

Cultos subalternos y sistemas clasificatorios brasileños a la luz del estructuralismo. A propósito de dos textos de Fernando Giobellina

Subaltern cults and Brazilian classification systems under the influence of structuralism. A report of two texts by Fernando Giobellina

Manuel Amezcua

Laboratorio de Investigación Cualitativa, Fundación Index, Granada.
manuel.amezcua.sspa@juntadeandalucia.es

RESUMEN

Este artículo explora el concepto de religión subalterna elaborado por Fernando Giobellina a propósito de sus estudios sobre los cultos de posesión en Brasil. La lectura de dos de sus textos sirve para reflexionar sobre los sistemas clasificatorios que explican las formas de adscripción religiosa dominadas por la alternancia y la complementariedad. Giobellina ilustra a través de cuatro cultos diferentes la forma en que la gente utiliza diversas vías para encontrar solución a los mismos problemas, en tanto utilizan esquemas interpretativos y prácticos estructuralmente equivalentes. Y lo hace guiado por la visión que el estructuralista francés Lévi-Strauss desarrolló a partir de su trabajo etnográfico en Brasil, pero discutiendo y enriqueciendo algunos conceptos que hoy resultan de gran interés para la antropología social.

ABSTRACT

This paper explores the concept of subaltern religion developed by Fernando Giobellina about his studies of the cults of possession in Brazil. The reading of two of the texts used to think about the ranking systems that explain the forms of religious affiliation dominated by the alternation and complementarity. Giobellina illustrated through four different cults how people use various means to find solutions to these problems, both practical and interpretive schemes used as structurally equivalent. It does so guided by the vision that the French structuralist Lévi-Strauss developed from ethnographic work in Brazil, but discussing and enriching some concepts which are now of great interest to Social Anthropology.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religiones subalternas | cultos de posesión | candomblé | antropología estructural | Brasil | subaltern religions | cults of possession | structural anthropology | Brazil

Introducción

En el mes de octubre de 2009, fallecía en París Claude Lévi-Strauss, considerado el fundador de la antropología estructural y uno de los intelectuales más influyentes de nuestro tiempo. Desde la publicación de sus *Tristes trópicos* en 1955 (Lévi-Strauss llegó a cumplir los cien años), ya mostró su intento de comprender a la humanidad desde dentro, a través de los testigos privilegiados que son las sociedades primitivas. "Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental empezó a comprender que no se comprendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie terrestre una sola raza, un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto", afirmaba Lévi-Strauss en la lección inaugural que pronunció al tiempo de tomar posesión de su cátedra de Antropología Social en el Collège de France en 1960 (Lévi-Strauss 1990: 35). Desde entonces son muchos los antropólogos que se han dejado seducir por la mirada del estructuralista francés, convencidos de que las diferentes culturas de los seres humanos, sus conductas, esquemas lingüísticos y mitos revelan la existencia de patrones comunes a toda la vida humana.

Recientemente tuve la ocasión de asistir a la conferencia de uno de ellos, Fernando Giobellina Brumana, profesor de antropología social de la Universidad de Cádiz, que hizo su trabajo de campo en Brasil, estudiando cultos de posesión como el candomblé, la umbanda y el catimbo. En su intervención, Giobellina proponía una reflexión sobre la compleja realidad religiosa de Brasil a propósito del culto umbandista, objeto de estudio en uno de sus trabajos, *Umbanda. El poder del margen*, publicado junto a E. E. González (Giobellina y otra 2000: 31-50). Quizá una de las aportaciones más importantes que realiza es el concepto de *religión subalterna*, para referirse a una serie de confesiones que, siguiendo el pensamiento de Lévi-Strauss (1994), son transformaciones de un mismo sistema combinatorio. Los autores muestran cómo estas confesiones operan en base a demandas sentidas por quienes las utilizan, que encuentran en ellas respuestas concretas a una tipología de peligros místicos, que sugieren vías de solución donde las figuras del hechicero y anti-hechicero se convierten en una constante que ha de ser analizada.

Uno. Subalternidad ante la aflicción

En *Umbanda. El poder del margen*, la primera cuestión que los autores intentan despejar tiene que ver con la operatividad religiosa frente a la aflicción (Giobellina y otra 2000: 31-50). Aunque en Brasil la mayor parte de la población se declara católica, lo cierto es que no se trata de una adscripción excluyente, sino que lo normal es vivir una multiadscripción religiosa que incluye las religiones subalternas. Esto hace posible que las personas acomoden su utilización del culto a las necesidades específicas de cada momento. O sea, que es el tipo de aflicción lo que determina la utilización de la agencia religiosa. En este sentido, los autores hablan de dos planos existenciales: un *grado cero* religioso, una situación de equilibrio proporcionada por la religión dominante, al que, superado un cierto umbral de aflicción, suceden determinados *posicionamientos activos* en busca de su resolución y de recobrar la autonomía. En resumidas cuentas lo que intentan explicar con este modelo es el vacío que las religiones hegemónicas producen ante la aflicción humana, un nicho creencial que es ocupado por las religiones subalternas.

El catolicismo y el protestantismo más erudito dejan en cierta forma desangelada a su clientela ante la enfermedad, pues sólo legitiman las agencias no religiosas de cura, particularmente el sistema médico dominante, en un aparente reparto de poder ante las aflicciones. Pero a su vez éste no ofrece siempre soluciones a los problemas de salud, produciendo bolsas de desahuciados que son interpretadas por un sector importante de la población urbana brasileña como prueba de la causa inmaterial de algunas enfermedades, y por tanto fuente de legitimación de las agencias religiosas no-oficiales de cura. Este *punto ciego* del catolicismo induce a los autores a profundizar sobre las etiologías místicas de la enfermedad para comprender la función social de las religiones subalternas.

Giobellina ilustra a través de cuatro cultos diferentes la forma en que la gente utiliza diversas vías para encontrar solución a los mismos problemas, en tanto utilizan esquemas interpretativos y prácticos estructuralmente equivalentes. Las distintas religiones mantienen entre sí relaciones de simetría (hablan de las mismas cosas humanas y sagradas), pero también de oposición, de inversión y siempre de interrelación. Los cuatro cultos que describen son:

a) El *espiritismo kardecista*, que se introduce en su forma actual a mediados del siglo XIX procedente de Francia, y que parte de la idea de que Dios ha creado espíritus inmortales para que alcancen la perfección. Los espíritus, que pueden o no encarnarse, tienen la propiedad de comunicarse con los congéneres encarnados a través del don de la mediumidad. La enfermedad estaría asociada principalmente a perturbaciones ocasionadas por espíritus inferiores, que adoptan la forma de posesión. Por ello la solución pasa por el exorcismo realizado por un médium.

b) El *candomblé*, cuyo origen se relaciona con la numerosa presencia en Brasil de población negra desde la época esclavista, y que se consagra al culto de divinidades orishas que tienen una gran relación con el panteón católico. Cada persona tiene su orisha, una especie de ángel de la guarda con quien mantiene

una relación de protección/obligación. Si esta relación se altera por la conducta del 'hijo' aparecerá la aflicción, que sólo podrá superarse a través de la iniciación y la realización de ofrendas ceremoniales. Pero también hay entidades perturbadoras que son movidas por el hechicero para causar el mal, en cuyo caso el remedio se basa en limpiezas rituales e invocaciones protectoras.

c) El *pentecostalismo*, compuesto por una gran diversidad de organizaciones que van desde grandes religiones organizadas con gran poder, hasta pequeñas sectas, pero todas ellas se consideran instaladas en un evangelismo radical, muy separado de la corriente protestante más ortodoxa y despreciado por ella. Su doctrina se basa en una lectura radical de la Biblia y en la creencia del segundo advenimiento, y entre los dones que esperan recibir del Espíritu Santo están la cura de las aflicciones y la expulsión de los espíritus malignos de los cuerpos enfermos. Estos espíritus son demonios que pueden actuar por su propia cuenta o por manipulación del hechicero. El misionero pentecostal utilizará la oración como medio de reforzamiento de la fe, a la que se considera efecto taumatúrgico, y también el exorcismo para expulsar a las entidades malignas, convirtiéndose así en un verdadero cazador de hechiceros, que denuncia y desbarata sus acciones malignas.

d) *Umbanda*, culto de posesión que integra elementos del candomblé, del espiritismo y del catolicismo popular, incorporando nuevos estereotipos como espíritus de indios, negros viejos, vaqueros, bahianos, etc. Su visión de la enfermedad se caracteriza por el énfasis en la etiología, que propone una diferenciación entre la material y la espiritual. La enfermedad se puede mostrar como un aviso de un espíritu de que la persona debe desarrollar su mediumidad o un castigo por el incumplimiento de rituales de purificación, o la no entrega de ofrendas, en cuyo caso la solución pasa por el ingreso en la religión o la reparación del vínculo con los espíritus ofendidos. En otras ocasiones la enfermedad se muestra como un trastorno provocado por la posesión de espíritus que de forma voluntaria o involuntaria le están perjudicando, en el segundo caso el espíritu habrá sido enviado directa o indirectamente por un hechicero. Es aquí donde la umbanda muestra una de sus particularidades, pues la acción ritual considera desde la expulsión del espíritu y la reparación del daño (trabajo de derecha), hasta el envío contra el agresor del mismo espíritu u otro más poderoso para castigarlo o eliminarlo (trabajo de izquierda).

Los autores utilizan los ejemplos de los cuatro cultos para desarrollar un esquema terapéutico común que se caracteriza por la existencia de dos ejes contrapuestos:

-Un eje vertical donde se sitúa la relación del individuo con entidades espirituales superiores, que implica un establecimiento y mantenimiento de una relación, un vínculo personal que sólo puede mantenerse por el ingreso militante de la persona en la religión o por su correcto desempeño en ella: el individuo es sujeto de su propia cura.

-Un eje horizontal donde se establece una relación con espíritus inferiores que tiene que ser interrumpida. Se trata de un vínculo accidental producido por un agresor místico (hechicero) que requiere la intervención de un agente.

Si el primer eje es fuente de reclutamiento de agentes, el segundo lo es de clientes. La eficiencia terapéutica pone en juego fundamentalmente el poder del agente en relación al de los espíritus perturbadores y al supuesto hechicero. Los autores muestran la entidad del hechicero no como una realidad contrapuesta al agente, sino como un desempeño que puede situarse fuera o dentro de éste, y que a la vez sirve para determinar las diferencias entre los diferentes cultos.

Si el anti-hechicero está presente en todos los credos, el hechicero sólo tiene su nicho religioso en los cultos endógenos (umbanda y candomblé), a veces confundiéndose con el agente, bajo la idea de que lo que se ha hecho de una manera debe deshacerse por los mismos medios. Los cultos exógenos (espiritismo, pentecostalismo) pueden ignorar o no al hechicero, pero siempre se ofrecerán a remediar sus secuelas. Pero para los autores, lo que verdaderamente delimita el lugar del hechicero en el campo religioso, es la posición diferenciada de los cultos dominantes frente a los subalternos: mientras que los segundos se

dedican a combatir al hechicero con tanta familiaridad que a veces lo incorporan a sus filas, los primeros lo que hacen es combatir la creencia en la hechicería, que consideran una superstición.

Cuando los autores vertebran la realidad religiosa brasileña en dos hemisferios contrapuestos, uno superior ocupado por los cultos oficiales y hegemónicos, y otro inferior en el que se sitúan la diversidad de cultos y sectas no oficiales, no hacen más que retratar con gran precisión la singularidad de una realidad estratificada y superpuesta donde la religión cumple funciones más profundas de lo que a primera vista pudiera parecer. La heterogeneidad religiosa, que es fácil identificar en casi cualquier sociedad de nuestro tiempo, y mucho más en el mundo latino, pierde su neutralidad cuando los autores acuñan el concepto de *religión subalterna* para referirse a lo que tradicionalmente se venía catalogando como cultos tradicionales o populares. La subalternidad implica el reconocimiento de relaciones de poder que se asocian desde una visión foucaultiana con la forma en que grupos sociales más o menos organizados utilizan el saber para sacar ventaja del comercio de la desdicha (Serrano 1986).

Tras la investigación de Giobellina, queda claro la función complementaria que realizan las agencias religiosas no oficiales, que tienen en común su preocupación por las cosas más terrenales del mundo de lo divino, a diferencia de las religiones hegemónicas que continúan proporcionando a sus fieles la cosmovisión necesaria para dar sentido global a su existencia.

A través del análisis estructural del catálogo religioso brasileño, los autores nos muestran que si lo global produce credos estáticos y permanentes, lo particular y concreto adopta una multiplicidad de formas religiosas en continuo movimiento y con una gran capacidad para adaptarse a las necesidades de cada lugar y cada momento. En lo que tiene que ver con el manejo que las religiones subalternas hacen de la desdicha o de la aflicción, y particularmente de la enfermedad, sugieren una estructura coincidente bajo un panteón muy diverso, al menos aparentemente.

Quizá sea en el juego de afirmación-negación de la figura del hechicero y anti-hechicero donde se hacen más patentes las acciones y contradicciones de la diversidad de creencias que conviven en el Brasil actual: mientras que los cultos subalternos creen firmemente en la eficacia del agente o anti-hechicero, incluso las que no creen en el hechicero (exógenas), los cultos dominantes se dedican a combatir a quienes creen en la hechicería.

Dos. La arquitectura del candomblé

En otra obra (*Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el candomblé*), Fernando Giobellina profundiza en el sentido de las prácticas en particular del candomblé, sólo comprensible a partir del conocimiento del sistema clasificatorio y ejes categoriales que diseñan el espacio de la acción (Giobellina 1994: 409-22). Los ejes categoriales que presenta son el *axé* y el *odum*.

El *axé* es la fuerza con la que trabaja el candomblé, la fuerza de la naturaleza, que no le viene de un lugar en concreto, sino que procede de sí misma, por lo que si el hombre la posee es en su condición de ser natural. La transmisión de esta fuerza constituye el principio del sistema que ordena la circularidad de la potencia mística por todos los seres, vegetales, agua, miel, sangre, hombres, dioses. El *axé*, que escapa a la individualidad, es el dominio de lo continuo, una fuerza indiferenciada que unifica y homogeneiza el mundo, que establece la continuidad del mundo, de los dioses, su unidad siempre renovada.

Pero el candomblé no proporciona una definición global de los hombres y para ser operativo no precisa de una teoría de la creación ni una doctrina de los componentes del hombre, puntos ciegos que pueden ser ocupados por conceptos provenientes de otros sistemas religiosos. El *odum* alude a la naturaleza diferencial del hombre. Es de esta naturaleza particular de lo que habla el candomblé a través de los *buzios*, su instrumento esencial de conocimiento y determinación. Cada persona trae consigo un *odum*, que no es producto ni propiedad del santo, sino una instancia previa a dioses y a hombres, a lugares y a

momentos. La noción de *odum* vuelve discreto el mundo de los hombres, cuya diversidad está determinada por un repertorio provisto por el culto. El proceso adivinatorio se desencadena para determinar las interferencias de una naturaleza conocida, los *odums* que la persona ha recibido por alguna vía.

Y ¿cuáles son las vías de contagio de los *odums* de influencia? Muy diversas, pudiendo provenir de una acción de hechicería, o ser una adquisición no provocada, o ser fruto de la deuda contraída con un orisha o de una falta cometida a su respecto que debe ser saldada. Es en este punto donde el autor se atreve a formular una hipótesis: si los *odums* de influencia son en mayor o menor medida dañinos, los *odums* propios indican una facticidad insuperable en la vida de quien los carga. Los *odums* propios no son ni buenos ni malos, por más que se asocien a la enfermedad o a la muerte, quien los lleva tiene que acostumbrarse a convivir con ellos.

Giobellina reconoce tener dificultades para comprender la información relacionada con el *jogo de buzios*, como parte del proceso adivinatorio. Unas veces el agente intenta averiguar el santo de una persona, algo que sólo se realiza una vez. Pero la mayoría de las veces lo que intenta es diagnosticar la etiología de la aflicción que ha originado la consulta, o bien una carta de situación general de alguien que no sufre aflicción alguna, o bien la respuesta sobre el resultado de una acción importante a emprender (viaje, negocio, trabajo, etc.). Cuando los santos hablan a través de las echadas de cauríes (*cauri* es la concha de un molusco, posiblemente uno de los amuletos personales más antiguos) pueden darse dos circunstancias: o la voz del orisha es un mensaje suyo, o revela que su *odum* correspondiente acompaña al consultor.

Los dos ejes categoriales mostrados por el autor, *axé* y *odum*, son interdependientes. La transmisión del *axé* sólo puede ser realizada según las leyes del *odum*, siguiendo las distinciones emblemáticas de los orishas y respetando sus interdicciones e incompatibilidades, mientras que el *odum* no sólo necesita al *axé* como sustrato para la diferencia, sino también como el alimento indispensable de lo que únicamente puede ser como diferente.

En algún momento, el autor hace un intento de clarificar el orden clasificatorio del candomblé a partir de la diferenciación de éste respecto al dualismo excluyente representado por otros movimientos como el de los negros islamizados (*haussas*). En el candomblé, que niega todo dualismo, las fronteras del grupo de culto, la identidad respecto a la sociedad global, sólo se constituye en la medida en que dentro de él se establece un sistema de diferencias (fracturas clasificatorias).

Para el autor, todo el sistema del candomblé es una fuga de lo dicotómico, y lo ilustra mostrando la actitud y las conductas concretas de sus adeptos respecto a los de otras confesiones. Si los pentecostales hacen estéticamente visible su adscripción religiosa, las gentes del candomblé no tienen normas en el vestir ni se diferencian a simple vista. Si los predicadores *crentes* (gente extraña que suele ir por ahí gritando aleluya) se caracterizan por la agresividad de sus discursos callejeros, enfrentándose a sus opositores, los adeptos al candomblé a lo sumo mostrarán una cierta reserva al hacer explícitos públicamente algunos símbolos rituales como el turbante blanco.

Para Giobellina, si el candomblé se ha filtrado en tantos estratos de la cultura brasileña se debe a una absorción total que no distingue a sus miembros en gustos y costumbres de ningún compatriota (salvo los pentecostales, que ellos mismos se distinguen de los demás). Ya se ha dicho que no es una religión excluyente, de hecho sólo excluye dos aspectos: la propia exclusión y la pérdida de su diferencialidad. Es aquí donde el autor elabora la parte más compleja de su interpretación, que resalta el carácter ternario y polinómico del candomblé, en un sistema clasificatorio que se caracteriza por su universalidad, en tanto cubre todos los niveles, desde el individuo a la globalidad del culto:

- Divide y define, pudiendo sólo operar en la medida que haya una frontera que deslinde el universo sobre el que se aplica.
- Produce la discreción en la medida en que adjudica a cada uno de sus elementos un valor que no

se agota en la diferencialidad, sino que se enraíza en rasgos que pretenden ser substanciales.

-Identidad y diferencia actúan simultáneamente en la conformación del sistema.

-Desciende a lo individual.

El autor recobra la conciencia de que el candomblé no es autónomo, en el sentido de que su posible autonomía dispone de un espacio de acción delimitado. La descripción que hace del sistema de prácticas y creencias del candomblé muestra que desde la disposición de sus espacios establece un orden muy articulado que antecede a su desorden y lo define de una manera específica. Al final, el autor culmina su intento de mostrar la particular arquitectura del candomblé afirmando sobre su remedo de significación, o dicho de otra forma, sobre su no significación, una cualidad en la que radica el poder simbólico de los sistemas místicos.

Conclusión

Los dos textos de Giobellina ponen de manifiesto que sólo desde el conocimiento del marco cultural donde tienen lugar las religiones subalternas y sus mecanismos de desarrollo social es posible comprender el significado de los cultos de posesión brasileños y la arquitectura que les da sentido. El segundo trabajo resulta además altamente clarificador sobre el verdadero papel que el candomblé tiene en la sociedad brasileña, entre otras razones porque no lo aborda de una manera aislada, sino que realiza continuos esfuerzos para situarlo en medio de una realidad religiosa más vasta, rica y compleja (Giobellina 1994: 409-22). Las comparaciones recurrentes respecto a otros cultos, especialmente las principales religiones subalternas, como el pentecostalismo, umbanda, o el espiritismo kardecista, sirven para que el autor muestre la matriz última de sentido del candomblé, que es una práctica para el mantenimiento de un equilibrio de por vida entre la propia naturaleza y la ajena, entre identidad y diferencia, entre autonomía y heteronimia, según expresiones del propio autor.

En ambos textos, Giobellina desvela algunos de los principales referentes teóricos en los que se apoya, citando a Durkheim, a Weber o a Gauss. Pero sobre todo y como parece ser una constante en su obra, tiene presente a Lévi-Strauss, cuyos textos maneja para discutir posiciones paradójicas de quien ya estudió años antes la realidad cultural de los pueblos indígenas brasileños, contraponiendo por ejemplo la visión estructuralista a la fenomenología (Lévi-Strauss 1987). El padre del estructuralismo francés vivió en Brasil desde 1935 a 1939, y fue durante este tiempo cuando llevó a cabo su primer trabajo de campo etnográfico, dirigiendo exploraciones periódicas en el Mato Grosso y la selva tropical amazónica (Lévi-Strauss 1992). No es casualidad que Giobellina tenga en cuenta el resultado de sus observaciones. Y a pesar de todo el autor mantiene que la clasificación simbólica no es un hecho puro de reflexión, como mantiene Lévi-Strauss, sino que reside en la interacción humana. Según sus propias palabras, "una acción que diseña los elementos con que la sociedad vive y de los que la reflexión se alimenta" (Giobellina 1990: 175-176).

En cierta forma, leer los trabajos del que ha sido catalogado como un antropólogo atípico en el panorama español (dicho de Giobellina por Gabriela Delamata) sobre los cultos subalternos de Brasil y sus sistemas clasificatorios, supone recorrer intelectualmente el entorno donde Lévi-Strauss dio sus primeros pasos como etnólogo, para luego transitar la madurez intelectual del pensador francés, con el objeto de analizar y diseccionar problemas conceptuales que vienen a suponer importantes contribuciones dentro de la antropología de nuestro tiempo.

Bibliografía

Giobellina, Fernando

1990 *Sentido y orden. Estudios de clasificaciones simbólicas*. Madrid, CSIC.

1994 *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el candomblé*. Cádiz, Universidad de Cádiz.

Giobellina, Fernando (y Elda E. González)

2000 *Umbanda. El poder del margen*. Cádiz, Universidad de Cádiz.

Lévi-Strauss, Claude

1987 *El hombre desnudo*. Madrid, Siglo XXI.

1990 *Antropología estructural*. Madrid, Siglo XXI.

1992 *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós.

1994 *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.

Serrano, Antonio

1986 *M. Foucault. Sujeto, derecho, poder*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Recibido: 23 enero 2010 | Aceptado: 30 abril 2010 | Publicado: 2010-05

