

El sincretismo religioso en América Latina

Angelina Pollak-Eltz*

RESUMEN

Se define el término "sincretismo" desde el punto de vista filosófico y antropológico. Luego se ofrecen ejemplos de la amalgamación de conceptos y ritos en los cultos afroamericanos, en el desarrollo de nuevas religiones indígenas, en la etnomedicina, en el Catolicismo popular y en el Neopentecostalismo brasileiro.

PALABRAS CLAVE

Sincretismo, religiones afroamericanas, Catolicismo popular, chamanismo, neopentecostalismo.

INTRODUCCIÓN

El sincretismo siempre ha sido y es todavía objeto de muchos estudios en los campos de religión, de ideologías y de aspectos mágicos y sociales, llevados a cabo en grupos étnicos muy diversos en todas partes del mundo. Ninguna cultura se desarrolló en aislamiento, siempre ha estado en contacto con otras, que se influenciaron mutuamente. Las teorías de los *círculos culturales* de la famosa Escuela Antropológica de Viena —que finalmente fueron abandonadas— se basaban en amplios estudios de estos fenómenos de intercambio e interpenetración. A pesar de los errores teóricos, cometidos por los partidarios de esta Escuela, sus investigaciones han contribuido a nuestros conocimientos de las diferentes formas de sincretismo en muchas culturas mundiales.

En este trabajo me refiero principalmente al sincretismo religioso en el mundo iberoamericano, tanto entre mestizos e indios, como afroamericanos y criollos blancos. En todos los casos, el Catolicismo ha jugado el papel principal en el desarrollo de nuevas formas religiosas, lo que se explica por el hecho de que durante la época colonial la Iglesia Romana dominaba en el campo religioso en todos los países entre México y Tierra del Fuego.

* Universidad Católica Andrés Bello.

El término *sincretismo* se usa generalmente en el contexto religioso en sentido de una amalgamación de tradiciones, ritos y conceptos mágico-religiosos. No cabe duda que en el curso de la historia humana, las religiones se influenciaron mutuamente. La palabra es de origen griego *krasis* = mezcla, *syn* = con, *synkrasis* = un compuesto.

Según Shaw y Stewart (1994:4), el término fue creado por los filósofos griegos Platón y Aristóteles. Más tarde, Erasmo de Rotterdam usaba la palabra para *llamar la atención a las influencias clásicas* en el Cristianismo, lo que este filósofo consideraba como hecho positivo. Sin embargo, en el siglo XIX los estudiosos de religión usaban el término más bien en un sentido peyorativo, equivalente a "desorden" o "confusión". Más tarde se usaba la palabra con frecuencia en estudios comparativos de religiones, sin expresar favor o desprecio. En la actualidad la palabra *creolización* es usada a veces como sinónimo de *sincretismo* por los antropólogos postmodernos.

Marzial (1985:190) afirma con razón que aunque la mayoría de las religiones pueden considerarse sincréticas, una vez que elementos de origen diverso están integrados en un todo coherente y funcional resulta más apropiado no hablar más de sincretismo.

En el campo de la antropología cultural, Herskovits (1941) se sirvió de la palabra *sincretismo* para *llamar la atención a africanismos* en los cultos mágico-religiosos en el área del Caribe. Este científico formuló sus teorías acerca de *aculturación* y contactos culturales, que fueron aceptados por la mayoría de sus colegas contemporáneos. Dijo que los esclavos negros se adaptaron rápidamente a la cultura material de sus amos, pero podían conservar los conceptos religiosos ancestrales por un tiempo más prolongado, porque la religión formaba el "núcleo" de su cultura. Introduce el término de *reinterpretación* de los elementos de una cultura en el contexto de otra para definir el *sincretismo*. Su opinión positiva con respecto a las "mezclas" culturales estaba conforme a la idealización de las teorías de *melting-pot*, muy de moda en esta época. Sin embargo, Herskovits hizo una distinción entre *sincretismo integrativo* y *mosáico cultural*, (prestaciones culturales sin antecedentes históricos). Esta palabra fue substituída en años recientes por la palabra *bricolage*. Hoy en día, el sincretismo es estudiado en términos de sobrevivencias culturales y de identidad cultural. A veces se usa la palabra *transculturación* como sinónimo de *aculturación*.

Bastide (1973) niega el *sincretismo análogas*, que se corresponden pero no son idénticas. En su modo de ver existen diferentes compartimientos en la mente de los practicantes de religiones llamadas sincréticas, donde son *computarizadas* las experiencias y creencias africanas por un lado y las experiencias cristianas por el otro, sin mezclarse. Dice que los afroamericanos pueden distinguir bien entre conceptos cristianos y ancestrales.

Ninguna religión es un complejo estable, siempre está sujeto a reconstrucciones y alteraciones internas y a menudo incorpora elementos de origen externo. En las palabras de Boff (1977:54): "El cristianismo puro no existe, el sincretismo es normal". Hoy en día muchos políticos y algunos académicos están preocupados de la *autenticidad* de una cultura o religión y niegan la existencia del sincretismo, por razones nacionalistas, un proceso intelectual que Stewart y Shaw (1994:7) llaman *anti-sincretismo*. *Autenticidad y pureza* son palabras usadas en el discurso de tradicionalistas, nativistas y fundamentalistas. Sin embargo, la pureza religiosa es un mito.

Los dos autores recomiendan el uso de la palabra *sincretismo* cuando se combinan elementos de dos o más tradiciones históricas, mientras que la palabra *bricolage* denota la formación de nuevas formas culturales a base de rasgos y elementos culturales de origen diverso, sin aparente coherencia. La palabra *hibritación* denota un proceso parecido. Un ejemplo es la creación de nuevos movimientos religiosos, tales como la Umbanda en Brasil, que continuamente está absorbiendo elementos foráneos debido a contactos directos e indirectos con religiones y cultos esotéricos en el mundo entero.

Después del Concilio Vaticano II la Iglesia Católica promueve la *inculturación* o *indigenización*. Según Shorter (1988) la Palabra de Dios no está ligada a un idioma o una forma cultural específica, sino que es adaptable a todos los idiomas y culturas mundiales. La Iglesia piensa que "el pueblo" aprenderá mejor el mensaje cristiano cuando está expuesto en sus propios términos lingüísticos o culturales. En este sentido un cierto pluralismo es legítimo (Burke,1992:162). Sin embargo, a veces es difícil distinguir entre *inculturación* y *sincretismo*, lo que ha provocado una ardua discusión dentro y fuera de la Iglesia Católica. La semejanza entre formas rituales en diferentes religiones facilita la conversión. La *inculturación* no es una invención de nuestros tiempos, tiene sus antecedentes positivos en las obras misioneras de los jesuitas en Paraguay, quienes incorporaron la música y danzas indígenas en la liturgia.

El sincretismo siempre formó parte de negociaciones de identidades y hegemonías en situaciones tales como comercio, conquista, migración, misiones y matrimonios interraciales o intertribales. Con la expansión del sistema cultural dominado por el mundo occidental, los procesos integrativos se aceleraron. Así, a menudo la síntesis religiosa se encuentra en el contexto del colonialismo y otras formas de dominación (Taussig,1980). La penetración de la cultura occidental fue promovida por el sincretismo. En América Latina, el mito de pureza étnica y cultural es un sueño de nacionalistas y nativistas y no tiene base real. En nuestro continente se pueden estudiar diferentes formas de sincretismo en las religiones afroamericanas y en ciertos ritos de los indígenas andinos, que desde hace siglos están en contacto con el mundo

criollo. El sincretismo participa en el desarrollo de nuevos movimientos religiosos, tales como el Pentecostalismo.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN AMÉRICA LATINA

En este análisis la palabra *pueblo* se refiere al bloque social de los campesinos, tradicionalistas y –en términos marxistas– a los oprimidos, en contraste a las élites educadas –o la clase dominante.

La religiosidad popular es fruto de un proceso sincrético que empezó con los esfuerzos evangelizadores de los primeros misioneros que llegaron con los conquistadores y la conversión superflua de los esclavos. Escapó a la *romanización* del siglo pasado, porque faltaban sacerdotes afuera de las ciudades. La diferencia entre teología y religiosidad popular es comparable a la discrepancia entre teoría y práctica (Rahner, 1979:9-16). La teología oficial es racional, la religiosidad popular salvacionista y devocional (Ribeiro de Oliveira, 1972:354-65) y es la expresión de la dependencia de los hombres de fuerzas sobrenaturales y naturales. Se habla de conciencia *heteronoma* en contraste a la conciencia *racional* del hombre moderno. Los seres humanos participan en la armonía divina a través de cultos mágico-religiosos practicados conjuntamente. La religiosidad popular queda bajo control del pueblo, de rezaderos y cofradías, y abarca creencias, símbolos, ritos y comportamientos que tienen sus raíces en:

1. el trasfondo medieval ibérico –en el cual se encuentran elementos visigodos, islámicos y judíos
2. el chamanismo y la mitología indígena
3. creencias y prácticas africanas
4. conceptos pentecostales.

La religiosidad popular refleja la recepción creativa y original del evangelio por parte de los indígenas, negros y mestizos. El pueblo creó un sistema religioso que da sentido a la vida, pero se separó hasta cierto punto de la Iglesia oficial. Entre las prácticas se destacan:

1. la sacralización del tiempo (fiestas y ritos según el calendario anual)
2. la sacralización del espacio (peregrinaciones a lugares sagrados)
3. la sacralización del ritmo: bailes, cantos, toques de flauta y tambor. (Dussel, 1992:31-45)

Las plegarias se dirigen a Cristo, a la Virgen, a los santos, a las ánimas del Purgatorio y a los espíritus de la naturaleza (duendes y espantos). En América Latina la religiosidad popular no es solamente un fenómeno encontrado en el campo o en los barrios urbanos pobres, sino que las creencias y prácticas

son compartidas a menudo con una buena parte de los miembros de las clases educadas y adineradas.

En los documentos de la conferencia de Medellín se encuentra el siguiente pasaje (6-4):

Al enjuiciar la religiosidad popular, no se puede partir de una interpretación occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginalizados.

En Puebla se reconoce que a pesar del sincretismo el Espíritu Santo está presente en estos pueblos y se define un proyecto de evangelización que salve su identidad. De ahí surge el interés por parte de la Iglesia oficial en la *inculturación* y en estudios acerca de la religiosidad popular.

DIFERENTES ASPECTOS DEL SINCRETISMO EN AMÉRICA LATINA

El sincretismo se observa en nuestro continente en diferentes formas:

1. elementos indígenas en el catolicismo popular
2. elementos cristianos en la religiosidad indígena
3. elementos africanos en el catolicismo popular
4. elementos cristianos en religiones afroamericanas y espiritistas

A veces se encuentran rasgos africanos, indígenas y cristianos conjuntamente en creencias y ritos tradicionales y es difícil averiguar su origen. Por ejemplo: los campesinos ibéricos, los indios de la selva y los habitantes de Africa Occidental y Central comparten creencias similares acerca de buenos y malos espíritus, que influyen el destino del hombre de manera positiva o negativa. Satanás y los demonios ocupan un puesto importante en los conceptos religiosos de los campesinos latino-americanos; hay que luchar contra el diablo y sus vasallos. La dicotomía Dios/Satanás es el fundamento de muchas creencias y prácticas y es compartida también por los pentecostales. Magia y religión están íntimamente ligadas. Se teme a brujos y hechiceros y se les combate por medio de ritos religiosos. Es cierto que numerosas prácticas mágicas son de uso universal en el mundo entero y se basan en los mismos conceptos.

Conviene añadir, que en Africa Occidental se encuentran las mismas creencias en brujos y brujas, quienes provocan el mal, chupando la sangre de sus víctimas en ataques nocturnos. Vuelan en escobas a cenas nocturnas en lugares apartados, como en la Edad Media europea. Parrinder (1963) supone que estas creencias fueron introducidas en Africa Occidental por los

navegantes portugueses antes o poco después del descubrimiento de América.

Otro conjunto de creencias mágico-religiosas se refiere a las oposiciones de calor/frío en la diagnosis de enfermedades. Los malestares "fríos" se curan con remedios "calientes" y viceversa. La medicina popular medieval se basaba en estos conceptos derivados de los griegos (Hipócrates); estos conceptos se encuentran en muchas partes de América Latina entre mestizos e indígenas y Foster (1994) comprueba su origen en Europa. Sin embargo, los indígenas de Guyana tenían las mismas creencias desde tiempos precolombinos, antes de contactos con el mundo de afuera.

1. Elementos indígenas en el Catolicismo Popular:

En los siglos antes de la llegada de los españoles al Perú, los Incas conquistaron a los grupos étnicos que vivían en los Andes, imponiendo su sistema social y religioso a las estructuras existentes. El culto al sol llegó a ser la religión oficial, lo que no significaba, que las antiguas religiones indígenas fueron completamente olvidadas. Los habitantes de los Andes eran agricultores y cazadores y veneraban a muchas divinidades de la naturaleza. Entre ellos se destacaba el culto a la Pachamama, diosa de la tierra, responsable de la buena cosecha, la fertilidad y el bienestar. Cuando llegaron los españoles, el culto oficial del sol fue reemplazado por el cristianismo. Sin embargo, los indígenas siguieron venerando a las divinidades ancestrales clandestinamente en las *huacas* de los cerros y los ídolos fueron reemplazados por los santos. A menudo los antiguos santuarios "paganos" se convirtieron en lugares de peregrinación de los indios católicos. Los mitos tradicionales fueron a menudo re-interpretados para justificar esta transformación. Para los indígenas hay poca diferencia entre los espíritus y los santos, aparentemente fueron adoctrinados eficazmente por los misioneros europeos, sin embargo, en la religiosidad popular se conservaron muchos rasgos de las antiguas religiones. Mientras que los ritos comunitarios (la fiesta del patrono de la iglesia parroquial) son esencialmente cristianos, los ritos privados siguen los patrones ancestrales. Las fiestas en los pueblos en honor de los diferentes santos están a cargo de cofradías. En Perú, cuando no hay un sacerdote en el pueblo, un *paqo* (especialista religioso) se encarga de los servicios en la iglesia y juega un papel importante en los ritos fúnebres.

Los ritos semi-privados de tránsito (*rites de passages*) demuestran un fuerte sincretismo. Los Quechua bautizan a los niños tan pronto como llega un sacerdote al pueblo porque tienen miedo de los espíritus errantes de fetos y párvulos muertos como "paganos". El compadrazgo tiene importancia social y económica: los padrinos meten un collar en el cuello del bebé, que

sirve de protección contra malas influencias, mientras que rezan oraciones cristianas. La ceremonia del primer corte de cabello es un rito netamente indígena; el pelo es cortado y quemado por los padrinos. El rito *patu wawa* se celebra para niños de 5 años en la iglesia católica durante las ceremonias del Viernes Santo. Poco después los niños reciben la primera comunión. El matrimonio es celebrado en la iglesia, pero otras ceremonias, que tienen lugar en las casas de ambos padres presiden el ritual católico. Los ritos fúnebres se concentran en la provisión de comida y bebida para el difunto en su viaje al Más Allá. Las oraciones en ocasión de los nueve velorios ayudan a facilitar este tránsito. Los deudos tratan así de mantener buenas relaciones con el muerto.

Un ejemplo de la transformación y re-identificación de las antiguas tradiciones es el culto a la cruz. Entre los *Mayas* y sus descendientes *Quiché* de Guatemala, la cruz de brazos iguales representa la sucesión de las edades del mundo. Tiene algo que ver con los puntos cardinales del universo. La astrología era la base de la vida religiosa maya. En la actualidad los indígenas de América Central hablan del "Señor Santa Cruz", que recibe libaciones y ofrendas de pan, cacao y comida en ocasión de fiestas católicas. En las cruces, que abundan en los pueblos y en las montañas nunca se encuentra la imagen de Cristo, sólo se trata de cruces de madera. Para fabricar una cruz se selecciona cuidadosamente un árbol de *acuté* en una selva vecina y, al terminar, la nueva cruz es llevada en solemne procesión a la aldea, donde tiene que ser bendecida en la iglesia. En ocasión de la Fiesta de la Cruz de Mayo, los devotos piden lluvia y una buena cosecha. Así la cruz cristiana recuerda al árbol *yax-che* de los *maya*, que piden agua a esta efigie para poder vivir (Redondo, 1992:349).

En los Andes peruanos las cruces reemplazaron a las *huacas*, monolitos que representaban a las divinidades protectoras de la naturaleza. La cruz es un elemento aglutinador de múltiples dimensiones. Juega un rol importante en los ritos agrarios asociados a la fiesta de la Cruz de Mayo y en otras celebraciones. En la actualidad, los indios y mestizos colocan cruces en sus milpas, en caminos, casas y chacras, pidiendo protección a Dios, a los santos y a los espíritus de la naturaleza. En los cerros colocan ofrendas de piedras delante de las cruces, que tienen función protectora, por ser habitadas por los espíritus tutelares ancestrales (*Apus*, *Waimanis*, *Achachiles*).

En Kuyo Grande (Perú) entierran a los difuntos con pequeñas cruces, para que se puedan defender mejor en el último juicio. En muchos pueblos de Cajamarca, cada familia tiene su cruz, que protege a sus miembros y se adora con oraciones y libaciones en los días antes de Semana Santa. Luego las cruces, decoradas con vegetales y frutos, son llevadas en una solemne procesión en honor del Señor de Ramos, en la cual participan los mayordomos

de las cofradías religiosas, "angelitos" y rezaderos. Todas las cruces deben ser consagradas en la iglesia y deben comprobar su "eficacia" por medio de milagros. Hay que ofrecer una misa a la cruz por lo menos una vez al año (Gonzalez, 1992:211-234). El culto a la cruz fue trasladado a las barriadas pobres de Lima por inmigrantes andinos.

En tiempos precolombinos, las fiestas indígenas fomentaban la unión de los *ayllos*, se celebraban con exceso de comida y bebida, bailes y cantos. En la actualidad, las fiestas patronales o para santos católicos se celebran de la misma manera y fomentan la convivencia de los vecinos.

En la época colonial aparecieron por todas partes de los Andes innumerables santuarios católicos dedicados a Cristo o la Virgen. Copacabana en el Lago de Titicaca sigue siendo un lugar importante, visitado por miles y miles de peregrinos. Es bien sabido que en el mismo sitio existía un santuario indígena, adonde llegaron peregrinos de todas las regiones del imperio incaico. Según la leyenda cristiana, el 2 de febrero de 1583, en el cerro de Guacuyo apareció la imagen de la Virgen Nuestra Señora de Copacabana. Cuando se enteraron de este evento, todo el pueblo y el doctrinero salieron a recibir la Virgen y condujeron la estatua a la iglesia de su pueblo.

En La Punta, Estado Mérida, en Venezuela, el día de la Candelaria se celebra un baile que imita los procesos de siembra y cosecha de maíz delante de la iglesia. Los danzantes asisten a la misa para dar gracias por la buena cosecha y luego hacen un recorrido por el pueblo. Según Febres Cordero (1960, II:50), en épocas precolombinas, una fiesta en honor de la divinidad indígena Ches se solía celebrar en algunos pueblos andinos con danzas parecidas y con procesiones de hombres disfrazados con pieles de animales, que le ofrecían el sacrificio de los primeros frutos por ser la deidad de la fertilidad.

En otros pueblos andinos de Mérida y Táchira, San Isidro Labrador ocupa el puesto que dejó vacío el protector indígena de los agricultores. Su fiesta en mayo es celebrada con procesiones. En San Miguel de Boconó encontró ocumo, ñame y maíz como sacrificios delante de su imagen para dar gracias por la buena cosecha.

2. Elementos cristianos en la religiosidad indígena

No es siempre el caso que la religión católica absorbía elementos indígenas. A veces se puede hablar de un proceso inverso: los indígenas se crían una nueva religión, amalgamando conceptos chamánicos y cristianos, como veremos más adelante.

En Venezuela, los descendientes de los indios ayamanes del Estado Falcón celebran todos los años en el pueblo de Mapariri una fiesta agraria,

que tiene todavía un sentido netamente indígena. Coincide con la Fiesta de la Virgen de las Mercedes. En la noche del 23 de septiembre los campesinos ayamanes/criollos bajan al pueblo cargados de los primeros frutos de sus conucos, que colocan delante de una cruz. Encienden velas y luego bailan durante toda la noche alrededor de estas ofrendas al toque monótono de las flautas Tura y cachos de venado. Los bailes son típicos de los indios venezolanos: lentos y repetitivos. En la mañana los danzantes van a la iglesia del pueblo para asistir a la misa. Inmediatamente después llevan las ofrendas a la orilla del río, donde las colocan debajo de grandes árboles como sacrificios para los espíritus de la naturaleza, responsables de la buena cosecha, que llaman Don Juanes. Hasta hace pocas décadas, un ritual muy parecido tuvo lugar en una sierra apartada, sin misa, pero con danzas y comida de venado sancochado, que duraba varios días y noches, seguido por una *llora*; un antiguo rito ancestral, en conmemoración de los muertos. El sincretismo es evidente.

En la Gran Sabana venezolana viven los indios Pemón, que practican tres diferentes cultos sincréticos de invención propia, con raíces en el chamanismo indígena y las enseñanzas de los misioneros adventistas y anglicanos que trabajan en Guayana entre Pemón, Macuchi y Akawaio desde hace 150 años. El fundador de *Aleluya* fue el profeta Macuchi Bichiwung que, según la leyenda, recibió esta religión de espíritus guías en visiones y sueños ya alrededor de 1850. Como es costumbre entre los chamanes, se puso en contacto con Dios en ocasión de un trance ritualístico y obtuvo importantes revelaciones. Exhortó a los seguidores de cantar y rezar. La religión *Aleluya* se desarrolló en su forma actual a finales del siglo pasado, bajo el mando de profetas (*wisdom possessors*) entre Akawaio y Pemón de Guyana, quienes dirigen los ritos religiosos. Los grupos *Chochiman* (*church-man*), *Chimitin* (*church-meeting*) y *Krichin* (*Christian*) se independizaron más tarde y tienen adeptos entre Makushi (Brasil), Akawaio (Guyana) y Taulipang, Arekuna y Pemón (Venezuela).

Durante los servicios de estos grupos, los adeptos bailan a la manera indígena, al toque de maracas hasta el agotamiento completo, cantando versos monótonos y repetitivos, interrumpidos por breves oraciones cristianas. En trance están en contacto con Dios y se practican curaciones mágicas. Hoy en día tienen en el altar la imagen del doctor José Gregorio Hernández, el famoso "médico milagroso", quien aparece al profeta para dar consejos acerca de la curación de enfermedades. Este mismo personaje juega un rol importante en el Culto de María Lionza y es considerado "el santo" de Venezuela, aunque no ha sido todavía canonizado.

El *Aleluya* es fruto de un sincretismo entre conceptos chamanísticos y conceptos cristianos, propagados por los misioneros ingleses entre los

habitantes indígenas de la región alrededor del Roraima. El contacto del chamán con seres sobrenaturales a través de trance, visión y sueño es un rasgo típicamente indígena, en este caso el profeta se pone en contacto con Dios Padre. El *Aleluya* y las otras "sectas" han contribuido mucho a fomentar las relaciones intertribales.

En el año 1971 surgió otro movimiento religioso entre los Pemones, llamado *San Miguel*, debido –según la creencia de los adeptos– a la visitación del ángel Miguel a una anciana en Icabarú (puesto de mineros en la Guayana venezolana), mientras que estaba trabajando en su conuco. Desde entonces, el ángel aparece a un "profeta". Después de un largo período de danzas hasta el agotamiento total, cae en "éxtasis" y su alma asciende al cielo para traer un mensaje de "purificación" y "salvación" a los participantes en estos bailes ritualísticos. Poco después de la primera visión de la anciana, se formó una comunidad de adeptos en la orilla del río Caroní. El profeta que se encargó del culto, visita a veces los otros pueblos indígenas. Por medio de grabaciones (en cinta magnética) de los cantos practicados en los rituales y los mensajes que el vidente pronuncia cuando está en trance, se propagó el culto entre los Pemones y Akawayos. Las invocaciones grabadas fueron adoptadas en parte por los adherentes de las diferentes "sectas" de *Aleluya*.

En el pueblo de San Miguel tienen un *chochi* (church) donde el profeta predica a los fieles y otra edificación al estilo Pemón para los bailes que tienen lugar con mucha frecuencia. El nuevo movimiento se destaca por las experiencias visionarias, que tienen lugar después de largas horas de danzas y cantos de éstribillos repetitivos, que crean una atmósfera hipnótica. La cosmovisión del profeta corresponde a los conceptos indígenas, pero se nota una mayor influencia católica, que en las otras "sectas": su cosmovisión incluye el paraíso, el infierno y el purgatorio; y se invoca a los santos cristianos. Conceptos indígenas saltan a la vista: el profeta combate a los chamanes malos quienes supuestamente pueden causar enfermedades, que él logra curar por medio de sus propias fuerzas espirituales derivadas de Dios y así rescata las almas de las manos de los maleantes. (Thomas, 19 16:3-52).

En la segunda parte del siglo pasado surgieron religiones parecidas en el Alto Río Negro y Vaupés entre diferentes grupos indígenas, quienes habían sufrido mucho debido a la penetración de los "blancos" desde mediados del siglo XVIII. Estuvieron en contacto con misiones o predicadores evangélicos.

Venancio Kamiko, un indio Baniva, se crió en San Carlos bajo la influencia de un predicador protestante, pero al mismo tiempo recibió la formación de un chamán indígena. Pretendió que se había curado milagrosamente de una seria enfermedad, lo que interpretó como una llamada de Dios, con quien se comunicó a través de sueños y visiones. Se identificó con el héroe cultural Baniva, quien en los tiempos míticos, limpió la tierra de fuerzas nocivas.

Según sus profecías, el mundo será destruido por un incendio cósmico –elemento importante en la mitología Baniva. Según el profeta, este incendio tendrá lugar el día de San Juan en 1858. Dios volverá al mundo para traer bienestar para los indios y castigará los blancos. Dijo Kamiko que estos acontecimientos deberían ser preparados con bailes, cantos y oraciones. Pero, las profecías no tenían lugar y Kamiko perdió mucho prestigio. Sin embargo, su movimiento siguió. El profeta incorporó numerosos símbolos y parafernalia cristianos en su movimiento religioso. Entre estos la cruz tenía la mayor importancia, también para alejar el mal. Por tal motivo su movimiento y otros parecidos fueron llamados *movimientos de la cruz*. Kamiko quiso asumir control sobre el cristianismo de los blancos y adaptarlo a las necesidades espirituales de los indígenas. Por fin murió en 1902. Todavía durante su vida aparecieron otros videntes entre los indios del Vaupés y Río Negro. Como hasta los años 40 no había misiones cristianas en la región, estos *movimientos de la cruz* podían continuar floreciendo. En 1949 apareció Sofia Muller entre los indios del Vaupés, una misionera evangélica norteamericana, que revitalizó estas creencias con sus mensajes que se dirigían contra el curanderismo espiritual y la brujería. Muchos banivas la consideraban un nuevo mesías. Sin embargo, en los años 60, su lucha contra el chamanismo y el culto ancestral indígena provocó una fuerte reacción por parte de los piaches.

En los Andes venezolanos existen muchos cuentos sobre *encantos*, los “dueños” de las lagunas en las montañas. En tiempos precoloniales, los indígenas solían rezar a estos espíritus, pedían favores y pagaban por los beneficios con sacrificios. Hasta nuestros días los nativos, cuando pasan por las orillas de estas lagunas o por los páramos, ofrecen chimó o alguna comida a los encantos. En algunos casos, los encantos fueron vagamente identificados con santos, cuyas estatuas se encuentran ahora en la orilla del agua. Dice Carrillo (1999:22): “En ciertas lagunas, consideradas sagradas, se observa una combinación de rituales, en que divinidades de ambas religiones se codean y comparten altares y homenajes frente a las olas de una laguna que sirve de escenario a la adoración”.

En la Noche Buena los devotos de la región sacrifican una hallaca enorme al encanto de la laguna y al mismo tiempo al Niño Jesús para conmemorar su nacimiento.

3. Elementos africanos en el catolicismo popular

Cuando los esclavos fueron traídos a las colonias españolas y portuguesas, según la ley, tenían que ser bautizados al pisar tierras americanas. Sin embargo, a menudo los amos no se ocupaban de la verdadera evangelización y a menudo no les dieron permiso de frecuentar la misa los domingos. Así

se pudieron conservar muchos elementos religiosos africanos dentro del marco del catolicismo popular.

En primer lugar notamos ciertas semejanzas en la estructura y función de la religión en general. En Africa Occidental se cree en la existencia de un Ser Supremo, creador del universo y de los hombres, quien, después de la creación, se retiró al cielo donde reside como un *deus otiosus*. Entre los hombres y el Ser Supremo se encuentran divinidades menores, a quienes acuden las personas en apuro para solucionar sus problemas. Estos seres sobrenaturales –creados por el Ser Supremo– no son ni buenos ni malos: dependiendo de la actitud de cada quien hacia ellos, ayudarán o enviarán maldiciones y enfermedades. Cada divinidad tiene su propio culto, sus sacerdotes debidamente iniciados, sus ritos, bailes, cantos, animales de sacrificio preferidos y comidas predilectas. Se hacen promesas a las deidades, que hay que pagar sin regatear cuando se recibe el favor pedido. La iniciación al culto de una divinidad trae beneficios especiales para toda la vida. Los sacerdotes de estas deidades son curanderos, magos y especialistas en ritos y mitos, todo en una persona. Religión, magia y curanderismo forman una unidad. Los africanos no están muy interesados en lo que va a pasar después de la muerte, sino más bien en la solución de sus problemas aquí y ahora. Son pragmáticos, cuando no ayuda una divinidad, quizás ayudará otra. Moral y religión se encuentran en dos niveles conceptuales distintos.

Este sistema mágico-religioso se podía sincretizar fácilmente con la cosmogonía católica: Dios Padre-santos-hombres. Se piden favores a los santos y se pagan las promesas sin regatear. Para los campesinos afroamericanos los santos tienen sus pequeños vicios y aspectos humanos. Se baila y canta en honor de los santos. Muchas personas tienen un “santo de devoción especial” que equivale a la divinidad propia. En algunos casos los devotos practican libaciones. En Venezuela los campesinos negros de Barlovento dicen “los Diez Mandamientos son buenos para Uds. los ricos, pero no para nosotros los pobres” (Pollak-Eltz, 1975).

Otro elemento africano es el hecho de que la religión, la magia y la medicina forman una unidad. El sacerdote africano es curandero, psiquiatra, mago y juez, todo al mismo tiempo. En las religiones afroamericanas y en el curanderismo popular latinoamericano hay conceptos muy parecidos.

En Venezuela se encuentran elementos de origen africano en las fiestas en honor a San Juan y a San Benito, ambos son patronos de los negros. Es muy probable que algunas divinidades africanas, cuyos nombres se perdieron a través de los siglos, hayan sobrevivido en estos santos. Las fiestas se celebran con bailes, cantos y toques de tambor. En el litoral central, la estatua de San Juan es llevada a un paseo en lancha. Al regresar, la estatua de la Mariusa le espera en la playa. La Mariusa es una figura tosca femenina que

representa a la "mujer de San Juan" porque "todo hombre necesita su mujer". Algunas gotas de ron son derramadas en la cabeza de la estatua de San Juan "porque le gusta tomar un traguito, es muy parrandero". Cuando se le lleva de paseo, se coloca un sombrero en su cabeza "para que no le pique el sol". Todo eso comprueba la actitud personal e informal hacia lo sagrado. Los toques de tambor en honor a San Juan, San Benito y San Pedro, y los cantos entre solo y coro, son otros rasgos africanos de suma importancia. Por regla general, la cofradía responsable de la fiesta de San Juan está compuesta solamente por mujeres.

En Venezuela los bailes de los Diablos en ocasión de la fiesta del Santísimo Sacramento del Altar (Corpus Cristi) demuestran el sincretismo entre prácticas hispánicas y africanas. En nueve pueblos de negros existen cofradías de hombres responsables de estas danzas, cuyos miembros consideran los ritos como "su religión sagrada". Se disfrazan con máscaras hechas de papel maché o de totumos y bailan en las calles, delante de la iglesia y en las casas de los socios para sacar todo el mal y traer suerte y bienestar. En el pueblo de Chuao, las máscaras se parecen a las máscaras de los Bapende de Zaire en cuanto a los colores usados y otros detalles importantes. Es el único pueblo donde un hombre baila llevando la máscara femenina de la *Sayona*. En Benin y Nigeria, durante la misma época del año aparecen las máscaras de los *Egungun* en las calles de aldeas y ciudades, representan a los ancestros y traen suerte y bienestar a sus descendientes.

En la Edad Media, en las aldeas de Cataluña figuras de diablos y ángeles solían acompañar al Santísimo Sacramento del Altar en el día de Corpus Cristi en una procesión solemne. Estas figuras representaban simbólicamente la lucha entre las fuerzas malignas y benignas. Estas procesiones y romerías fueron prohibidas en el siglo XVII por su carácter carnavalesco, sin embargo sobrevivían en las Américas, pero con rasgos netamente africanos (Pollak-Eltz, 1983, 1991).

En ocasión de la fiesta de San Antonio en El Tocuyo (Lara), los participantes en la parranda, que en su mayoría son negros, llevan a cabo una lucha ritualística con bastones, costumbre que se practica con frecuencia en ocasión de diversas fiestas en África Occidental y entre campesinos afrobrasileros. Las luchas entre Moros y Cristianos, que a menudo se solían celebrar en aldeas ibéricas se convirtieron en contiendas entre dos fracciones del poblado, cada una bajo el mando de un "rey africano".

Con respecto a los ritos fúnebres en África Occidental y Venezuela, el sincretismo es evidente. Saltan a la vista ciertas semejanzas: se colocan objetos de uso personal en el ataúd para el viaje del difunto hacia el Más Allá. Se llevan a cabo velorios y se quema la ropa personal del muerto en la última noche, mientras que se hacen gritos, para que el alma se vaya tranquila. La

gente tiene miedo de almas errantes de difuntos que nunca recibieron un entierro apropiado y se usan diferentes amuletos y resguardos para evitar ataques de estas almas. En Africa Occidental los velorios tienen importancia también y sólo al terminar los ritos apropiados para el difunto, los deudos pueden volver a la vida normal sin tener miedo de la venganza del espíritu del difunto. Se cree que las ánimas de personas muertas, quienes nunca recibieron un entierro tradicional, molestan a los vivos, y se protegen las casas con resguardos.

En algunas partes del continente todavía existe la creencia en dos o más almas, que corresponde a conceptos similares en Africa Occidental. El alma/sombra puede quitar el cuerpo cuando la persona está dormida, sus aventuras se reflejan en los sueños. La otra alma -la fuerza vital- después de la muerte vuelve donde Dios, pero puede reencarnarse en un niño de la misma familia (Pollak-Eltz, 1974). Mucha gente invoca a las almas de sus padres y abuelos en caso de una emergencia, lo que recuerda al culto a los ancestros en Africa Occidental y Central. La re-encarnación es un concepto que en la actualidad se encuentra frecuentemente en las nuevas religiones no cristianas, derivadas del Budhismo o Hinduismo. Por un lado tiene raíces en el *Espiritismo* de Kardec, que desde hace cien años encontró muchos seguidores en las Américas, por el otro lado remonta a creencias africanas.

El culto a las *ánimas milagrosas* puede tener por lo menos algunas de sus raíces en la devoción africana a los ancestros. En Venezuela y otros países latinoamericanos, ocurre que por ninguna razón aparente, después de su muerte el ánima de una persona cualquiera es invocada para solucionar problemas o para curar a los vivos. La devoción empieza espontáneamente en la tumba del difunto o en el lugar donde murió y puede convertirse en un culto de extensión nacional. A menudo estos *muertos milagrosos* eran malandrines, tipo Robin Hood, "quienes robaron a los ricos para dar a los pobres", otros eran curanderos o médicos, otros hombres y mujeres humildes "como tú y yo". Algunos murieron en accidentes. Se piden favores a ellos y se pagan con sacrificios, ex votos, velas y flores. Cuando se extiende el culto, los devotos construyen una capilla y los peregrinos llegan de todas partes. En Argentina se piden favores al famoso cantante Carlos Gardel, en Venezuela al torero difunto Cesar Jirón, a médicos y guerrilleros. Para los devotos los santos canonizados por el pueblo se encuentran en el mismo nivel espiritual que los santos verdaderos. Efectivamente, en la Edad Media los santos católicos fueron canonizados no por la Sagra Rota en Roma, como en la actualidad, sino por el pueblo a la misma manera que nuestras "ánimas milagrosas" (Pollak-Eltz, 1989).

4. Elementos católicos en las religiones afroamericanas y espiritistas

En algunas partes de América Latina se pudieron conservar religiones africanas en su forma casi pura, en otras partes, estas religiones se entremezclaron con chamanismo, espiritismo y ritos católicos.

Como los primeros investigadores de estos cultos estudiaron los templos de mayor renombre en Salvador de Bahía, Brasil y Habana, Cuba el mito de la pureza de estas religiones fue propagado a través de sus publicaciones. Hoy en día los expertos admiten que ya desde su fundación ocurrió un sincretismo de mayor o menor fuerza. Hay que decir también que en Africa, mucho antes de la Trata la religión Yoruba ya absorbió influencias de las religiones de sus vecinos, Ewe, Fon, Achanti etc.

Las dos religiones afroamericanas que se conservaron "más puras" hasta nuestros días son la *Santería Cubana* y el *Candomblé/Changó* del Brasil. Ambas religiones se basan en la religión de los Yoruba de Nigeria, quienes eran los últimos esclavos en llegar a las Américas hasta la segunda parte del siglo pasado, cuando sólo en Cuba y en Brasil floreció todavía la Trata clandestina. Se cree en un Ser Supremo -*Olorún*- creador del universo, de los hombres y de las divinidades menores, que juegan un rol importante en el culto. En Nigeria cada divinidad tiene su propio templo y ritual. La iniciación del sacerdote requiere muchos sacrificios y es muy costoso, pero trae beneficios al neófito y sus familiares. La sangre de los animales sacrificados es portadora del poder divino. A través de los sacerdotes, se piden favores a los *Orichas* que pueden manifestarse en sus servidores en estado de trance y comunicarse con los devotos. Los *babalaos*-adivina-dores- se ponen en contacto con su divinidad protector *Orunmila* por medio del *juego de conchas* o *jogo de buzios*. Ocupan un puesto importante en la jerarquía sacerdotal.

Cuando la religión de los Yoruba llegó a tierras americanas, se simplificaron los rituales. Todos los *Orichas* se veneran en el mismo lugar, aunque el templo es dedicado específicamente a una sola divinidad. Para camuflar a las divinidades fueron superficialmente amalgamadas con santos católicos. Al entrar en un templo, se encuentran a primera vista las estatuas de estos santos en un altar de apariencia cristiana. Los emblemas africanos de las divinidades (piedras, estatuas, conchas etc.) se encuentran siempre en un lugar escondido con acceso limitado. Las fiestas de los *Orichas* se celebran en los días onomásticos de sus santos asociados. La identificación de las deidades con santos específicos es diferente en Cuba y en diferentes lugares del Brasil. El sexo no corresponde siempre, como por ejemplo en caso de *Chango*, divinidad de tempestades, quien es identificado con Santa Bárbara.

Aparte de estar presente en esta amalgamación, el sincretismo se nota en ciertas obligaciones de los neófitos antes de su iniciación, como el deber asistir a un número determinado de misas antes de su consagración. Otros rasgos cristianos son el uso de agua bendita en ritos curativos y de velas en los altares. En algunos templos el bautizo católico es obligatorio para los que quieren iniciarse. Los adherentes de religiones afroamericanas se adornan con rosarios, medallas de santos y cruces cuando bailan en honor de sus divinidades.

En el curso de las últimas cuatro décadas, después de la Revolución en Cuba, la Santería cubana se extendió sobre el territorio de los Estados Unidos y el área del Caribe. Algunos adeptos negros norteamericanos viajaron a Nigeria para estudiar la auténtica religión Yoruba y tratan de limpiar la Santería de todos los aportes cristianos. Existen contactos entre Africa Occidental y Brasil también. Por lo tanto, el Candomblé llegó a Argentina, donde los hijos y nietos de inmigrantes italianos lo bailan en trance para recibir los *Orichas*. En Brasil, los iniciados estudian el idioma Yoruba en la Universidad de Sao Paulo y mantienen contactos con *babalaos* en Nigeria. Otros tratan de limpiar "conscientemente" los cultos de influencias católicas o espiritistas. Prandi (1995) notó una transformación de algunos templos de Umbanda en Candomblé, pero no se trata de un regreso a la religión ancestral, sino de una reorganización de los cultos conforme a modelos traídos de Africa contemporánea y encontrados en libros etnográficos. Así la *reafricanización* y la *desafricanización* de las religiones afroamericanas son dos procesos que se están llevando a cabo simultáneamente. El propósito de estas transformaciones, que a menudo son obras de intelectuales, es la creación de una religión universal, independientemente de color de la piel o clase social de sus participantes. Prandi observa tres niveles de este proceso:

1. La amalgamación de la religión de los Yoruba con aspectos del catolicismo, cuando los esclavos fueron bautizados. Así nació el Candomblé, que hasta mediados del siglo XX era la religión de los negros. En el noreste del Brasil incorporó elementos del chamanismo y de medicina popular espiritual.

2. El *blanqueamiento* de la religión por su amalgamación con elementos del espiritismo (Kardecismo) con el fin de ser aceptada por una nueva clase media baja urbana, así nació la Umbanda, de la cual hablaremos más adelante.

3. Desde los años 60, con la inmigración de muchos provenientes del nordeste hacia las ciudades industriales del sur, el Candomblé dejó ser la religión de los negros, y se convirtió en una religión aceptada por intelectuales, artistas y personas en pos de las raíces de la brasilaneidad. La *reafricanización* no significa la vuelta al pasado, sino los nuevos dirigentes

blancos o mestizos del *Candomblé purificado* introducen elementos "africanos" según su gusto, rechazando al mismo tiempo elementos católicos encontrados en el *Candomblé clásico*.

Este esquema demuestra tres diferentes aspectos del sincretismo en el desarrollo continuo de las religiones afrobrasileras.

En el Estado de Maranhon, las religiones tradicionales se podían conservar mejor, aunque la Umbanda muestra influencias notables. En Sao Luis de Maranhon asistí una vez a un servicio Candomblé que empezó con una *ladainha* (rezos católicos delante de un altar) practicada por las iniciadas antes de empezar a bailar al toque de tambor; luego fueron poseídas por sus divinidades tutelares. En la misma ciudad se celebran fiestas en honor al Espíritu Santo en los templos de cultos afroamericanos. Los devotos de los *Orichas* participan también en todas las fiestas oficiales de la Iglesia Católica y bautizan a sus hijos. S. Ferretti (1995) ofrece un estudio excelente de este sincretismo en la renombrada Casa de Minas de Sao Luis, considerada una de las más tradicionalistas y conservadoras de todas las religiones afrobrasileras. El autor toma nota de que en las creencias de los adeptos del Tambor de Minas, las entidades sobrenaturales no son amalgamadas con los santos católicos, sino que cada una de ellas "adora" a un santo, lo que significa que los adherentes a esta religión afrobrasileras hacen una distinción bien clara entre las dos clases de seres sobrenaturales.

En las últimas décadas los antropólogos brasileros empezaron a estudiar el aporte indígena a las religiones de origen africano, dándose cuenta del aporte de la *pagelança* y del *catimbo* no solamente en Amazonia y Maranhon, sino también en los *terreiros* (templos) de Bahia. Se trata esencialmente de ritos curativos chamánicos, que fueron incorporados en las prácticas africanas posiblemente ya hace más de cien años (*terreiros dos caboclos de Bahia*).

Hay que llamar la atención a otro hecho importante: Los caboclos (entidades espirituales no africanas), que son invocados en el Tambor das Minas en Maranhon, no son solamente espíritus indígenas, sino personajes de la literatura oral o del folklore de origen europeo, tales como el Rey de Turquía, Ferrobras de Alejandría o Carlos Magno y los doce Pares de Francia (M. Ferretti, 1989). Este sincretismo no ha recibido todavía su merecida atención.

En los años 30 nació en Brasil una nueva religión, considerada por los intelectuales como expresión de la pacífica interpenetración cultural, que ocurrió en Brasil a través de los siglos: se trata de la *Umbanda*.

En muchos templos los elementos de las tradiciones africanas "auténticas" (Candomblé, Changó) se entremezclaron con el *Espiritismo* francés de Allan Kardec, que floreció entre intelectuales en Brasil alrededor de 1900. Kardec

cree en el Karma y la reencarnación de las almas. Los espíritus que pasan por muchas existencias alcanzan un nivel superior de sabiduría y son salvados cuando llegan al Nirwana llamado aquí *Aruanda*. Para ganar méritos, las almas desencarnadas pueden manifestarse en mediums y asistir a personas en pos de ayuda espiritual y material. Kardec trató de reinterpretar la Biblia a base de la filosofía hindú y habla mucho de *caritaso* ayuda espiritual. Estas ideas fueron sincretizadas con la teogonía Yoruba. Los *Orichas* son considerados espíritus de alto nivel, que dirigen "líneas" y "falanges" de ánimas de menor desarrollo espiritual. Son invocados los espíritus indígenas –*Caboclos*– concebidos como "buenos salvajes" al estilo de Rousseau y los *Pretos Velhos* que son las almas de viejos negros del tiempo colonial, tipo Uncle Tom. En la Umbanda encontramos elementos católicos también: oraciones y cantos religiosos, el uso de medallas de santos y rosarios, velas e incienso. La Umbanda se sirve también de ritos chamánicos de origen indígena (succión de enfermedades, fumar tabaco para hacer presagios o para curar, baños lustrales a base de hierbas autóctonas; etc.). El trance y la posesión por los espíritus están en el centro del interés. La mayoría de los Umbandistas se consideran buenos católicos. Esta religión no es un culto de los pobres e ignorantes, sino tiene muchos adeptos en la clase media y recientemente se extendió hacia Uruguay, Argentina y Venezuela (Pollak-Eltz, 1992,1994). En cada centro se practican ritos un poco diversos y la Umbanda se encuentra en continuo desarrollo a menudo bajo influencias foráneas. Hoy en día en Brasil se puede hablar de un *continuum* religioso, desde las religiones aparentemente más tradicionalistas hasta *terreiros* donde se mezclan aportes de todas partes en un verdadero *bricolage*. Para hacer la Umbanda más aceptable por parte de la nueva clase media urbana, ya no se practican sacrificios sangrientos y la iniciación casi no tiene importancia. Por otro lado, se pone énfasis en bailes y cantos, que hoy en día son propagados por los medios de comunicación.

En Venezuela el Culto de María Lionza es de origen relativamente reciente. Se trata de una religión esencialmente utilitaria. Con respecto a su función y a su estructura, su desarrollo en el ambiente urbano contemporáneo, la rápida absorción de aportes de ritos y conceptos de procedencia diversa se asemeja a la Umbanda, sin embargo, las dos religiones sólo entraron en contacto en años muy recientes, debido a la apertura de un templo de Umbanda en Caracas, donde se invocan algunos espíritus marialionzistas también, siendo "dueños de la tierra venezolana".

Los adeptos del culto venezolano, a través de los mediums en trance, se ponen en contacto con diferentes clases de espíritus de origen diverso: los *Orichas* de la Santería cubana, caciques indígenas, las almas de los hombres ilustres de la historia de Venezuela, tales como Simón Bolívar, los Vikingos

“africanos” y ánimas milagrosas, para sanar a los enfermos y ayudar a los necesitados. En los altares se encuentran imágenes de santos católicos, la “mano del gran poder”, un crucifijo, al lado del busto del gran “santo popular” venezolano José Gregorio Hernández, todavía no beatificado por el Vaticano, y de la estatua de María Lionza, la protectora indígena de la naturaleza, que dio su nombre a esta religión. Las sesiones empiezan con cantos a la Virgen María, superficialmente amalgamada con María Lionza. Las consultas con los espíritus en los mediums y la ejecución de los “trabajos mágicos” prescritos por ellos constituyen los ritos más importantes de esta religión. El culto está absorbiendo continuamente nuevos aportes de procedencia indígena, africana, esotérica, espiritista y católica popular y se extendió a Colombia y el área del Caribe (Pollak-Eltz, 1985).

El *Voodoo* haitiano no es sinónimo de “magia negra” —como piensa la gente— sino que es una religión afroamericana con raíces en la religión de los Ewe-Fon de Benin y Togo, llamada *Voodoo* también. Esta palabra significa “divinidad” al igual que la palabra Yoruba *Oricha*. En Haití las deidades fueron superficialmente sincretizadas con nuestros santos. Los sacerdotes y las sacerdotisas pueden ser consultados, cuando reciben sus divinidades protectoras en un trance ritualístico. *Voodoo* es esencialmente un culto para los ancestros de las familias extendidas o clanes, quienes tienen adoratorios al lado de sus casas, donde cada mañana se ofrecen libaciones a los antepasados.

Durante el siglo pasado vivían muy pocos sacerdotes católicos en la isla y los servicios religiosos fueron practicados por rezanderos campesinos. Así poco a poco se amalgamaron oraciones católicas, bendiciones y ritos bautismales a las prácticas africanas. La mayoría de los *Voodooistas* se consideran buenos católicos.

En ocasión de la fiesta para la Virgen María en Ville Bonheur en agosto acuden miles y miles de peregrinos a este pueblo en el corazón de la isla, en su mayoría adeptos de la religión *Voodoo*. Primero visitan las cascadas de Sautte d'Eau, donde toman un baño y a veces son poseídos por el espíritu de este manantial. En la noche encienden velitas delante del templo católico para pedir favores a la Virgen, después visitan el cementerio y el calvario, donde hacen las mismas peticiones a los espíritus de la naturaleza. Durante la noche hay bailes y ceremonias *Voodoo* y en la madrugada del día siguiente todo el mundo asiste a la misa y a la procesión con la imagen de la Virgen María. Para los haitianos no hay discrepancia entre los diferentes rituales (Pollak-Eltz, 1994).

Entre los estudiosos de las religiones afroamericanas hubo una ardua discusión: “sincretismo, sí o no”. Verger (1981:27-28) afirma que la conversión religiosa de los esclavos no hizo más que yuxtaponer las exterioridades muy

mal comprendidas del culto católico a sus creencias y prácticas africanas, que en nada se modificaron. Con el correr del tiempo y con la participación de gente más educada, los adeptos se volvieron tan sinceramente católicos cuando van a la iglesia, como ligados a las tradiciones, cuando participan celosamente en las ceremonias del Candomblé. En mi opinión, todas las religiones afroamericanas absorbieron numerosos elementos católicos y no cabe duda de que podemos hablar de religiones sincréticas. Sin embargo, cuando nos referimos a Umbanda o al Culto de María Lionza conviene hablar más exactamente de *bricolage*. En estos casos se trata de creaciones recientes y prestaciones culturales, adaptadas conscientemente a las necesidades de nuestros días en el ambiente urbano. La incorporación de nuevas prácticas a veces es incoherente y se debe a esfuerzos de semi-intelectuales o de curanderos/espiritistas en pos de ritos espectaculares para atraer un mayor número de clientes. En la actualidad muchas nuevas religiones no cristianas tienen fuertes aspectos comerciales. ¿Que pasará en el futuro? Por un lado, la búsqueda de las raíces "auténticas" de la Santería en Nigeria, llevada a cabo por santeros y candomblistas educados, provocará quizás una re-estructuración de estas religiones en las Américas. Por otro lado, se nota una interpenetración mutua de conceptos y ritos de diferentes religiones afroamericanas (Changó de Trinidad, María Lionza de Venezuela, Santería cubana, Umbanda brasilera) debido:

1. a la proliferación de libros que tratan de estas religiones,
2. a congresos afroamericanos y "esotéricos", en los cuales participan tanto antropólogos como practicantes activos y
3. a los programas sensacionalistas de televisión.

Cierto es que las religiones afroamericanas tienen cada día más adeptos entre personas que no tienen antecedentes africanos y que se están transformando poco a poco en religiones "universalistas" que compiten en el mercado religioso nacional e internacional. Se puede usar en este sentido la palabra "globalización" que tanto gusta a los investigadores en ciencias sociales.

Elementos del Catolicismo Popular en el Neopentecostalismo:

El movimiento pentecostal surgió en los Estados Unidos al principio del siglo XX y se extendió a Sudamérica, donde encontró muchos adherentes principalmente desde los años 60 y 70. Se trata de una religión cristiana, evangélica y fundamentalista, que se adhiere a un estricto código moral. Los creyentes expresan su alegría en cantos y música *sincopizada*, culminando en una experiencia espiritual muy personal, que se llama *Bautizo del Espíritu Santo*, que provoca un cambio abrupto en la vida. Se sienten ahora bajo la

custodia del Espíritu Santo. Los pentecostales creen en la lucha entre el bien (Dios) y el mal (Satanás), y en la pronta destrucción del mundo. Sólo los creyentes se salvarán. Por medio de los carismas pueden curar enfermedades y llevar a cabo milagros.

Existen muchas denominaciones. En el curso de las últimas dos décadas se formaron "sectas" que ofrecen sus servicios a los que buscan solucionar sus problemas personales y curar enfermedades incurables. Se trata sobre todo de la *Igreja Universal do Reino de Deus* en Brasil, conocida en los demás países sudamericanos bajo el nombre *Oración Fuerte al Espíritu Santo*. Esta iglesia está en fuerte competencia con la Iglesia Romana y para atraer adeptos se sirve de símbolos y conceptos del Catolicismo popular.

Muchos católicos creen que pueden recibir mensajes de santos o de las almas de los difuntos a través de sueños. Los neopentecostales se comunican con el Espíritu Santo a través de sueños y visiones. En el Catolicismo popular, el uso de imágenes y otros objetos tienen significado cuando son impregnados por el poder divino que obtienen por medio de la bendición, protegiendo los fieles contra todo el mal. Los católicos guardan agua y aceite benditos en su casa para el mismo propósito. Los pastores neopentecostales reparten aceite, agua, cintas, flores, medallas, llaves y otros objetos debidamente consagrados para sanar y proteger a los creyentes. Se reparten cintas que se debe llevar en contacto directo con el cuerpo durante una semana, creen que estas cintas se llenan de todas las influencias negativas, se devuelven al templo para ser quemadas por el pastor y así el creyente queda limpio de influencias diabólicas. Los fieles lavan sus manos en el "Agua del Río Jordan" para limpiarse de todo el mal y para curarse de enfermedades. Los ritos exorcísticos equivalen a ritos católicos. Para sacar "el diablo" el pastor impone sus manos en la cabeza del poseído. Las vigiliadas nocturnas en ayuno sustituyen ritos de adoración en la Iglesia Católica, y las reuniones en ocasión de la visita de un importante pastor sustituyen a procesiones y fiestas patronales. Los sacerdotes neopentecostales se sirven concientemente de la simbología derivada del trasfondo católico popular para atraer nuevos feligreses, que nacieron como católicos y conocen estos símbolos y conceptos en el contexto católico.

Aunque los neopentecostales son los enemigos mortales de los adherentes a las religiones afroamericanas, comparten los mismos conceptos acerca de curaciones milagrosas, demonología, brujería y hechicería. Según Frye and Howe (1975), el sistema simbólico de ambas religiones es parecido, sólo que en la Umbanda brasilera es más flexible y puede ser manipulado con mayor facilidad que en las iglesias neopentecostales, donde es más estable y mejor estructurado. Las actitudes de los adeptos de las religiones afroamericanas

y espiritistas son pragmáticas, si no encuentran una solución para sus problemas en sus propios templos, visitan los servicios de la *Igreja Universal*.

Quizás la integración de la simbología católica popular y afroamericana explica la rápida expansión del Neopentecostalismo en el mundo latinoamericano actual. El éxito de esta religión seudo-cristiana es señal de un reencantamiento del mundo, en contraste a la secularización y desacralización, que se observa en Europa y los Estados Unidos.

CONCLUSIONES

En este breve estudio hemos visto, por un lado, cómo el catolicismo popular ha sido afectado y alterado por las antiguas religiones africanas y americanas y, por otro lado, cómo las tradiciones ancestrales en los templos de religiones afroamericanas o las *buacas* amerindias fueron modificadas por el cristianismo. Por lo tanto, el catolicismo popular fue modificado por aportes de las religiones ancestrales indígenas y conceptos mágico-religiosos de los esclavos negros.

Marzal (1985:176 ss.) resume las posibilidades de la re-interpretación de elementos religiosos:

1. se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena
2. se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano
3. se acepta al rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados.

En este texto se encuentran ejemplos de cada una de estas posibilidades. Dios Padre se identifica con el Ser Supremo africano y las divinidades menores se amalgaman con los santos. Los espíritus indígenas sobreviven en los patronos cristianos, que tienen importancia especial para sus adeptos. El demonio sigue siendo un personaje importante del mundo sobrenatural. Es el adversario de Dios e instiga a los hombres a cometer pecados. Los ritos cristianos son interpretados según las necesidades de los feligreses.

Hemos distinguido entre un *sincretismo* que abarca a menudo una cierta reinterpretación coherente y lógica de valores tradicionales y *bricolage* en el sentido de mosaico incoherente de elementos de procedencias muy diversas.

El *sincretismo* tiene muchas caras en diferentes contextos y por tal razón existen muchas opiniones diversas acerca de este proceso cultural.

No cabe duda que la introducción de elementos indígenas y africanos en la religión popular cristiana ha permitido a los grupos étnicos marginados a mantener su propia identidad hasta nuestros días. Así ha tenido la cultura y religión ancestral, a pesar de ciertas modificaciones. Como formula Ferretti

(1995): "El sincretismo tiene importancia para las clases marginadas dentro de la sociedad dominante como estrategia tanto de resistencia como de adaptación".

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIDE, Roger. 1973. "Contribuções ao estudo do sincretismo católico-fetichista". En: *Estudos Afrobrasileiros.*, Sao Paulo: Perspectiva, pp. 159-191.
- BOFF, Leonardo. 1982. *Igreja, Carisma y Poder*. Petropolis: Vozes.
- BURKE, J.F. 1992. "Research in a post-missionary situation: among Zairean sisters of Notre Dame de Namur". En: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, pp. 23-2, 157-68. (Citado por Stewart & Shaw).
- BUTT COLSON, Audrey J. 1971. "Halleluya among the Patamona Indians". *Antropologica*, No. 28, pp.25-28.
- CARTER, W. 1984. "Religion in the Andes". En: BRUNEAU, T. , MOONEY, M. y GABRIEL, C.: *The Catholic Church and Religions in Latin America*. Montreal: McGill University, Center for Developing-Area Studies, No. 18.
- CASTRO, Nestor. 1969. *Expresiones religiosas en el Folklore*. Cuernavaca: Sondeos 42, Centro Intercultural de Documentación.
- DUSSEL, Enrique. 1992. "Religiosidad popular latinoamericana". En: DAMEN, F. y JUDD ZANON, E.: *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*. Quito: Eds. Abya Yala, PP. 31-45.
- FERRETTI, Mundicarmo. 1989. "Rei da Turquia o Ferrobrás de Alexandria? A Importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina". En: MOURA, C.: *Meu Sinal está no Teu Corpo. Escritos sobre a Religiao dos Orixas*. Sao Paulo: EDUSP.
- FERRETTI, Sergio. 1995. *Repensando o Sincretismo*. Sao Paulo: EDUSP.
- GIL REDONDO, Herminio. 1992. "La devoción al Cristo crucificado de Esquipulas". En: DAMEN, F. y JUDD ZANON, E.: *Cristo crucificado en los pueblos de America latina*. Quito: Abya-Yala, pp. 329-356.
- GONZALEZ, José Luis. 1992. "El comunero principal: La Cruz en la Vida Campesina". En: DAMEN, F. y JUDD ZANON, E.: *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina*. Quito: Abya-Yala, pp. 211-234.
- HERSKOVITS, Melville J. 1941. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.

- HOBSBAWN, E. y RANGER, T. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARZAL, Manuel M. 1985. *El Sincretismo iberoamericano*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PALMIE, Stephan. 1989. *Das Exil der Goetter*. Frankfurt: Lang Verlag.
- PARRINDER, Geoffrey. 1963. *Witchcraft European and African*. London.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. 1974. *El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre los negros americanos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- : 1975. "Semejanzas estructurales en la religiosidad popular entre Africa Occidental y Venezuela". En: *Cuadernos Afro-Americanos*, I-1, pp.121-130.
- : 1983. "Masks and Masquerades in Venezuela". En: CRUMRINE y HALPIN: *Masks and Masquerades in the Americas*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- : Angelina. 1985. *María Lionza, mito y culto venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- : 1989. *Las Animas milagrosas en Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott.
- : 1991. *La Negritud en Venezuela*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- : 1993. *La Umbanda en Venezuela*. Caracas: Consorcio Capriles.
- : 1994. *Las religiones afroamericanas hoy*. Caracas: Planeta.
- : 1994. *La religiosidad popular en Venezuela*. Caracas: Ed. San Pablo.
- : *Trance und Trommeln, Afroamerikanische Religionen - heute*. Freiburg: Herder Verlag.
- PRANDI, Reginaldo. 1995. *Raça e Religiao, Novos Estudos*. CEBRAP 42, pp.113-129.
- : 1999. "Referencias sociais das religoes afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanización". En: CAROSO, Carlos y BACELAR, Jeferson: *Faces da tradiçao afro-brasileira*. Salvador: Palas Ed.
- RAHNER, Karl. 1979. "Einleitende Ueberlegungen zum Verhaeltnis von Theologie und Volksreligion". En: RAHNER, K., MODEHN, C. y GOEPFERT, M.: *Volks- religion - Religion des Volkes*. Kohlhammer, Stuttgart, pp. 9-16.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. 1972. "Religiosidade popular na America Latina". En: *REB* 32, pp.354-364.

- SANCHEZ-ARONJA, HALCON, Rodrigo S.J.. 1981. *La religiosidad popular católica en el Perú*. Lima, Perú.
- SHORTER, A. 1988. *Towards a Theology of Inculturation*. Champman, London.
- STEWART, Charles y SHAW, Rosalind. 1994. *Syncretism/Anti-Syncretism, the politics of religious synthesis*. Routledge, London.
- TAUSSIG, Michael T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- THOMAS, David J. 1976. "El Movimiento religioso de San Miguel entre los Pemón". En: *Antropológica*, 43, pp. 3-52.
- WRIGHT, Robin M. 1994-6. "Politics and belief in the nineteenth century millenarian movements of the Northwestern Amazon". En: *Antropológica*, No.83, pp.39-66.

ABSTRACT

The concept of sincretism is duely defined from the point of view of philosophy and anthropology. As examples of religious amalgamation Afroamerican cults, Folkcatholicism, Amerindian rituals , ethnomedical concepts and neopentecostal practices in Latin America are discussed.

KEYWORDS

Sincretism, afroamerican religions, popular Catholicism, chamanism, neopentecostalism.