



RA XIMHAI

Volumen 13 Número 1

enero – junio 2017

141-154

RELIGIÓN Y ESCLAVITUD. FORMAS DE RESISTENCIA EN EL CARIBE AMERICANO

RELIGION AND SLAVERY. FORMS OF RESISTENCE IN THE AMERICAN CARIBBEAN

Rubén Ramírez-Arellano¹ e Ivy Jacaranda Jasso-Martínez²

¹Profesor de tiempo completo, Universidad de Guanajuato, benramx@yahoo.com. ²Profesora de tiempo completo, Universidad de Guanajuato, ivyja@ugto.mx.

RESUMEN

A partir de la revisión de algunos términos y definiciones que han sido ampliamente documentados por los estudios sobre religión y brujería proponemos la discusión y la interpretación de prácticas relacionadas con aspectos religiosos como prácticas de resistencia en religiones afrocaribeñas, y en especial el caso del vodú.

Si bien la religión de los esclavos y fenómenos como la brujería o el shamanismo han sido disminuidos como falsa ideología, la religión también es creación colectiva a partir de situaciones de crisis. En los casos que discutimos, la brujería y la religión dan a sus creyentes fuerza tanto para soportar la relación de dominación, como para luchar por la liberación de su opresión. Se retoma así el carácter utópico de religiones que fueron creaciones de los esclavos llevados desde distintas naciones e imperios africanos hacia las Islas del Caribe. Estas religiones han enfatizando la crítica de su presente, y proyectando una visión al futuro dentro del tiempo mesiánico.

Palabras clave: sistema religioso, dominación, religión vodú y utopía.

SUMMARY

From the review of terms and definitions that have been extensively documented by studies on religion and witchcraft we propose the discussion and interpretation of aspects related to religious practices of resistance in Afro-Caribbean religions and especially the case of voodoo practices.

While the religion of slaves and phenomena such as witchcraft or shamanism have been diminished as false ideology, religion is also collective creation in crisis situations. In the cases we are discussing, witchcraft and religion give believers strength both support the relationship of domination, to fight for the liberation of their oppression. Thus, the utopian character of religions that were creations of the slaves brought from different African nations and empires toward the Caribbean Islands is resumed. These religions have emphasized the criticism of its present and projecting a vision for the future in the Messianic time.

Key words: religion's system, domination, voodoo religion and utopia.

INTRODUCCIÓN

El fenómeno religioso es uno de los grandes temas de las ciencias sociales. Sin embargo, a partir de la interpretación de Marx en la *Introducción para la crítica del derecho en Hegel* de 1844, acerca de que la religión "es el opio del pueblo", se ha dejado de lado su carácter emancipador como motor de movimientos sociales para liberarse de las condiciones de opresión. Por lo que no se hace extraño que para autores como Louis Althusser (1970), la religión a través de las iglesias sea uno más de los *aparatos ideológicos del estado*, logrando –persuasivamente- reducir el contenido crítico y esperanzador que puede engendrar para sus creyentes. Sobre todo, Berger (1969) señala que es una tradición teórica que establece la asociación entre religión y alienación, la cual siguieron autores como Feuerbach, Nietzsche y Freud.

Recibido: 19 de septiembre de 2016. Aceptado: 20 de diciembre de 2016.

Publicado como ARTÍCULO CIENTÍFICO en Ra Ximhai 13(1):
141-154.

Aunado a esto, las religiones y rituales de culturas subalternas han sido tomadas de igual forma por los no especialistas. Las relaciones de poder determinan las manifestaciones religiosas que los subalternos expresan en lo público. Proponemos que las religiones afrocaribeñas a las que rendían culto los esclavos, lejos de ser una herramienta de subordinación ideológica, tuvieron la función de ayudar a resistir la dominación proponiendo una comprensión propia y actualizada de la violencia terrenal desde una reflexión con lo sagrado.

Tomamos el fenómeno de la brujería también como una manifestación religiosa, es decir, se encuentra dentro del complejo “racimo de símbolos sagrados, entretnejidos en una especie de todo ordenado, lo que forma un sistema religioso” (Geertz, 1998: 120). Sin embargo, por religión damos una definición más precisa respecto a las relaciones de poder en donde se desenvuelve. Así, la religión,

“... se entiende como un complejo inherentemente histórico de creencias y prácticas significantes cuyas construcciones de sentido -y activas refiguraciones de las percepciones- del mundo social a la vez se vinculan a procesos de dominación y estrategias de las contestaciones y subversiones de la autoridad. El carácter de proceso y la naturaleza simultáneamente simbólica y sustantiva de la religión se vinculan estrechamente para dar lugar a transformaciones más amplias en la cultura y la sociedad (Dube, 1999: 43-44)”.

También se toma en cuenta la carga etnocéntrica que damos a la categoría de religión, la cual en primer lugar se toma a partir del propio referente cultural, sin embargo, esta categoría encierra más de lo que podemos pensar de ella según nuestros cánones culturales de significación. De tal manera que retomando el fenómeno brujería/shamanismo, entendemos que la significación de estas prácticas y sistemas no sólo depende de un especialista de lo sagrado en el sentido profundo y pragmático. Como señala Levi-Strauss (1995: 205) para el complejo cultural shamanístico, tenemos la intervención del shamán, el enfermo y el conjunto de la sociedad, así la eficacia simbólica de los tres elementos depende de las creencias que se actualizan con la intervención del especialista en recomponer la cadena de significados colectivos y significantes particulares. Tanto la intervención de un brujo, como la de un shamán es una experiencia personal y colectiva a través del manejo de símbolos, dirigidos a una acción que puede afectar indirectamente a un tercero y las acusaciones, que le dotan de un carácter público.

Por otra parte, el término shamanismo se usa para designar los mismos efectos en diferente persona. A diferencia del brujo que causa daño, el shamán es tomado de manera positiva. Sin embargo, existen casos en los que una persona encarna tanto labores de brujo como de chamán, así sucede entre los grupos Ashuar, Desana y Huichol como señala Perrin (1995: 12). Esto ha suscitado tal relatividad a los términos que ha impedido que lleguen a formularse como conceptos distintos y claramente definidos. No obstante, se han delineando mejor los matices diferentes en cada situación que son propios de cada contexto cultural, sociedad, acciones y personas.

En este texto nos interesa analizar cómo las diferentes prácticas de los grupos subalternos -entre las que se encuentran la brujería, el shamanismo, el vodú o la santería-, han sido tomadas por quienes detentan la reproducción de la ideología dominantes de manera negativa y despectiva. A su vez se contrasta la apropiación por los seguidores como una forma de resistencia cultural y política en un contexto de dominación y esclavitud. Si bien el material que presentamos refiere a épocas históricas y culturas distintas, queremos volver sobre la reflexión acerca de las experiencias religiosas a partir de una apropiación cultural que denota resistencia.

Notas antropológicas sobre brujería y shamanismo

En la cultura azande, Evans-Pritchard (1997) señala que los brujos son reconocidos porque guardan una sustancia orgánica que les viene por herencia. De esta manera se puede reconocer a un brujo que muere a través de una autopsia a pesar de no poner en práctica el potencial de su naturaleza de brujo. Siguiendo a este autor también se puede constatar el carácter económico de la brujería, puesto que se puede explicar el infortunio de una mala cosecha por obra del embrujo de alguien que le tiene envidia y recelo a algún hombre de la comunidad. En este sentido, explica "...no hay nicho ni rincón en la cultura azande en que no penetre" (Evans-Pritchard, 1997:83). Pero uno de los hechos importantes es que la noción de brujería explica los hechos desafortunados y las desgracias (no todas) a los que muestran una clara evidencia por la afirmación de los oráculos y del conocimiento experiencial que dejan sus vivencias. Esto pasa porque la vida azande no se separa ni un momento de la brujería, ya que ésta es la forma de operar de las acciones del individuo que se media de un significado colectivo impreso en su capacidad de explicación del ser con el mundo de lo contingente.

Así, la brujería está inmersa en el universo religioso y si sabemos que es un aspecto eminentemente social (Durkheim, 2000), podemos dar cuenta que tiene un contenido axiológico y normativo, puesto que obliga al individuo a proceder según se marquen ciertos ritos de la misma brujería. Por ejemplo, en el caso citado de la cultura azande, un brujo está obligado a retirar su brujería a alguien que esté afectando cuando el oráculo -del veneno- lo descubre. De la misma manera devela las inconformidades, odios y envidias que existen dentro del mismo grupo, además de estar mediada y controlada por lo social cuando se trata de hacer justicia o retirar el embrujo (Evans-Pritchard, 1997: 102-103). Por otro lado, un brujo puede llegar a provocar la muerte de su víctima, aunque éste no lo haga conscientemente.

Por otra parte, Marvin Harris (1989) habla de la brujería occidental y encuentra que era atribuida a: adoración y pactos con el diablo, viajar por el aire en escobas, reuniones, robar y comer niños que también eran la consecuencia de las orgías que se cometían en los aquelarres. Aquí, las acusaciones de carácter económico también existían como: matar la vaca del vecino, provocar granizadas y destruir cosechas. Este autor también toma en cuenta el carácter de la tortura con la que se forzaba a las mujeres a confesar que eran brujas y tener prácticas con el demonio sin ser culpables. Proceso político que tuvo repercusiones en lo económico a partir del siglo XV y durante los siguientes doscientos años.

Harris (1989) argumenta que tales acusaciones fueron más una invención de la Inquisición que hechos realmente existentes, puesto que la iglesia católica se encontraba en un momento de crisis con respecto a la reforma y buscaba desarticular cualquier tipo de reuniones que pudiera abrir camino a un levantamiento subversivo en su contra. Las características del brujo(a) importan, pero en tanto que se imagine que era muy difícil que se acusara a la nobleza. Las víctimas de las acusaciones en un momento representaron un peligro que pudiera desarticular el sistema, podía ser alguien que sirviera para imponer el miedo a la población y dejara en entredicho la reafirmación de poder, por tanto, a través de la tortura se le persuadía a la gente que diera nombres de individuos que participaban en los aquelarres. Lo que permitía que la sociedad de los feudos estuviese fisurada.

Posiblemente esto entraña una relación con los movimientos mesiánicos de liberación¹⁰⁴ que fueron exterminados, pero Harris (1989), aunque lo nombra no lo asegura. Al examinar los resultados de esa manía por las brujas, se puede dar cuenta que los pobres acusaban como al culpable de las crisis ya no al

¹⁰⁴ Los movimientos mesiánicos hacen alusión a movimientos de liberación o salvación de un pueblo y que cuenta con un líder "que encabeza a los descontentos -los más afectados- con un mensaje arraigado en el pasado, en particular en el "mito de los orígenes", y para los de la época mesiánica se ve como un retorno a aquellos orígenes felices y paradisiacos" (De Lubac en Zaballa, 2001: 258-359).

señor feudal, al príncipe o al papa, sino a los sujetos de su misma sociedad, a los de su mismo entorno que le tenían envidia de la tierra o las posesiones, y que también eran los culpables de las enfermedades, pestes y demás. Aquí podríamos ver que al brujo también se le atribuyen los desastres y las desgracias de la comunidad donde viven. Pero, un punto importante en relación a los movimientos mesiánicos es que al ser la brujería un campo relativamente cerrado, aunque en realidad no haya pasado en la Europa que deja ver Harris. Se impregna de un carácter oculto, que le preocupaba a la iglesia, puesto que no resulta conveniente dejar que grupos de personas tuvieran reuniones clandestinas. Por lo que dicha institución, centro hegemónico del medioevo, los reprobó como acciones heréticas. Esto se puede entender por otros enfrentamientos como en los casos de Joaquín de Fiore (1135-1202) o Thomas Müntzer (1489-1525), que dieron la fuerza a la gente para que se levantaran por la utopía de la tercera edad que abriría paso al *sabbath*.

Harris resalta el viaje en los aquelarres que eran provocados por un cierto ungüento elaborado con hierbas como la mandrágora, belladona, beleño y estramonio, las cuales contenían atropina; sustancia que era capaz de provocar alucinaciones de fiestas orgiásticas. Lo importante de señalar esto es que en varios lugares también se utilizan plantas alucinógenas para producir estados de éxtasis que lleven a una especie de trance para que la bruja, el brujo (hombre lobo¹⁰⁵), o el chamán *viajen* a la dimensión de lo sobrenatural. Sin embargo, en Europa como lo aclara Harner (1976), sí había reuniones entre brujas donde realizaban actos de hechicería y ayuda mutua en donde no entraban en trance, éstas eran llamadas *esbat*, y eran más bien catalogadas como juntas de negocios.

En cuanto a la brujería occidental, Eliade nos explica, “lo que los autores medievales denominaron brujería, y lo que se convirtió en las epidemias de brujería de los siglos XIV, XV y XVI, tiene sus raíces en algunas series de escenas mítico-rituales arcaicas” (Eliade, 1976:118). Equiparable con la religión popular anterior al cristianismo. Los ritos del culto y la misma fe habían tomado la despectiva categorización de lo pagano, así como sus manifestaciones habían sido estigmatizadas como herejías. De la misma manera explica las relaciones orgiásticas e incestuosas como una crisis de un momento actual, en la que este caos provoca un sentimiento de nostalgia al primer tiempo, esto es, al comienzo y a la idea de que lo pasado fue mejor. Es el fin y el principio de un tiempo que, de lo actual, se remonta a la edad primigenia.

Por otra parte, para Turner (1999) las creencias sobre brujería no pueden ser agrupadas adecuadamente en solo dos categorías, como lo hace Evans-Pritchard (1997), entre los brujos y los hechiceros diferenciando a estos últimos por hacer uso de la técnica de la magia y que su poder proviene de las medicinas. Esto nos recuerda la cuestión inicial, ya que como mencionábamos, el hablar de brujería no nos encierra en una definición o en una armazón para colocar varios hechos en una explicación que no admita variables.

Turner nos lleva a un análisis crítico de diferentes posturas y nos demuestra que un estudio de la brujería apoyado en el parentesco, o en el estudio de casos, como sostenerse por una explicación funcionalista o estructural es necesario, pero no suficiente. Este autor trata de ubicar lo mejor posible al fenómeno de la brujería con lo que encuentra en el caso *Biedelman*, brujos que son perfectamente conscientes de sus actos de brujería, en oposición con Evans Pritchard para quien entre los azande un brujo puede causar daño a otro sin darse cuenta.

En esta línea, el paradigma azande de la brujería es débil si lo aplicamos a otras sociedades. Pero consideramos que la comparación de casos puede ayudarnos a explicar uno en concreto y enfocarse en

¹⁰⁵ Como lo afirman Mircea Eliade (1976) y Michael Harner (1976), los hombres lobo eran hombres que caían en el mismo estado de éxtasis con una piel de lobo y que se decían ser los “perros de dios”.

los factores que más influyen en el fenómeno, tomando en cuenta que estas teorías sólo pueden rendir frutos con una buena recolección de datos etnográficos. A partir de las notas anteriores podemos resumir que la brujería está íntimamente relacionada con el sentido de lo malo, de lo oculto, de los negocios y lo económico, dejando de lado si es consciente o no, o si es hereditario o no; y en ella intervienen, de manera intrínseca, el campo de los valores y las normas.

En la etnología francesa, el estructuralismo de Levi-Strauss (1998), estudia al shamán quien es comparable al psicoanalista como un restaurador del caos en un sistema coherente que funda la concepción del mundo. Escribe,

“la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura (...) El shamán proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo sufre la enferma (Levi, 1998:221)”

La acción del shamán será determinante para re-establecer la cadena de significantes al significado en un lenguaje estructurado. La función simbólica de su figura es sustantiva para el metabolismo social. Sin embargo, el estructuralismo al centrarse en los sistemas simbólicos, deja de lado la dimensión material y dinámica de la cultura. Queda plantearnos preguntas sobre ¿cómo intervienen estos factores en la reinterpretación planteada por Herskovitz (1967)?, ¿se podría hablar de una re-estructuración a partir de la reinterpretación?

Así, la categoría de shamán es meramente exógena, es “una creación artificial que sólo existe en el pensamiento del etnólogo, que no corresponde a nada específico de lo que sucede en la realidad” como señala Levi-Strauss (1962, citado por Gallinier y Perrin, 1995:ix). Para otros autores como Marie-Odile Marion (1995), el término “chamanismo” (*sic.*) desplazó a la “categoría ya obsoleta de brujería”. Por tanto, podemos pensar que la categorización de brujo/shamán va a venir del sistema de ideas dominante (incluido el investigador; científico social), mientras que para los participantes del culto tendrán una experiencia como parte de un sistema religioso.

Si nos preguntamos sobre la construcción de la brujería como un fenómeno social, se devela que: “lo que importa en la brujería no son las acciones del brujo sino la creencia en la que un brujo ha actuado y las palabras que se intercambian en un procedimiento infinito de acusación” como lo señaló Keck (2002 citado por Pavez, 2009:88). La brujería además es por este carácter negativo, una categorización e identidad impuesta para justificar represión necesaria para mantener el control de una población dividida.

La brujería como resistencia a la esclavitud colonial

Las religiones de origen africano constituyen en las islas del Caribe un reiterado tema de estudio. Es el espíritu africano que sale de su entorno ecológico y cultural para entrar en otro contexto despojado de humanidad. En la esclavitud. Se transporta con su carga ontológico-cultural, que ha sido una construcción histórica, la cual da bases al sentido de identidad y se manifiesta en el pensamiento religioso; y con ésta sus danzas, música, instrumentos, fetiches que atrapan un universo de símbolos. Cuando se parte del sitio de origen hacia otros lugares no se rompen los lazos culturales, puesto que la cultura puede migrar, transformarse, pero no necesariamente se cambia el contenido del sentido de pertenencia de un grupo.

La religión es un factor que está ligado a un sistema de valores sociales que ayuda a conformar en buena medida una identidad colectiva. La práctica religiosa puede así conformarse como una táctica de resistencia al dominio incorporando elementos de los dominadores confiriéndoles nuevos sentidos para revertir la opresión.

Cuando Occidente viajó hacia las Indias para conquistar su territorio y sus habitantes, los recién llegados se enfrentaron a distintos problemas para que los pueblos conquistados, como los Taínos (250 d.C. a 1500 d.C.), se adaptaran al trabajo que demandaba la explotación de la caña de la azúcar. Se exterminó a estos pueblos y empezó la trata de esclavos africanos hacia Cuba, así como al proyecto económico de La Española (la isla en el que se encuentran Haití y República Dominicana) que inició en el año 1518. Resultando un gran negocio la producción de tabaco, de caña de azúcar y la venta de esclavos que venían de la Península provenientes de las factorías portuguesas (Dornbach, 1993: 9-11).

Diferentes etnias o pueblos fueron introducidos a las islas caribeñas, como los carabalíes, del sudeste de Nigeria, con sus diferentes tribus entre las que destacan los efik, ibo, bras, ekoy, abaja, bricamos, oba y bibios. También otros de la Costa de Marfil como los Ashanti, fanti, fon y mina popó. Lo mismo pasaría en las Costas de Senegal y en la cuenca del Congo, pero ninguna tuvo más dotaciones de esclavos que la cultura yoruba. Este término se refiere a las diferentes tribus que compartían una lengua y una cultura como son los egwadó, ekiti, yesa, egba, fon, cuévanos, agicón, sabalú y oyó. Además en lengua de los hausas y fulanis la palabra *yoruba* significa “mañoso”, “astuto” (Dornbach, 1993: 14). En Haití, por ejemplo, pronto se incrementó su número, pasando la población de origen africano a más de medio millón en el siglo XVIII (Leymarie, 2015).

Por lo general, los negreros o tratantes de esclavos se apoyaban en algunos jefes y tribus africanas que vivían en las costas y que organizaban la cacería y venta de los miembros de otras tribus, que consideraban extrañas u hostiles (Bolívar, 1994). Es desde entonces que por ejemplo en Cuba prevaleció el sistema esclavista con carácter carcelario, impregnado de un amplio y diverso universo de concepciones religiosas. Los malos tratos hacia esta población iniciaron desde los viajes en barco, y aunque el código negro prohibía maltratarlos, esto era letra muerta.

En los siglos subsiguientes la religión pudo ser tolerada por la corona española en la forma de determinadas fiestas para aliviar la tensión prevaleciente en los barracones. Las dotaciones de esclavos podían recrearse en señaladas festividades después de cumplir con las prácticas de la religión católica, sin salir de la finca, ni juntarse con otras haciendas. Los aspectos precedentes constituyeron una diferencia con la política esclavista inglesa en el Caribe, que prohibió todo tipo de reunión para realizar rituales o fiestas con las prácticas religiosas y otra que las toleró como España. Las dos con la pretensión de castrar las manifestaciones culturales africanas.

Al haberse introducido las dotaciones de esclavos a las islas del Caribe, fue común que no se transportaba a los miembros de una misma tribu. Por lo que a veces había grupos de esclavos que llegaban a la isla y no hablaban la misma lengua. Pero esto no provocó que se perdiera el vasto mundo de sus concepciones religiosas, puesto que sirvió para sostenerlos y ayudarlos a vivir, a resistir. Las religiones africanas se mezclaron e incorporaron nuevos símbolos, que encontraron en los lugares de llegada, dotándolos de un significado cultivado ancestralmente que les era propio. Ya para la mitad del siglo XIX descendientes de esclavos que provenían del continente africano fijaban características sociales cargadas de patrones religiosos que subsisten en la actualidad.

Esta lógica del Occidente conquistador nos habla de una cultura diferente. El *Ego conquiro*, fundamento del *Ego cogito* cartesiano (Dussel, 2000) expresa la racionalidad de expansión de Europa. El yo pienso, que niega el ser de la otredad para su conquista. Una cultura que trató desde sus inicios de esclavizar a los bárbaros, conquistar y controlar la alteridad. Como lo fue en la Grecia clásica el comercio de esclavos. Tratando la fuerza de trabajo como *herramientas animadas*, pero no como hombres escribe Aristóteles en la "Política".

En África, existían cultos locales que reflejaban la autonomía de muchos pueblos que vivían en economías cerradas, propias del estado tribal, aunque también algunos cultos abarcaban a tribus de una región. En el Caribe, los africanos no dejaron el culto al antepasado, puesto que profundiza la pertenencia a la estructura social. Son los antepasados los modelos de identificación y guardianes de la disciplina moral y ética de la comunidad. Al asegurar la inmortalidad individual y colectiva, institucionalizan la continuidad entre la vida y la muerte, entre el pasado y el presente y el de la propia comunidad (Dornbach, 1993:29).

La mezcla entre prácticas religiosas africanas y las prácticas en el lugar de llegada no pudo adquirir la forma de una simple mezcla, el proceso que adquirió fue lo que Herskovitz denominó reinterpretación como "proceso por el que los antiguos significados se adscriben a nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas (Herskovitz, 1976:598)", el cual opera en todos los aspectos del cambio cultural.

"El hecho de que la conservación de costumbres aborígenes africanas conseguidas por medio de la reinterpretación sean de tan gran volumen en el aspecto focal de las religiones de los negros del Nuevo Mundo, no significa que los casos sustanciales de reinterpretaciones no se hayan encontrado en otros elementos de estas culturas (...) En el campo de la organización social han sido de tan largo alcance estas reinterpretaciones que han cambiado a una cultura que, en África, estaba dominada por los hombres, a otra en la cual representan las mujeres el papel dominante" (Herskovitz, 1976: 599-600).

Al finalizar el capítulo XXXII sobre *El foco cultural y la reinterpretación*, concluye su argumentación, lanzando la pregunta: "¿por qué un pueblo determinado acepta una nueva idea o una nueva cosa que se le presenta, y rechaza otra? (Herskovitz, 1976: 605)". Para el caso de la esclavitud afrocaribeña se desprende la necesidad de situar la factibilidad de aceptar o rechazar elementos culturales ajenos. Cuando no se está en la posibilidad de decidir, los elementos terminan siendo impuestos. Las relaciones de poder entre amo y esclavo, restringen la actuación de este último; mas no la interpretación a partir de una cultura propia.

El esclavo reinterpretó el protestantismo o la Biblia a través de su propia mentalidad, de sus sentimientos y de sus necesidades afectivas; creó así un sincretismo más negro que africano (Dornbach, 1993). Es notable que para seguir con los cultos de origen los dotaron de una apariencia católica. Así, en el vodú las divinidades negras están asociadas a santos católicos: Damballah corresponde a san Patrick, Erzulie Freda Dahomey a la Virgen María o Nuestra Señora de los Dolores, Legba a San Pedro, por ejemplo (Laymarie, 2015). Lo anterior podría sugerir tácticas de encubrimiento, que lograron que en vez de desaparecer el culto se enriqueciera de nuevos símbolos.

En éste y otros casos se emplean las estrategias de los dominados por preservar el poder de transformación/perpetuación simbólica que posibilita la cohesión de su sociedad. Puesto que los esclavos tenían menos problemas con sus superiores con enfrentamientos directos, llevaron un discurso público de *unanimidad*. Para James Scott, "es dar una apariencia de unanimidad entre los grupos dominantes y de

consentimiento entre los subordinados (...) Por el contrario la cultura popular es más bien local, y se forma gracias al dialecto, las prácticas religiosas, el vestuario, los patrones de consumo y las relaciones familiares” (Scott, 2000: 81-82). Este autor explica que el grupo dominante al alimentar una apariencia reduce al mínimo los desacuerdos, las discusiones informales y los enfrentamientos que desgastan la relación con los subordinados.

El practicante del culto africano, como medio de defensa o convencido de la similitud de estas religiones, les dio una categoría cristiana a sus símbolos, les dotó de este nuevo significado que sirvió para adaptarlos en ese nuevo ambiente. Pero es cierto que no se incorporó todo. Así con cierto espíritu de selección, dejaron de lado a otros santos que no concordaran con el espíritu heroico y triunfal de los dioses negros, y sólo retomaron a aquellos santos cuyos mitos encerraban un contenido simbólico adaptable a su elemental teología (Lachatañeré, 1992: 408).

Lo que puede observarse es que mientras se les concedía tiempo para sus fiestas, y aunque ésta robara el tiempo de producción en las labores de trabajo; las celebraciones y la música eran los elementos rituales que los conquistadores desconocían que fueran la forma tradicional de convocar a sus deidades ancestrales y que, en realidad, se presenciaba una elaborada liturgia religiosa. Estas prácticas tuvieron mucha importancia para actualizar su cultura en el nuevo contexto colonial. Aunque con nuevos tintes católicos no se perdieron las instituciones religiosas que les sirvió para sobrellevar los avatares de su destino.

Como un discurso oculto por parte de los dominados, se puede notar que delante de la figura que los oprimía no podían introducirse las prácticas culturales de los esclavos. Sin embargo, se crearon espacios en donde se reprodujo esta forma de ocultamiento al dominador y se expresaba la cultura popular africana. Esto sirvió para alimentar la unión del grupo y tener un espacio de liberación. Puesto que en los servicios religiosos dirigidos por el amo o por alguien nombrado por él, se esperaba que los esclavos controlaran sus gestos, sus expresiones faciales, su voz y su conducta en general.

“Lejos de esa vigilancia y en los hush-arbors, donde se usaba toda una serie de recursos para impedir que el sonido saliera (por ejemplo: gritando dentro de un cántaro), reinaba una atmósfera completamente diferente: momentos de liberación de la constante vigilancia de la dominación en los que se permitía bailar, gritar, aplaudir y participar. La religión autónoma de los esclavos no era sólo una negación del estilo de los servicios oficiales (la iglesia católica); también contradecía su contenido (Scott, 2000: 145)”.

No cabe duda de que una institución clave que hizo posible que esa cultura afianzada en lo religioso subsistiera, además de las fiestas que se realizaban al exterior, era la existencia de lugares que estaban vedados a los ojos de los amos. Estos también eran los *cabildos* en el caso de Cuba, que básicamente eran sociedades de socorro mutuo, instrucción y recreo. Al mismo tiempo que eran escuelas de la lengua eran conservatorios de las tradiciones de cada grupo africano; éstas a veces se hallaban bajo la advocación de un santo patrono católico. Más tarde se produjo una decadencia de los cabildos, más no de la institución, puesto que se produjo una metamorfosis en lo que se llamaron las casas-templo. Estas servían, de igual manera, para mantener un discurso oculto ante los opresores y tener un espacio en donde pudieran seguir reproduciendo su cultura. Pero, fue vista con malos ojos, por lo que la religión de los que ejercían la dominación, la prohibía y desataba una ola racista, como era la discriminación y persecución a estos cultos paganos a los que se les dio el nombre de brujería en donde se atentaba contra el orden de la iglesia católica directamente.

Se decía que la religión negra estaba basada en ídolos y que esto era obra del diablo. Sin embargo, en estos lugares se generó un espacio social para exteriorizar todas las réplicas que el esclavo tuvo que callar; donde se liberaba la tensión de estar aparentando la subordinación, donde ya no es necesario reprimir la cólera del quedarse callado ante las injusticias de los amos. Aquí es donde se sigue reproduciendo su cultura que ahora se esconde con el más intenso recelo al servir como una estrategia para mantenerse unido a ella.

Debido a esto siempre se quiso acabar con estos centros ceremoniales, por lo que la técnica del disfraz se hizo más constante hasta quedar fundida la forma católica con el contenido africano. Así se apunta que, en la cultura europea, las autoridades eclesiásticas con sus sirvientes seculares, siempre consideraron la cervecería, la taberna, la hostería, la bodega, los mercados o los cabildos como lugares de subversión. Aquí las clases subordinadas se reunían, fuera de escena y después del trabajo, en una atmósfera de libertad. En estos espacios también se transmitía la cultura popular expresada en juegos, canciones, apuestas, blasfemias y desorden (Scott, 2000: 151).

En el caso del vodú, uno de sus sacerdotes participó en las rebeliones que liberaron Haití del dominio francés. La Española pasó a manos francesas y fue rebautizada como Saint-Domingue. En 1790 se abolió la esclavitud y la Asamblea nacional otorgó la ciudadanía francesa a todos los negros libertos, pero este decreto no fue acatado, por lo que Makandal y Boukman (sacerdote vodú) encabezaron rebeliones y junto con Toussaint l' Ouverture expulsaron finalmente a los franceses y el 1 de enero de 1804 se declaró a Haití república independiente (Leymarie, 2015).

Es posible que la fuerza interior que sólo puede proporcionar el culto a los antepasados ayude a explicar el coraje en la lucha y la resistencia ante la opresión. Así, también se cuenta que hubo una insurrección en Santo Domingo el 14 de agosto de 1791 y se realizó bajo la vigilancia de los dioses tutelares de la raza. Como lo apunta Alejo Carpentier en su novela *El reino de este mundo*, señala:

El dios de los blancos ordena el crimen. Nuestros dioses nos piden venganza. Ellos conducirán nuestros brazos y nos darán la asistencia. ¡Rompan la imagen del dios de los blancos, que tiene sed de nuestras lágrimas; escuchemos en nosotros mismos la llamada de la libertad!

Los delegados habían olvidado la lluvia que les corría de la barba al vientre, endureciendo el cuerpo de los cinturones. Una alarida se había levantado en medio de la tormenta. Junto a Boukman, una huesuda de largos miembros, estaba haciendo molinetes con un machete ritual.

*Fai Ogún, fai Ogún, fai Ogún, joh!
Damballa m' ap tiré canon,
Fai Ogún, fai Ogún, fai Ogún, joh!
Damballah m' ap tirécanon!* (Carpentier, 1994:50)

La traducción de esta oración, es entendida como a continuación se escribe: Actúe Ogún, actúe Ogún, actúe Ogún (este es el dios de la sabana, el bosque y los metales, además es un guerrero) oh/ Damballah, estoy dando cañonazos (se repite). Esta cita se encuentra en el libro de Coachy (1982), *Culto vodú y brujería en Haití*.

Estas expresiones de resistencia y lucha contra el colonizador fueron frecuentes en las islas del Caribe:

El sistema colonial con su ferocidad creciente empujó a la población esclava a encontrar una manera de librarse de la persecución del amo blanco, creando un poderoso mecanismo de protección colectiva basado en un cuerpo de doctrinas en el que las creencias, los ritos, las prácticas de unos y otros asociados, garantizaran el máximo de eficacia. Los esclavos tuvieron que apelar a sus recursos culturales para poder luchar. Por eso, no es de extrañar que hicieran de la religión un arma de combate (Ascencio, 2005: 136-137).

Mientras que para unas religiones se está siempre supeditado a las ordenanzas de sus dioses, en la cultura africana se puede provocar una injerencia en las fuerzas sobrenaturales pidiéndolo como es debido. Se puede tener una acción concreta sobre las fuerzas naturales, y la magia se dispone como omnipotente al manipular la naturaleza o el destino, de ahí que la vida tribal este dominada por ella.

El objetivo de la relación del creyente con sus dioses es siempre el mismo: les ofrezco, les doy algo a los dioses para poder pedirles algo a cambio (Dornbach, 1993:182). Y es aquí donde se puede desahogar parte de la rabia contra el opresor. Es en los conjuros y maldiciones que se da el sentido a estos procedimientos mágico-religiosos como dañinos o negativos en perjuicio de otro hombre. En muchos casos fue un medio de resistencia para resistir la vida de ser esclavos.

La religión vodú se creó a partir de la creación cultural en espacios privados; cerrados para el poder.

“Como la mayoría de los esclavos eran negros bozales, es decir, negros recién llegados de África, tenían todavía en su memoria sus costumbres, sus dioses, sus ritos su cultura. Cuentan que de noche, amparados por la oscuridad, los esclavos se escapaban al control de los capataces y se reunían secretamente en los claros de la selva para celebrar sus cultos. Así, los esclavos pudieron reunirse creándose los primeros sincretismos y afinidades culturales entre los negros esclavos procedentes de diversas regiones de África que no hablaban la misma lengua (...) El sistema colonial con su ferocidad creciente empujó a la población esclava a encontrar una manera de liberarse de la persecución del amo blanco, creando un poderoso mecanismo de protección colectiva basado en un cuerpo de doctrinas en el que las creencias, los ritos, las prácticas de unos y otros asociados, garantizarán el máximo de eficacia. Los esclavos tuvieron que apelar a sus recursos culturales para poder luchar (Ascencio, 2005:136)”.

Ascencio (2005) también menciona que la religión vodú reproduce, con ciertas salvedades, el orden colonial, o por lo menos reproducen este orden (jerarquía, castigos, machismo, gusto por la opulencia, etc.) para representar a sus dioses como seres más fuertes que sus amos para combatirlos.

En este sentido, el orden del dominador es resignificado para conferir superioridad a los dominados y resistir. Las prácticas religiosas no son iguales a las experimentadas en Africa, sino que se origina un nuevo culto y sus referentes nos indican un contexto de conquista y subordinación que trata de ser cuestionado y subvertido. Es posible que estas religiones, conformadas desde la esclavitud, no han desechado su sentido de rebelión.

La religión vodú

En este apartado exponemos, a grandes rasgos, los factores que intervienen principalmente en la religión Vodú¹⁰⁶ de Haití. Esta religión tiene sus raíces en “los pueblos ewe-fon del antiguo reino del Dahomey” (Ascencio, 2005: 132) con la llegada de esclavos negros a las diferentes plantaciones de añil, café, algodón, caña de azúcar en el Caribe. En sus inicios, lo practicaban solo los nago (yoruba), ibo y los arada (ewe y fon) (Leymarie, 2015).

El mismo carácter del culto le proporciona un lugar a sus *misterios* o *loas*, a lo que algunos especialistas los nombran dioses. Hay un número indeterminado de *loas*, y es que cada uno tiene varias personalidades; los más antiguos son Legba, Aizan y Loco y pueden agruparse por lugares de origen o por familia (Ascencio, 2005). El vodú requiere ceremonias, danzas y ritos dedicados a los *loas*, así como una disciplina y obligaciones estrictas.

Los *loas*, que integran el panteón Rada (nombre que viene de la capital del reino Aradá) suelen ser amables y son de carácter más bien benévolo. En cambio, los *loa petro* (nacidos en Haití) se consideran *malvados*, y suelen ser duros y amargos, incluso se les conocen como genios maléficos y caníbales (Ascencio, 2005). Cada esfera va a contar con su representante, así para el rito rada su sacerdote es *houngan*, y para el rito petro, el *boccor* está dotado de poderes sobrenaturales utilizados en contra de las personas y de sus bienes. Estas dos figuras son servidores de la comunidad y tienen el poder de usar a todos los dioses del panteón vodú.

La función del *boccor* en su sociedad será participar en los asuntos amorosos que requieren urgencia y son considerados de gravedad. Pero también juegan un papel muy importante en el plano económico y de los negocios cuya finalidad es asegurar el éxito de las actividades comerciales. Su papel juega un lugar privilegiado en reparar los grandes daños, vengar las grandes ofensas sembrando la muerte como el resultado de su intervención y su sentido de justicia. También se puede decir que actúa sólo en petición de alguien, en otras palabras, es un abogado con propia moral. Este no tiene ninguna justificación puramente racional. También podemos observar el carácter normativo exteriorizado a la sociedad que sirve como principio regulador del entorno social. Esta es la fuente donde se satisfacen las envidias, odios y celos. Actúa donde las gestiones gubernamentales y políticas no alcanzan a calmar los problemas más próximos, además de evitar crisis y mantener cierto equilibrio de fuerzas.

También existen las *mambo*, se trata de mujeres dignatarias del culto vodú, que al igual que los *houngan* tienen un saber técnico y práctico: “nombres de los dioses, sus atributos, la liturgia de cada ceremonia, los golpes de tambor, los cantos y bailes” (Ascencio, 2005:139).

El culto vodú se organiza a partir de cofradías autónomas (con estilo y tradiciones propias); cada una cuenta con un *houmfort*, que es el santuario vodú o centro religioso conformado por el péristyle donde se celebran danzas y ceremonias, y el cuarto de los misterios en el que se tienen los altares de los *loas* protectores del *houmfort* (Ascencio, 2005:138).

Es necesario mencionar que la religión vodú ha sufrido el desprestigio como sinónimo de magia negra y culto salvaje, en 1943 se urdió una campaña antisupersticiosa encabezada por la iglesia católica: se saquearon los altares vodú, los fieles fueron detenidos y cerrados los templos (Leymarie, 2015). A esto se sumó, que durante la dictadura de Duvalier se manipuló el culto vodú y se pervirtió con la injerencia directa del poder político (Ascencio, 2005). En la actualidad el culto vodú se ha extendido más allá de Haití; con la

¹⁰⁶ La palabra *vodun* viene del fon *vodun* o del ewe *vudu* y significa espíritu o divinidad; en cambio el término utilizado para nombrar a sus divinidades, *loa*, es de origen congo (Leymarie, 2005)

migración a EUA ha llegado a New York y Miami principalmente, aunque su culto generalmente se realiza en idioma créole, lo que inicialmente lo restringe al uso de los haitianos (Ascencio, 2005).

CONCLUSIONES

La antropología clásica da cuenta, que la religión cumple también la función de dar esperanza, gracias a que la reflexión sobre lo religioso da un orden al caos de una realidad opresora en contradicción a los lineamientos éticos sobre los que se encuentra fundado este sistema cultural. Fue la misma religión que soportaba ideológicamente el sistema jerárquico y vertical que sirvió como un mecanismo de apoyo cuando se le dio nuevos significados que lograron cuestionar lo que no estaba entendido como ética y lógicamente aceptable por los devotos subalternos.

En este caso podemos ver que los subalternos plantean la reconstrucción simbólica de la fe como dispositivo cultural de ayuda a soportar la dominación en lo cotidiano. Crearon otro espacio religioso, un espacio que sirviera de sostén a la esperanza de que el tiempo de caos terminará para dar paso a la era prístina en que reinará la felicidad de los creyentes. Esteban Krotz escribe acerca de las utopías europeas:

“Estas masas habían expresado su amargura crítica y sus impotentes esperanzas en un futuro distinto para sí mismas o, al menos, para sus descendientes, principalmente en los términos y símbolos del único lenguaje común que tenían, el de la tradición cristiana. Este había sido por siglos y siglos su marco de referencia más global, el esquema operacional para ordenar este mundo y ubicarse en él (Krotz, 1988: 92)”.

Añade,

“En aquellas sociedades utópicas donde la religión jugaba algún papel, no era la religión establecida: por lo general, ésta era violentamente impugnada y rechazada o bastante modificada (Krotz, 1988:93)”.

Durkheim (2000) ya veía en la religión el uso de categorías primarias y símbolos para entender el mundo material y místico. Sin embargo, los momentos coyunturales no fueron importantes ni tratados suficientemente como un impulso de re-significación emergente en tiempos donde el caos de los símbolos tradicionales imperaba. Esta teoría y otras con la misma tendencia no podían dar cuenta de la recomposición social en términos simbólicos cuando había crisis.

No pretendemos construir una crítica a estas teorías desde otras formuladas un siglo después. Más bien consideramos importante poner de relieve al paradigma que influenció en la mirada de los que pretendían conocer al otro. Un otro construido e inventado al cual se le negó su capacidad de responder a los cambios de su entorno colonial. La cultura también es un espacio de resistencia, que no permanece estático y puede ser un arma en contra del caos de los momentos de tensiones y crisis.

Lo que a la vez contradice la teoría de la alienación que ve a los subalternos como sujetos incapaces de ser críticos a su situación y formular acciones. Se les considera como carentes de conciencia y termina por considerarlos como una masa que se puede manejar al antojo del grupo en el poder. Así, es coherente que la religión, vista de esta manera, sea un “aparato ideológico del estado”. Sin embargo, la apropiación que los subalternos hacen de ésta, la vuelve para este caso, en un contexto específico, un aparato crítico de resistencia que se instala dentro de lo cotidiano y se proyecta en lo mítico, trascendiendo la inmediatez

del momento y otorgando significados más esperanzadores a la vida. Disolviendo el tiempo lineal y cíclico en una misma dimensión de lo sagrado.

Incluso, desde la óptica de un movimiento de liberación, los discursos y prácticas ligados a la práctica religiosa permanecen como un “discurso oculto” que en el momento propicio pueden ayudar a la “salvación”. Así, la vigencia de estos sentidos y significados ha propiciado una contraofensiva por parte de los aparatos del poder hasta épocas recientes. Finalmente seguimos presenciando una adecuación a las circunstancias y las potencialidades de agentes que no son pasivos.

LITERATURA CITADA

- Althusser, L. (1968). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, pp.102-151.
- Ascencio, M. (2005). “Los dioses olvidados de Haití”, en *Contexto*, vol. 9, no. 11, Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 131-149.
- Berger, P. (1969). *El dossal sagrado*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bolívar A. N. (1994). *Los orishas en Cuba*. Cuba: Ediciones Pablo Milanés.
- Carpentier, A. (1994). *El reino de este mundo*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Coachy, L. G. (1982). *Culto vodú y brujería en Haití*. México DF: Sepsetentas, Diana.
- Dornbach, M. (1993). *Orishas en soperas. Los cultos de origen Yoruba en Cuba*, Budapest: CEHAL, Universidad Attila József.
- Dube, S. (1999). “Introducción: temas de intersecciones de los pasados poscoloniales”, en S. Dube (Coordinador), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México, pp: 17-101.
- Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Editorial Colofón S.A.
- Dussel, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Eliade, M. (1976). *Ocultismo, brujería y modas actuales*. Barcelona: Paidós.
- Evans P. E. E. (1937). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Galinier, J. y Perrin, M. (1995). “Introducción”, en I. Lagarriga; J. Galinier y M. Perrin (Coordinadores) *Chamanismo en Latinoamérica*. México DF: UIA, Plaza y Valdés y CEMCA.
- Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- Harris, M. (1989). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Herskovitz, M. J. (1976). *El hombre y sus obras*. FCE, Bogotá.
- Krotz, E. (1988). *Utopía*. México: UAM-Iztapalapa.
- Lachatañeré, R. (1992). *El sistema religioso de los afrocubanos*. Cuba: Edit. De Ciencias Sociales
- Levi, S. C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Leymarie, I. (2015). *Del tango al “reggae”: músicas negras de América Latina y del Caribe*. España: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Marion, M. (1995). “La Voz de lo Infinito. Una contribución a la redefinición de “Chamanismo” en el Mundo Maya”, en I. Lagarriga; J. Galinier y M. Perrin (Coordinadores) *Chamanismo en Latinoamérica*. México: UIA, Plaza y Valdés y CEMCA.
- Marx, K. (1962). “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y otros ensayos”, en *La Sagrada Familia y otros escritos*, México: Edit. Grijalbo.

- Pavez, O. J. (2009). "El retrato de los «negros brujos»: Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920) en *Aisthesis*, núm. 46, diciembre, pp. 83-110. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Edit. Era.
- Stavenhagen, R. (1992). "La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos" en *Revista Estudios Sociológicos Colegio de México* vol. X núm. 28, enero-abril.
- Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos*. Madrid: Editorial S. XXI.
- Zaballa, B. A. (2001). "La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 10, pp. 353-362, Universidad de Navarra, Pamplona, España.