también a la conservación, en Brasil, de las religiones africanas. No hay todavía sobre eso un estudio sistemático. Pero hay ejemplos: el Candomblé de Engenho Velho (Bahía) fue fundado por Iyá Nassó; su madre era esclava en Bahía pero cuando fue liberada, volvió al África (Nigeria), en donde ejerció el "sacerdocio" y en donde nació el hijo Iyá Nassó, que vino entonces, libremente, al Estado de Bahía, en compañía de un "wassá" ("sacerdote") más, para fundar el candomblé de Engenho Velho. Marcelina, su hija espiritual, vino también libremente de África, a donde después volvió, permaneciendo allá durante siete años con el fin de iniciarse mejor en los secretos del culto, retornando entonces a Bahía para sustituir a Iyá Nassó en la dirección suprema de Engenho Velho. Asimismo Martiniano de Bonfim, en su tiempo el más famoso "babalaó" (jefe) de Bahía, estuvo en África para "purificar" el Opó Afonjá y otros "terreiros" del Estado. Y hay otros ejemplos.

Las tradiciones africana así conservadas en Brasil tuvieron poco a poco también sus organizaciones propias. Así surgió lo que ahora lo llaman "cultos afro-brasileños". Estaban más o menos bien organizados entre sí. Pero con muchas diferencias, según la influencia mayor o menor de elementos africanos sudaneses o bantúes, mezclados con otros recibidos del blanco portugués o del indígena brasileiro. Por eso los cultos afro-brasileños son sincretistas, pero *anteriores al actual movimiento conocido como "Umbanda"*, que es relativamente reciente, también sincretista, más de blancos que de negros. Desde 1940 muchos de estos cultos afro-brasileños fueron fuertemente influenciados por el movimiento umbandista. Algunos incluso perdieron su identidad en la Umbanda. Otros, principalmente los de origen sudanés, como el "Candomblé", tratan de conservar celosamente su identidad rechazando la influencia umbandista.

Los cultos afro-brasileños tienen nombres (y naturaleza) distintos:

Macumba era (y es) el nombre más usado por los cultos de origen bantú en los Estados de Río de Janeiro, Espírito Santo y S. Paulo. A veces sus locales de culto son denominados también "Quimbanda", cuando, según piensa la gente, practican la magia negra o la hechicería. Por eso es bastante común identificar "macumba" con hechicería y "macumbeiro" con hechicero. Pero no se puede generalizar.

Batuque es el nombre usado para los mismos cultos bantúes en el Estado del Río Grande del Sur. El "batuqueiro" también sería hechicero....

Xangó dicen en los Estados de Pernambuco, Paraíba y Sergipe. Aunque "Xangó" sea una divinidad (u "orixa") de origen sudanés, su culto tiene sin embargo las características de los bantúes.

Nagô o Casa de Mina es la designación usada en el Estado de Maranhão. Es también predominantemente bantú. También Vodou.

Candomblé se dice en el Estado de Bahía y designa los cultos sudaneses, los más "africanos" del Brasil. Ya los hay también, como moda, en muchos otros Estados.

Pajelanza (de "paje" el dirigente del culto indígena brasileiro) es el nombre dado a los cultos afro-indígenas en los Estados de Amazonas y Pará.

Catimbó es lo más usado en el Nordeste brasileiro. Pero la práctica del "Catimbó" tiene pocos elementos de origen africano: el 80o/o es de la más pura brujería europea. El Portugal del siglo XVI, en vez de quemar a los brujos, como lo hacían católicos y protestantes en Alemania y anglicanos en Inglaterra, los exportaban vivos al Brasil, principalmente al Nordeste. Su herencia más viva está en el "catimbó"...

II. UMBANDA

Lo que actualmente en Brasil se llama "Umbanda" es un movimiento religioso típicamente sincretista, con elementos tomados:

- del espíritu kardecista, de importación francesa (viene de Allan **Kardec**, 1804 - 1869, el "codificador" del Espiritismo, que comenzó su propaganda en Brasil en 1865 y se caracteriza por la doctrina de la *reencarnación* y la práctica de la *evocación de los espíritus* o almas de los fallecidos);
- de los cultos afro-brasileños;
- de las religiones indígenas originales del Brasil;
- de los movimientos ocultistas (Teosofía, Rosacruz, Círculo Esotérico de la Comunidad del Pensamiento);
- de la brujería europea, tipo "Libro de San Cipriano"; y
- del Catolicismo popular portugués.

Aunque tenga mucha afinidad con los diversos cultos afro-brasileños, principalmente en su ritualismo, música y danzas, no me atrevería a considerar la Umbanda como un culto afro-brasileño más, ni mucho menos, como una especie de suma de todos ellos. La Umbanda es sobre todo un movimiento *espiritista*, pero a la vez sincretista, que asimila sin ninguna preocupación por la coherencia o la lógica interna todo lo que en las otras religiones encuentra como popular o capaz de atraer las masas populares. Es un populismo religioso sin escrúpulos. Por ser sincretista es a la vez extraordinariamente diversificado, según el gusto del dirigente o de los participantes. Es el reino de la creatividad sin límites:

Como movimiento espiritista nació en la década de 1930 en la ciudad de Niterói, entonces capital del Estado de Rio de Janeiro, por influencia de un Capitán del Ejército llamado José Pessoa,

que venía del Espiritismo kardecista. Tuvo inmediatamente una extraordinaria aceptación popular en el entonces Distrito Federal Guanabara (la actual ciudad de Rio de Janeiro) y en los Estados de Rio de Janeiro, Minas Gerais, Sao Paulo, Rio Grande do Sul, Pernambuco, etc. Y tuvo un primer Congreso nacional en 1941, con la finalidad de uniformizar su ritual y doctrina, sin conseguirlo ni entonces, ni hasta hoy.

"*Terreiro*" era el nombre más común, ya usado por diversos cultos afro-brasileños, para designar el lugar del culto y en este sentido es ahora usado también por la Umbanda. Pero como tales locales se multiplicaban extraordinariamente, comenzaron a buscar sinónimos. Y de este modo surgieron "tiendas", "cabañas", "centros", "chozas", "ranchos", "casas", "templos", "iglesias", "núcleos", "gremios", "congregaciones", "sociedades", "hermandades", "fraternidades", "legiones", "uniones" todos cualificados generalmente con el adjetivo "umbandista" o "espiritista", o los dos juntos. Al adjetivo se añade todavía el nombre del "guía", "patrono" o "protector" del local de culto. Así tenemos, por ejemplo, la Tenda Umbandista Pai José de Cambinda, o el Terreiro Espírita Caboclo Tatana Ogum da Lua, o el Terreiro Espírito Umbandista Santa Elisabeth, o incluso algo como la Sociedad Cultura Psíquica de Umbanda Cacique Tucurum.

Es imposible hablar unívocamente de los Terreiros de Umbanda. Podemos vivir con un Terreiro, hablar con todos sus miembros, conocer bien su organización interna, su ritual, sus cánticos y oraciones, sus doctrinas y modos de vivir, pero entonces solamente conocemos *este* Terreiro, no la Umbanda, ya que ésta difiere de Terreiro a Terreiro. Sería, sin embargo, posible hablar de ciertas tendencias principales y de algunos elementos comunes.

Para calificar lo que aquí denomino "tendencias", voy a recurrir principalmente a la fuente que me parece ser la más segura y limpia: los mismos Estatutos oficiales de cada entidad umbandista, principalmente en el artículo que describe los fines u objetivos de

la organización. Tengo en mi archivo más de dos mil Estatutos diferentes mandados publicar en el *Diário Oficial* del Gobierno brasileño y, por lo tanto, reconocidos por las autoridades públicas. Su estudio y análisis revela las siguientes tendencias:

1) *Terreiros con tendencias indefinidas* o poco claras, o muy genéricas. Los subdivido en tres grupos:

a) Un buen número que, en sus Estatutos, declara solamente querer "Espiritismo" sin otra explicación. Ejemplos: la Tenda de Umbanda Sete Orixás, de S. Paulo, quiere, según sus Estatutos, "divulgar el Espiritismo"; la Sociedad Espiritualista de Umbanda, de Rio de Janeiro, resolvió "purificar, propagar y defender la Doctrina Espiritista, ampliamente difundida, pero muy mal estudiada..." (pero tampoco revela qué es lo que entiende por un "Espiritismo purificado"); la Tenda de Umbanda Pai José Antonio de Nagó quiere el "estudio completo de la Ciencia Espiritista y de sus fenómenos"; ya la Tenda Filho de Mãe Oxum se declara "destinada a los estudios psíquicos".

b) Otros añaden que quieren un "Espiritismo de Umbanda". Ejemplos: el Centro Espírita de Umbanda Pai Damião, de Sao Paulo, desea, siempre según sus Estatutos, "propagar y difundir la religión espiritista de Umbanda y relizar investigaciones científicas"; un grupo de Terreiros de S. Paulo (como la Tenda Espírita Nossa Senhora Aparecida, la de los Filhos de Estrela d'Alva y otros) declara tener como objetivo: "el estudio teórico y práctico del Espiritismo en el marco de la religión de Umbanda, desde el punto de vista doctrinario"; pero los de la Cabana Espírita Pai Tingó de Armanda, de S. Paulo, dicen "obedecer al ritual de Umbanda en sus modalidades más progresistas y elevadas"; la Uniao Espírita Santo Amaro Nossa Senhora de Guia quiere "el Espiritismo en todas sus esencias, bajo la doctrina de la Línea de Umbanda"; el Templo Espiritual de Ogum Timbiri tomó para sí la "difusión de las enseñanzas espiritistas en todas las modalidades, principal-

mente en el ritual de la Ley de Umbanda y todas sus formas de rituales"; la Uniao Espírita Santista, de Santos, prescribe para sus miembros el "estudio y la propaganda del Espiritismo en todas sus facciones y de acuerdo con sus rituales"; otro gran número de Terreiros, Tendas y Centros es más sencillo en sus formulaciones: quieren simplemente "el Espiritismo de Umbanda", "la doctrina espiritista umbandista", "el culto del Espiritismo y de la Ley de Umbanda", "la caridad y la doctrina espiritista según los rituales de la Ley de Umbanda", etc. Pero el Estadio Cosme e Damião, de Rio de Janeiro, quiere el estudio del "Espiritismo bajo el ritual de mesa y de Umbanda austral".

c) Hay también organizaciones que añaden un tercer elemento vago e indefinido: quieren el Espiritismo, la Umbanda "y otras". Ejemplo: la Tenda Espírita e Beneficente Santa Luzia, de S. Paulo, declara querer "promover sesiones de estudios teórico y práctico de la Doctrina Espiritista, según la Ley de Umbanda y otras subsidiarias"; así también la Tenda Espírita Vovó Joana de Aruanda, que quiere la "práctica del Espiritismo Umbandista y demás obras subsidiarias, bajo sus múltiples aspectos"; la Igreja Espiritual Cristá, también de S. Paulo, ya se define algo mejor: quiere "la propagación del Espiritismo, como estudio científico y filosófico de las varias modalidades, como sean: Kardecismo, Umbandismo y Ocultismo".

2) *Terreiros con tendencias africanistas*. También en este grupo es necesario distinguir varias modalidades:

a) Gran número de Terreiros declara simplemente, en sus Estatutos, querer:

- * "practicar y difundir la Doctrina afro-brasilera",
- * "difundir la doctrina religiosa afro-brasilera",
- * "difundir la doctrina espírita umbandista afro-brasilera",
- * "practicar la doctrina espírita afro-brasilera umbandista",

- * "difundir los cultos afro-brasileros enmarcados en los rituales del Espiritismo de Umbanda",
- * "difundir el ritual afro-brasileño",
- * "practicar el bien según el rito afro-brasileño".

b) Otros son más explícitos. Ejemplos: La Sociedade de Culto Africano Nossa Senhora de Conceição (Carpina, Pernambuco), proclama en sus Estatutos: "Se destina a practicar, según el rito africano, el culto a los Dioses del Panteón, mantenido por los descendientes de las primitivas naciones importadas en esta parte del Brasil". La Cabana Espírita Nossa Senhora da Guia resolvió "difundir y practicar la doctrina espírita umbandista afro-brasileña de varias Naciones, como sea Angola, Congo, Nagó, Géne Tjexa, Bengala, Guinea". La Confederación Espiritista Umbandista declara en su obra fundamental titulada *Doutrina e Ritual de Umbanda* (Rio 1951), p. 152: "Para cumplir una orden de Xangó-Agajú se fundó la Confederación Espiritista Umbandista, con el fin de restablecer la tradición antigua, en toda su fuerza y pureza primitiva"; y en la p. 12 dice: "Fue necesario volver a las fuentes verdaderas y olvidadas del umbandismo: las doctrinas sagradas africanas".

Se puede, pues, afirmar que éste no pequeño conjunto de Terreiros hace cuestión de profesarse africanista y pagano. Poco le importa que la mayoría de sus Terreiros tenga en la fachada o en el título un nombre cristiano, como la citada Sociedade Nossa Senhora Conceição o la Cabana Nossa Senhora da Guia. El Cristianismo de ellos está solo en el nombre o en la fachada (por cierto que en el recinto del Terreiro habrá altares con imágenes de Nuestra Señora, de San Antonio y de San Jorge). Pero el meollo, la finalidad, las prácticas, las doctrinas, la vida de estos Terreiros es profesadamente no cristiana o pagana. Fue lo que declaró, por ejemplo, el Presidente de la Confederación Espírita Umbandista, el Señor Tancredo da Silva Pinto, al *Diário da Noite*, de Rio, de 22.6.1959: "Concordamos en afirmar que no somos cristianos.

De hecho no lo somos. Nuestra religión es miles de años mas antigua que Cristo". Después repite: "Nosotros no seguimos la doctrina de Cristo... Poco importa que Cristo haya enseñado esas mismas ideas, esos mismos principios. Nosotros ya los teníamos antes. No somos, de hecho, cristianos".

3. *Terreiros con tendencias cristianas.* También aquí registramos dos grupos, uno vago, otro concreto:

a) La Tenda Espírita S. Jorge e Guararema, de S. Paulo, quiere "predicar el Evangelio según el Espiritismo"; y la Tenda de Umbanda Mãe Adelina, de S. Paulo, desea "divulgar el Espiritismo según los Evangelios de Jesús". Gran número de Terreiros formula sus fines así: "Estudio y práctica del culto de Umbanda, basado en la enseñanza del Cristianismo" (por ejemplo la Tenda de Umbanda Pai Vira Mundo y la del Caboclo Sete Pedra), o "basado en las enseñanzas cristianas". Otros, como la Igreja Espírita Evangélica Jesus o Bom Pastor, de Sorocaba, y la otra Igreja Evangélica Jesus Caminho, Verdade e Vida, de Itú, quieren "difundir el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo y el Antiguo Testamento". La Seara da Umbanda Tupinambá quiere "el estudio teórico y práctico del Evangelio de Jesús, interpretado en Espíritu y Verdad". La Tenda Espírita Zurikan, de S. Paulo, ya es mas vaga: "Estudio teórico, experimental y práctico de todos los fenómenos de fondo religioso-cristiano y sus aplicaciones a las ciencias morales, físicas, históricas y psicológicas". La *Lex Umbanda*, o el Catecismo de Ruanda (Rio 1954), p. 36, enseña: "El Código del Umbandista es la Ley - de Moisés, reformada por Jesús y explicada por San Pablo. Bástanos la Biblia".

b) Bien explícita es la tendencia cristiana en la Tenda de Umbanda Cristá Carpinteiro José, de Rio de Janeiro. En el art. 1, párrafo 4 de los Estatutos está: "Queda bien definido y claro que la Tenda, desde su fundación, tiene el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo como objetivo máximo a ser alcanzado, por lo que

se hace absolutamente necesario e indispensable, en todas las reuniones que se realicen bajo los auspicios de esta Tenda, emplear parte del tiempo en la lectura y comentario de versículos del Nuevo Testamento". También la Asociación Umbandista Brasileira determina: "Ninguna sesión realizada en las Tendras será iniciada o clausurada sin preces, como serán obligatorios diez minutos de explicación sobre temas espirituales, principalmente el Evangelio". Ya la Orden Umbandista del Silencio, dirigida por el Señor Paulo Gomes de Oliveira, con pretensiones a ser nacional, dice en el art. 5 de los Estatutos: "Acepta y proclama que la escuela umbandista tal como es organizada por la Orden Umbandista del Silencio, se basa en el henoteísmo (sic!) cristiano según la letra expresada en los Evangelios vividos por Jesús y tiene como materias de estudio los fenómenos espiritistas, la metapsicología teórica y experimental, la hiperfísica (sic!) y todo cuanto se relaciona con las escuelas espiritualistas de reconocida idoneidad". Y en el art.6: "Tendrá como libro máximo y básico de sus estudios la Biblia". En el art.10 prohíbe terminantemente "practicar el fetichismo", pero a la vez quiere congregar Tendras, Cabanas, Congregações y Sociedades de Umbanda (art.12) y declara en el art.32 ser una entidad "destinada a amparar las legítimas tradiciones de Umbanda". El art.17 del Reglamento interno de la Cabana do Velho Ubirajara, de Jacarepaguá, es más claro: "La doctrina predicada en la Cabana es la de Jesús a la luz del Espiritismo".

4) *Terreiros con tendencias kardecistas.* Es conocida y pública la pelea entre kardecistas y Umbandistas. Sin embargo hay muchos Terreiros con tendencias declaradamente kardecistas (es decir: que toman como base para su orientación los libros de Allan Kardec). En S. Joao de Meriti (RJ) las Tendras Espíritas Senhor dos Passos, Senhor do Bonfim y Cabocla Jurema declaran en sus Estatutos tener como finalidad: "Promover sesiones doctrinarias basadas en el estudio teórico y práctico del Espiritismo científico y filosóficos kardecista y espiritista de Umbanda en todo su ritual y modalidades". La Tenda Espírita de Umbanda Pai Joao Africano y la otra llamada Pai Miguel d'Angola y Caboclo Uru-

binajara "tienen como objetivo el estudio práctico y teórico del Espiritismo de Umbanda y Kardec". La Tenda Espírita de Umbanda S. Jorge, en Tremembé, SP, quiere "el estudio y la práctica del Espiritismo, tanto kardecista como Umbandista". El conocido y enorme Centro Espírita Caminhos da Verdade, en Rio, en sus Estatutos reformados, tiene por objetivo: "Congregar en su seno, como asociados, independiente de color, creencia o nacionalidad, todos aquellos que desean estudiar y practicar la doctrina difundida por Allan Kardec y otros iluminados de la ciencia espíritu-religiosa, bien como el método umbandista..." Y así otros, como en la Tenda Espírita de Umbanda das Treze Mil Virgens e Pais Velhos, de S. Paulo, que quiere "el estudio y la práctica del Espiritismo de Kardec y Umbanda"; o la Tenda Espírita de Umbanda Pai Supremo, que "tiene por fin propagar y difundir la religión espiritista de Umbanda, según el Evangelio y el Espiritismo codificado por Allan Kardec". También la Sociedade Espírita e Beneficente S. Benedito, de Santa Maria (RS), quiere "la difusión de los principios en conformidad con Kardec y Umbanda". El Centro Espírita Amor e Caridade, de Rio, al comienzo exclusivamente kardecista, se hizo también mixto, teniendo en los miércoles sesiones kardecistas y en los viernes sesiones umbandistas. Asimismo la Cabana Espírita Pai Antonio, de Rio, informa realizar, separadamente, "sesiones de Umbanda" y "sesiones de Kardec", pero no quiere "africanismo".

5) *Terreiros con tendencias esoteristas.* La Tenda União Espírita Estrela do Oriente, de S. Paulo, tiene como objetivo: "El estudio teórico kardecista, pudiendo, sin embargo, hacer el estudio experimental del umbandismo, esoterismo...". El Templo Espiritual Círculo Oriental, de S. Paulo, quiere "el estudio y la práctica del Espiritismo de Umbanda Esotérica" (sin definir el término). El líder umbandista Emanuel Zespo, en su obra "Pontos Cantados e Riscados de Umbanda", recomienda: "Quien desea usar el punto cantado con maestría y educar el poder mágico de la palabra, debe leer los clásicos de magia Elifas Levi,

Gerard Encause (Papus), Helena Blavatsky, Nostradamus y otros, y meditar profundamente. Unas nociones de Kabala y hermetismo son también indispensables para los que se proponen dirigir un Terreiro”.

6) *Terreiros con tendencias sanciprianistas.* El neologismo “sanciprianista” lo tomo del famoso Libro de San Cipriano, la expresión más popular de la brujería y hechicería. Ya al comienzo del siglo, en 1904, el periodista Joao do Rio, en *As Religioes do Rio*, denunciaba lo siguiente: “Pero lo que no saben los que sustentan los hechiceros, es que la base, el fondo de toda su ciencia es el Libro de San Cipriano. Los mayores alufás, los más complicados pais-de-santo, tienen escondida entre sus mil objetos una edición nada fantástica de San Cipriano. Mientras las creaturas lloronas esperan las recetas fatales, los negros deletrean el San Cipriano, a la luz de los candeleros”. El libro sigue hoy como entonces muy popular en muchos ambientes umbandistas. Por ejemplo el órgano oficial de los umbandistas del Estado de S. Paulo, *Tribuna Umbandista*, publica regularmente una página de “libros espiritualistas”, vendidos por el mismo Director del periódico (J.A. Barbosa), entre los cuales se anuncian libros de este tipo:

- * As Clavículas de Salomao
- * O Legítimo Livro da Bruxa
- * O Verdadero Livro da Cruz de Caravaca
- * O Livro do Feiticeiro
- * O Livro Gigante de Sao Cipriano
- * O Grande e Verdadeiro Livro de Sao Cipriano
- * O Antigo e Verdadeiro Livro dos Sonhos
- * O Breviario de Nostradamus
- * O Legítimo livro de Sao Cipriano
- * O Livro Completo das Bruxas
- * O Livro das Bruxas
- * Tratado de Magia Oculta

En su estudio titulado *Kardecismo e Umbanda* (S. Paulo 1961) el sociólogo Prof. Cândido Procopio Ferreira de Camargo revela los resultados obtenidos por sus estudiantes en el interior del Estado de S. Paulo. En la p. 145 informa: “Unos de los hechos más interesantes, que la investigación realizada en el interior reveló, se refiere al alcance y a la importancia del libro espiritista. Aunque no haya sido posible obtener los números comparativos exactos, no hay la menor duda de que todas las ciudades estudiadas tienen el libro espiritista como más leído que el de cualquier otro credo religioso, organización política o corriente filosófica”; y añade en la misma página: “El Libro de San Cipriano es, en la opinión de los editores brasileiros, la obra con el mayor número de ediciones en Brasil”. No hay motivos para pensar que este interés haya disminuido posteriormente.

7) *Terreiros con tendencias diversas.* Hay, por ejemplo, organizaciones que se dicen umbandistas, pero con tendencias masónicas, como la Fraternidad Ecléctica Espiritualista Universal, que tiene como obra fundamental el “Evangelio de Umbanda”, del maestro Yokaanam. También la organización de la Orden Umbandista del Silencio obedece enteramente al marco típico de la Masonería, incluso con varios “grados mediúnicos”. Hay Terreiros con tendencias rosacruces, como la grande Tenda Espírita Mirim, de Rio, que presentó al I Congreso Brasileiro del Espiritismo de Umbanda una tesis sobre “Cristo y sus auxiliares”, copiando páginas enteras de la obra “Concepto Rosacruz del Cosmos”, de Max Heindel. Hay Terreiros con tendencias ocultistas, como el Centro Espírita Senhor do Bonfim, Rio, que en sus reuniones de los lunes afirma trabajar con el Caboclo Ubirajara, en los miércoles dice hacer sesiones de “estudio de Ciencias Ocultas”, y en los viernes trabaja con Pai Antonio de Angola y sus Pretos Velhos... Es el sincretismo.

A estas tendencias habría que hacer dos observaciones:

1. Cuando los miles de Estatutos de los Terreiros afirman que quieren estudiar la "doctrina espiritista", o las "obras de Allan Kardec", etc., se refieren evidentemente al punto central, que es el meollo mismo de esta "doctrina": la *reencarnación*. En otras palabras: la antropología de los Terreiros se caracteriza por la filosofía de la pluralidad de las existencias. La cuarta conclusión unánimemente aprobada por el Primer Congreso de Umbanda es ésta: "Su doctrina se basa en el principio de la reencarnación del Espíritu en vidas sucesivas, como etapas necesarias a su evolución planetaria". La misma Confederación Espiritista Umbandista, la que quiere restaurar la antigua doctrina africana, en una de sus obras "oficiales", titulada *Doutrina e Ritual de Umbanda*, declara en la p. 68: "El umbandista cree en la ley de la evolución de las almas". También Emanuel Zespo, considerado por algunos como "el codificador y legislador de Umbanda", enseña en su libro "O que é a Umbanda" (Rio 1949, p. 47), que "el Espiritismo de Umbanda acepta integralmente la revelación kardecista". El *Catecismo de Umbanda* (Rio 1954), que declara en el prefacio querer exponer solamente "lo que es aceptado por la mayoría de los umbandistas", pregunta en la p. 66: "Hay alguna diferencia entre Umbanda y Kardecismo?" Y responde: "Doctrinariamente no hay diferencia. La doctrina de Umbanda es la misma de Allan Kardec. Su base es la evolución, el progreso espiritual, a través del sufrimiento, mediante las reencarnaciones..."

Esta presencia de la filosofía reencarnacionista en los Terreiros de Umbanda tiene evidentemente consecuencias extraordinarias. La acción pastoral católica junto a los Umbandistas no lo puede desconocer, ya que la sola idea de las vidas sucesivas implica una antropología y soteriología básicamente distintas de lo que nos propone la Doctrina Cristiana con relación al hombre y a la redención. Véase sobre este tema principalmente el capítulo cuarto (pp. 57-80) de mi estudio *La Reencarnación* (Ediciones Paulinas, Bogotá, 1980).

2. Según los Estatutos de los Terreiros ellos quieren "divulgar el Espiritismo", "practicar el Espiritismo", etc. Es entre ellos común y corriente cualificar o describir sus Terreiros como "Espiritismo" o "Espiritismo de Umbanda". Aunque haya una notoria pelea entre espiritistas kardecistas y umbandistas sobre el uso del vocablo "Espiritismo", los altos Directivos de la Federación Espiritista Brasileira (que es Kardecista), en una solemne nota publicada en *Reformador* (su órgano oficial) de julio de 1953, declararon: "Todo aquel que cree en las manifestaciones de los Espíritus (mediante los mediums y la evocación) es espiritista; ahora bien, el umbandista cree en ellas; luego el umbandista es espiritista".

También este punto debe ser considerado con mucha atención en nuestros contactos pastorales o diálogos con los umbandistas. La evocación de Espíritus les es esencial e indica el meollo mismo de sus prácticas o ritos. Así como no puede aceptar la idea de la reencarnación, el cristiano tampoco puede transigir con la práctica de la evocación. Véase sobre eso el capítulo tercero (principalmente las pp. 81-109) de mi estudio *Fuerzas Ocultas* (Ediciones Paulinas, Bogotá, 1979).

Como confesé al principio, no estoy bien informado sobre las últimas orientaciones pastorales dadas por los Obispos brasileños con relación a la Umbanda. Parece que la tendencia actualmente predominante es la comprensión y diálogo, muy preocupada en no favorecer la imagen de una Iglesia intolerante, desapareciendo así la exigencia de la ruptura y conversión, que necesariamente incluye el deber profético de denunciar el error o la inmoralidad, manifestando entonces más bien una actitud de intolerancia. Estamos evidentemente ante una opción pastoral fundamental. Hago votos para que la actual opción por una actitud de comprensión y diálogo no se transforme en permisividad e irenismo y encuentre los caminos pastorales que lleven a lo que el Documento de Puebla llama "rupturas necesarias y a veces do-

lorosas" y "conversión de corazón y de la vida" (n. 358). Pues "La Iglesia, al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece por consiguiente una crítica de las culturas" (n. 405). Por esta razón podía decir el Papa Juan Pablo II, en su Discurso a los Obispos de Zaire, en Kinshasa, 3 de mayo de 1980: "La autenticidad no dispensa al hombre africano de su deber de conversión". O en otras palabras y aplicando el dicho a nuestro caso: la autenticidad no dispensa al umbandista de su deber de conversión, es decir: de aceptar sinceramente nuestra redención por el misterio pascual de Cristo sin necesidad de reencarnaciones, y de vivir nuestra comunión con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo sin ninguna especie de evocación.

**CULTOS AFRO-BRASILEÑOS – DESAFIO PARA LA
PASTORAL DE LA IGLESIA CATOLICA EN
EL BRASIL**

Fr. RAIMUNDO DE ALMEIDA CINTRA, OP.

Los cultos afro-brasileños, bajo sus diversas modalidades, constituyen indiscutiblemente, uno de los mayores problemas para la pastoral de la Iglesia Católica en el Brasil. Para todos es un verdadero desafío, dada la complejidad de sus aspectos y la multiplicidad de sus formas. En un trabajo mas extenso que presentamos como Tesis para el doctorado en la Facultad de Teología N. Señora de la Asunción (Ipiranga-Sao Paulo) en 1978, procuramos investigar sus orígenes (africanos, indígenas, europeos, etc.), analizar sus comportamientos, describir sus mitos y sus ritos, presentar su situación actual en nuestro país, haciendo lo posible por explicar el fenómeno de su expansión, de su desarrollo y de su éxito en todas las clases sociales del país.

Originarios de Africa (Costa de Guinea, Nigeria, Dohomey, Angola y otros países de la costa occidental africana) dichos cultos fueron traídos al Brasil por los esclavos de las más variadas procedencias (tal vez cinco millones de negros penetraron en nuestra tierra durante los 350 años de tráfico). Amalgamados con portugueses y con indios dieron origen a la enorme mezcla de razas que hoy representa el 30o/o de la población brasileña. La población negra en el país, se calcula en 13.2 millones y la mulata en 31.8 millones, con un total de 45 millones de personas cuyos orígenes son africanos. De ellos, muchos son actualmente católicos, especialmente los que han sido empleados en el servicio doméstico en Bahía, Río de Janeiro, Sao Paulo y Minas Gerais, quienes al principio pertenecieron a Cofradías y Hermandades católicas y se integraron, más o menos, en la sociedad brasileña.

Cuando después de un largo período de represión, no obstante, los cultos africanos aparecieron a la luz del sol y constituyeron pabellones o terrados, un número cada vez mayor de blancos comenzó a adherirse a sus mitos folclóricos y mágicos. En la actual-

lidad, personas de todas clases sociales se han adherido a esas prácticas ya como militantes, ya como simpatizantes.

Vamos a examinar brevemente el agudo problema que este fenómeno representa.

PROBLEMAS PASTORALES

EN RELACION A LOS CULTOS AFRICANOS EN EL BRASIL

1) Valores tradicionales africanos

El trabajo de los misioneros católicos se reveló más eficaz en Africa que en Asia, sobre todo en el Extremo Oriente. Por eso, la atención de los misioneros fue más intensa en el estudio de las costumbres y tradiciones de Africa. De ahí también, el interés manifestado por Pablo VI respecto a las cristiandades de ese continente, culminando con su viaje a Kampala (Uganda), (31-VII a 2-VIII-1969), donde presidió una reunión de obispos africanos. De su importante mensaje "Africae Terrarum" (29-X-1967) extraemos los párrafos siguientes que juzgamos esclarecedores de las tradiciones milenarias de Africa, que trazaron pautas en la vida de nuestros esclavos y que proporcionan principios para evaluar el problema africano de la "diáspora".

"La reciente historia étnica de los pueblos africanos, si bien privada de documentos escritos, se presenta muy compleja, rica de individualidad propia y de experiencias espirituales y sociales cuyo análisis y profundización los especialistas prosiguen con provecho. Muchas costumbres y ritos, considerados antes solamente como excéntricos y primitivos, a la luz del conocimiento etnológico, se revelan hoy como elementos integrantes de particulares sistemas sociales dignos de estudio y respeto.

La visión espiritual de la vida es fundamento constante y general de la tradición africana. No se trata simplemente de la así llamada concepción "animista", en el sentido dado a ese término en la historia de las religiones a finales del siglo pasado. Se trata, por el contrario, de una concepción más profunda, más amplia y universal, según la cual todos los seres y la misma naturaleza visible están ligados al mundo de lo invisible y del espíritu. El hombre, en particular, no se concibe nunca sólo como materia, limitado a la vida terrena, sino que se reconoce en él la presencia y la eficacia de otro elemento espiritual que relaciona la vida humana con el más allá.

De esa concepción espiritual, elemento común importantísimo, es la *idea de Dios como causa primera y última de todas las cosas*. Este concepto más percibido que analizado, vivido más que pensado, se expresa de modo bastante diverso de cultura a cultura. En realidad, la presencia de Dios penetra la vida africana como la presencia de un ser superior, personal y misterioso. A El se recurre en los momentos solemnes y críticos de la vida, cuando la intercesión de cualquier otro intermediario se juzga inútil. Casi siempre, puesto de lado el temor de la omnipotencia, se invoca a Dios como Padre.

Las oraciones que se le dirigen individuales o colectivas, son espontáneas y a veces conmovedoras. Entre las formas de sacrificio sobresale, por la pureza, el sacrificio de las primicias.

Otra característica común de la tradición africana es el sentido de familia. A tal propósito importa realzar el valor moral y aún religioso del apego a la familia, de que también es prueba la unión a los antepasados y que encuentra expresión en tantas y tan difundidas manifestaciones de culto. Para los africanos, la familia constituye así el ambiente natural en que el hombre nace y actúa, encuentra la necesaria protección y seguridad y donde, finalmente, tiene su continuidad hacia más allá

de la vida terrena, por medio de la unión con los antepasados.

Respecto a la *vida comunitaria* —constituyendo la tradición africana una como extensión de la propia familia— notamos que la participación en la vida de comunidad, ya sea en el ámbito de la parentela, o en el de la vida pública, se considera como un deber preciso y como un derecho de todos. Pero el ejercicio de ese derecho únicamente se llega después de una preparación madura a través de una serie de iniciaciones, como el intento de formar el carácter de los jóvenes candidatos e instruirlos sobre las tradiciones y normas consuetudinarias de la sociedad.

La Iglesia considera con mucho respeto los valores morales y religiosos de la tradición africana, no sólo por su significado, sino también porque ve en ellos la base providencial sobre la que puede transmitir el mensaje evangélico y encaminar la construcción de la nueva sociedad en Cristo.

La enseñanza de Cristo y su redención constituyen de hecho el cumplimiento, la renovación y el perfeccionamiento de todo lo bueno que existe en la tradición humana. Es por eso que el africano, cuando se hace cristiano no reniega de sí mismo, sino que retoma los antiguos valores de la tradición "en espíritu y en verdad" (Mensaje *Africae Terrarum*, Nos. 7 a 14).

Historiadores, antropólogos, sociólogos están de acuerdo en admitir una *estructura básica común* en las religiones africanas, particularmente en la Costa Occidental y Centro-Sur de África. Aunque haya diversidad de narraciones míticas y de rituales entre los Nagos, los Fons, los Ewes, los Bambara, los Pigmeos, los Congos y los Angolanos, hay una unidad fundamental en la cosmovisión, en las concepciones doctrinales y en los comportamientos sociales o ritualísticos. Puede pues, confirmarse la síntesis general propuesta por Pablo VI en su exhortación *Africae Terrarum*.

En todos esos pueblos existe una *concepción monoteísta de Dios*. Se dá culto a un Dios Supremo, 'Creador del Universo. El politeísmo pertenece a una segunda fase y resulta de un aumento de los seres intermediarios asociados por Dios a la creación del mundo o al gobierno de las criaturas. De hecho a Dios se lo concibe como un Ser distintante —el Dios *otiosus*— de los etnólogos. En sus relaciones con las criaturas, se sirve de intermediarios, demiurgos modeladores del universo material u orgánico.

El hombre, en su obrar y en su destino, se encuentra íntimamente ligado a esos seres intermediarios y a los demás seres del universo. Existe una especie de "*cosmomorfismo*". El ser humano está en el mundo y forma con él una única realidad. Por lo mismo, está ligado a sus antepasados o ancestrales que ellos invocan a todo momento y que están misteriosamente presentes en todos los actos individuales y colectivos. De allí resulta el sentido de comunidad, la cohesión clánica y la solidaridad del grupo. Al mismo tiempo, se dá énfasis al espíritu de familia, a las tradiciones y al estilo de vida patriarcal (cf. L.V. Vicent et B. Luneau, *Les Religions d'Afrique noire, Textes et Traditions sacrés*, Fayard Denoel, Paris, 1969, pp. 8-12).

Nótese que el régimen de esclavitud destruyó ese sistema de vida, particularmente la cohesión familiar. La dispersión impuesta por los mercaderes de esclavos y por las circunstancias variadas de la cultura y del cautiverio, causó la mayor perturbación en las tradiciones milenarias de estos pueblos. Ellos fueron obligados, mucho más tarde a reorganizarse lenta y penosamente. Esto explica las reinterpretaciones y las metamorfosis de los cultos de origen africano en el Brasil.

2) Problemas pastorales con relación a los cultos africanos en el Brasil

Nos resta, ahora, examinar la aplicación de estos principios

generales al problema de los cultos africanos en el Brasil (y de paso, como simple referencia, en América Latina), así como la indicación de algunas normas particulares. Se trata de saber hasta qué punto los principios y las normas generales dados por el Vaticano II, por el Secretariado para los no cristianos, por Pablo VI y por el Sínodo de Obispos (1974) son válidos para una situación muy especial como la de los cultos afro-brasileños.

Varios aspectos deberán tenerse en cuenta: 1) en la medida en que ciertos grupos de descendientes de esclavos, de agregados o amigos permanecen *fieles a las tradiciones africanas*, se debe establecer con ellos la misma *relación dialógica* recomendada en los contactos con los países o grupos de origen. De hecho, constituyen *núcleos africanos, en diáspora*, bien sea que se hayan conservado en esa forma (como parece ser el caso de algunos candomblés baianos, de la Casa de Mina vodú en el Maranhao, etc.), bien sea que se hayan constituido después de períodos de dispersión o de interrupción, como deliberados *centros de africanismo*; 2) en la medida en que estos cultos africanos se impregnaron de *sincretismos diversos*, hay que examinar la naturaleza de esos sincretismos y aplicarles los dictámenes correspondientes a las religiones sincréticas; 3) cuando esos sincretismos llegaron a alterar considerablemente la religión primitiva, constituyendo prácticamente *otra religión ya formada o en vía de transición, como es el caso de la Umbanda*, se debe usar, en el tratamiento pastoral que se le dispense, criterios especiales.

La Antropología y la Sociología investigan, describen y clasifican; no emiten propiamente juicios de valor. La Teología pastoral además, debe hacerlo, pues juzga los hechos sociológicos y los acontecimientos a la luz de la fe (cualquiera sea: católica, protestante, islámica u ortodoxa). Los documentos del Vaticano II nos invitan a estudiar, examinar y promover los valores de las diversas religiones. Nos invitan, aún más a asimilar e incorporar algunos de esos elementos. Por eso vamos a proceder ahora a ese examen res-

pecto a los cultos africanos. Sobre todo examinaremos los problemas originados por esos cultos en el Brasil. A veces no referiremos, a título de comparación, a los cultos de América Central, particularmente de las Antillas, que como se sabe, tienen el mismo origen africano que los brasileños. También se originan en Togo, en Nigeria, en Dahomey y en Angola. Los que presentan mayores semejanzas con el Candomblé o Xangó y los cultos geges son el Vodú de Haití, los cultos negros de Cuba y de las Guayanas. Otro punto de referencia serán las medidas pastorales tomadas por los Obispos de América Central.

A. Relaciones con el Candomblé de Bahía — El problema pastoral suscitado por el Candomblé de Bahía y otros cultos netamente africanos.

En opinión de especialistas, los grandes Candomblés de Bahía, algunos centros de Xangó en Pernambuco o en el Nordeste, la Casa de Mina en Sao Luis do Maranhao y otros lugares de culto del resto del país, conservan fielmente las tradiciones africanas y permanecen contrarios al sincretismo. En realidad, por diversos motivos que la Historia de la esclavitud puede explicar, ellos no conservaron rigurosamente, en sus pormenores, los mismos ritos y rituales que profesaron en los lugares de origen. Hubo adaptaciones y reinterpretaciones. Además, conservaron el espíritu y la sustancia de los cultos de las diversas regiones: de Ifé, de Oyó, de Abeokutá en Nigeria, de Quidah, de Alladá en Dahomey, de Gana, de Togo, de la Costa de Mina (Costa de Marfil), de Luanda y Benguela en Angola. No pudiendo estudiar los vestigios dejados en el Brasil por esos diversos cultos, sabiendo, además de eso, que todos ellos poseen elementos básicos comunes, vamos a presentar algunas observaciones sobre los valores representados por el Candomblé de Bahía. Estas consideraciones son necesarias para llevarnos a una apreciación y a un juicio crítico que dictará la actitud pastoral que debemos asumir.

Entre esos valores podemos señalar:

a) El Monoteísmo – La concepción de Dios

Como la mayoría de los pueblos africanos de la Costa occidental los lorubanos (Nagós, Géges) profesaban el *monoteísmo*. Creían en un Dios único y soberano, Creador del universo material y espiritual (todo lo que existe en el Orun y en el Ayé), inclusive los *orixás*, seres intermediarios entre él y los hombres. Le daban el nombre de *Olorum*, el Señor del Orun (espacio celeste) u *Olodumaré* (el eterno Señor del destino). (1).

Estos dos nombres designan los tres grandes poderes del Dios supremo, que hacen posible y regulan todos los seres existentes: el poder de creación, el poder dinamizador de la existencia y el poder que dá el sentido o el destino de los seres creados. Todo el universo está en estricta dependencia de ese Ser Supremo. Aunque no intervenga directamente en todas las circunstancias y gobierne el mundo por medio de sus *orixás*, la *energía vital* (o *axé*) reside en él y se le debe atribuir en último análisis (2).

b) Los Orixás

Por el mismo hecho los *orixás* no son dioses sino medianeros entre Olorum y los hombres. Para algunos son mensajeros o ángeles. Más exactamente, son *Fuerzas divinas*, pudiendo identificar-

se con atributos hipostasiados de Dios. No se puede, por consiguiente, hablar de *politeísmo*. Los *orixás* obran por mandato y en dependencia de Olorun. Reciben el *axé* y lo transmiten a los seres creados. Entre los *orixás* se destaca: *Oxalá*, *Orixalá* u *Obatalá*, el primero de los *orixás*, el demiurgo, al cual Olorun confió "la bolsa de la creación" que con Oduduá (la Tierra) modela los seres materiales. En algunos de ellos, Olorun insufla el soplo de la vida. El hombre es creado del limo de la tierra. Existe también un mito sobre el pecado original, que es una transgresión por la humanidad de una orden dada por Olorun. Dos *orixás* femeninos de gran importancia entre los Nagós y los Géges: *Ododua* y *Naná Burukú*, consideradas por ellos los principios femeninos de la creación o Madre de los dioses, fueron suplantados en el Brasil por *Iemanjá*, la ninfa del río Ogun, en Nigeria, muy venerada entre los Ketos. Sincretizada con *Dandalunda* del Congo, y *Kianda* de Angola, y bajo la influencia de otros mitos europeos o indígenas, pasó a ser la Reina del Mar y la verdadera madre de los *orixás*. Los demás *orixás* presiden la vida de la comunidad, sus ocupaciones habituales, sus necesidades más apremiantes o las intemperies o cataclismos de la naturaleza: Xangó (el justo juez), Ogum (el herrero), Oxossi (el cazador), Ossanha (la medicina vegetal), Omolú (protector contra las enfermedades en general), Ibegí (protectores de los niños), etc. Había en Nigeria cerca de 600 *orixás*, los Candomblés retuvieron solamente 12 ó 14. *Exu* es para ellos un *orixá* de segunda categoría, un servidor de los *orixás* que lleva los recados de los hombres a los *orixás* y trae las respuestas. No es en Bahía, la personificación del Demonio, como pasó a ser más tarde en Macumba Carioca (3).

(1) Ladipó Solanké, la Concepción de Dios entre los negros Yorubás, en O Negro no Brasil, O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, Jan 1937, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1940, p. 239 y s. J. Elbein dos Santos, Os Nago e a Morte, Vozes, Petrópolis, p. 35.

(2) Ibidem, ut supra, p. 35.

(3) Edison Carneiro, ut supra, p. 31 e J. Elbein dos Santos, ut supra, p. 34.

c) Culto a los antepasados

Como sabemos, Nigeria era entonces y es todavía un país de cultura agraria. Su sociedad es patriarcal. Conserva una gran cohesión familiar. Sólo recientemente, comenzó a darse en ella el fenómeno de la urbanización. La capital del país Oyo, y su ciudad santa, Ifé, se encuentran en el centro de la región. Sólo más tarde, debido al comercio con países europeos, los centros habitacionales se trasladaron a la costa marítima y hacia el sur. No es pues, de admirar, que por causa de ese largo pasado patriarcal, los lorubanos tuviesen grande veneración a los antepasados. Son los *Egnus o Egungus*. Algunos presentan linajes de familias o dinastías reales. Otros son protectores de ciertas ciudades o regiones. Otros, en fin, representan los ancestros de las diversas familias. Esta estructura se conservó en los Candomblés baianos. Los Egungus mantienen la continuidad entre los vivos y los muertos. Traen a sus descendientes sus bendiciones y consejos. Son guardianes de la ética, de las costumbres y de las tradiciones. Castigan a los que quebrantan los principios de la moral tradicional. Se trata, pues, de un *culto de las almas*, en síntesis, constructivo y benéfico. Sólo en otros lugares y en otras formas se asociaron a fuerzas maléficas (4).

d) Organización jerárquica

Los cultos y las asociaciones religiosas son estrictamente organizados y obedecen a una jerarquía fuertemente establecida. Los babalorixás, babalaós y valorixás (padres y madres del santo) ocupan los grados superiores. Siguen los yás, yaos, ekedes, abias, orgas (hijos e hijas del santo) con atribuciones precisas en los diversos rituales. Pasan por largas y severas iniciaciones, con restricciones alimenticias y sexuales. La preparación se hace con la mayor seriedad. Los padres y madres del santo son instrumentos

(4) J. Elbein dos Santos, *ut supra*, p. 38.

(o caballos) de los orixás o de los egungus. Cuando entran en trance, obran y hablan bajo control directo de esas entidades. Por eso son muy respetados y gozan de una autoridad casi absoluta. Ejercen un comando patriarcal y los candomblés se organizan como verdaderas familias. Los terrados son frecuentemente pequeños sitios o propiedades agrícolas (Engenho Velho, Axe Opo Afonjá), en los que los candomblistas se dedican a trabajos rurales, a artesanías o a otros empleos. La mayoría tiene otra profesión, además del ejercicio del culto (5).

e) Rituales

Los rituales, que consisten en cantos y danzas, son profundamente religiosos. El turismo y la curiosidad popular los ha transformado en shows artísticos o folclóricos. Si pueden presentar interés también en ese aspecto, tienen, ante todo, una significación religiosa. Para los que participan en ellos son exclusivamente sagrados. Basta ver la compenetración con que los celebran y la intensidad de la participación no sólo de padres, madres e hijos de santo, sino también de los adeptos convencidos y de los habituales asistentes. Los ritos reviven, en una acción sagrada, las históricas míticas de los diversos orixás. Son los diversos acontecimientos atribuidos a ellos y transmitidos por tradición oral (orikis, itans, etc.) que son representados y revividos por quienes entran en trance. Hay una semántica global de la que todo participa: cantos, danzas, toques de atabaque u otros instrumentos, bebidas, alimentos, vestiduras, collares, insignias, objetos diversos. Durante una sesión la asamblea se transporta místicamente a los tiempos de la creación y organización del mundo, así como de las gestas heroicas de los orixás, cuando vivieron en la tierra, en los comienzos de la humanidad. En los cantos e invocaciones, encontramos himnos de ala-

(5) Edison Carneiro, *Os Candomblés da Bahia*, Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1961, p. 37 y sgs.

banza y de exaltación a los diversos orixás, así como protestas de acatamiento y obediencia. Tanto para los ministros del culto como para los demás adeptos, lo sagrado envuelve la vida toda. Ritos de iniciación, de transición, de madurez, ritos fúnebres marcan las diversas etapas de la existencia de cada persona.

f) Ritos fúnebres y Vida después de la muerte

Gran importancia tienen los ritos fúnebres de los ministros del culto, particularmente de los padres y madres de santo. El *axexé* dura entonces siete días, en que se celebran ceremonias simbólicas que se refieren al paso de uno a otro tipo de existencia. Los Nagós no creían en la destrucción del hombre después de la muerte, ni tampoco en la reencarnación, pero sí en la *vuelta del espíritu al Orun* para reencontrarse con su doble que, según su cosmovisión, ahí reside desde el momento de la creación (6)

La idea de la reencarnación, extraña a la mayoría de las mitologías africanas, sólo entró al Brasil a fines del siglo XIX, con los secaces de Allan Kardec. Creían solamente en la aparición de los *Eguns* — espíritus de los antepasados para fines pedagógicos de represión o consejos a sus descendientes vivos.

g) El Sincretismo en los Candomblés

Como se sabe, desde los tiempos coloniales los Candomblés adoptaron nombres cristianos para sus orixás. ¿Qué significa esta manera de proceder? Para algunos, era solo un camuflaje para esconder ante sus patrones y la Inquisición, siempre vigilante, la verdadera naturaleza y las denominaciones auténticas de sus cultos. A esto se agrega que a causa del bautismo compulsivo y de la insuficiencia de la catequesis católica, un gran número, tal vez la

(6) J. Elbein Santos, *ut supra*, p. 38.

mayoría, practicaba un cristianismo simulado y algunos piensan que no hubo verdadero sincretismo sino únicamente una yuxtaposición de diversos cultos (Nina Rodríguez, J. Elbein Santos). Otros piensan que hubo verdadera interpretación de culturas y asimilación por parte de los Nagós, de elementos católicos (Artur Ramos, Thales de Azevedo, Waldemar Valente, etc.) (7)

Lo más importante, además, es la situación actual del Candomblé y podríamos decir de los demás cultos netamente africanos que tuvieron que convivir con el catolicismo en los tiempos coloniales y conviven todavía en nuestra sociedad. Parece haber ocurrido de hecho, un paralelismo entre las dos religiones, fusionando los individuos y estableciendo en ellos un estado de *simbiosis*. Se sabe que los negros sólo comenzaron a ser alfabetizados en 1872 (8) y que hasta el presente más del 50% todavía son analfabetos; entonces puede entenderse cómo para ellos es difícil hacer las debidas distinciones y diferencias entre las religiones. Para los candomblistas baianos de hoy, hay real identificación entre Oxalá y el Señor de Bonfim, entre Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción, entre los demás orixás y los santos católicos. A esto se agrega que entre los lorubanos, existían desde África, tendencias hacia el sincretismo que se verificaba entre los Nagós y los Gegés. Esta permeabilidad explica también la infiltración de vestigios de los cultos amerindios.

Podríamos agregar que el Candomblé, a pesar de su esfuerzo

- (7) Artur Ramos, *A aculturação negra no Brasil*, Brasileira, n. 224, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1942; Thales de Azevedo, *Ensaio de Antropologia Social*, Bahia, 1959; Waldemar Valente, *Sincretismo Religioso Afro-brasileiro*, Brasileira, No. 280, Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1976.
- (8) Michael Bergmann, *Nasce um Povo*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1977, p. 45 y sgs.

heróico para conservar su identidad o su africanidad, sufrió necesariamente las consecuencias del violento cambio de ambiente (cambio de hábitat y de continente) y de las vicisitudes del cautiverio (separación de sus patricios y aproximación forzada con blancos e indígenas). Necesariamente pasó por una *fase de transición* y de recomposición *favorable al sincretismo*. Este, de hecho, es según algunos, "no sólo la expresión del dinamismo que precede a la formación prehistórica de toda la religión, sino a través de su historia, la síntesis cultural resultante de las condiciones externas de contacto". Según Roger Bastide, en el caso del candomblé, no se trata sólo de un cambio de "*máscaras*" —máscaras blancas al contrario de máscaras negras—, sino transformaciones internas que resultan de correspondencias místicas en el interior de las representaciones colectivas (9).

h) La UMBANDA en el centro y sur del Brasil

El término Umbanda, para designar cultos sincréticos, comienza a aparecer en Río de Janeiro por los años 1920. La Tenda Mirim, fundada a 13 de octubre de 1924, declara explícitamente seguir los rituales de Umbanda. La palabra *embanda*, usada en cultos bantús en Bahía para designar el jefe del culto, es tal vez una corruptela del término *umbanda* registrado oficialmente en gramáticas de la lengua *guimbundo* de Angola. Significa: *arte de curar*. La palabra *Kimbanda*, originariamente significa: médico o curandero. Sólo recientemente se ha hecho la distinción entre Umbanda, culto para homenajear a los orixás o entidades y practicar despachos benéficos y *Kimbanda*, culto de Exú, destinado a hacer maleficios (magia negra). La palabra macumba pasó entonces a identificarse con la Kimbanda. Con la penetración del Espiritismo de Allan Kardec en el Brasil, por los años 1864, hubo interac-

ciones e influencias recíprocas entre esos dos sistemas religiosos. La Umbanda, a causa de sus ligaciones con el cuto de los antepasados, tenía cierta afinidad con las doctrinas y prácticas espiritistas relativas a la evocación de los muertos. Por otra parte, el Espiritismo que, según la intención de su principal coordinador moderno, Allan Kardec, era apenas una doctrina filosófica o científica, admitiendo las nociones indianas de Karma y de reencarnación, sin poseer ritual religioso, pasó a adoptar, en algunos centros, los cultos de las religiones africanas. Se estableció entonces una distinción entre el *alto espiritismo*, científico-experimental, a base de parapsicología y el llamado *bajo espiritismo* que no era más que la fusión entre ciertas prácticas mediúnicas y los tranques africanos. En los nuevos terrados comenzaron a bajar, indistintamente, orixás nagós, inkices angolanos, negros viejos y caboclos encantados. Se consumó entonces un vasto sincretismo, una de las más complejas mezclas de cultos jamás realizados en ninguna región del mundo o, conocida por los antropólogos. La Umbanda se afirma a través de tres Congresos realizados en Río de Janeiro en 1941, 1961 y 1973, como también a través de las Federaciones de Umbanda, fundadas en Río y Sao Paulo. Se extiende entonces por todo el Brasil, particularmente por el centro y el sur.

Desde el Candomblé de los Caboclos hasta la Umbanda, pasando por la Macumba, los batuques y otros cultos sincretistas, se observa el fenómeno de la *desafricanización progresiva* de los cultos más antiguos, originarios de África. La influencia del Kardecismo acabará por hacer desaparecer algunos de los elementos más significativos de esos cultos. Se asiste a una transformación lenta en que, por una larga serie de formas intermediarias, se pasa de los cultos primitivos africanos a formas de carácter cada vez más europeo y aún oriental. Cândido Procopio Ferreira de Camargo, en Kardecismo y Umbanda, estudia, con cuidado, estas formas graduales (gradientes), conservando "*un continuum*" subyacente característico.

(9) M. Madeleine Breeveld, Uma revisão do Conceito de Sincretismo religioso, em REB, vol. 35 (1975).

La periodista Joana Angélica, en un reportaje de "O Globo" (08/01/1978), prefiere hablar de *Umbandas*, en plural, y presenta esta interesante clasificación; a) Umbanda ritualista, que se caracteriza por el énfasis dado a lo ritual. Hay una secuencia definida de normas de culto y una Jerarquía de cargos y funciones dentro de lo ritual. Todo pasa en un espacio sagrado, donde hay un altar (pegí o gongá) con imágenes de santos, orixás, caboclos y negros viejos. Hay varias sesiones de atención al público (consultas), de desarrollo para los hijos de santo, de descargue (eliminación de espíritus malos), además de sesiones festivas previstas en el calendario litúrgico; b) La *Umbanda de terrados*, marcada más bien por elementos africanos en la indumentaria y en las danzas rituales. En ella se insiste sobre el *axé*, fuerza mágica denominada *firmeza o asientos* de los orixás, enterrados en el suelo en forma de piedras o columnas de madera; c) la *Umbanda ritmada o africanista*, que se distingue poco del Candomblé baiano, del que es apenas una *modalidad de transición*, una forma gradual entre el Candomblé y la Umbanda de terrados; d) la *Umbanda espiritista*, mezcla de culto africano con espiritismo en que todavía prevalecen los elementos espiritistas o cardécistas. Se llama también *Umbanda de mesa*, porque no tiene altar (gongá) sino que se realiza alrededor de una mesa con el mínimo de ritos, sin danzas, con pocos cantos y vestuario discreto, prevalentemente blanco. Las sesiones son de adoctrinamiento o de caridad. Estas últimas comportan consultas y pases para librar de obsesión (10).

También es interesante notar la actitud purificadora de algunos umbandistas recientes, como Juárez Santana, fundador de una Facultad Mediúnica Espiritista Umbandista en Osasco, cuyo programa es: "practicar una umbanda sin aguardiente, sin fumar, sin ídolos, sin matanza de animales, sin encrucijada".

(10) Joana Angélica, en *Umbanda*, Síntesis religiosa del siglo XX, ut supra.

Los sincretismos afro-brasileños, tal como existen actualmente en el Candomblé baiano y en algunos otros cultos esparcidos por el Brasil (Xangó de Recife, Casa de Mina de Maranhão, Batuque de Río Grande del Sur), son resultado casi inevitable de las circunstancias del cautiverio. Esto debe tenerse en cuenta en el estudio de las relaciones pastorales entre la Iglesia católica y esos cultos en la actualidad.

Relaciones de la Iglesia Católica con el Candomblé y otros cultos netamente africanos

¿Qué actitud debe tomar la Iglesia católica frente a los cultos arriba mencionados, los cuales son herencia de la esclavitud y que llegaron a sus actuales configuraciones por fuerza de las circunstancias?

1) Evidentemente, se debe evitar *toda lucha abierta y toda polémica*. Además de ser estériles las luchas religiosas o, contraproducentes porque encienden odios y enemistades, los afro-brasileños por lo que antes expusimos, no son culpables de la situación en que actualmente se encuentran. Hay que tener en cuenta la violencia del sistema esclavista, los errores de la táctica misionera, las fallas de la catequesis durante más de tres siglos, los prejuicios racistas, el etnocentrismo, los defectos de la práctica religiosa de los colonizadores, el contra-testimonio de vida cristiana dado por la mayoría de ellos.

2) Esos cultos deben tratarse con estimación y respeto como *camino válidos para llegar a Dios* y vías de salvación para los que permanecen en ellos de buena fe y con sinceridad. En realidad son religiones primitivas que continúan en tierra extranjera, las religiones cósmicas de África. Con ellos hay que practicar el *diálogo vivencial* de que hablamos antes. Consideramos fuera de propósito y que ojalá no sea imitada en el Brasil, la actitud de algunos obispos de Antillas y, particularmente, de Haití, respecto

al Vodú, culto gegé de origen en Dahomey, semejante a algunos existentes en el Brasil. El Obispo de Gonaíves decidió tomar una actitud drástica y colocó a los 550.000 habitantes de su diócesis una alternativa: o profesar de verdad el catolicismo y dejar de practicar los cultos de origen africano, o quedar solamente con el Vodú y abandonar la Iglesia católica. Estableció entonces un carnet de católico que daría derecho a recibir los sacramentos. Hecha la opción, el resultado fue el siguiente: 24.757, o sea el 50/o del total, permaneció fiel a la Iglesia; el resto, 525.000 equivalente al 90o/o prefirió el Vodú. Este resultado obligó a los Obispos de las Antillas a reflexionar mejor sobre el asunto. En el Brasil darían igual resultado las tentativas de excomunión o calificaciones de herejía respecto a los cultos netamente africanos practicados entre nosotros (11).

La metodología misionera y la Pastoral de la Iglesia, después del Vaticano II nos abren hoy otros caminos.

3) Ellos poseen muchos valores auténticos que pueden ser asimilados, sobre todo en un intento de *inculturación o de indigenización* en los ambientes en que predominan los elementos de sangre africana o en las áreas que fueron fuertemente influenciadas por ellos. Entre esos valores se podrían mencionar el carácter genuinamente religioso de las oraciones y cánticos de alabanza, de adoración, de acción de gracias de la liturgia nagó; la danza que es una revivencia escénica con gran poder de comunicación popular, de hechos míticos conmemorados, la fuerza de expresión en la transmisión de los mensajes, el grado de participación de la asistencia, la sumisión a la voluntad divina y la impregnación de lo sagrado en la vida cotidiana, el espíritu comunitario. Esos valores, con las debidas transposiciones, pueden ser asumidos por el catolicismo.

En la catequesis practicada actualmente en ciertos ambientes populares de predominio africano, se debe hacer un esfuerzo para

realizar una transmisión del mensaje evangélico en lenguaje y categorías adaptadas a la mentalidad negra. La liturgia, igualmente, debe asumir una función propia de acuerdo con su índole. Estamos de acuerdo con Fray Buenaventura Kloppenburg cuando escribe: "*Por su naturaleza, el hombre negro exige un rito litúrgico propio*". Y prosigue afirmando: "Los antropólogos y etnólogos nos dirán que el hombre negro es esencialmente religioso, cultural, simbólico, rítmico, ritual, celebrante, vital, sapiencial, contemplativo, social y comunitario." (12) Los Benedictinos del Monasterio de Singeverga son defensores de la "necesidad y posibilidad de un ritual africano." La misma cosa ha sido planteada por la mayoría de los Obispos de Africa que se pronunciaron con insistencia y fuerza al respecto, en el Sínodo de Obispos, Roma, 1974.

4) Otro valor muy apreciable de los Candomblés es su estructura comunitaria y hasta familiar. Los candomblés se organizan como familias o comunidades, en que los dirigentes son llamados padres o madres de santo, Padre pequeño o madre pequeña y, pasando por otros encargos intermediarios se llega a los hijos e hijas de santo. Hasta los adeptos más apartados y los amigos o patrocinadores, todos forman parte de la inmensa familia y son tratados con atención, interés y cariño. No existen formalidades y la burocracia se reduce a lo mínimo. Existe una gran solidaridad y todo el grupo participa de los problemas y de la vida social primitiva de los grupos clánicos de Africa. Fueron también señales distintivas del cristianismo primitivo y pueden presentarse como modelos a ciertas comunidades cristianas. La manera informal y paternal dispensada por los padres y madres de santo a sus hijos, constituye sin duda una lección para los dirigentes de nuestras iglesias.

5) Respecto al sincretismo, que surge como una resultante de las circunstancias históricas de la esclavitud, estableció una

(11) B. Kloppenburg, a Umbanda no Brasil, Ed. Vozes, Petrópolis, 1961, p. 212 c.s.

(12) A.F. Santos Neves, de Nova Lisboa, Angola: "La Teología de una pastoral litúrgica en Angola", en Ora et Labora, Rev. Benedictina, Singeverga, jan. 1967.

situación real que se debe tener en cuenta. Dado el nivel cultural en que se mantuvieron los elementos de raza negra hasta la abolición y mucho tiempo después se comprende que aún en la actualidad, ellos no pueden hacer una distinción nítida entre las dos religiones. No se les puede aplicar los mismos criterios que a personas plenamente ilustradas. La gran mayoría puede beneficiarse de lo que dice la Teología Moral al respecto "de la ignorancia invencible" o de la "buena fe tranquila".

6) El punto más controvertido es la naturaleza del *trance*, llamado por los antropólogos extranjeros de "*posesión*". Evidentemente, no se puede pensar en posesión de espíritus buenos o malos, que se apoderan de los cuerpos o de las personas en los ritos de trance. Ellos mismos se creen enteramente poseídos por los orixás, de los que se convierten en instrumentos o "caballos".

Esta creencia está ligada a la cosmovisión y a los mitos de estas religiones cosmo-mórficas. Son creencias milenarias que se arraigaron en el psiquismo consciente o inconsciente de sus adeptos. Aquí no vamos a discutir cuál es la verdadera naturaleza de esos fenómenos. La Psicología analítica y aún la Parapsicología ya han propuesto explicaciones o interpretaciones a ese respecto. Relatar lo que sobre ello se ha escrito sería entrar en una enmarañada investigación y en intentos de explicación que nos llevaría muy lejos. Podríamos aún descubrir en la Biblia o en la Hagiografía católica hechos análogos que diversas ciencias humanas se esfuerzan por dilucidar. Pero esto podrá ser objeto de otras tesis.

B. Cultos sincréticos

a) Los cultos de Caboclos (mestizos) y de Pretos Velhos (Negros viejos)

La tendencia al sincretismo provocó en Bahía el surgimiento de dos nuevos tipos de cultos que se apartaron cada vez más de las

formas africanas: son los cultos de los Caboclos y de los Pretos Velhos (Negros viejos). Los primeros surgen del contacto de los esclavos africanos con los indios de la Costa brasileña. Se sitúan en la línea de los cultos africanos a los héroes ancestrales. Los africanos transferían a los jefes guerreros los *morubixabas* las honras que prestaban a los reyezuelos o jefes guerrilleros de África. Era una manera de homenajear a los héroes de la nueva Tierra en que iban a habitar. En cuanto a los Pretos Velhos (Negros viejos), bajo la influencia de los cultos venidos del Congo y de Angola (donde se daba gran énfasis a los antepasados) pasaron a designar a los antiguos esclavos o esclavas, atormentados y ajusticiados en tiempo de la esclavitud. Habiendo sufrido horrorosamente durante su vida, se hicieron aptos, después de la muerte, para socorrer a sus descendientes o a sus patricios en sus tribulaciones, enfermedades o necesidades. Grandes conocedores de plantas medicinales, comenzaron a utilizarlas para tratar diversas enfermedades. Para los males o problemas morales o psíquicos iniciaron las consultas y la consejería espiritual. Al contrario de los grandes terrados, comenzaron a funcionar los barrancones o las pequeñas tiendas esparcidas por los suburbios y difundiendo después por toda la ciudad.

b) La Macumba carioca

Paralelamente a los cultos iorubanos de Bahía, del Nordeste y del Norte, se desarrollaron en Río de Janeiro cultos de origen congolés y angolano. A pesar de las obscuridades que se cernieron sobre sus estructuras y funcionamiento en el período de la esclavitud, se puede admitir que hubo una fase en que predominaban los ritos y el vocabulario de Angola (quimbundo) que dejaron vestigios en ciertos cultos cariocas (Zambi, Dandalunda, Bonbongira, Zumbi, etc.). Poco antes de la abolición de la esclavitud, se difundieron en Río de Janeiro los cultos nagós venidos de Bahía. Se amalgamaron con los precedentes y les impusieron su vocabulario. De ahí resultó un culto sincrético ierubano-angolano, con diversas interpretaciones y transformaciones. El personaje más trans-

formado fue Exú, que pasó a ser identificado con el Demonio y a ser representado como el Satanás de los europeos. A su vez, la divinidad ambigua denominada Bombongira pasó a ser un orixá femenino, designado después como Pomba-Gira, la mujer de Exú. Comienza entonces la magia negra y los despachos de carácter maléfico.

c) Umbanda y Quimbanda

Continúa la evolución de esos cultos en Río de Janeiro. Por los años de 1930 aparece la Umbanda (palabra banto-quimbundo), que mezclándose con cultos de origen diverso y admitiendo principios y prácticas kardecistas, se difunde en todas las clases sociales de Río de Janeiro, de São Paulo y de otros estados del Brasil. Se multiplican las tiendas y terrados de todos los tipos (desde pequeños barracones hasta templos de gran tamaño). Los orixás nagó, los *inkices* de Angola y del Congo, los Caboclos y Pretos Velhos, como divinidades indígenas se mezclan en esos cultos formando uno de los más complejos sincretismos existentes en el mundo. Los rituales africanos se simplifican, así como el vestuario, los cantos y las danzas. La Umbanda tiende a la *desafricanización* y el *enblanquecimiento* de sus prácticas. A los elementos básicos de la mitología nagó se agregan prácticas de brujería europea, de hechicería indígena, de pases espiritistas, de magia esotérica u oriental. Al mismo tiempo se da mayor énfasis a citas del Evangelio y a oraciones cristianas.

d) Relaciones de la Iglesia Católica con los cultos sincréticos y umbandistas en el Brasil.

En esta última parte vamos a dar algunas breves indicaciones sobre los problemas pastorales que suscitan los cultos más sincréticos de origen africano: los cultos de Caboclos, de Pretos Velhos y la Macumba y sobre la actitud que la Iglesia católica debe tomar frente a ellos. Nuestras observaciones serán resumidas,

dado que el asunto principal de nuestra tesis es el problema de los cultos africanos propiamente dichos y particularmente del Candomblé. Existe sin embargo, como bien lo observó Cândido Procopio Ferreira de Camargo, un "*continuum*" entre las formas africanas más puras y sus derivados, en proceso de desafricanización y de emblanquecimiento.

Ya hablamos del origen histórico de los cultos de *Caboclos* y de *Pretos Velhos*. Cuando nos referimos a los cultos de Caboclo, no queremos hablar del *Pajelanca* del Amazonas, del *pará* (culto del Pará) o del *Catimbó* del Nordeste, cultos que sufrieron, en mayor o menor grado la influencia de los cultos indígenas y más de ciertas formas religiosas que surgieron en Bahía y en Río de Janeiro, y que más tarde se hicieron populares en la Umbanda, que tributaron a los Caciques indígenas como héroes de la Tierra y personajes valerosos capaces de beneficiar a los vivos. Los Pretos y Pretas Velhos se hallan más en la línea de los cultos a los antepasados, muy en boga en Nigeria, en el Congo y en Angola. Estos cultos desembocaron también en la *Umbanda*, cuyo sincretismo, como ya dijimos, fue y continúa siendo uno de los más variados existentes en cualquier parte del mundo. En una época más reciente, fue considerable la influencia del Espiritismo, particularmente en su forma *Kardecista* sobre ella. Las doctrinas de *Karma* y de la *Reencarnación* trajeron modificaciones substanciales a los cultos africanos anteriores, sobre todo a la *Macumba carioca* que en su origen era solamente un culto practicado por los esclavos descendientes de angolanos. La Umbanda reforzó esta invasión de elementos asiáticos, esotéricos y espiritistas. Pretendiendo ser la "*verdadera religión brasileña*", la Umbanda no pasa de ser una amalgama de religiones diversas, más alejadas de la ingenuidad y del primitivismo de las religiones africanas, de una religión todavía en formación.

La Umbanda es típicamente un *fenómeno urbano*. Nació y prosperó en los suburbios de las grandes ciudades (Río de Janeiro, São Paulo, Curitiba, Porto Alegre), expandiéndose ahora por un gran

número de ciudades grandes y pequeñas del interior. Quizas caracteriza el paso de la vida agraria a la vida urbana. De hecho se extendió de los descendientes de esclavos, moradores de suburbios y favelas, a los emigrantes provenientes del *éxodo rural brasileño*, en el comienzo del desarrollo de la industria. Llegados a la ciudad en busca de empleo en las fábricas o empresas comerciales, los antiguos moradores de haciendas y propiedades agrícolas se establecieron en la periferia de las grandes ciudades, en habitaciones precarias. Se encontraron marginados y sin asistencia médica (ayuda a la salud) y religiosa (ausencia de iglesias y de catequesis católica). Las favelas de Río de Janeiro y los suburbios de Sao Paulo se tornaron en lugares favorables a la proliferación de esos cultos de carácter marcadamente popular. Con el tiempo su atracción se extendió también a la clase media y a otras clases de la sociedad, incluyendo también emigrantes extranjeros y algunos curiosos. Actualmente, la Umbanda llega a todas las clases sociales, aunque se concreta particularmente en las clases media y popular. Las marcas míticas y mágicas que la caracterizan son a propósito para interesar elementos de todo nivel social y de todas las procedencias, por motivos que los antropólogos y sociólogos explican ampliamente. Vamos a enumerar algunos de esos factores:

1) La contestación de las racionalizaciones de la vida social contemporánea y de ciertas formas oficiales de religión, la protesta contra el carácter unidimensional de la sociedad industrial tecnocrata, provocando una nueva toma del contacto directo con lo sagrado, un retorno a las expresiones espontáneas y dinámicas del sentimiento religioso y la vuelta a la irracionalidad contra una estructura demasiado intelectualizada y artificial;

2) la búsqueda de la afirmación social por parte de grupos marginados económica, social y políticamente, así como también de los grupos proletarios abandonados en cuanto a la asistencia, a la salud y poco atendidos (especialmente en el interior y en la periferia) respecto a instrucción, a habitación y a las condiciones mínimas de subsistencia.

3) desde el punto de vista psico-sociológico, la afluencia a los terreños y a las iglesias pentecostales (que tienen con ellos puntos de contacto), se explican porque los rituales y las prácticas religiosas (carismáticas) que ahí tienen, proporcionan posibilidades para una *catarsis* de las tensiones contemporáneas y fuga de presiones sobre el individuo. Entonces se puede decir que los fenómenos de trance y de "posesión" expresan en una metáfora ritualizada, una protesta contra las convenciones y las opresiones.

Estas consideraciones psicológicas y sociológicas constituyen ciertamente, atenuantes al juicio que los teólogos y los moralistas pueden dar a ese vasto tejido, complejo y confuso, de religiones populares que proliferan hoy en el Brasil. Los elementos sincréticos deberán evaluarse en la perspectiva de los sistemas filosóficos (Hinduismo, Teosofía) o de las doctrinas y prácticas africanas indígenas o europeas, que fueron incorporadas. Muchos afirman que la Umbanda es todavía una religión en proceso de elaboración y en evolución. Algunos pretenden que, dentro de algunos decenios, no resistirá el impacto de los progresos de la ciencia y de la técnica o simplemente de la alfabetización y de la instrucción secundaria. Otros sociólogos y psicólogos insisten sobre la indestructibilidad de los mitos y de la magia y la perennidad de la dimensión "fabulista" de la humanidad.

Por otra parte, no se puede tergiversar acerca de ciertos abusos o desvíos, aberraciones, perturbaciones que ocurren en ciertos tipos de Macumba y de Umbanda: chantaje estafas, simulación, explotación financiera, impostura, explotación de la buena fe o de la creencia popular, trances simulados, despachos maléficos, abuso de bebidas alcohólicas, etc. Esos abusos y desviaciones deben juzgarse con severidad. Muchos umbandistas los reprueban públicamente como factores de descrédito y de desmoralización contra la propia secta.

¿Qué actitud debe tomar la Iglesia en relación a ese conjunto

enmarañado de prácticas religiosas confusas? Una doble actitud:

a) frente a los católicos, atraídos constantemente por el deseo de conocer, experimentar o participar en esos cultos, llevados por diversos motivos: curiosidad, falta de instrucción o de oportunidad para una mayor participación en la Iglesia católica, recurso por indigencia o desesperación, a los poderes taumatúrgicos o a la eficacia de la medicina vegetal. Esos católicos deben ser ilustrados, alertados, disuadidos de esas actitudes, mostrándoles los inconvenientes físicos, psíquicos, morales y espirituales que les podrían sobrevenir por frecuentar esos cultos;

b) frente a los que, en continuidad con los cultos africanos desde tiempos de la esclavitud o que, por circunstancias diversas de ignorancia o falta de asistencia religiosa en sus iglesias se han adherido desde hace tiempo a esos cultos, la Iglesia debe usar de un diálogo prolongado y paciente. La excomunión, el tachar de herejía, el alejamiento, no serían las medidas adecuadas a una situación de buena fe y de ignorancia invencible por parte de un gran número de adeptos militantes, asistentes habituales o esporádicos. La práctica pastoral que es una pedagogía y un arte, deberá dictar concretamente los caminos a seguir.

Respecto al problema del *Espiritismo, propiamente dicho*, pensamos que IMPLICA UNA PROBLEMÁTICA completamente distinta que exige estudios doctrinales especiales, investigaciones que van por el campo de la psicología analítica y de la parasicología, materias que están fuera de nuestra competencia.

CONCLUSION

El Diálogo de las culturas

Desde el Concilio Vaticano II la Iglesia se ha interesado mucho por el problema de la cultura. La Constitución Pastoral *Gaudium et*

Spes define, con mucho acierto, la cultura como "desarrollo de los bienes y valores de la naturaleza". Perfeccionando las diversas cualidades del alma y del cuerpo, la cultura procura someter a su poder, por el conocimiento y el trabajo a todo el orbe terrestre. Hace la vida social más humana, tanto en la familia como en la comunidad civil, por el progreso de las costumbres y de las instituciones. En fin, expresa y conserva en sus obras, en el decurso de los tiempos, las grandes experiencias espirituales y las aspiraciones, para que sirvan de provecho a muchos y aún a todo el género humano (N. 53). Este concepto destruyó la dicotomía establecida por algunos entre el término "*civilización*", que designaría el desarrollo material y "cultura" que indicaría el progreso espiritual. *Gaudium et Spes* tiene razón en no separar los bienes del cuerpo de los valores del alma y en hacer de la "cultura" una síntesis de ambos. La misma Constitución señala el *carácter histórico y sociológico* de la cultura, que constituye un medio definido en el cual se inserta el hombre de cualquier nación o tiempo, construye su propio patrimonio y contribuye a promover la civilización humana". Entonces se debe hablar de *pluralidad de las culturas*. "Por la manera diversa de utilizar las cosas, de trabajar y de expresarse, de practicar la religión y formar las costumbres, de establecer las leyes y las instituciones jurídicas, de favorecer las ciencias y las artes y de cultivar lo bello, surgen diversas condiciones de vida en común y formas diversas de disponer de los bienes de la vida" (Ibidem). La cultura, en ese sentido es bien definida por J. Gritti: "La condición concreta del hombre histórico y socialmente situado" (13).

Pablo VI en su Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntian-di" (la Evangelización del mundo contemporáneo), de 1975, aborda el problema de la evangelización de las culturas en su inmensa diversidad. Afirma que "El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas... la construcción del

(13) Evangelización y Cultura, Pont. Univ. Urbaniana, Roma, 1975, p. 84.

reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas" (n. 20).

A propósito de las Religiones no cristianas, la misma Exhortación afirma que La Iglesia las "respeta y estima por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios, búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables 'semillas del Verbo'" (Ibidem 53).

Entretanto, las declaraciones del Vaticano II, de Pablo VI y hasta cierto punto, del Secretariado para los no cristianos hasta 1974, permanecen en las líneas del reconocimiento de los valores de las religiones no cristianas, del respeto que les es debido por el hecho de poseer "simientes del Verbo", de la afirmación de una pedagogía divina, que obra en todos los pueblos y en los individuos sinceros, como preparación para recibir la plenitud del Evangelio. Llegan aún a proponer una cierta "aculturación" o incorporación de elementos asumidos y adaptados de esas religiones para ser insertados en la teología, en la liturgia y en la estructura externa del catolicismo. *El Sínodo de los Obispos, realizado en Roma en 1974*, da un paso adelante, Obispos de Asia y de Africa plantearon fuertemente el problema de la "inculturación", o penetración del Evangelio en el centro de las culturas de los diversos continentes, de la "indigenización" o encarnación del cristianismo en los diversos pueblos cristianizados. No sólo adaptación, acomodación o aculturación de algunos elementos, sino "encarnación" del Evangelio en la realidad socio-cultural y en cada cultura local. Reniegan de toda forma de *alineación* y de *colonialismo religioso*. Uno de ellos, el Cardenal Maluba afirma: "En otro tiempo los misioneros extranjeros

cristianizaron el Africa; hoy, los negros desean africanizar el Cristianismo" (14).

En consecuencia, las relaciones con los países o individuos que todavía profesan otras religiones deberán establecerse en una línea de *diálogo existencial* y de *convivencia respetuosa* y no en una *línea de imposición* o de *proselitismo*. En el mundo pluralista en que vivimos, sólo podremos adoptar el camino del *diálogo de las culturas*.

El gran teólogo indo-europeo, R. Panikkar, expresa muy bien esta tesis cuando escribe: "El cristianismo en la India no es la *religión sociológica del Occidente*, sino es el propio hinduismo convertido a Cristo... Las formas religiosas no deben necesariamente coincidir con el *cristianismo mediterráneo*. Hay lugar, no solo para un pluralismo teológico, sino también para un *pluralismo religioso*. La pluralidad debe ser vista como un dinamismo histórico que nos invita a una continua superación" (15).

Las conclusiones de la Conferencia de Puebla (13/2/79) están en la línea de las afirmaciones de la Carta de Pablo VI: Evangelii Nuntiandi, sobre la Evangelización de las Culturas, refiriéndose particularmente a las culturas latinoamericanas. Basta recordar algunos párrafos: "La Iglesia, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se *encarna en ellos y asume sus culturas*. Por una parte, en efecto, la fe transmitida por la Iglesia es vivida a partir de una cultura presupuesta, esto es, por creyentes *vinculados profundamente a una cultura y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas". Por otra parte permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por

(14) J. Saraiva Martins, L. Evangelio e le Culture nell'ultimo Sínodo dei Vescovi, em Evangelizzazione e Culture ut supra, p. 58 e s.

(15) R. Panikkar, Toda Religión auténtica es camino de salvación, CNBB, pro-manuscrito).

San Ireneo: "Lo que no es asumido no es redimido". El principio general de encarnación se concreta en diversos criterios particulares:

"Las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los "gérmenes del Verbo" presente en las culturas" (Nos. 400-401). "Todo esto implica que la Iglesia, —obviamente la Iglesia particular— se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta (No. 404). Este lenguaje que según la Evangelii Nuntiandi debe entenderse menos bajo el aspecto semántico o literario que bajo el aspecto antropológico y cultural, debe tomar en consideración al pueblo concreto al cual se dirige, con sus signos y símbolos (EN No. 63), es decir, con los elementos de su manifestación social externa, su índole propia, su estilo peculiar.

Puebla señala explícitamente cuáles son los elementos formadores de las diversas culturas latinoamericanas, que tienen su origen "en el encuentro de la raza hispánica-lusitana con las culturas *precolombinas y africanas*. A pesar del mestizaje de las razas... no debemos desconocer la persistencia de diversas culturas *indígenas o africanas* en estado puro y la existencia de grupos con diversos grados de integración nacional" (Nos. 409-410).

Juan Pablo II, en recientes declaraciones ha reforzado lo que Pablo VI y Puebla habían afirmado. Importantes fueron sus declaraciones con ocasión de su visita a diversos países de África. En su discurso al Presidente de Ghana (8/5/1980) reafirmó los valores de la cultura africana: "Una concepción del mundo en que lo sagrado ocupa un puesto central, una profunda conciencia de vínculo existencial entre el Creador y la naturaleza, un gran respeto por toda forma de vida, un sentido de la familia y de la comunidad, que

florece en la acogida y en la hospitalidad abiertas y generosas, la espontaneidad y alegría de vivir, expresadas en lenguaje poético, en el canto y en la danza..." Estas características permanecen en los grupos africanos del Brasil. En Kumasi (Ghana) traza las normas para la inculturación del catolicismo en las prácticas y tradiciones africanas, preservando los valores auténticos, elevándolos y transformándolos. "Las vivas y dinámicas tradiciones cristianas de África - deben conservarse y consolidarse".

Afirmaciones semejantes fueron hechas más recientemente todavía en la visita del Papa al Brasil, particularmente en la Homilía de la Misa celebrada en Salvador (Bahía) el 7 de julio pasado. En esa ocasión pronunció estas solemnes y esclarecedoras palabras: "La verdadera Fe no está en contradicción ni aún con los valores religiosos de la religión de cada pueblo, pues les revela la verdadera faz de Dios que es Padre. La Fe cristiana respeta las expresiones culturales de cualquier pueblo, siempre que sean verdaderos y auténticos valores... La Iglesia desea entrar en contacto con todos los pueblos y todas las culturas. Ella misma desea enriquecerse con los valores verdaderos de las culturas más diversas. La Liturgia es uno de los campos —no ciertamente el único— para ese intercambio entre la Iglesia y las culturas... De ese intercambio permanente y fecundo ha de beneficiarse tanto la cultura indígena, igual que la negra y la europea, como también por qué no decirlo? la propia Iglesia en nuestro país (Osservatore Romano, 20/7/1980, p. 15).

Lo que el Papa había afirmado en África, lo repite ahora en el Brasil. No será una invitación para que examinemos con objetividad y simpatía los problemas suscitados por los descendientes de los africanos en el Brasil?

BIBLIOGRAFIA BASICA SUMARIA

Bastide Roger (entre otras obras: *As Religiões Africanas no Brasil* 2 Vol. Sao Paulo, Ed. Pioneira, 1972.

- Candomblé da Bahia*. S. Paulo, Cia Ed. Nacional, Col. "Brasiliiana", vol. 313, 3a. edición, 1978.
- As Américas Negras*, S. Paulo, Difel, 1973.
- Carneiro Edison (entre otras obras) *Candomblés da Bahia*, Río de Janeiro. Civ. Bras. 6a. ed. 1978.
- Ladinas e Crioulas*, Río, Civ. Bras. vol. 28, 1964.
- Religões Negras*, Río, Civ. Bras. 1936.
- Camargo Candido Procopio Ferreira, *Kardecismo e Umbanda*. S. Paulo, Ed. Pioneira, 1971
- Elbein Dos Santos Juana, *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976.
- Ortiz Renato, *A Morte branca de feiticheiro negro*, Petrópolis, Vozes, 1978.
- Verger Pierre, *Flux et Reflux de la Traite des Négros entre la Golfe de Benin et Bahia*, Paris, Moutan, 1958.
- Ramos Artur, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Río, Civ. Bras. 1973
- Scarano Julita, *Devocao e Escravidão*, Cia Ed. Nac., col. "Brasiliiana" No. 367, S. Paulo, 1976

ORIENTACIONES PASTORALES PARA EL TRABAJO CON GRUPOS AFROAMERICANOS

Mons. ENRIQUE BARTOLUCCI
Obispo, Vicario Apostólico de Esmeraldas, Ecuador

Nuestra acción evangelizadora, nuestra pastoral con los grupos afro-americanos, por lo general no encuentra vacíos de tipo cultural o religioso. Es más: no encuentra una cultura o una religiosidad totalmente ajena al mensaje evangélico. Desde siglos los afro-americanos han recibido el anuncio del Evangelio, y fundamentalmente se han adherido a él. Sin duda, lo han acogido a su manera, en parte adaptándose con sinceridad a la nueva religión, y en parte adaptando la nueva religión a su cultura. En general, los afro-americanos se consideran y definen a sí mismos "católicos", y hasta "buenos católicos" tal vez con una cierta dosis de ingenuidad o ignorancia, pero sin hipocresía o presunción.

Resultaría totalmente desacertada una acción pastoral que no tomara en cuenta la mentalidad, la cultura y la tradición religiosa de las personas a que está destinada. Ejercer una acción pastoral en medio de los afro-americanos, supone y exige el conocimiento cabal de su cultura y de su religiosidad.

Por ello dividiremos nuestra exposición en dos partes. En la primera, trataremos de detectar y de definir los elementos determinantes de la religiosidad del afro-americano; en la segunda, intentaremos sugerir algunas líneas de acción pastoral que no sólo estén en sintonía con el Evangelio y con las directrices que nos da hoy la Iglesia, sino que al mismo tiempo, respeten la idiosincrasia, cultura y tradición religiosa de estos grupos.

De los elementos característicos determinantes de la religiosidad del afro-americano, analizaremos los puntos siguientes:

1. Ciclo de fiestas
2. Culto de los difuntos
3. Momentos religiosos
4. Espacios religiosos
5. Ministros o agentes de lo sagrado
6. Manifestaciones religiosas

Terminaremos la primera parte con algunas reflexiones y un breve análisis de los aspectos positivos y negativos de la religiosidad del negro en América Latina.

I PARTE

CULTURA Y RELIGIOSIDAD DEL AFRO-AMERICANO

1. Ciclo de fiestas

- 1.1. Entendemos por "ciclo de fiestas" los tiempos durante los cuales se da la expresión religiosa popular.

Entre los afro-americanos, son fundamentalmente las siguientes: fiesta del Niño (Navidad), Semana Santa, fiestas de los Santos, Difuntos.

Para el negro, la tradición es una ley mucho más fuerte, importante y respetable que todos los documentos del Vaticano II, la *Evangelii Nuntiandi*, Medellín, Puebla. No los critican ni desprecian: simplemente los ignoran. No contradicen lo que los sacerdotes y las religiosas tratan de explicarles: solo no les hacen caso, especialmente si se trata de algo que no coincida con sus tradiciones.

Celebrando la Navidad y la Semana Santa, cuya cumbre es el Viernes Santo, con toda probabilidad entienden celebrar al "hombre": el nacimiento y la muerte del hombre, su vida y su muerte. Cristo es la imagen del hombre. Más que su divinidad, les cautiva su humanidad. Más que la Pascua, les impacta el hecho de su partida de este mundo.

- 1.2. La fiesta es esencial para vivir. La vida sin la fiesta no tendría sentido. El año sin fiestas sería impensable e imposible. Las fiestas marcan las grandes etapas de la vida del

afro-americano, y al mismo tiempo son un medio excelente de compensar las tristezas y las dificultades de la vida. Les permiten "desquitarse" de la dureza del trabajo: favorecen el descanso, e infunde ánimo y valor para salir adelante en la cotidiana lucha por la vida.

- 1.3. La fiesta es la gran oportunidad para celebrar la vida en grupo. En ella, lo social es lo principal. Con esta ocasión, todo el mundo se encuentra, y el pueblo se siente pueblo. El negro no ama la soledad: ama el grupo, la masa. No ama el silencio: ama el alboroto. Para que la fiesta sea fiesta, ha de haber mucha gente... y mucho ruido.

Es muy interesante ver cómo los afro-americanos — por lo menos en Esmeraldas—, han hecho caso omiso de las reformas al calendario de las fiestas, realizadas por gobiernos anticlericales, o por la misma Iglesia. No han borrado un solo santo de su calendario, no omiten una sola de las fiestas de las muchísimas que celebraban.

En la zona norte de la provincia de Esmeraldas está muy difundido un almanaque con las fiestas que hay que guardar impresas en rojo. Sólo los ciegos no se dan cuenta de los días marcados, pues incluso los analfabetos los identifican por el color.

2. Culto a los Difuntos

- 2.1. Sería necesario un estudio más profundo y crítico para conocer todos los ritos y el significado del culto que los afro-americanos rinden a los difuntos. Probablemente es una manera de prolongar la vida de los muertos, que al desaparecer no pierden su poder, sino que al contrario lo refuerzan.

El culto de los muertos expresa uno de los rasgos fundamen-

tales de la cultura bantu, y de la cultura negro-africana en general. Los antepasados, que están más cerca de los héroes míticos, de los fundadores de la estirpe, son superiores y dictan ley a los vivos. Los ancianos, por estar más cerca de los antepasados, adquieren autoridad y estimación, y por tanto reciben respeto y veneración. Los jóvenes, en cambio, no son tomados muy en cuenta.

- 2.2. En la cultura bantu no se puede separar el culto a los difuntos del culto a los antepasados. El ideal, el arquetipo, en la cultura occidental está delante, pertenece al futuro. En la cultura africana, el modelo hacia el que se tiene está atrás, la edad de oro está en el pasado. El ideal de cada nueva generación consiste en reproducir fielmente los esquemas del pasado, según el concepto cíclico de la historia y de la vida sobre el cual se fundamenta su cultura. De ahí la importancia que adquieren los ancianos y los antepasados para la juventud.

Estos rasgos fundamentales de la cultura afro-americana tradicional subsisten, en parte también en los afro-americanos, a pesar de que su cultura ha sido sometida a embates y cambios profundos por el impacto brusco de esquemas culturales diferentes.

En nuestros ambientes afro-americanos, el culto a los difuntos se explica por el deseo de congraciarnos para así defenderse de su gran poder: es importante ganar su benevolencia, y reparar posibles agravios que se les pudiera haber causado durante la vida.

Por eso, a la veneración acompaña siempre el temor. De hecho, más que el deseo de ayudar en algo a los difuntos, es sobre todo la preocupación de defenderse de los muertos lo que mueve al afro-americano a dar culto a sus antepasados.

2.3. Ese culto se expresa fundamentalmente de dos modos:

- a) "velar al muerto", es decir, estar con él durante cierto tiempo. Es más cuestión de presencia que de rito. Los amigos y parientes deben estar presentes, y no importa que pasen la noche jugando naipes y tomando trago: lo que importa es la presencia física. Y es una presencia comunitaria, no sólo de solidaridad con el difunto, sino también entre ellos, los vivos, como una manera de sentirse unidos para consolarse mutuamente y defenderse mejor del poder de los muertos.
- b) ayudar al muerto con la celebración de misas, para cancelar eventuales deudas que el finado haya tenido con Dios, y poder así encontrar su descanso. Este descanso no beneficiará solo al difunto, sino también a los vivos, pues finalmente él los dejará en paz.

3. Momentos religiosos

- 3.1. La comunidad se reúne en el momento de un velorio o de un sepelio. No es necesario que alguien invite: la muerte de un miembro de la comunidad es un hecho que, por sí mismo tiene mucha fuerza de convocatoria.

El afro-americano considera una obligación estar presente en el velorio, obligación que no siente en cambio, cuando se trata de la misa del domingo.

Respecto al significado de los días y tiempos sagrados, no tienen el concepto del ritmo semanal. El domingo sirve para el descanso y el deporte, pero no necesariamente como momento de encuentro religioso de la comunidad. Probablemente ello dependa de que los primeros misioneros no insistieron suficientemente sobre el significado religioso del domingo. La evangeli-

zación enfatiza más el misterio de la Cruz que el de la Resurrección. Y, tal vez, existiendo tan poca posibilidad de celebrar misa para todos, por falta de sacerdotes, se consideraba inútil insistir sobre el precepto dominical.

- 3.2. Para cualquier clase de celebración civil o religiosa, el afro-americano necesita disponer de mucho tiempo. El ritmo de preparación y los tiempos de celebración son lentos y largos.

La celebración religiosa implica necesariamente suspensión del trabajo, y consumo de trago. El beber juntos, en la cultura negra, es un rito de comunión y de hermandad que exige estar juntos y disponer de cierto tiempo. Este "rito" que es propio de los hombres, se celebra en los salones la víspera de la fiesta.

A propósito de "bebida" o "trago", tal vez no esté fuera de lugar hacer una reflexión. La palabra "Comunión" en kirundi, uno de los más importantes y tal vez el más puro de los idiomas del grupo bantu, se expresa con el término "ugusangira" que significa "compartir la bebida". En Burundi se adoptó esta palabra en la liturgia.

En Europa, sobre todo en estos últimos años, el trago se lo consume en soledad, y es una manera de ahogar las angustias. Igualmente me parece constatar una diferencia entre la manera de "tomar" del indio de la sierra y del negro de la costa por lo menos en el Ecuador. El indio, cuando se emborracha, enmudece y se pone más triste. El negro, en cambio, se pone más alegre y hablador.

- 3.3. En el calendario del afro-americano hay dos tipos de fiestas: unas diseminadas en todo el año, como estrellas dispersas y de poca luz. Generalmente duran un día, y consisten fundamentalmente en un encuentro (en la capilla o en el salón), la víspera, y un día de descanso después! Y hay

otras (difuntos, Navidad, Semana Santa), que brillan como constelaciones mayores en el firmamento de la vida del afro-americano. Así, en la zona norte de Esmeraldas, a primeros de diciembre la gente trabaja duro, los hombres cortan madera en el bosque, para reunir dinero en vista de las grandes y largas celebraciones navideñas.

En todo caso, las fiestas, entre grandes y pequeñas, marcan profundamente la vida del afro-americano. No tomar en cuenta esta realidad en el trabajo pastoral, sería lanzarse a un fracaso seguro.

4. Espacios religiosos

- 4.1. Los espacios religiosos fundamentales son: las mismas viviendas, los altares, las capillas y los cementerios. En estos sitios se celebran los ritos religiosos.

Los afroamericanos tienen un marcado sentido sacramental, no sólo en lo referente a lugares sagrados, sino también a gestos, libros, cosas sagradas. En general no saben, o por lo menos no les preocupa distinguir mucho entre el símbolo y la realidad. La Virgen es "nuestra Virgen del Carmen que tenemos en la iglesia". Es concretamente ésa y no otra, y no hay que confundirla, por ejemplo, con la Virgen de la Merced. Eso de que la Virgen sea una sola y esté en el cielo, no les interesa gran cosa.

Hay algo que casi podríamos considerar fetichismo, ya en cuanto a espacios sagrados, ya en cuanto a gestos, ritos y cosas sagradas, empezando por el agua bendita. Crean mucho en la fuerza del "ex opere operato". Lo vemos, por ejemplo, en el bautismo de los niños, que ellos consideran como el acto religioso fundamental e indispensable, y como remedio absoluto e insustituible para defender al recién nacido de

toda enfermedad o desgracia.

Es posible que los primeros misioneros hayan aprovechado el sentido de lo sagrado en los negros, para insistir más en la sacramentalización que en la evangelización, más en el gesto que en la palabra, más en el símbolo que en la realidad.

- 4.2. La gente está convencida de que un pueblo que no tiene capilla, ni siquiera es un pueblo. La construcción, o las obras de mantenimiento, de la capilla es una manera de vivir la religiosidad de la comunidad: ayuda mucho a mantener viva la fe, y la unidad del pueblo. La capilla ha de ser considerada como algo vivo, que crece lentamente, y que necesita de continuos cuidados. Pastoralmente, es desacertado y hasta contraproducente hacer construir capillas con dinero extranjero, y peor si se hace de prisa, o se construyen de hormigón, que nunca se deteriora. La gente dirá "es la capilla del padre tal", pero nunca se dirá "es nuestra capilla". La imaginación es una gran virtud pastoral. Con un poco de fantasía, siempre se puede sugerir a la gente una que otra iniciativa, para rehacer, modificar, embellecer la capilla. La fiesta del santo patrono es buena oportunidad para dedicar a la capilla siquiera una parte del dinero que la gente suele reunir en esa circunstancia.
- 4.3. Para algunas fiestas, la gente se reúne en casas privadas donde vive el "dueño" (o más comúnmente la "dueña") del santo. Es decir alguien que posee una imagen o una estatuilla, por ejemplo de San Antonio, y tiene el derecho de convocar a todos a la fiesta, y el deber de brindar el trago a los devotos, que por lo general concurren en buen número. El prestigio de ser "dueño" del santo, compensa el sacrificio de costear la fiesta.
- 4.4. Otro lugar sagrado muy importante en la expresión de la piedad popular es el altar coméstico, donde se amontonan

imágenes, crucifijos, estatuillas, etc., y donde, más que rezar, se prenden velas de vez en cuando.

- 4.5. El cementerio es también un espacio sagrado, y cobra todo su sentido de sacralidad durante las celebraciones de los difuntos. A veces está abandonado. Pero a fines de octubre, como preparación a la fiesta de Todos los Santos y de los Difuntos, la comunidad se dedica a la limpieza del camposanto.
- 4.6. Finalmente, podemos decir que cualquier lugar se transforma en espacio sagrado, una vez que se lo destine al culto: por ejemplo, el terreno donde se construirá la capilla, y que fue bendecido con esta finalidad, debe delimitarse y cercarse bien, para que no entren los animales. También la escuela, cuando sirve para reuniones del pueblo, en las que esté presente algún sacerdote o alguna religiosa, se transforma en lugar sagrado, y quien entre en ese momento, no lo hará sin persignarse y hacer un rápido remedo de genuflexión.

5. Los ministros o agentes de lo sagrado

- 5.1. El ministro es una persona respetada y obedecida en la comunidad. Conoce las tradiciones religiosas, y está encargado de transmitir las y celebrarlas. Hay curanderos, rezanderos, cantores, cantoras, síndicos, síndicas, sacristanes, etc. Normalmente son los ancianos quienes mantienen la tradición.
- 5.2. Entre los agentes de lo sagrado, el sacerdote ocupa el lugar principal. Es el "ministro" por excelencia. Pero no es del pueblo. Viene de lejos, y sólo de vez en cuando. Después del sacerdote, viene la religiosa. Es algo relativamente nuevo, y que probablemente no se ha extendido a todas partes, el que las "madrecitas" visiten las comunidades del campo en la selva, a lo largo de los ríos, etc. Anuncian el Evangelio, ayudan a formar y a afianzar las comunidades cristianas, se en-

tregan sin miedo a una vida sacrificada y al mismo tiempo maravillosa. Se distingue claramente una parroquia donde hay religiosas de otra donde no las hay. Cierta tipo de trabajo, sólo la religiosa lo puede hacer. Es ella la expresión más clara de la misericordia y ternura de Dios para con los pobres, los débiles, los enfermos.

- 5.3. En esta época de renovación pastoral que parte fundamentalmente de las comunidades eclesiales de base, ocupa un puesto especial la figura del guía, responsable o líder de la comunidad.

El nombre es nuevo, y corresponde a una función nueva. Parece que allí donde existe una antigua y fuerte tradición, es más difícil crear comunidades de base e introducir esta figura nueva del guía. Lamentablemente en algunas partes se ha procedido con poco tino y se han impuesto estas comunidades, causando rupturas y divisiones. En otras partes, se dan ahora dos clases de ministros: los tradicionales, y los nuevos que proceden paralelamente sin encontrarse.

- 5.4. En las comunidades nuevas, el guía es distinto del catequista, aunque a veces la misma persona desempeña ambas funciones. Normalmente el guía es persona casada, de preferencia hombre, que goza de respeto y estima en el pueblo. Mientras que un joven o una señorita de 16-18 años pueden ser muy bien catequistas de niños. A funciones distintas, personas distintas.

La experiencia enseña que el ideal es que para la misma comunidad haya algunos guías y catequistas, que pueden confrontarse y ayudarse mutuamente. Los unos y los otros deben recibir formación permanente, a través de cursos periódicos.

- 5.5. En Esmeraldas estamos haciendo una experiencia muy bella:

se trata de los "Guías misioneros". Son los guías de las comunidades ya formadas, con buena experiencia y que han participado en muchos cursillos. A la vez que se responsabilizan de su comunidad, van también a otros lugares, sobre todo a pueblitos y recintos lejanos y perdidos en la selva, donde no hay capilla, ni comunidad, ni tradiciones religiosas, para anunciar allí la Palabra de Dios y ayudar en la formación de la comunidad, que más tarde será visitada también por el sacerdote o las religiosas.

- 5.6. A propósito de "ministros", me permito hacer una reflexión: en toda el África, la evangelización fue en gran parte obra de los catequistas. Ahora hay sacerdotes, religiosos y religiosas, obispos y hasta cardenales africanos. Pero si el África se ha convertido a Cristo, probablemente el mérito mayor no corresponda ni a los misioneros ni a los sacerdotes africanos, sino a los catequistas que desempeñaron la doble función de enseñar el Evangelio y de formar y guiar las comunidades.

En cambio, en América Latina, la figura básica tradicional en los grupos afroamericanos fue el rezandero. La evangelización fue dejada un poco de lado, y se dio prioridad al culto, al rezo, a la oración. Probablemente fue más acertado el método africano. Pero hay que reconocer también que el método latinoamericano produjo buenos frutos.

No creo sea un dislate afirmar que si los afro-americanos han mantenido la fe, no fue tanto por la acción de los sacerdotes o de las religiosas, que durante larguísimos períodos brillaron por su ausencia, sino gracias a estos rezanderos humildes, a estas "cantaoras" que saben la letra de los arrullos, y a quienes quizás ahora no tomamos muy en cuenta. Creo que es urgente recuperar a estos "ministros" de la religiosidad popular afro-americana.

6. Las manifestaciones religiosas

6.1. Podemos distinguir entre expresiones individuales, domésticas y colectivas.

6.1.1. Son expresiones individuales: la señal de la cruz, tocando con la mano la tierra antes de salir de casa; señal de la cruz después de las comidas y sobre los platos; uso abundante de agua bendita como terapia, y como elemento básico para los remedios caseros contra dolencias y enfermedades varias; rezo de plegarias especiales para momentos determinados; cruces debajo de la casa y delante de la puerta, en caso de calamidades reales o supuestas, de brujería, etc.

6.1.2. Expresiones domésticas: altar de los santos: se trata de un cajoncito o tarima adosados a la pared, donde se colocan los más variados objetos: estampas de vírgenes, de santos, estatuillas... Delante se prenden velas y a veces se recitan diversas oraciones.

6.1.3. Expresiones colectivas: velorios de santos y de difuntos. Celebraciones con escenificación del nacimiento, de la pasión y muerte de Jesús, en Navidad y Viernes Santo, que interesan y mueven a todo el pueblo.

6.2. En todas las manifestaciones religiosas ocupa un lugar especial el canto, siempre rítmico, acompañado de tambores. Los cantos, como también los arrullos y los poemas, constituyen un rico patrimonio cultural de los afro-americanos, por lo menos en la costa del Pacífico. No habría que dejar perder este patrimonio. Es importante y urgente recoger los textos.

6.3. Todo lo sagrado, tiene al mismo tiempo algo de misterio para

el afro-americano, y esto le facilita el contacto con el mundo sobrenatural.

Entre los actos sagrados, ciertamente la misa tiene, en la mentalidad de la gente, un cierto poder misterioso, pero efectivo, de expiación, que ayuda a los difuntos, y también a los vivos. El hecho mismo de que el "padrecito" llegue al pueblo para "decir su misa", es algo beneficioso para todos, aunque no participen, o permanezcan callados durante todo el tiempo. Ahora, después de las reformas del Concilio, la misa ha perdido bastante el aspecto misterioso y casi mágico que antes tenía, sin que se haya ganado mucho en cuanto a comprensión se refiere. Si muchos africanos y afro-americanos han abandonado la Iglesia católica, y han creado nuevas sectas y expresiones religiosas, no ha sido por la dificultad en aceptar el dogma, sino por la de entender y vivir en participación el culto católico.

Lo que para ellos constituye una dificultad no es el misterio de la Eucaristía como tal, sino el hecho de que éste y otros misterios los celebremos de una manera tan fría, tan seria, tan fuera de su mundo y de su manera de pensar.

El hecho de entender o no entender no es lo esencial para ellos. Es interesante notar, por ejemplo, que en las religiones afrocatólicas se han adoptado algunas de nuestras palabras: amén, aleluya, Dominus vobiscum... por la fuerza de evocación y de misterio que tienen. El problema radica más bien en participar o no participar. Ningún culto gustará a los afro-americanos si deben limitarse a escuchar y a ver, si no pueden participar y expresarse a su manera.

6.4. A propósito de manifestaciones religiosas, a primera vista no parece que la religión tuviera mucho que ver con la conducta moral en la vida concreta. Hay gente que se define como "buenos

católicos", y no son casados por la Iglesia, no asisten nunca a la capilla, ni conocen las oraciones. Y no obstante, su conciencia les asegura que pueden considerarse "buenos católicos".

Creo que no conocemos suficientemente su escala de valores morales. Es un hecho que su concepto de pecado no coincide exactamente con el que da la Iglesia. En general se resisten a considerar como pecado una costumbre que es más o menos la de todos: por ejemplo, no casarse por la Iglesia, emborracharse en las fiestas de guardar, etc.

Tienen una concepción completamente diversa de la nuestra sobre la sexualidad. Aceptan con toda naturalidad situaciones que para nosotros serían escandalosas. Y, por otra parte, no son pocos los casos en que demuestran una sensibilidad ética extraordinaria, por ejemplo cuando se trata de ayudarse entre pobres, de compartir con quien no tiene, de acoger al huésped, al huérfano, al que viene de lejos. Igualmente son capaces de aceptar con una serenidad formidable las más tremendas pruebas de la vida, sin rebelarse, acogiéndolas como Voluntad de Dios, con heroísmo! Casi siempre, en el momento de la muerte, que para todo hombre es la hora de la verdad por excelencia, saben despedirse de la vida en paz con Dios y con los hombres.

7. Aspectos positivos y negativos de la religiosidad del afro-americano

Es delicado y difícil expresar un juicio sobre los valores culturales y religiosos de un pueblo. Por eso, las opiniones siguientes se considerarán como mera tentativa de aproximación a la realidad; sin olvidar que, en muchos casos, se trata de realidades que tienen, el mismo tiempo, aspectos positivos y negativos.

7.1. Sentido positivo de la vida

Si la población negra resistió a los embates de la esclavitud, primero, y después a las enfermedades tropicales endémicas, a las inclemencias del clima, y a otras calamidades y dificultades de la vida en la selva, donde vivió marginada y abandonada, no fue sólo gracias a la resistencia física de la raza, sino también y sobre todo a la resistencia moral, al sentido optimista y positivo de la vida, y hasta podríamos decir, gracias a su característica "alegría de vivir". A pesar de todo, no sólo no se extinguió la raza, sino se multiplicó, y sigue creciendo. Pienso que su genuina y espontánea fe en Dios también ha sido para ellos una extraordinaria fuerza moral para seguir adelante.

Los negros aman la vida, y aman también al autor de la vida. Respetan la creación, y al Creador. Viven en sintonía con la naturaleza, y eso engendra un fundamental sentido de equilibrio y de paz existenciales.

Después de haber superado las pruebas antiguas, ahora los afro-americanos se enfrentan a nuevos peligros que atentan contra el sentido positivo de la vida y contra el respeto espontáneo de la naturaleza. Me refiero particularmente a las drogas, a las campañas de control de la natalidad, y también a la influencia de los medios de comunicación que exaltan la violencia.

7.2. Sentido de la dignidad humana y de la libertad

No se arrodillan ante nadie. No se dejan atemorizar por la presencia de las autoridades. También en sus expresiones religiosas conservan su libertad. Por muy grande que sea su sentido de lo sagrado, tratan al "padrecito" o al mismo obispo con total espontaneidad y desenvoltura. También

los niños prefieren el gesto digno de extender la mano al padrecito, o al obispo, a ese —bastante común en el indígena de la sierra ecuatoriana— de arrodillarse a pedir la bendición.

No hay muchos "pordioseros" entre los negros. A veces prefieren pasar hambre o —si se trata de jóvenes o de hombres— robar, antes que "humillarse" a pedir limosna. Tampoco los niños suplican, más bien exigen: "padrecito, déme un sucre". No van con rodeos. No se humillan.

Ciertamente, en ciudades como Guayaquil, Esmeraldas, Buenaventura, hay muchos casos de violencia. Las cárceles están llenas de negros... Será culpa de la raza, o habrá otras causas? Por qué en los pueblitos perdidos a lo largo de los ríos, en la selva, donde los negros viven y forman comunidades en general pacíficas y ordenadas, no hay ladrones ni asaltantes o secuestradores, ni se organizan bandas para la delincuencia? No será que en los suburbios de las ciudades, ante situaciones nuevas de opresión, surgen nuevas formas de resistencia violenta, que a su vez es el fruto de una violencia institucionalizada que margina a los negros, entre otros grupos?

7.3. Sentido de comunidad y de comunicación

Si hay algo que pueda matar al negro (ya africano, ya afro-americano), es la soledad. El negro no rehuye a la gente, la busca. Necesita estar amparado por la comunidad para su equilibrio síquico. Fuera de su pueblo, de su tribu, el negro se siente perdido, como pez fuera del agua.

Un aforismo kirundi reza: "Nta mugabo umwe": ningún hombre es solo. El concepto de "ubumwe" es unidad, solidaridad: tal vez uno de los tesoros más peculiares del mismo negro.

Existe un vínculo total que asegura la unidad y la continuidad entre ascendientes y descendientes. Detener la vida, renunciando a la procreación, es un grave acto de traición a los antepasados; Si la vida no se transmite, se extingue en su fuente. La vida social del africano, como la del afro-americano, está llena de manifestaciones de solidaridad: salud, trabajo comunitario, importancia de las reuniones, comités, comisiones. En Africa, el lugar más importante para la vida de los negros, no es tanto la casa, cuanto el mercado para las mujeres, y el tribunal para los hombres: allí se puede comunicar y recoger noticias, chismear, discutir, afrontar juntos cuestiones y problemas, en sesiones que se prolongan a veces por semanas.

El negro tiene un carácter extrovertido que facilita la comunicación. Alguien escribió: "El silencio no es africano". La civilización negra está cimentada en la palabra, naturalmente hablada, no escrita. La palabra es la expresión del alma, de la vida. El "muntu" que no hablara, estaría enfermo... o muerto. La palabra, en la cultura africana, es poderosa, dinámica, expresión de fuerza vital. Es el soplo que anima las cosas, tiene la virtud mágica de realizar la ley de la participación.

La facilidad que tiene el negro para comunicarse con los demás hombres, la tiene igualmente para comunicarse con Dios. La misma desenvoltura, dignidad y libertad, y, al mismo tiempo, el respeto con que los negros llevan las relaciones humanas, los tienen en la comunicación con Dios.

Es posible que tengan miedo a los espíritus malos, a los muertos que no han encontrado aún su descanso, a la tunda, etc... pero a Dios le tienen más confianza que temor.

7.4. Sentido sagrado de la existencia

"La idea de Dios, como causa primera y última de todas las cosas —afirma Paulo VI en el documento "Africae Terrarum"— es el elemento común importantísimo en la visión espiritual de la tradición africana. Este concepto, percibido más que analizado, vivido más que pensado, se expresa en manera muy diferente en las distintas culturas. En realidad, la presencia de Dios impregna la vida africana, como la presencia de un ser superior, personal, misterioso".

En el paso de Africa a América, es posible que los negros hayan perdido algunos de sus antiguos valores (sentido de la tradición histórica, de la pertenencia a un grupo étnicamente definido, del valor de una disciplina que a través de instituciones, estructuras, normas, tradiciones y tabús dirigen y norman la vida social...) pero no han perdido su sentimiento religioso. Más bien su larga experiencia de dolor y el contacto con el Dios de Jesucristo, purificaron y perfeccionaron su religiosidad, y les ayudaron a descubrir y a sentir de una manera más vivencial la paternidad de Dios.

Hay que reconocer que también el africano considera a Dios como a Padre amante de todos, y dador de la fuerza vital. Pero se dirige a él no como a Padre, sino como a Señor. Las relaciones con él no son filiales, íntimas, personales. No creo que se pueda hablar de culto interior, individual, a Dios. El "muntu" está convencido de que Dios está en todas partes, y de que no necesita de nadie para ser feliz. Por eso el africano no se preocupa de glorificar ni de agradecer a Dios.

El afro-americano, en cambio, aunque pueda tener grandes y muchos vacíos en su religiosidad, ha llegado a asimilar los rasgos fundamentales del cristianismo: el sentido del amor filial, de la dependencia amorosa y serena, del abandono hasta el

heroísmo a la voluntad de Dios; la compasión, en el sentido pleno original de la palabra: "sufrir con" el Cristo Crucificado y con la Madre de Dolores; aceptación del otro, acogida y benevolencia hacia el hermano, sobre todo el más pequeño y el más débil; solidaridad con el sufrido y el oprimido; libertad interior de la codicia de tener más y de la tentación de acumular bienes materiales.

En el discurso del Papa Juan Pablo II en Acra (8 de mayo 1980), compendió en 6 puntos lo bueno que Africa puede ofrecer al mundo. Vamos a reseñarlos aquí como confirmación de lo dicho hasta ahora:

"—concepto del mundo en el que lo sagrado ocupa un lugar céntrico;

— conciencia profunda del vínculo que existe entre Creador y naturaleza;

— gran respeto por toda forma de vida;

— sentido de la familia y de la comunidad que florece en la acogida y en la hospitalidad abiertas y alegres;

— inclinación al diálogo como medio para superar los contrastes, y compartir los puntos de vista;

— espontaneidad y alegría de vivir, que se expresan en el lenguaje poético y en la danza".

8. Aspectos negativos

Veamos ahora algunos aspectos negativos del carácter y de la religiosidad del afro-americano. Debo precisar que se trata de impresiones sacadas de mi propia experiencia concreta, e inevitablemente

limitada a la zona que conozco y donde trabajo: Esmeraldas, en Ecuador, América Latina.

8.1. Falta de compromiso y perseverancia

En general el afro-americano evita el esfuerzo de reflexionar, de buscar los orígenes de las cosas y de los hechos; de pensar, leer, estudiar. Se queda en la superficie de los fenómenos. Tiene mucha facilidad para la comunicación, pero menor para la reflexión. Vive al día. No piensa mucho en el mañana. Prefiere dejarse dominar por la naturaleza, antes que dominarla. El clima tórrido, la inclinación a la fiesta, al ritmo, al ruido, no facilitan el silencio, la concentración, la lectura, el estudio... Al contrario, favorecen la superficialidad y la falta de compromiso. Vive la existencia de hoy: sin ayer ni mañana. No escudriña ni las causas ni los efectos para prevenirlos o preverlos.

La comunidad ampara y absorbe. No deja mucho margen a la responsabilidad privada. El sentido fuerte y profundo de lo comunitario, a veces constituye un alibi al compromiso personal.

Tiene resistencia a toda estructura, institución, ley moral, ley civil, ley eclesiástica. No sabe de autodisciplina. El interés o el placer inmediatos determinan su conducta y lo mueven a la acción.

Su sentido de libertad, muy arraigado, se convierte a veces en libertinaje: "a mí nadie me manda", es frase muy repetida. La independencia, que en sí puede ser un valor, a veces se reduce a insubordinación fácil e injustificada (excesiva facilidad para la huelga en colegios y empresas).

En este punto, mi experiencia con los afro-americanos no

coincide del todo con mi explicación efímera. Allí la sociedad tradicional es mucho más homogénea y estructurada. Desde el nacimiento hasta la muerte, el "muntu" se encuentra encerrado en un rígido sistema de tradiciones, normas, tabúes, prescripciones que reglamentan sus gestos, sus actos, y, en general, toda su vida.

8.2. Prevalencia de lo emocional

Es difícil que un afro-americano haga una cosa simplemente porque su razón le dice que debe hacerla: si no la siente, no la hace. Si no va a misa el domingo, es porque su sensibilidad, su emotividad, no están estimuladas. Simplemente dice: "no me nace". Y si hace algo, es porque su corazón, y no su razón, le manda hacerlo.

Prevalece lo exterior, lo que se ve, lo que se toca (ritos y objetos sagrados) sobre el interior. Prevalece el folclore sobre la meditación, la palabra sobre el silencio, la acción y el movimiento sobre la reflexión sosegada y serena.

8.3. Inestabilidad de la familia

Tal vez sorprenda que coloque el problema de la familia como uno de los puntos débiles del afro-americano, cuando poco antes oíamos al Papa Juan Pablo II hablar del sentido de la familia precisamente como uno de los grandes valores de la cultura africana.

Ciertamente el africano tiene un sentido muy profundo de la familia, pero no exactamente en el sentido estricto de la cultura occidental. Lo que la familia gana en extensión, pierde en profundidad.

Sin lugar a dudas, el trauma de la esclavitud ha destrozado o

por lo menos herido muchos valores de la antigua sociedad africana, por ejemplo, ha cortado su vínculo con el pasado, ha suprimido casi toda su memoria histórica. Pero tal vez en lo que la experiencia de la esclavitud más influyó, en sentido negativo, fue en la familia.

En la cultura tradicional bantu, el matrimonio es un verdadero contrato entre dos familias (o dos clanes), y obedece a un sinnúmero de tradiciones y prescripciones para ser reconocido válido. Por lo menos en Esmeraldas, y probablemente en todos los grupos afro-americanos, esto ha desaparecido. En la mayoría de los casos, no hay matrimonio, ni tradicional ni moderno, ni civil ni religioso: hombre y mujer "se acompañan". Con mucha facilidad se hacen y deshacen las uniones maritales, y los niños pagan el precio de esta inestabilidad. La opinión común entre los afro-americanos es más bien contraria al matrimonio, y dicen muy claramente la razón: "no queremos amarrarnos".

8.4. Religiosidad no-cristocéntrica

En la cultura bantu, ciertamente Dios está presente, su poder lo invade todo. Dicen: "Dios es bueno. Pero no se preocupa mucho de nosotros. Y no vale la pena que nosotros nos preocupemos mucho por él". En cambio, hay que congraciarse con los espíritus intermediarios, asegurarse la benevolencia de los buenos espíritus y defenderse de la mala voluntad de los otros.

Algo de esta actitud queda en el afro-americano cristiano. Se ocupa mucho de los intermediarios: la Virgen, los santos, los difuntos, los buenos y los malos espíritus! Este culto a los santos y a los difuntos relega a un segundo lugar a Cristo.

* * *

II PARTE

LINEAMIENTOS PARA LA ACCION PASTORAL

Hasta aquí hemos analizado la cultura y la religiosidad de los afroamericanos sobre todo de los de la costa del Pacífico. Para completar el cuadro, sería necesario estudiar la expresión religiosa de otros grupos, concretamente de los negros de los Estados Unidos de Norte América, marcados por el protestantismo, que se presenta más frío, austero e individualista, y por tanto ajeno al cálido humanismo bantu, y de las sectas llamadas afro-católicas difundidas en Brasil, Haití, y otros países, donde los elementos irracionales y emocionales llegan al paroxismo, más allá de las expresiones comunes de la religiosidad africana.

1. Evangelizar la cultura

- 1.1. La Iglesia, en Puebla, nos repite que no basta evangelizar a las personas: es preciso evangelizar las culturas.

Dos escollos se han de evitar: primero, creer que convertirse a Cristo exige abandonar el propio mundo cultural, como si la cultura fuese error y pecado. Segundo, lo contrario: aceptar como válida cualquier expresión cultural y religiosa popular. Se equivocan quienes piensan que el pueblo tiene siempre toda la razón: sólo la Palabra de Dios la tiene. Y es esta Palabra la que ha de cuestionar al pueblo, no viceversa.

- 1.2. "Cristo, afirma Puebla, envió a su Iglesia a anunciar el Evangelio a todos los hombres, a todos los pueblos. Puesto que cada hombre nace en el seno de una cultura, la Iglesia busca alcanzar, con su acción evangelizadora, no solamente al individuo, sino a la cultura del pueblo. Trata de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los

valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación" (Puebla n. 394).

- 1.3. La evangelización de una cultura es una utopía, no en el sentido de imposible o absurda, sino en el de que, siendo un ideal, tal vez no lo alcancemos nunca. Pero posee una estimulante fuerza de atracción, y hemos de acercarnos a ella lo más posible. En el Evangelio hay una llamada a la conversión para todas las gentes y para todas las razas, así como hay una propuesta de santidad heroica individual. El heroísmo nunca será fenómeno de masas. El camino de la cruz desembocará en la gloria, pero mientras dure la historia prevalecerá la cruz. Habrá siempre tensión entre el "pequeño resto" y las multitudes. Pero sería un error renunciar a atender a las masas populares, para ocuparse exclusivamente del "resto". O idealizar al pueblo, desconociendo a los individuos. De igual manera, sería un error evangelizar a las personas sin evangelizar las culturas, ocuparse de los individuos y descuidar al pueblo.

- 1.4. La Iglesia ciertamente posee el sentido de la historia, y sabe que ha de evangelizar las culturas de cada época, a través de un difícil y lento proceso de encarnación. Pero sabe también que traicionaría el Evangelio si se limitase al esfuerzo de adaptación a este mundo, a expensas de la pureza del mensaje, y renunciase a su misión profética de poner en tela de juicio ideologías y culturas en contraste con el Evangelio. Aceptar acríticamente las culturas, equivaldría a renunciar al escándalo de la cruz. Su misión no es destruir ni canonizar las culturas, sino discernirlas para purificarlas y enriquecerlas.

- 1.5. Estas reflexiones valen también para las culturas afro-ame-

ricanas. Como toda cultura, estas no son estáticas. Sería un error hacer arqueología, una especie de pastoral arqueológica para complacer a los antropólogos. No se trata de guardar en museo o defender a todo trance los tesoros históricos de un pueblo. Se trata de captar las diversas culturas en su dinamismo histórico actual.

Una vez más Puebla nos indica el camino: "Un criterio importante que ha de guiar a la Iglesia en su esfuerzo de conocimiento, es el siguiente: hay que atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura, más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actualmente vigentes más que a las meramente folclóricas" (Puebla n. 398).

- 1.6. Otra dificultad consiste en el hecho de que la Iglesia debe preocuparse por cada una de las culturas que "a través de un mestizaje racial y cultural han marcado fundamentalmente el proceso" de la historia y de la civilización latinoamericana, y al mismo tiempo iluminar y encauzar este proceso que ciertamente "seguirá marcando en el futuro" la realidad del continente latinoamericano (cf. Puebla n. 409).

En general, tanto los gobiernos como las grandes fuerzas económicas e ideológicas del mundo moderno y los poderosos medios de comunicación trabajan en favor de una siempre más rápida "integración", que es más bien nivelación universal. La Iglesia, que se proclama católica, es decir universal, favorece el acercamiento de las razas y de las culturas, pero siempre según el estilo propio del Evangelio, prestando mayor atención a los grupos más débiles, que corren riesgo de ser sojuzgados. Para que el universalismo no resulte finalmente un simple proceso de "igualación", sino un verdadero y universal enriquecimiento, es preciso que todos los pueblos aporten "al banquete universal", como dice el poeta de la negritud L.S.

Sehgor, su propia riqueza. Y, para que esto sea posible, todas las culturas han de ser reconocidas y asumidas.

- 1.7. Concluyendo estas reflexiones sobre la actitud de la Iglesia respecto de las culturas, queremos subrayar la necesidad de que los agentes de pastoral que trabajan con los afro-americanos, en primer término conozcan, a través de un estudio amoroso, lleno de respeto y simpatía, la cultura, la mentalidad, el humanismo de los afro-americanos. Nos permitimos citar una vez más Puebla que, a propósito de las culturas, ha escrito una de sus páginas más bellas: "Para desarrollar su acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina. Pero parte, ante todo, de una profunda actitud de amor a los pueblos. De esta suerte, no sólo por vía científica, sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor; podrá conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia" (Puebla 397).

Creo que debemos hacer al respecto un examen de conciencia y reconocer que hasta ahora no hemos estudiado y amado suficientemente la cultura de los pueblos afro-americanos. Ojalá que este encuentro de Cartagena, organizado por el CELAM, marque el comienzo de una nueva preocupación de la Iglesia para con estos pueblos.

2. Evangelización liberadora

La verdadera opción fundamental de Puebla ha sido el mismo objetivo por el cual el Papa Pablo VI quiso que se realizara una tercera conferencia general del episcopado latinoamericano: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina".

En Puebla, la Iglesia latinoamericana se comprometió solemnemente a multiplicar sus esfuerzos para evangelizar a todos, pero sobre todo a los que se encuentran en situaciones de permanente y urgente necesidad de evangelización. Entre ellos "los africanos, tantas veces olvidados". (Puebla 365).

- 2.1. La riqueza más grande que la Iglesia puede y debe proporcionar a los afro-americanos es la Palabra de Dios. Es necesario, es urgente darles una catequesis completa, sistemática y progresiva: adaptada a su mentalidad y proporcionada a su posibilidad y capacidad de recepción. La evangelización no puede ser abstracta, fría, separada de la vida: ha de partir de la realidad y ha de volver a ella, debe provocar una reflexión comunitaria y una respuesta vital.

Para que la Palabra llegue a todos, es preciso y urgente multiplicar los anunciadores, formándolos sin separarlos de su ambiente, de ser posible con cursos breves y periódicos. Esta clase de experiencias pastorales se van multiplicando y van dando frutos siempre más abundantes.

- 2.2. Como hemos visto en la primera parte, los valores evangélicos no han llegado a impregnar adecuadamente el grupo cultural de origen africano, que por su parte posee riquísimos valores y guarda las "semillas del Verbo" en espera de la Palabra viva. Como en toda la Iglesia, la religiosidad popular afro-americana, debe ser evangelizada siempre de nuevo a partir de sus valores, y purificada de sus aspectos negativos. Esto implica, en la práctica, reanudar un diálogo pedagógico a partir de la evangelización anterior; para ello se requiere —como hemos dicho— conocer los símbolos, los ritos, la mentalidad, los anhelos del pueblo a fin de lograr, comunicar la Buena Nueva a la masa, mediante un proceso de evangelización más encarnada.

2.3. El anuncio debe ser dado con fuerza y entereza, y debe provocar una nueva confrontación de las costumbres y mentalidad con la Palabra de Dios. Ciertamente este enfrentarse con sinceridad cara a cara con la Palabra de Dios no puede no provocar tensiones y reacciones. Pero no tengamos miedo. La actitud fundamental del cristiano y del apóstol ha de ser la obediencia a la Palabra de Dios. Nuestro lugar de confrontación y de identidad de creyentes no es la tradición popular o el sentimiento de la gente, y mucho menos las formas culturales y religiosas del occidente, sino simplemente —y lo repetimos una vez más— la Palabra de Dios. Esta doble finalidad y doble amor al pueblo y a la Palabra, es la verdadera cruz del apóstol, es fuente de sufrimiento, pero también de vida.

2.4. Estamos convencidos de que sólo una nueva y generosa respuesta positiva del pueblo afroamericano a la Palabra de Dios, podrá permitirle, por una parte, salir de su marginación, y por otra vencer la nueva y tremenda prueba del secularismo y consumismo de la civilización urbano-industrial, que lo acecha de una forma a la vez imperceptible y violenta.

Vivimos en una coyuntura histórica en que los procesos han llegado a ser incontrolables y virulentos. Hasta ahora los afro-americanos han logrado salvar por lo menos el alma de su cultura, gracias sobre todo a su religiosidad popular. Pero no nos hagamos muchas ilusiones. Esta religiosidad popular, que se basa más sobre la emoción y la tradición que sobre la razón y el convencimiento, podrá resistir a los embates del materialismo ideológico y práctico que está irrumpiendo en la realidad latinoamericana?

Sólo una nueva evangelización, profunda y decidida, podrá salvar la religiosidad y la cultura afro-americanas. No basta

que los pastores conozcan la historia pasada y la cultura de hoy, tienen que abrir sus miradas hacia el futuro, y interpretar oportuna y tempestivamente los signos de los tiempos.

2.5. Los pastores, y demás responsables de la pastoral, deben ser fieles a la Iglesia en la manera de entender y hacer real y efectiva la evangelización. Puebla es maestra al respecto. La evangelización ha de ser liberadora, ha de suscitar un pueblo nuevo, capaz de leer y cuestionar su propia realidad, y luchar por una renovación profunda y radical.

La acción pastoral no debe ser una simple asistencia religiosa, una respuesta por parte de la Iglesia a la demanda religiosa del pueblo, sino una fuerza capaz de crear, transformar, hacer nuevas todas las cosas superando las estructuras de pecado y constituyendo estructuras que promuevan e impulsen la comunión y participación.

3. Hacia una pastoral de comunidades

En nuestro esfuerzo por una renovada acción pastoral en favor de los afro-americanos tenemos que hacer nuestras todas las grandes opciones de Puebla. La prioridad es por una evangelización —de las personas y de todo el pueblo y su misma cultura— que tenga una fuerza liberadora y transformadora.

El gran secreto para realizar este compromiso, el eje en el cual nos apoyamos, el camino nuevo que la misma Iglesia nos indica (desde Medellín hasta Puebla, pasando por la *Evangelii Nuntiandi*) es la comunidad eclesial de base.

3.1. A primera vista, y por culpa de ciertas interpretaciones apuradas y desacertadas, parece que la comunidad de ba-

se constituya para el afro-americano más un obstáculo que una solución.

Ante todo el nombre no es de fácil comprensión, sobre todo si se lo enuncia simplemente por sus iniciales, "la CEB", que es una palabrita fría, incomprensible, y totalmente fuera del lenguaje de la gente sencilla. Personalmente prefiero dejar a los especialistas el uso de las siglas.

En segundo lugar, algunos equivocadamente limitan el sentido de "comunidad" a un grupo pequeño, que se contrapone al pueblo en general, a la masa, con una interpretación polémica y casi de ruptura. No olvidemos que los afro-americanos se sienten a gusto en la masa. Sobre todo en las fiestas: cuanta más gente hay, más grande es la fiesta y más gozan nuestros morenos.

En tercer lugar la llamada CEB hace hincapié sobre la así llamada "concientización", otra palabrita que la gente sencilla no entiende. En todo caso eso de reunirse en pequeños grupos para pensar, y "concientizarse", no parece que corresponda precisamente a la idiosincrasia de nuestra gente morena.

- 3.2. Más allá de estas objeciones y dificultades, sí creemos en la validez y defendemos la necesidad de una pastoral de comunidades.

Nadie nos obliga a utilizar la misteriosa palabrita CEB. Nuestra gente entiende la palabra "comunidades", como entiende y acepta el concepto de hermandad. Podemos muy bien usar la expresión "comunidad cristiana", que la gente entiende mejor, sin vaciar de su contenido y de fuerza el concepto fundamental de la comunidad eclesial de base, tal como lo explican los documentos de la Iglesia.

- 3.3. Los especialistas han escrito monumentales y profundos libros sobre las CEB, pero el concepto de fondo es bastante sencillo e innovador al mismo tiempo.

Se trata de reunirse juntos, al rededor de la Palabra de Dios, y, con la ayuda de los guías responsables, dejar que esta Palabra nos abra los ojos y el corazón, y empezar así un camino de conversión y liberación.

Ese camino nos llevará, aunque sea a través de crisis y obstáculos, a metas siempre nuevas de crecimiento. Poco a poco se llegará a recorrer mucho camino y se llegará a:

- rectificar costumbres antiguas viciadas por la ignorancia y el pecado;
- establecer una relación de obediencia y amor filial a Dios;
- celebrar el día del Señor y los sacramentos que marcan los momentos más bellos de la vida;
- descubrir la belleza de la familia cristiana y el valor de la fidelidad;
- hacerse cargo de la educación de los niños y de la salud;
- crear condiciones más dignas de vida;
- luchar para defender las tierras y los derechos humanos;
- preservar a los jóvenes de las tentaciones de la ciudad y del materialismo en general;
- suscitar vocaciones de consagración a Dios y servicio al prójimo.

Cristo ocupará el lugar que le corresponde: esto es, el centro de la vida y de la historia. Y veremos el milagro de su Reino poco a poco transformando la realidad, a través de una caridad que es servicio, compromiso, entrega a los demás, atención a los más necesitados. Sin renunciar a las valiosas tradiciones de su pasado, y salvaguardando los genuinos valores de su raza, los afro-americanos afrontarán con la vitalidad y el entusiasmo que les caracteriza, la inmensa tarea que también a ellos les confía la Iglesia: la construcción, en nuestro continente latinoamericano, de la "civilización del amor".

CONCLUSIONES PASTORALES

1. Valoramos como hecho positivo el que, en los últimos años, la Iglesia latinoamericana haya tomado mayor conciencia de los problemas de los grupos afroamericanos. Hace falta, sin embargo, una mayor expresión de compromiso.

Es de desear que la Iglesia de América Latina investigue y estudie la idiosincrasia del hombre afroamericano; defienda y promueva sus valores auténticos.

2. La Iglesia de América Latina procurará atender con mayor interés y esmero a las necesidades pastorales de los grupos afroamericanos, ya sea promoviendo estudios, ya proporcionando personal más numeroso y mayores recursos.

Que este esfuerzo misionero tenga como principal objetivo suscitar en los mismos grupos afroamericanos los nuevos evangelizadores y los nuevos ministros, necesarios para construir una Iglesia que refleje el semblante de sus hijos.

3. Es necesario que la Iglesia se haga más visible en los grupos afroamericanos a través de una presencia respetuosa y amorosa de evangelizadores que se encarnen lo más posible en su realidad, en profunda comunión y participación de vida y de destino.
4. Ojalá que las religiones constituyan una expresión particular de esta presencia, pues viviendo en medio de ellos, pueden ser signo de misericordia y la ternura de Dios.
5. En cada circunscripción eclesial donde existan grupos afroamericanos, es preciso que se formule y ejecute un plan de pastoral de conjunto que, basado en los Documentos del Magisterio, especialmente de Juan Pablo II y Puebla, tenga en cuenta sus necesidades, inquietudes y anhelos.

6. Actitud fundamental del agente de pastoral que trabaje con grupos afroamericanos deberá ser la preocupación concreta de rescatar y estimular los valores que se encuentran en ellos. Por lo tanto, es necesario que todos los que se dediquen a la evangelización de los afroamericanos tengan una preparación adecuada sobre su cultura, su historia e idiosincrasia.
7. El anuncio de la Palabra de Dios debe hacer posible la formación de una comunidad cristiana que, como respuesta al mensaje, tenga responsables y catequistas, y goce de vitalidad y dinamismo para asegurar su continuidad y su crecimiento hasta la vida sacramental cuyo culmen es la Eucaristía.
8. La evangelización deberá centrarse en Cristo que nos revela a Dios, Padre y Amor, nos salva con su muerte y resurrección, borrando nuestro pecado, dándonos alegría y gracia, comunicándonos la plenitud de la vida, al formar de todas las razas y naciones un pueblo nuevo que es la Iglesia.

En esta perspectiva se asumirá y purificará el culto a los santos y a los difuntos.

9. La evangelización, para que sea auténtica, tendrá que ser liberadora del pecado, del fatalismo, de la magia y de la miseria.

La Iglesia debe emplear su voz para defender, clara y decididamente, los derechos humanos de los grupos afroamericanos.

Al mismo tiempo, ofrecerá su colaboración para promover en los afroamericanos la concientización y educación que les permita salir de una situación de dependencia y marginación en la que, en muchos casos, se encuentran.

10. Parece necesario dar prioridad a la formación de líderes na-

turales, guías, catequistas y otros responsables que ejerzan las distintas funciones exigidas por la comunidad, preocupándose por renovar a los servidores tradicionales que tanto bien han hecho. Con este fin, es conveniente organizar sobre todo cursos periódicos, a nivel parroquial o diocesano.

11. Es urgente multiplicar esfuerzos para suscitar, estimular y formar muchas y generosas vocaciones de afroamericanos al sacerdocio y a la vida religiosa, totalmente fieles a la Iglesia y a su pueblo.
12. Por fidelidad a los compromisos asumidos en Puebla, el Dpto. de Misiones del CELAM se esforzará en promover estudios y encuentros de reflexión e intercambio de experiencias a fin de ayudar a elaborar una pastoral específica, adecuada a la realidad de los grupos afroamericanos.

Para esto, proponemos que se instituya en dicho Departamento una Sección especializada que estudie y promueva la pastoral con grupos afroamericanos.