

**Comunidades Católicas de Base, Grupos Espiritistas, y la profundización de la democracia en Brasil.***Rowan Ireland*La Trobe University Bundoora, Australia.

---

**Introducción:***La superficialidad de la Democracia Brasileña*

Las elecciones brasileñas de noviembre de 1982 confirmaron la realidad de la apertura del régimen militar autoritario a las influencias democráticas. En cierta medida, el grado de apertura presentado por las elecciones fue reducido: las reglas fueron manipuladas para perjudicar a la oposición, y pese a la variedad de puestos disputados, el poder ejecutivo centralizado del régimen no fue afectado en lo inmediato, dadas las severas limitaciones al poder legislativo en comparación con el ejecutivo y de los gobiernos y oficinas estatales en relación al aparato federal. Pero hubo elecciones, el debate electoral fue libre y vigoroso, el número de votantes fue alto y los numerosos resultados que no fueron en la dirección de los deseos del gobierno fueron aceptados. Si bien las elecciones no representaron una clara victoria ni para el gobierno ni para la oposición, quizás haya sido una victoria para la democracia.

Pese a ello, persisten las dudas acerca de la profundidad de la democracia en Brasil. Una fuente de dudas se basa en la historia. Para algunos historiadores políticos, la presente apertura puede ser otro balanceo de un péndulo que ha oscilado entre autoritarismo y democracia populista durante los últimos 50 años, sin que ninguno incluyera a las clases más bajas excepto para manipularlas desde arriba. Basándose convincentemente sobre datos concernientes al estado de Pernambuco, Aspacia Alcántara de Camargo ha planteado

que el péndulo tiende a oscilar hacia la democracia populista cuando las élites, cuyo poder depende de un fuerte estado central, necesitan de nuevo un equilibrio debido a que los conflictos entre los grupos de las clases superiores que sostienen al régimen autoritario se han vuelto irreconciliables <sup>1</sup>. Considera que "la duplicidad del Estado cómplice de las élites decadentes y aliado ocasional de los movimientos populares revela su supremacía sobre la sociedad civil <sup>2</sup>.

Simón Schawartzman, en la conclusión de un estudio focalizado en San Pablo, describe un panorama similar<sup>3</sup>. Analiza el carácter superficial de la democracia en lo que él caracteriza como los dos sistemas políticos que se alternan en Brasil: el sistema liberal y el autoritario. Con mis propias interpretaciones voy a presentar una visión general y final de sus conclusiones. El sistema político liberal en Brasil, como en otros lugares, ha estado basado en la economía del capitalismo privado. El sistema político autoritario centralizado está condicionado por la necesidad de un estado fuerte que medie entre los intereses capitalistas confrontados y promueva el crecimiento nacional que el sector privado, relativamente débil y dependiente en la economía internacional, no está en condiciones de realizar.

El sistema político liberal está principalmente caracterizado por la representación como la más elevada forma de participación política. El clamor de estos "campeones" es que esto garantiza la participación de cada vez más amplios sectores de la sociedad en política y a través de la participación promueve una crecientemente justa distribución de los recursos. Hay justificación histórica para la primera parte de este clamor, pero también amplias bases sobre las cuales cuestionar la segunda parte <sup>4</sup>. La política representativa en Brasil, a menudo quizás, ha funcionado para garantizar los intereses establecidos sobre y contra sectores de la sociedad, especialmente los pobres rurales incapaces de articular sus propios intereses o respaldarlos con recursos políticos. Yo no necesitaría que historiadores políticos o intelectuales radicales me lo digan, una y otra vez; pues ese es el tema de las historias usuales de los ciudadanos de Campo Alegre, la ciudad donde realicé mi trabajo de campo, para justificar su cinismo, con respecto a la política representativa.

Para muchos campoalegreses, las elecciones son meros interludios de gobierno de uno y otro grupo de "ellos", cuando "ellos" pagan los costos a corto plazo de la

democracia, a cambio del disfrute a largo plazo de los beneficios obtenidos en los cargos.

El sistema político centralizado gira en torno a la burocracia <sup>5</sup>. Cuando los ciudadanos no son meramente obligados a aceptar las órdenes de la burocracia como en las más autoritarias fases del sistema (por ejemplo: 1969-1975), participan como miembros cooptados de una vasta y penetrante burocracia patrimonial (por ejemplo: todo a lo largo de la mayor parte del período en el cual fueron establecidos por el gobierno y sindicatos oficiales). El clamor de los campeones del sistema político centralizado -explicitado en las declaraciones de Getúlio Vargas durante el Estado Novo (1937-1945) y las justificaciones militares del golpe de 1964- parte de los reconocidos defectos del sistema político liberal. El sistema político centralizado, se dice, garantiza que el bienestar general y los intereses nacionales prevalezcan sobre las minorías y los intereses sectoriales. Cuando un extremadamente pobre barrendero municipal en Campo Alegre, que trata de mantener a una familia de seis miembros con \$110 por mes, defiende el régimen militar, él comparte este clamor. El agrega que sólo el régimen militar ha hecho el esfuerzo suficiente para asegurar que su sueldo llegue a tiempo e intacto, y que sus pocos derechos puedan ser protegidos contra la avaricia institucionalizada de los ricos locales porque ellos temen al Estado. Pero cuando, en el momento siguiente, este barrendero lamenta el rumbo de las cosas en Brasil, establece una crítica radical al moderno sistema político centralizado: que éste limita la distribución del producto social a grupos restringidos, identificados como los necesarios y suficientes productores y consumidores del crecimiento nacional.

Schawartzman espera que el Estado y la sociedad puedan desarrollar algún camino para que las virtudes de cada sistema se realicen y sus vicios sean atenuados. Esto sería "desburocratizar, para que la acción del Estado devenga menos autoritaria y clientelística, para que los representantes políticos estén menos orientados hacia los intereses privados y sean menos conservadores" <sup>6</sup>. Pero estos cambios, él entiende, no pueden ser inducidos a través de manipulaciones o instituciones políticas; implican profundizar cambios socioeconómicos y culturales. En particular, si el cambio político va a acontecer, éste será: "...proporcionado a como la sociedad desarrolla la capacidad para la participación por parte de los ciudadanos, en una variedad de áreas diferentes; restableciendo efectivamente el

vínculo entre el Estado y la sociedad, perdido y oculto por la tradición liberal; este vínculo en el cual el sistema electoral puede... establecer su racionalidad como la visible y estructurada manifestación de los valores sociales" 7.

Me gustaría extender este argumento y sugerir el rol de los grupos religiosos en la formación de una política brasileña más representativa y equitativa. Schawartzman, según me parece, está planteando que el desarrollo de los que algunas veces han sido denominados grupos intermedios al nivel de la base son una condición necesaria para la profundización de la democracia en Brasil. Los "no representativos" políticos representativos y los políticos burocráticos -autoritarios que son sólo escasamente representativos, evitan ese desafío y se suceden unos a otros, mientras que las clases bajas y los intereses y valores marginados no estén efectivamente articulados. Pero una efectiva articulación requiere de colectividades de clase donde los problemas privados puedan ser vistos como cuestiones públicas, donde la identidad, los valores y las visiones de la clase baja puedan ser vividas y elaboradas. Los grupos intermedios no son cualquier grupo de base. Deben ser grupos autónomos diferentes de los sindicatos oficiales concedidos a la clase trabajadora por Getulio Vargas, que los legaliza extendiendo el control del Estado; distintos también de las hermandades religiosas locales, que incorporan al pobre bajo la protección del terrateniente local o de las élites comerciales o clericales, a cambio de un entierro respetable. Sus miembros deben estar comprometidos con la articulación de las identificaciones, valores e intereses de las bases, más que con la transmisión de las ideas hegemónicas del Estado y de la cultura dominante. Ellos deben operar como comunidades inclusivas, más que como cerradas jerarquías o como la relación experto -cliente que refleja y reproduce a la sociedad dominante 8. Una visión pesimista de la sociedad brasileña, fácil de adoptar si uno la observa exclusivamente desde lo más alto a lo más bajo, o desde una perspectiva de determinismo económico, debe concluir aseverando que no hay esperanzas para los grupos intermedios. Después de todo, el superficial sistema político democrático trabaja para las clases superiores y puede ser también aprovechado por las clases bajas. Trabajando para o siendo aprovechado por, tiende a destruir las bases que permitirían su superación, en particular tiende a destruir a los grupos intermedios. No es fácil persuadir a un trabajador de la dudosa virtud de la democracia, cuando él conoce la falta de protección

que le espera fuera del paraguas del sindicato corporativo. La articulación de los valores de los pobres parece prometer poco a aquellos cuya visión de las oportunidades para la buena vida aumentan a través de la asimilación a los valores de los ricos. La comunidad se muestra evasiva para los desarraigados en vecindades ocupacionalmente diversificadas, donde mi vecino es mi rival para la tierra o para el trabajo en el "sector informal". Los logros económicos del Brasil autoritario parecen minar inexorablemente a los grupos intermedios cuando desarraigan al pobre rural y crean vecindades urbanas extraordinariamente heterogéneas. Los logros políticos del Brasil populista excluyen a los grupos intermedios en su masificación y cooptación.

Sería posible, contemplando estos procesos, caer en el pesimismo de la sobredeterminación -que concluye en que el péndulo seguirá oscilando, que la profundización de la democracia en Brasil es un sueño, pues "el sistema" es muy sólido, como demuestra la controlada apertura. Yo busco, en lo que resta de este artículo, argumentar que si nosotros miramos desde las bases y hacia lo inesperado, hay elementos como para ser menos pesimistas. Al observar la variedad de grupos religiosos de base en Brasil, no estoy argumentando que todos son buenos para que la democracia se profundice a través de ellos. En realidad quiero desechar ambigüedades y precisar la fragilidad de los grupos religiosos como grupos intermedios. Pero deseo también puntualizar la creatividad formada religiosamente que generan los grupos intermedios de base, yendo más allá de mis datos pero no contra éstos, puedo argumentar sobre bases teóricas, que es precisamente a causa de que estos grupos son primariamente religiosos y no políticos que ellos tienen el potencial, a largo plazo, de transformar la política brasileña. Mas cerca aún, y de acuerdo con mis datos, voy a argumentar que algunas comunidades eclesiales de Base (CEBs) de la Iglesia Católica y algunos grupos espiritistas afro-brasileños constituyen grupos intermedios.

### **El potencial de las CEBs**

Aquellos familiarizados con la forma en que la Iglesia Católica, en Latinoamérica, ha tradicionalmente servido al status quo, se sorprenderán de que los grupos intermedios de base hayan surgido de la Iglesia Brasileña. Sin embargo no hay duda de que la Iglesia ha

cambiado profundamente durante las dos últimas décadas, y que el más notable producto de ese cambio, las CEBs, prometen funcionar como grupos intermedios a pesar del medio hostil y de los problemas internos de la Iglesia.

La Conferencia Nacional de Obispos Brasileños (CNBB) ha adoptado una "opción preferencial por los pobres", implicando esto que la Iglesia debe asumir una nueva identidad como promotora de la liberación de los pobres. Analizando por qué la Iglesia habría asumido esta opción algunos han estimado que la motivación primordial fue el mantenimiento de la influencia social de la institución <sup>9</sup>. Hacia fines de los '50, y a partir de entonces a paso acelerado, el intento de mantener influencia implementando alianzas con el Estado y a través de la concentración de recursos y personal sobre la clase media urbana estaba fallando.

En esta visión, una Iglesia marginada, se volvió hacia el pueblo de las márgenes de la sociedad -los campesinos desarraigados, las nuevas masas urbanas- para obtener nuevos miembros. Asimismo, la existencia de un Clero reducido (alrededor de un sacerdote por cada 9.000 personas), hizo necesario la implementación de nuevos métodos, tales como la creación de las CEBs llevadas adelante por líderes laicos, para seguir ejerciendo influencia. Una implicancia de esta explicación del cambio en la Iglesia es que las mismas CEBs después de todo, serían un nuevo modo de incorporar la base, iniciado por las élites, para los fines de lo que permanece siendo una Institución de clase alta. Algo de la ambigua retórica de los documentos de la Iglesia y algunos juicios sobre las CEBs que las consideran agencias de cooptación respaldan esta posición <sup>10</sup>.

Por otro lado, ideas, y no la búsqueda de influencia, han persuadido a muchos clérigos y laicos de que la construcción de las CEBs es lo que la Iglesia debe hacer, incluso, incurriendo en el costo de la pérdida de influencia tal como tradicionalmente se la concibe. Y estas ideas anticipan que las CEBs, pese a ser esencialmente religiosas y ciertamente no grupo político-partidarias, deben desarrollarse como grupos intermedios. Aquellos miembros de la Iglesia que han practicado actualmente la "opción preferencial por los pobres" parecen, por lo que ellos dicen acerca de lo que hacen, estar motivados por ideas religiosas que ellos y la mayoría de los obispos consideran fieles a las recientes enseñanzas papales, el Concilio Vaticano, y las declaraciones de los obispos

latinoamericanos reunidos en Medellín, Colombia en 1968 y Puebla, México en 1979. Aquellas ideas incluyen la definición de la misión de la Iglesia como destinada a la persona en toda su complejidad, no sólo a una parte espiritual separada -de aquí lo concerniente a los problemas de justicia y equidad-. La salvación es concebida no tanto en términos individuales como en términos sociales: se cree que el potencial humano revelado y convocado en la Biblia, debe ser mejor desarrollado, implicando al individuo en la transformación de la sociedad. Además, está la creencia de que la transformación social de los pobres no puede ser llevada adelante por élites sino sólo a través de la construcción, por los mismos pobres, de comunidades, las CEBs, en las cuales una nueva comprensión de la Biblia oriente la acción para el cambio de la sociedad y viceversa. Nuevos ministerios ocupados por laicos de las clases más bajas son considerados no solamente una manera de cubrir la falta de sacerdotes -como podría ser consistente con la interpretación desde el punto de vista de la influencia institucional- sino que está expresando una nueva concepción de la Iglesia como "el pueblo de Dios" 11 .

Si los planes y la visión pudieran ser transformados en realidad sin ningún problema, las 80.000 CEBs estimadas, compuestas principalmente por pobres rurales y urbanos, podrían ciertamente ser calificadas como grupos intermedios.

Lo pretendido de las CEBs por parte de las autoridades episcopales y por parte del clero y el laicado de la Iglesia está esbozado en un gran número de documentos e informes que se remontan a principios de los '60 y al establecimiento de los grupos asociados con el Movimiento Educacional de Base (MEB). Voy a citar aquí de uno de ellos, un informe oficial comisionado por la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños (CNBB) y presentado a dicha Conferencia por el obispo José Freire Facao en 1979<sup>12</sup>.

Se contaba con que las nuevas comunidades debían ser autónomas en varios sentidos. Se espera que no sean meros receptáculos de mensajes religiosos, sino articuladoras y transmisoras de la Iglesia como un todo, de una comprensión del Evangelio que solo los pobres, se cree, pueden tener: "La clase más oprimida, de los obreros de fábricas, los pequeños agricultores, los indios, deviene la localización privilegiada del mensaje (de Dios), porque esta es una clase más sensible a la necesidad de unión y más

abierta a dar bienvenida al mensaje de liberación del Evangelio. Es notable que en la clase media el proceso ofrece más dificultades; allí el mensaje muchas veces recibido y aplicado sólo en la solución de problemas aislados, individuales o familiares, nunca llega, a nivel de la comunidad, a convertirse en una dedicación a la transformación de todo el ámbito en el cual se vive"<sup>13</sup>. Ellas deben también ser autónomas en el sentido de no duplicar ni reproducir el cuerpo de relaciones jerárquicas de la sociedad dominante. Introducirse en las CEBs hace que los miembros individuales piensen y actúen comunitariamente. "El cambio, o la conversión, transforman las relaciones. No se trata más de las relaciones del experto que enseña al estudiante lo que este debe aprender, del rico que paga lo que el pobre debe recibir; del patrón que manda sobre la pasiva obediencia del empleado. En cambio se trata de relaciones entre hermanos, que comparten entre sí sus propios bienes materiales y espirituales y que reconocen sólo un maestro, ante el cual todos son discípulos. No teniendo poder, conocimiento ni riqueza, las comunidades son sin embargo un desafío hacia el mundo y hacia el sistema social dominante en nuestro continente"<sup>14</sup>. Se espera que la vida de las comunidades sea dirigida hacia afuera: "Descubriendo la grandeza de la vida, las comunidades buscan restaurar a ésta la dignidad, uniendo a sus miembros, entonces, para luchar contra todo lo que degrade al Hombre. De los valores del Evangelio vividos comunitariamente los miembros energía, coraje, e inspiración, y en el medio que ellos viven, se juntan, con los cuales ellos deben transformar el mundo, de acuerdo con la voluntad de Dios"<sup>15</sup>.

Estas elevadas esperanzas para la CEBs son compartidas al menos por algunos de sus miembros. Claudio Perani cita a un miembro de una CEB en Pernambuco que define como el propósito de esta: "que la gente vea con sus propios ojos, piense con sus propias cabezas, hable con sus propias bocas, y marche con sus propios pies"<sup>16</sup>.

Esa aseveración expresa claramente el intento de autonomía y articulación crítica de la experiencia.

Los informes compilados por miembros de las CEBs sugieren, finalmente, que al menos algunas CEBs funcionan actualmente como grupos intermedios<sup>17</sup>. Algunos grupos son fundados y alentados a lo largo de un primer período por laicos de CEBs ya establecidos. Muchos grupos conducen sus propios actos litúrgicos y discusiones grupales

de la Biblia. Casi todos registran el esfuerzo de articular los valores y las experiencias locales a la luz de lo que ellos han aprendido de las discusiones de la Biblia. Muchos reportan una variedad de actividades organizadas por las CEBs en sus vecindades: proyectos de vivienda para desalojados, establecimiento de clubes de madres y estaciones sanitarias, compilación de información acerca de un problema local<sup>18</sup>. A menudo, estas actividades involucran a los miembros en enfrentamientos con las autoridades -por ejemplo: representantes de 44 CEBs rurales en la Diócesis de Barreirimhas aparecidos "en masa para seleccionar el grupo de directores del sindicato rural, pese a la organización de un aparato terrorista policial"<sup>19</sup>.

Estos informes merecen un análisis más cuidadoso de lo que yo puedo hacer aquí. No solamente sus contenidos explícitos sino también sus autores (miembros clérigos o laicos), sus asunciones teológicas, omisiones, y otros aspectos, deben ser tenidos en cuenta antes de poder ser considerados como datos en la determinación del grado en que las CEBs funcionan actualmente como grupos intermedios. Mi conclusión provisional es que más de la mitad de las CEBs reportadas cumplen la función de grupos intermedios -pero debe tenerse en cuenta que hay informes publicados de sólo una muy pequeña proporción de las 80.000 que se dice que existen. Datos de la investigación de Thomas Bruneau de ocho diócesis en diferentes regiones de Brasil sugieren una considerable diferenciación a lo largo de las diócesis acerca de lo que puede ser considerada una CEB; en algunas diócesis grupos muy clericales y tradicionales, devocionalmente controlados, son considerados como CEBs

20.

El análisis del pequeño número reportado en el libro de Barreiro sugiere la fragilidad de muchas CEBs como grupos intermedios. Citas del informe sobre las CEBs en el área de extrema pobreza de Tacaimbó, Pernambuco, dejan alguna duda de que, por el momento, éstas sean genuinos grupos intermedios. Incluso, la continuidad de su existencia, y no sólo el impacto en el medio inmediato, es amenazada por los efectos del empeoramiento de la pobreza absoluta: "El pobre no cree que él puede emerger de esta situación en la cual está viviendo. Ellos no pueden creer en mejoras. Sólo pueden creer en peores condiciones hasta el fin... El pueblo está ahora observando a los pobres unirse, pero queda por ver si la unidad debe ser vista como si fuera algo más que una mera pretensión.

La persona pobre no tiene oportunidades en la sociedad local. La sociedad está hecha para aquellos que tienen prestigio, aquellos que tienen un apellido, una educación o dinero. La gente humilde no tiene lugar en ella. Una sociedad mejor para los pobres está todavía por aparecer. Esto sólo va a ocurrir cuando las personas pobres se unan con otras y, juntos, ellos se asocien aún en conjuntos mayores" <sup>21</sup>.

El informe de las CEBs de Barreirinhas señala la misma vulnerabilidad <sup>22</sup>.

Otros informes puntualizan otra fuente de vulnerabilidad que seguramente ya se le ha ocurrido al lector de las citas del informe de la CNBB mencionado al principio. Esta es: la vulnerabilidad de los grupos laicos locales ante las buenas intenciones clericales. Mucho del lenguaje de los planes y reportes escritos por clérigos sugieren que gran parte del clero sabe exactamente qué valores y visiones deben guiar a las CEBs; y como ellos imponen su concepción van, así, minando el potencial de sus CEBs para convertirse en grupos intermedios.

Mi estudio del catolicismo en la ciudad de Campo Alegre podría ayudarnos a captar la mutua interacción y profundidad de estos problemas que se yerguen en el camino de una fácil realización de los ideales de las CEBs como grupos intermedios.

Por otro lado, la apreciación de estas dificultades no debe llevarnos a descartar a las CEBs como grupos intermedios. Verdaderamente, la historia total de persistencia, de transformaciones en vidas individuales, y el lento desarrollo de liderazgos laicos de base, en y a través de las frágiles CEBs de Campo Alegre, debería alentar nuestro interés en el potencial de las CEBs aún en situaciones donde su funcionamiento como aquí es entendido, se vea rodeado de dificultades. Sin embargo, los problemas son muy reales. Una parte de ellos surge de elementos en el Catolicismo popular del área - un catolicismo que ha sido moldeado por el clericalismo del pasado, por las luchas de los pobres para hacer que las sucesivas economías políticas trabajaran a su favor, y por el esfuerzo de generaciones por encontrarle un significado y una esperanza a la dureza de la vida <sup>23</sup>. El catolicismo popular en Campo Alegre no es todo de una pieza, como no lo es tampoco en ninguna parte de Brasil<sup>24</sup>.

Una corriente del catolicismo popular, que se expresa en fiestas y peregrinaciones,

brotó en sinceras declaraciones, desde el corazón de muchos de mis entrevistados, muestra una predisposición, en aquellos que la profesan, a depender de sus patrones. Otra corriente más "privatizada" se orienta hacia una definición altamente individualista de los problemas y soluciones. Ambas corrientes, en todo caso, a través de lógicas diferentes de mitos y símbolos, tienden a no tener interés en las CEBs.

Una segunda categoría de problemas surge de la misma Iglesia y sus edificios, que en el centro de la ciudad aún proclaman la centralidad de la Iglesia en una matriz institucional penetrada por el patronazgo<sup>25</sup>; sus propiedades patrimoniales hacen aparecer al sacerdote como un terrateniente, tanto él lo quiera o no; su reclutamiento y entrenamiento da a la ciudad un joven sacerdote quien, pese a sus intenciones, habla y actúa como un hombre de un mundo cultural muy diferente al de los obreros de Campo Alegre. Estos aspectos de la Iglesia en Campo Alegre hacen muy difícil para el sacerdote el ser comprendido cuando reclama la necesidad de las CEBs.<sup>26</sup>

La convergencia de estas dos categorías de problemas socava muchos de los intentos de los sacerdotes de establecer las clases de CEBs que deberían calificarse como grupos intermedios, al menos en el corto plazo. El sacerdote, Fr. Bruno, confiaba en que si él podía reunir a un grupo de productores agrícolas como una CEB, ésta debería desarrollarse hasta el punto donde los mismos productores pudieran organizar su propio desafío a un terrateniente local que estaba expulsando pequeños productores que arrendaban en su propiedad sin la compensación requerida por la ley. Si los productores pudieran definir su problema claramente, ellos mismos, y reunieran suficiente motivación para unirse y actuar desde su fe compartida, la consecuencia que sería que las fuerzas políticas y económicas alineadas en su contra deberían ser superadas. Un resumen de la descripción hecha por mi esposa de uno de estos encuentros de grupos sugiere algunas de las razones para el fracaso de la concreción de esta visión. El encuentro fue hecho en un galpón usado para el procesamiento de mandioca que era propiedad y estaba administrado por uno de los arrendatarios, Manoel Daví, quien había recibido una notificación de desalojo. "Adentro, la casa de la mandioca estaba sorprendentemente reordenada y extrañamente mejorada. Habían traído bancos largos y los habían dispuesto en semicírculo.

A la cabeza, cerca de la lámpara donde uno de los grupos de mujeres usualmente raspaba las raíces de mandioca, se hallaba una silla de madera, una mesa cubierta con un esmerado mantel y un jarrón con dos flores de papel. Unas treinta o cuarenta personas sentadas esperaban expectantemente la llegada del sacerdote. Había más mujeres jóvenes que viejas, y más hombres mayores que jóvenes. Las ropas eran sencillas pero prolijas. Las mujeres, como Rita, se habían puesto sus mejores vestidos, peinado cuidadosamente y perfumado, usaban ojotas o sandalias. Sin embargo el vestido de Rita era más largo que lo común y cubría cuidadosamente las espaldas y el escote. Los hombres en general usaban enormes pantalones, pero sus camisas de manga corta esmeradamente planchadas y los sombreros de domingo ubicados respectivamente sobre sus piernas testificaban la formalidad de la ocasión...

Finalmente, el sacerdote llegó manejando su coche. El también usaba pantalones largos y una camisa de mangas cortas, pero de mejor calidad que la de los hombres que lo rodeaban. El comenzó el encuentro, sentándose formalmente en la silla, desarrollando con ahínco el texto del día -la importancia de compartir los bienes de este mundo con los demás, especialmente con los más necesitados, la gran promesa de que los pobres heredarán la tierra tan claramente prefigurada por Cristo lavando los pies a sus discípulos. El cura recordaba a sus oyentes que esta celebración se realizaría durante la semana próxima, y él personalmente esperaba lavar los pies a seis campesinos y a seis pescadores en la ceremonia local. Ocasionalmente, el sacerdote elaboró su lectura, induciendo a su audiencia a sugerir ejemplos de sus propias vidas que hicieran paralelo a la historia del Evangelio. Durante la mayor parte del tiempo la audiencia permaneció en silencio, restregando continuamente sus pies. De tanto en tanto, uno de los hombres murmuraba un comentario o sugería un ejemplo, manteniendo sus ojos caídos, fijos sobre el pedazo de piso que tenía delante de sus pies. A veces las preguntas del sacerdote sonaban retóricas. La conducta contenida de la audiencia y su vacilante hablar contrastaba fuertemente con los animados debates acerca de los precios, los costos, y sus patrones; las bromas acerca de las raíces de mandioca y el matrimonio; y el incesante ruido que normalmente hay en ese lugar" <sup>27</sup>.

Los elementos del fracaso, en el corto plazo, del grupo como una CEB pueden ser

fácilmente discernidos en esta descripción. El grupo está aguardando a un líder y cuando él llega queda reducido a la inarticulación. Fr. Bruno se siente forzado y torpe porque él había esperado que ésto se desarrollara de otro modo al sacar las lecciones de la historia del Evangelio. La deferencia hacia él ha frustrado la autonomía y el comunitarismo que él cree que el Evangelio debería despertar.

En otro intento de CEB, el fracaso sucedió de un modo diferente. Esta CEB no estaba liderada por Fr. Bruno sino por un hombre llamado Carlos. Esta no fracasó enseguida sino que se había estado reuniendo por cinco años cuando me ocupé por primera vez de ella. Mientras yo estaba en Campo Alegre, en muchas mañanas de domingo un grupo de 10 a 30 personas se reunía en una casa privada o en una escuela primaria local no religiosa donde Carlos era una especie de cuidador voluntario. En estos encuentros a los que Fr. Bruno no asistía y en los cuales más de la mitad de los presentes no iban a misa, Carlos era el líder. El podía siempre resumir por lo general bastante correctamente, el sermón de Fr. Bruno de la mañana e intentaba liderar una discusión sobre éste. El habló todo el tiempo y sin la vacilación característica de Fr. Bruno. En estas discusiones y en todo el encuentro, me parecía que solo algunos aspectos del mensaje de Fr. Bruno habían calado en la conciencia Carlos. Al principio yo tenía una sensación general y curiosa de que era así. Pero después de la participación en varios encuentros del grupo, algunas diferencias temáticas básicas se volvieron más claras.

Primero, los valores morales de Fr. Bruno, se transformaban con Carlos y en el grupo en un moralismo. Los juicios morales acerca de los temas sociales y públicos que intentaban evocar la acción social para el cambio se transformaban en juicios sociales aplicados a individuos (ej. el terrateniente) quienes eran individualizados para su condenación. La preocupación en el grupo era la correcta clarificación de lo bueno y lo malo, con la distinción entre los hacedores del mal y las víctimas del mal. Eran evocadas dos reacciones. El grupo debía corregir los males a través de la asistencia a aquellos miembros que estaban entre las víctimas. Los miembros individuales debían también, en sus propias vidas, intentar ser inocentes de todo aquello que estaba siendo condenado.

Segundo, el grupo estaba todavía operando con la noción de la Iglesia como ley, en

vez de las nociones de Fr. Bruno de la Iglesia como liberadora. Carlos y el grupo estaban mucho más interesados que Fr. Bruno en la píldora anticonceptiva; los errores del protestantismo (falsa ley), y cosas por el estilo.

Tercero, -y como yo interpreto las cosas, subyaciendo las dos diferencias previas-el grupo operaba con una imagen de Jesús básicamente diferente que la sustentada por Fr. Bruno. Su imagen era la de Jesús el liberador el modelo de liberación del grupo que nos convoca a batallar contra la opresión. La imagen del grupo, en cambio era la de Jesús el legislador, el juez que nos orienta en nuestra búsqueda de la salvación.

Un aspecto interesante de estos encuentros, era además la mala transmisión del mensaje de Fr. Bruno, y ya he analizado ese proceso en otro trabajo <sup>28</sup>. Aquí, mi interés está en la naturaleza del grupo. Me parece que mientras Fr. Bruno se había retirado, Carlos había reingresado como una figura muy clerical. Hablando en nombre del sacerdote, el gran volumen de sus contribuciones en forma de preguntas guías, y luego sus muy largas respuestas a sus propias preguntas, tendían a desalentar otras contribuciones. Y en ese punto su mensaje se hizo interesante de nuevo. Como una nueva clase de autoridad eclesial (Fr. Bruno tenía grandes esperanzas en su liderazgo y lo estimulaba) sermoneaba viejos moralismos y activaba viejos símbolos que prejuocaban negativamente toda nueva articulación de valores y percepciones inspirados en el Evangelio que otros miembros del grupo pudieran llevar adelante <sup>29</sup>.

Esto no es todo lo que hay que decir acerca de las CEBs de Campo Alegre. Cuando yo retorné el año pasado, entrevisté a tres personas que habían estado en los dos grupos mencionados aquí. Cada una de las tres ha permanecido en el centro de la resistencia a la expulsión de la tierra. Cada uno de ellas insistió sobre la importancia de los grupos en proveer la motivación inicial, la energía, la información que ayudó a mantener su resistencia. Dos de los tres continuaron en una tercera CEB compuesta por ex-campesinos. Los tres insisten sobre la unión...lo que significa la participación de un creciente número de ex-campesinos en una CEB, si se intenta realizar algún avance sobre la cuestión de la tierra. Nadie piensa que sea trabajo de un cura el ampliar la CEB o movilizar a otros, en cambio todos elogiaban la ayuda dada en ese momento por una monja y un estudiante del seminario.

En el más largo plazo, algunos de los problemas de las CEBs de Campo Alegre parecían haber sido superados. No obstante, no todo el clero involucrado consideró que la situación era totalmente satisfactoria. Cuatro años después de mi primer encuentro con ellos, Fr. Bruno y la religiosa que trabajó con la CEB de mujeres pescadoras se preocupaban sobre lo que ellos consideraban como pequeño progreso. La monja, en particular, se quejaba acerca de la continuidad de la dependencia de ella como líder. Los casos de Campo Alegre ilustran algunos de los problemas que se interponen en el camino de las CEBs funcionando como grupos intermedios, aún cuando la iniciativa del sacerdote intenta no ser manipuladora.

Bajo circunstancias menos difíciles que las que prevalecen en el nordeste, en lugares como Tocaimbó y Campo Alegre, las perspectivas parecían ser mejores. El famoso comentarista católico Alceu de Amoroso Lima, en una columna en el *Jornal do Brasil* argumentó que, en el nivel nacional, un indicador del éxito de las CEBs son las quejas y la oposición que despiertan en las agencias de seguridad nacional y en los grupos conservadores de la sociedad. El comienza su artículo preguntando "¿Por qué hay tantas quejas, tantos recelos y se otorga tanta importancia a las famosas CEBs?", y se responde afirmando que esto se debe a que ellas, en la actualidad, trabajan de manera no partidarias pero políticamente efectiva como alternativa a las estructuras de privilegio en Brasil <sup>31</sup>.

La búsqueda de grupos intermedios en la base vuelve obvia una evaluación de las mismas CEBs. Ellas han despertado la atención nacional e internacional, no sólo como fenómeno religioso. Una autoridad no menor que la del General Golbery e Couto ha afirmado, desde una perspectiva diferente, la importancia política a largo plazo de las CEBs, como parte de un Movimiento Popular más extenso. En una conferencia pronunciada en 1980 en el Colegio Superior de Guerra, el General Golbery observó desde los nuevos grupos que comprende el Movimiento que: "Las fuerzas activas reales (los verdaderos agentes) en el campo político han resultado ser mucho más estos conglomerados, que un partido (presumiblemente el PMDB) de la oposición. Y en estos conglomerados, a causa de su prestigio tradicional y la protección que pueden ofrecer las organizaciones religiosas y para-religiosas, han asumido una sobresaliente y casi hegemónica posición" <sup>32</sup>.

Parece menos obvio que los cultos Afro-Brasileños espiritistas deban ser colocados en el mismo marco de referencia. Ellos no han atraído la misma clase de interés que despertaron las CEBs por su papel transformador. Y sus líderes no lo reclaman, en el largo plazo, para sus grupos, en la sociedad brasileña, como lo hacen los protagonistas de las CEBs. Pese a ésto, mi trabajo de Campo Alegre y algunos de los estudios de caso disponibles, me sugieren que se puede plantear la pregunta de si los cultos Afro-Brasileños pueden también ser considerados grupos intermedios potenciales.

### **Cultos Afro-Brasileños: El Debate**

¿Cumplen los cultos Afro-Brasileños, que de una u otra manera involucran alrededor de 30 millones de brasileños, la función política que se supone cumplen la CEBs? Parecería haber alguna base para una respuesta afirmativa. Pese a que existen varias federaciones de Umbanda y otros grupos afro-brasileño, el pequeño grupo local parece ser la unidad básica de análisis. Así como los cultos representan una continuidad con el pasado africano, ellos resguardan una historia y una suerte de identificación que puede proveerles una base para resistir las presiones políticas organizadas por las élites dominantes de ambos sistemas, el autoritario y el representativo, para lograr su captación ideológica. Como organizaciones voluntarias con liderazgos de base, ellos pueden constituir grupos intermedios entre los individuos aislados y el Estado. En otras palabras, parecería haber prima facie una respuesta afirmativa a la pregunta. Pero la respuesta de muchos estudios recientes de cultos Afro - Brasileños entre los pobres ha tenido una resonancia negativa. Renato Ortiz, precisamente uno de los más influyentes estudiosos de los cultos, argumenta que la familia de los cultos Umbanda posee una ideología formulada en gran parte por blancos que funciona para extender la hegemonía de las élites blancas.

El Umbanda es el culto más grande, más extendido regionalmente, y de más rápido crecimiento. Ortiz argumenta que en ritual, organización y mitología, el Umbanda realiza “la muerte blanca del shaman negro”<sup>33</sup>. En términos de las categorías que yo he estado usando, los grupos umbandas no son autónomos sino manipulables, y dependientes, en última instancia, de las resoluciones y dirección de las élites dominantes. La ideología dominante no cubre la articulación de conciencia y valores entre las clases bajas, sino que

expresa -a través de su cientificismo y su ubicación de los espíritus y prácticas africanas en el fondo de una escala evolutiva-la hegemonía de la clase superior blanca. Así se expresa esa socialización: sus miembros entran a la sociedad moderna, no como miembros de una comunidad de base sino como individuos compitiendo por una movilidad hacia arriba a menudo ilusoria.

Al final de su libro, Ortiz especula, asimismo, que el Estado, al no encontrar más legitimación de su poder en el catolicismo, podría volverse hacia el Umbanda: "El Estado podría ser capaz de elegir... en el mercado religioso una religión que pudiera calzar mejor en la implantación de un orden socioeconómico dado. En la medida que la presente orientación de la Iglesia (el Consejo Nacional de Obispos, CNBB) entre en conflicto con la ideología dominante, la religión Umbanda deviene una importante arma de reserva con capacidad de inculcar valores de sumisión al orden establecido"<sup>34</sup>.

Otros estudios sugieren horizontes en los cuales los cultos Afro-Brasileños, y especialmente Umbanda, además de devenir una religión oficial legítimamente podrían servir también a las políticas económicas, tanto patronal-representativa como las burocráticas autoritarias, más que proveer una base popular para una alternativa política. Diana Brown ha mostrado, en sus estudios de caso, como el Umbanda puede restaurar líneas rotas de patronazgo en áreas urbanas, ayudando a incorporar miembros sumisos de la clase baja en sistemas de intercambio económico y político que mantienen la dominación de las élites<sup>35</sup>. Patricia Birman, en un breve análisis del lenguaje ritual y de la organización en un grupo de culto Umbanda, describe como los umbandistas repiten y adoptan las normas y prácticas de poder tal como se manejan en la sociedad dominante: practicar Umbanda -el someterse, por ejemplo al mando de un médium poseído por el espíritu del amo Sevi Boidaeiro-es aceptar la sumisión a un poder burocrático centralizado concebido como normal en los planos material y espiritual<sup>36</sup>. Leni Silverstein amplía nuestro foco del Umbanda al supuestamente más africano culto Candomblé de Bahía<sup>37</sup>. Examinando formas de supervivencia en grupos Candomblé, Silverstein hace visible la dependencia religiosamente asimilada de los grupos de culto sobre los recursos de la clase superior blanca: el cuerpo de relaciones religiosas entre el líder del culto (mujer, negro y pobre- la mae de santo) y el patrón participante (hombre, blanco, y adinerado- el Oga) encubre un

sistema de supervivencia de la clase más baja a través la incorporación a un sistema de patronazgo de la clase alta. Como sistema, nosotros podemos presumir, trabaja para los pobres como una efectiva fuente de recursos obtenidos de los ricos. Pero el precio pagado por la seguridad por el pobre es precisamente el sacrificio de la que he llamado autonomía, articulación, e independencia comunitaria.

Otros estudios, y mi propia investigación en Campo Alegre, no me autorizan a afirmar que estos casos revelan el total de la historia política de los cultos Afro-Brasileños. En realidad, la diversidad que puede ser encontrada a través de ellos aboga por una no simple ecuación política, concerniendo sus contribuciones a la política brasileña. No puede ser asumido que la continuación del sincretismo es equivalente al sincretismo simplemente en los términos de las élites político-económicas dominantes. Parece no ser el caso que el declinar del explícito africanismo sea igual a la pérdida de bases culturales y estructurales para la articulación de una creciente conciencia crítica y evaluación en comunidades viables. Mientras los hechos nos llevan a abandonar un cierto romanticismo extranjero en la línea de las grandes interpretaciones de Roger Bastide de los cultos Afro-Brasileños, éste aún merece respeto por su observación acerca de la creatividad, religiosa y política, que se encuentra en estos: "Es siempre muy fácil ver a través del pasado cómo los sistemas económicos o sociales se reflejan en la religión, pero uno olvida que había un factor de libre creatividad, que los aspectos subestructurales son determinantes pero no apremiantes, y que el pueblo confrontado con éstos puede en todo caso descartar los viejos valores que no parecen concordar con las nuevas situaciones sociales o inventar nuevos significados para los viejos símbolos que ellos no quieren rechazar completamente y por lo tanto ser forzados a encontrar una solución original"<sup>38</sup>.

La diversidad no puede ser evitada; lo dificultoso es el tipologizarla válidamente y con relevancia temática. Con la observación de Bastide y las implicancias de este artículo en mente sugiero que la tipología presentada en el Diagrama 1 podría ser útil. Esta brinda la asociación entre varias situaciones de clase y distintos tipos de espiritismo Afro-Brasileño. También sugiere como cada uno de los tipos de espiritismo involucra la formación de grupos, cada uno con una marcada variación sobre dimensiones de autonomía, articulación y comunalismo <sup>39</sup>.

No puedo, aquí, desplegar todo lo que contiene este diagrama; está presentado para resumir una muy larga discusión. Primero, sobre la naturaleza de la tipología. Cada columna y, más aún, cada casillero representa un ejercicio en la construcción de tipos ideales. Esto es, las entradas representan deliberadas exageraciones dramáticas de tendencias notadas en estudios de caso. Los estudios de caso, también muestran que la realidad es más compleja que lo que sugiere las tipificaciones. Las características de los grupos tipo-esclavo persisten en grupos que se fueron estableciendo bastante después de la abolición de la esclavitud. Muchos grupos, en cambio, clasificables, predominantemente, en una columna, tienen varias características listadas en otras columnas <sup>40</sup>. Estas ambigüedades deberán ser bien apreciadas en el momento en que tenga que referir mis propios casos de Campo Alegre, ellos mismos excesivamente simplificados aquí, a las categorías del diagrama.

\* VER DIAGRAMA N°1.

Segundo, sobre el contenido del diagrama. Las columnas 2-4 son el foco de interés en este artículo. La distinción entre el tipo 2 y el 3 emerge con gran claridad en la comparación en Colín Hengrey de grupos de culto en Salvador, Bahía <sup>41</sup>. En ciertas áreas de Salvador, los descendientes de los esclavos están todavía comprometidos en ocupaciones tradicionales como servicio doméstico, sirviendo en las casas de la burguesía. Es esta gente la que forma los tradicionales grupos de culto candomblé, caros a los turistas y a las agencias de turismo. Estos grupos, como sus miembros, sirven a las clases superiores en variadas formas y tienen patrones de clase superior como participantes que pagan. Ellos compiten por remuneraciones provistas por patrones y el Departamento de Turismo, las cuales son proporcionales al éxito en ejemplificar la tradición como ésta es venerada por la clase patronal. El resultado, expresado en mis términos, está esquematizado en la columna 2. Los grupos son bajos en autonomía ideológica y estructural. Ellos son, para sus miembros, ambientes cuyas estructuras duplican las más amplias estructuraciones de la vida en la sociedad en general. Son conglomerados que ensayan una cantidad de mitos y valores que congelan el pasado para conseguir el premio de un nicho asegurado en la sociedad

dominante. En un sentido, a pesar de su exótica experiencia afro, ellos son grupos conservadores, bajo todo criterio, lo opuesto de los grupos intermedios.

En gran contraste se encuentran los grupos de culto que Hengrey estudió en el barrio de Liberdade. Las características de éstos y otros grupos similares están delineados en la columna 3. Liberdade es, en términos de ubicación, historia, y las ocupaciones en el "sector informal" de estos pobladores, mucho menos integrados en la sociedad burguesa. Los cultos, del mismo modo que los grupos de samba, reflejan y mantienen la distancia. En todas las dimensiones, como ambientes estructurando experiencias y como grupos preocupados con la creativa conservación de una contra-cultura parecen funcionar como grupos intermedios. Como algunas de las CEBs con similares características, esta orientación a la construcción de comunidades autónomas parece conducir fácilmente a sus miembros hacia la actividad política contra el status quo.

La columna 4 intenta abarcar las características de los grupos Umbanda estudiados por Renato Ortiz, Diana Brown y otros. Estos grupos, como la discusión previa de la literatura hace claro, no pueden ser considerados grupos intermedios. Por el contrario, ellos contribuyen a la reproducción del patronazgo y del Brasil burocrático y autoritario. Pero el motivo de presentar el diagrama 1 fue hacer claro que esta clase de grupos de culto Afro-Brasileños son sólo algunos entre otros tipos

DIAGRAMA 1. TIPOLOGÍA DE GRUPOS DE CULTO AFRO-BRASILEÑOS

CARACTERÍSTICA DEL GRUPO	CONSTRUCCIÓN POR/PARA CADA GRUPO				
	ESCLAVOS	VIEJOS SUBPROLETARIOS	NUEVOS SUBPROLETARIOS	NUEVOS AISLADOS URBANOS Y MOVILIDAD ASCENDENTE	INTELIGENCIA DISCONFORME
FORMA Y CONTENIDO DE SINCRETISMO	Contenido africano en formas cristianas blancas.	Contenido blanco patronal en formas africanas.	Constantes variaciones sobre formas y temas afro-brasileños.	Hegemonía blanca en disfraz afro-caboclo.	Restaurado mitológico africano y celebración de la diáspora. *
FISIONOMÍAS RITUALES	Idioma africano sacrificios sangrientos.	Afro y portugués; sacrificios sangrientos.	Solamente portugués; raramente sacrificios sangrientos.	Portugués. Sacrificios para clientes individuales.	Portugués con vocabulario especial afro-enfatizado.
AUTONOMÍA ESTRUCTURAL	Discontinuidad con jerarquía patronal en la sociedad dominante. Jerarquía interna de acuerdo a la línea de sangre y relaciones con Orixás.	Continuidad con la jerarquía patronal en la sociedad dominante. Jerarquía interna reproduce la jerarquía en la sociedad dominante.	Discontinuidad con estructuras patronales dominantes. Igualitarismo dominante.	Continuidad con estructura patronal y burocrática. Relaciones con experto-cliente dominante.	Protesta contra estructuras dominantes patronales y burocráticas.
AUTONOMÍA IDEOLÓGICA	Cuidadosa preservación de la identidad y mitología africana. Sincretismo controlado por el grupo.	Aceptación de mitos armónicos sobre raza y clase. Congelado sincretismo por aceptación.	Rechazo de mitos armónicos. Desarrollo de Afro y otros mitos folklóricos.	Aceptación de los mitos brasileños de seguridad nacional.	Rechazo de armonía y mitos de seguridad nacional.
ARTICULACIÓN DE PERSPECTIVAS EN VALORES DEL DESARROLLO	Articulación para preservar separada identidad, historia y poder.	Articulación para conservar un espacio reservado sin interés por críticas y valores.	Articulación de percepciones y valores críticos.	Articulación de ideologías recibidas vs., articulación de percepciones y valores críticos.	Articulación de percepciones críticas y valores por remover.

COMUNALISMO VS. INDIVIDUALISMO Y/O RELACIONES BUROCRATICAS	Conciencia de construir y mantener una comunidad alternativa.	Conciencia de construir y mantener subgrupos dentro de la estructura aceptada.	Conciencia de construir y mantener una comunidad alternativa.	Conciencia de avance de clientes individuales y mantenimiento del prestigio del médium.	Conciencia de algunos de llamar a otros a construir una comunidad alternativa.
--	---	--	---	---	--

Diáspora experimentada en formas brasileñas (p. ej. Millón Nascimento y Dom Pedro Casaldaliga cooperando en Missas dos Quilombos).

### **Cultos Afro-Brasileños. Los casos de Campo Alegre**

La categorización en el espiritismo Afro-Brasileño que emerge de una investigación de la literatura se refleja en los 14 grupos de culto diferentes encontrados en Campo Alegre. En el resto de este artículo, voy a iluminar mas su diversidad y examinar las relaciones entre tipo de culto y capacidad potencial del culto para generar grupos intermedios.

Los temas de autonomía y articulación de los valores y perspectivas de las clases más bajas serán tratados a través de un examen de la extensión con que los cultos aceptan o rechazan los valores y percepciones hegemónicas. Pero los criterios no son sólo ideológicos. De cada grupo seleccionado aquí para un breve examen, yo formulé la pregunta: ¿cómo la vida del grupo estructura la experiencia diaria de los participantes, vis a vis de la estructuración causada por las realidades política, social y económica de la vida diaria en Campo Alegre?

Todos los ciudadanos de Campo Alegre -aún con el relativo pluralismo ideológico de la apertura, son inducidos, en una variedad de formas, a ver y evaluar la realidad en términos de un código que voy a llamar el código de seguridad nacional brasileño 43. El código es inducido a los brasileños en una variedad de medios, más directamente en propaganda explícita y en la retórica de las ceremonias públicas, y con mucha efectividad en la oculta currícula de las instituciones educacionales y en el funcionamiento diario de la política económica.

Las previsiones claves del código de seguridad nacional, como este es recibido en las bases de la sociedad brasileña, pueden definirse sobre la base de un cuidadoso análisis de mensajes explícitos recibidos y mensajes implícitos experimentados en ocasiones. Ese análisis necesitaría al menos otro artículo; pero las condiciones requeridas en un análisis de estas características incluiría:

1) La imagen del buen ciudadano como aquel que acepta y obedece la autoridad racional-burocrática y comprende la necesidad de un sistema de status y premios, favoreciendo grandemente a aquellos con calificaciones formales sobre aquellos con pocas calificaciones en los sectores urbanos y modernos de la economía;

2) La ecuación del Estado, la nación y la sociedad como nombres diferentes para la misma entidad orgánica, procediendo de una pura corriente de historia hacia el simple destino de un exitoso Estado de seguridad nacional;

3) La creencia de que los ciudadanos honrados y los grupos legítimos deben identificarse sobre todo con el estado y la nación, diferentes nombres de la misma unidad orgánica y sólo secundariamente o de ninguna manera con la clase, región o etnia;

4) La creencia en la educación formal instrumental como la fuente de todo lo que vale la pena saber y el camino para el progreso fuera de la individual y colectiva ignorancia y pobreza;

5) La creencia que la civilización y el destino de Brasil como un poder mundial, puede ser llevado a cabo a través del triunfo de lo blanco, lo europeo, y la higiene sobre lo oscuro, indígena, africano y sucio, a través del triunfo de la ciencia y la tecnología moderna sobre lo emocional y la ignorancia; a través de la domesticación y extirpación de la naturaleza, junto con todo lo agreste de Brasil, y las no explotadas junglas;

6) La concepción de la historia brasileña como esencialmente la transcriben los libros de texto de historia en los cuales los héroes recordados son grandes comandantes militares, conquistadores del territorio, modernizadores, y defensores del orden.

La cuestión, entonces, es en qué grado los cultos de Campo Alegre adoptan y asimilan esta codificación de la realidad brasileña. En qué medida los cultos son exactamente tal como la interpretación hegemónica del espiritismo Afro-Brasileño los presenta? Cuan extendidas son sus funciones como grupos intermedios resistentes a la hegemonía y practicando, en comunidades viables, las percepciones y evaluaciones de los "Brasiles" alternativos?

Pai , de 79 años de edad y conocido como pai de santo (literalmente "el padre del santo"), es el líder de un culto Xango. Xango es el nombre de un espíritu africano traído a

Brasil, Cuba, y otros lugares de América por esclavos del oeste africano. La casa de Fuló es el centro del culto, y fijado en la pared de adobe hay un cartel que dice a los transeúntes: "terreiro dos cultos africanos nago sao yoao batista" ("el lugar de los cultos africanos, San Juan Bautista"). El nombre encierra una gran información acerca de Fuló y su culto. Fuló es insistente sobre lo africano de su culto. El mismo proviene claramente de ancestros africanos, como otros muchos, aunque no todos los miembros de su culto. Los cultos nago son Yoruba en origen y Fuló enfatiza ese punto: el canto ritual de su casa es en nago más que en portugués, porque Nago es la lengua en la cual los grandes espíritus africanos responden. Como un guardián y comunicador de mito y el ritual -el rol que el considera central y más importante- transmite a sus seguidores, preferentemente mientras ellos son muy jóvenes, suficiente lengua Yoruba y tradición para que ellos estén capacitados para evocar sus espíritus en el mundo.

Pero nótese que este es el lugar de los cultos africanos llamado San Juan el Bautista. Fuló celebra y recrea africanamente, pero usa la nomenclatura del cristianismo. En mi primera conversación con él, se identificó a sí mismo como un miembro de la Sagrada Iglesia Católica Apostólica y Romana; cada adjetivo cuidadosamente enunciado de modo que la fórmula correcta no dejara lugar a dudas. El me puntualizó que cada uno de los espíritus cuya imagen reside en el cuarto pejí de su casa tiene un nombre africano y uno de un santo cristiano: Yemanjá, el espíritu de las aguas y madre de muchos de los otros grandes espíritus, es Nuestra Señora, María, la Madre de Jesús; Xango, cuyo nombre es dado popularmente a todo el culto, es representado por símbolos de luminosidad y como rey, pero su rol de dispensador de justicia es enfatizado en su identificación como San Jerónimo.

En el nombre de la casa tanto como en los nombres y las representaciones de los espíritus, el Xango de Fuló adopta formas externas y rótulos de aspectos apropiados de la cultura religiosa dominante. Pero el carácter de los espíritus y las preocupaciones de la casa en las relaciones que se mantienen con ellos a los ojos del grupo, son esencialmente africanos. Fuló explica que él no pertenece a la cultura alta. El y sus hijos e hijas en el santo (filhos et filhas de santo) se identifican con el Brasil selvagem (Brasil salvaje) pero no rechazan el Brasil salvaje ni tampoco aceptan la valorización establecida por la cultura alta

acerca de éste.

Ellos están continuando una vieja tradición, investigada por Roger Bastide <sup>44</sup>, en la cual los santos católicos devienen máscaras de los orixás o espíritus africanos, y haciéndolo así, los orixás y el estilo de vida integrado alrededor suyo puede evitar la supresión <sup>45</sup>. Pero son los orixás los que mandan y el modo de vida que ellos requieren el que predomina en el grupo de Fuló. La reinterpretación de los santos cristianos y de la cultura alta en general ha sido completada en términos de los valores, conocimientos, y modos de relacionarse entre el hombre y la naturaleza y del hombre con el hombre, distintivos del Brasil *salvagem*.

Más aún, si no en la palabra, pero en la acción ritual y el símbolo, Fuló y su "familia" construyen alternativas a buena parte de la cultura alta. Sus vidas llevan la imagen de la pobreza, pero si ellos no atacan políticamente "el sistema" dominante, rechazan en cambio sus juicios sobre ellos y afirman una identidad alternativa para los pobres. El mismo idioma portugués es denegado en su superioridad por los cantos en Nago y es notable que el Nago es usado y enseñado por Fuló no como un idioma sacerdotal para lo misterioso y lo antiguo sino para la adquisición de una contracultura: el Nago de Fuló no constituye un espejo sino lo opuesto al tradicional latín sacerdotal. Los sacrificios sangrientos del grupo ignoran las reglas del moderno Brasil urbano de higiene y separación de la cruda naturaleza, y los seguidores de otros cultos Afro-Brasileños rotulan a los seguidores de Xango de ignorantes y no educados. Pero el sacrificio, explica Fuló, es una de las cosas que los espíritus demandan para infundir a sus seguidores diversas fuerzas y protegerlos del mal.

Fuló y su grupo son aún más profundamente contracultura en sus relaciones sociales. En una sociedad donde, aún a nivel local, la autoridad redama legitimación a través de calificaciones formales y conocimientos certificados, Fuló ejerce una autoridad tradicional -autoridad basada en la sabiduría transmitida a través de las generaciones en profundas relaciones personales. Fuló no intenta, no es lo que él desea, atesorar su sabiduría como un experto para fundones específicas, sino que permanece dedicado a transmitir la sabiduría de su vida a tantas vidas como él pueda. El se siente muy orgulloso de haber creado comunidades de *filhos* y *filhas* de santo por todo Brasil- él ha llenado sus roles como "embajador de los espíritus" y "celador" (vigilante) de la sabiduría de África y del Brasil

salvagem.

Yo no intento sugerir que el grupo de Fuló es una antítesis de la moderna sociedad Brasileña, o que está codificando la realidad exactamente al revés del código de seguridad nacional. Fuló, como hemos visto, y miembros de su familia aún en un mayor grado, son ambivalentes frente a la cultura alta que es, en sí misma, multivalente. Fuló, yo diría, es maestro padre en una contracultura -pero ¿contra qué?-. Si es enteramente contraria a la autoridad racional-burocrática, entonces es para algunos miembros sólo un lugar alternativo donde realizar la continuación del tema de patrimonialismo en la cultura alta. Contra las pretensiones exclusivas de aquellos que aceptan por completo un Brasil blanco, determinado, racional, el Xango de Fuló no es todavía un arma para la resistencia, pero al menos tiene un poderoso sentido de independencia y de confiada separación, basada en una historia alternativa, ritualmente nutrida. Pero es precisamente ese sentido, evidente en las entrevistas con Fuló y un grupo de miembros del culto, lo que podría llevarme a considerar al grupo elevado en las dimensiones de autonomía y articulación.

Sumado a los materiales de las entrevistas, el diseño y el uso del espado ritual por el grupo ayuda a definir estos elementos anti-hegemónicos.

Nosotros podemos leer este uso del espacio a través de la consideración del diagrama 2, que es un esquema del terreno del culto, la casa de Fuló. En el diagrama 2 el primer elemento a tener en cuenta es el espado ritual, el salao, está localizado en un hogar para recibir los dones y bienes de los espíritus, uno debe convertirse en miembro de la familia. En el mismo Salao, todas las cosas son movibles: es un espado para aprender a través de la comunidad en movimiento más que a través de reconocidos expertos dirigiendo, o puramente específicos trozos de conocimiento envasados. El pejí es un lugar apartado, pero no para terapia individual: cuando un miembro de un grupo está cumpliendo su obligación para con su espíritu -que es también una obligación hacia el grupo involucrando la provisión de un alimento alto en proteínas para todos los participantes- ese miembro es recluido por un rato en el lugar especial de los espíritus. Sin embargo la obligación es cumplida solo cuando el miembro emerge del pejí llevando su espíritu en trance hacia el grupo para moverse, y moverse con los otros.

El caso no está completo. Una detallada consideración de las biografías de los miembros, de la forma de relacionarse entre Fuló y los miembros y la historia del mismo grupo, son todas partes necesarias de una completa afirmación del culto como un grupo intermedio. En realidad, la historia del grupo durante los últimos cinco años sugiere que es tan vulnerable, como las CEBs de Tacaimbó, a la corrosión de la pobreza absoluta en el contexto de la prevaleciente política económica. Pero éste persiste, y las vidas de los miembros principales del grupo sugieren un llevar hacia el mundo una instancia crítica frente al código de seguridad nacional. En su trato con los vecinos, los burócratas, los ricos, y los poderosos, ellos muestran una indiferencia o una cierta marginalidad y el nacimiento silencioso de una confiada identidad.

En el Diagrama 3 podemos observar una clase de grupo muy diferente y una muy diferente clase de líder en Doña Rosaria. Doña Rosaria viene de su centro espiritista de la capital del estado, situado a 30 kilómetros. Ella brinda desde su suburbio de clase alta un mensaje a los pobres. En el centro, ella dispensa iluminación y conocimiento, terapia y bienes para los necesitados. Su centro era originalmente un gran depósito que le fue entregado por las autoridades de la prisión local. Ella lo ha transformado para sus propósitos.

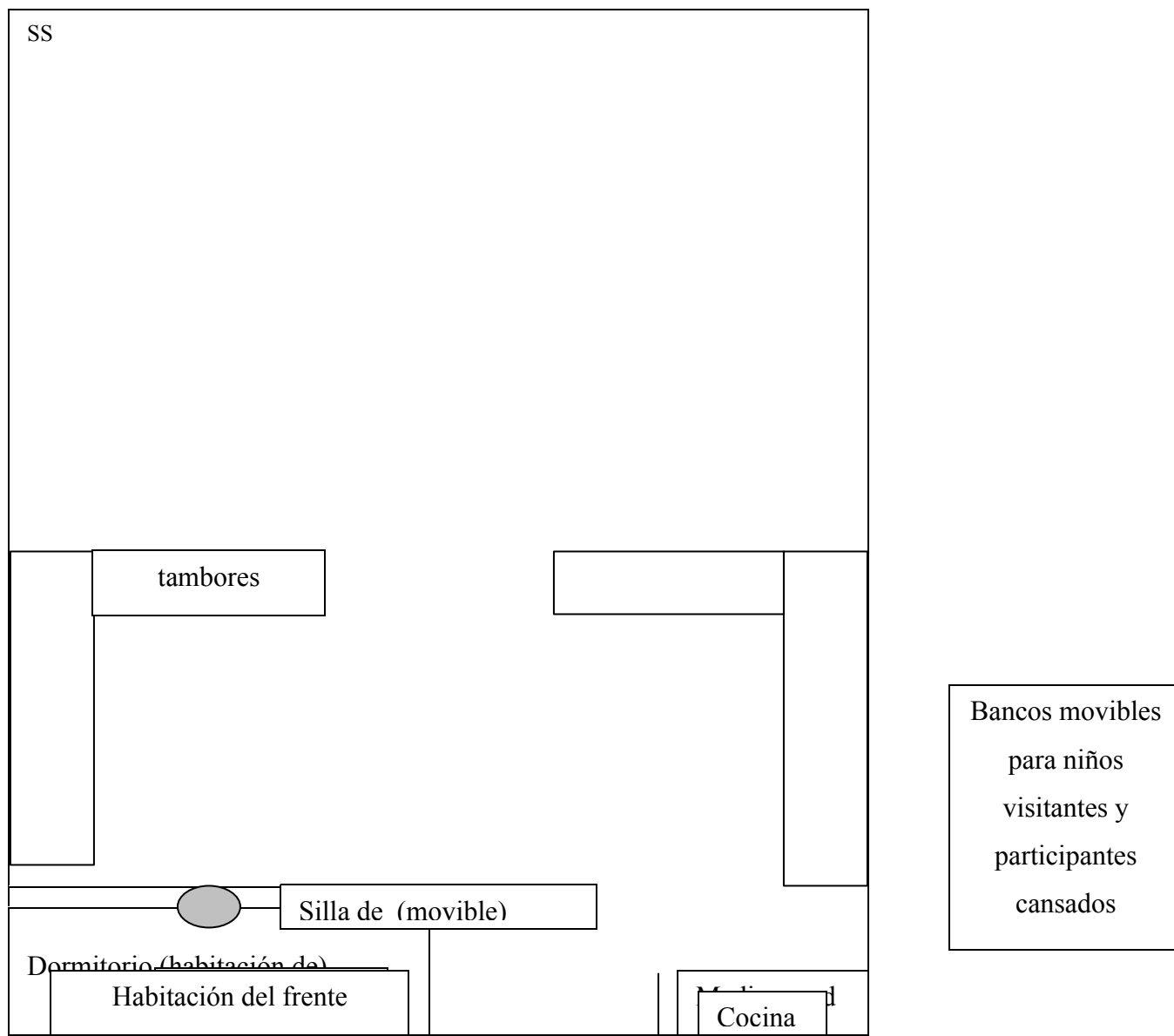
\* VER DIAGRAMAS Nº 2 Y 3.

Obsérvese algunas de sus características. Dos tercios del centro están arreglados como una clase o un salón de conferencias tradicional. El primer tercio está separado para lo que Fuló llamaría la cultura alta, su personal y sus artefactos. Doña Rosaria y los dignatarios visitantes hablan desde la mesa a la audiencia que está sentada en bancos, los muebles están preparados para la recepción pasiva del mensaje de los expertos.

El tercio restante del edificio se encuentra reservado para otras formas de dispensación de la cultura alta. En los cubículos, luego de oír el mensaje, la audiencia de Doña Rosaria puede convertirse en clientes. El cliente entrará en el cubículo y un experto en corrientes espirituales le dispensará un pase terapéutico y, a veces, un consejo basado en

la sabiduría recibida desde los más altos y puros espíritus. Entonces, aquellos que se encuentran en grandes necesidades pueden ser ayudados con alimentos y alguna ropa traídos por Doña Rosaria de la central de la Federación Espiritista en la capital del estado.

El mundo espiritual de Doña Rosaria está prolijamente arreglado. Está elaboradamente estructurado desde los más altos espíritus, con Jesucristo a la cabeza, a través de los grandes pensadores muertos de la civilización occidental; abajo a través de los espíritus más inferiores -viejos esclavos, espíritus de vaqueros, los espíritus caboclos y africanos- y finalmente más abajo los espíritus diabólicos de la oscuridad, incluyendo el Exús africano. Ella profesa las creencias del culto Umbanda, aunque entre los umbandistas la suya es la clase más fuertemente influenciada por el espiritista europeo del siglo XIX Alan Kardec y la que menos continúa con los cultos más africanos como el Xango de o el Candomblé bahiano.

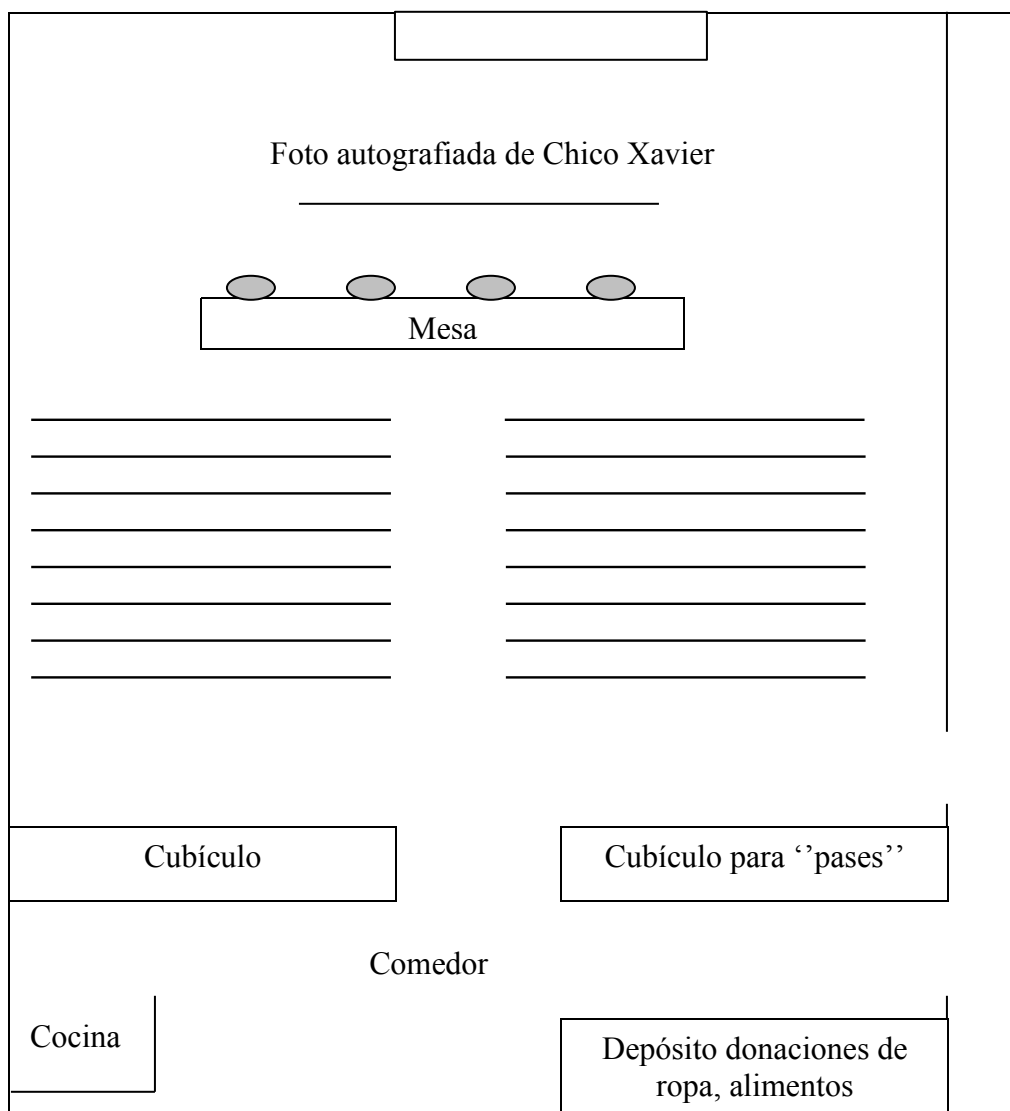


Una casa para la supervivencia y la construcción comunitaria

DIAGRAMA 3

CENTRO ESPIRITISTA: DOÑA ROSARIA DE LA FEDERACAO ESPIRITISTA ENCRUZILHADA

Armario - libros



Un aula de escuela para brindar *Cultura Alta* a los órdenes inferiores

Su ejemplo es el gran médium blanco Chico Xavier, cuyo retrato cuelga sobre una pantalla tras la mesa. Xavier ha publicado libros de oraciones y revelaciones comunicadas por los espíritus superiores. Y los espíritus superiores no son espíritus africanos del Xango o espíritus caboclo indígena, los vaqueros, ex-esclavos, y espíritus callejeros de los grupos umbanda, sino los espíritus blancos muertos, profesionales representativos de la cultura alta.

Mucho del discurso de Doña Rosaria parte del sistema de oposiciones: espíritu vs. carne, blancura, luz, lucidez, ciencia y Cristo vs. negritud, oscuridad, ignorancia, superstición y Satán. Como muchos Umbandistas, ella ha hecho suya la noción del Karma: lo que sucede en esta vida es para preparar el espíritu, en cualquier camino de vida, para una más alta, más pura existencia en el plano extraterrestre y en la próxima encarnación. Si bien podrían analizarse más aún los componentes del espiritismo de Doña Rosaria y el de sus seguidores, creemos que hemos tratado un esquema de su visión del mundo y de su predisposición para las acciones sociales. Las predisposiciones pueden ser observadas en la vida de una vecina que me introdujo al grupo -María José. María concurre tan seguida como ella puede por una serie de razones. La existencia de un mundo espiritual que choca con éste es muy real para ella, pero así de firme es también la experiencia de que nada debe llevar muy lejos fuera de las seguras líneas de patronazgo del Brasil de la cultura alta. El Xango de te lleva muy lejos y no ofrece nada a cambio; el grupo de Rosaria ofrece la necesaria fortaleza de los espíritus e igualmente, una línea para el patronazgo material. El mismo centro está bien iluminado, limpio, y confortable, y ofrece la instrucción que parece necesaria para salir adelante, pero que de otro modo es inaccesible para las María José del Nordeste brasileño. Su historia reciente me sugiere que María José deja cada día el centro esperando en que la modernidad proveerá, desconfiando de su propio juicio a causa del convencimiento de su ignorancia, y aceptando mucho de lo proclamado por el código de seguridad nacional: la beneficencia de sus representantes estaría demostrada por la entrega por parte de Doña Rosaria de la costosa leche en polvo para el chico adoptado de María José.

María José puede ayudarnos a realizar un análisis dialéctico de su propio grupo

Umbanda Kardecista y del Xango de Fuló. En particular, ella sugiere una explicación para la emergencia correlativa de un estado militar diagramando Brasil, llevándolo a la identidad con el código de seguridad nacional y la espectacular expansión del culto Umbanda, en parte a expensas del Xango de y de otros cultos parecidos. Tan lejos como el Umbanda emerge, a partir de una generación previa de cultos espiritistas africanos y amerindios, esto representó una triunfante re-formulación del mundo espiritual en concordancia con el código de seguridad nacional y la más difusa cultura alta.

Las Marías José de Brasil encuentran esta re-formulación atractiva porque promete participación en el poder, un ethos confortable, y aún alguno de los beneficios materiales de ese mundo de otra forma denegados a ellas. Y así, los espíritus son acomodados en la versión de los generales de la modernidad, habiendo sido primero tamizados y reordenados por éstos. Doña Rosaria, espíritu benigno, ha devenido una médium para aquellos que Harvey Cox llama "la seducción del espíritu" en más de una forma 46. Su grupo es un grupo para la hegemonía, y es difícil imaginar en este algún potencial para funcionar como un grupo intermedio.

En el Xango de Fuló por otro lado, los espíritus africanos - o más particularmente, el estilo de vida integrado alrededor de éstos- son codificados realmente en cierta forma como para predisponer al final el escepticismo frente a los clamores basados en el código de seguridad nacional. Los espíritus no responden a los halagos del cientificismo ni son alcanzados por expertos y burócratas. Ellos viven en la historia y el ritual, y no como signos para ser manipulados. No son, ellos mismos, de la cultura alta -en realidad Exú, uno de los espíritus más poderosos, el que controla el tráfico entre lo visible y lo oculto en Xango, se ha convertido, en los cultos más modernos y en la misma cultura alta, en el más bajo y oscuro de todos los espíritus, Exú-Satán.

Una breve búsqueda de algunos aspectos de los otros cultos nos ayudará a mapear el territorio entre el grupo de Fuló y el de Doña Rosaria. También ayudará a explorar la dimensión de la orientación comunal en una clasificación de cultos potencialmente generadores de grupos intermedios.

El culto de Doña Dina es del tipo Umbanda, si bien mucho menos kardecista que el

de Doña Rosaria. Su salario es mucho más parecido al de Fuló y uno se convierte en miembro a través de la participación en el ritual más que a través de la exhortación. Doña Dina es ella misma pobre, una pescadora analfabeta, y no tiene patronazgo que ofrecer. Ella, en todo caso, tiene aquello que ella misma y sus clientes creen que son dones especiales o vías de mediación que pueden ser trazadas por individuos para proveer consenso o prescripción al tratar con los problemas de la pobreza. A través de Doña Dina, sus clientes, usualmente clientes que pagan, pueden recibir ayuda- no de los más altos espíritus sino de los sabios, a menudo rudos espíritus brasileños como el espíritu del vaquero que es el que ella prefiere.

En el culto de Doña Dina, hay ciertas separaciones con respecto al código brasileño de seguridad nacional: la sabiduría puede residir y provenir de las órdenes inferiores -viejos esclavos por ejemplo-. Por el otro lado, Doña Dina es, ella misma una experta en magia y es a menudo temida como tal. Ella y sus clientes comprenden su rol central como el de proveer un servicio a individuos con problemas que necesitan ayuda para sobrevivir en el sistema. El suyo no es un rol de constructora de una comunidad alternativa con una cultura alternativa. Su código religioso no predispone a la transformación de problemas privados en asuntos comunales. Su propio discurso está lleno del cientificismo del código de la seguridad nacional y su jerarquía espiritual se conforma exactamente a la jerarquía social de ese código.

Una de sus clientes, Bui, puede ayudarnos a colocar el culto de Doña Dina en el mundo. Bui es una cliente ocasional que solicita ayuda a Doña Dina cuando está en problemas pero evitando participar en el culto por temor a caer en trances. Cuando temió que su marido de facto pudiera abandonarlas a ellas y a su pequeño hijo ella acudió a Doña Dina solicitándole adivinación y consejo esperando encontrar en las técnicas de la religión afrobrasileña ayuda para solucionar sus problemas privados.

Ella no va a los líderes del culto tan frecuentemente como otros, el intento de manipulación de corto alcance de la vida diaria a través del recurso de los espíritus no se ha convertido en una forma de vida para Bui. Pero la consulta con Doña Dina y otros dos líderes de culto es, para ella, una parte normal del manejo de la crisis. Y en sus interpretaciones de su propio comportamiento durante las crisis en su vida, ha adoptado el

pathos del tipo de Doña Dina del espiritismo afrobrasileño 47. Se ve sí misma arrastrada por uno u otro de los espíritus para intentar su suicidio o aún matar a su hijo. Esto se ha convertido en parte de su concepción de todos los días de sí misma, de lo que ella es, a veces, víctima pasiva de los espíritus que actúan sobre ella. Ella no interpreta todo su comportamiento de ésta manera, no atribuye tampoco consistentemente la conducta de otros a los trabajos de los espíritus, como algunos otros clientes de Doña Dina hace. Pero ella se enfrenta con las crisis de la pobreza pensando que estas son solo problemas privados generados por relaciones personales con espíritus de los cuales pueden ser manipulados de tiempo en tiempo a través de los líderes de cultos. Doña Dina es la ciencia de Biu, la teología del culto refuerza la localización de Biu, de ella misma como alguien nacido para los trabajos de la pobreza, sujeto a los más oscuros y malvados y bajos espíritus, necesitando ayuda experta para meterse en el moderno Brasil urbano.

María Pretinha (pequeña María negra), otro de los líderes de culto a los que Biu consulta, rechaza decididamente el pathos con que Biu negocia su mundo. Nadie puede actuar sobre los espíritus, usualmente para lo mejor; pero, como María Pretinha argumenta, y proclama en su vida bien organizada, aunque golpeada por la pobreza, la gente es en última instancia responsables de sus propios actos, por su control sobre los espíritus, por la purificación de sus propios espíritus. María Pretinha negocia su mundo con ironía, interpretando aún sus propios sufrimientos como, en parte por lo mismo, debido a las aún inconscientes fallas o deficiencias de ella misma que debe descubrir y controlar. Ella va fuera de su culto a evaluar y conducir su vida de una forma que es llamativamente similar a aquella de los miembros de la Asamblea de Dios: insistiendo duramente sobre la necesidad de una moralidad tradicional y autodisciplinaria, exceptuando la eficiencia y el orden como las únicas legitimaciones de las aceptadas jerarquía y autoridad política. A diferencia de la mayoría de los miembros de la Asamblea, en todo caso, María Pretinha parece predispuesta, por su religión, a descreer del redamo por parte de expertos y profesionales de un monopolio de saber.

Ella es médium para un espíritu que en su vida terrestre fue una especie de estafador (picaresco) urbano, un ladino operador Afro-Brasileño surgido de las clases bajas urbanas que a pesar de sus pecados ha acumulado mucha sabiduría, que se ha transformado desde su

muerte en guía espiritual práctica para la vida a través de sus relaciones con otros espíritus. María critica a su espíritu por imperfecciones remanentes, pero también proclama sus méritos como una especie de héroe de clase baja que ha batallado hacia arriba, desde el vicio y la ignorancia, al más alto plano del desarrollo. Ella insiste en que él conoce y comprende muchas cosas que un doctor preparado no aprenderá nunca, y puntualiza que dispensa consejos sin pretensiones y a tarifas más baratas que los oficiales de las clases altas. El es también más sabio que ellos: llama a sus clientes no para solucionar problemas inmediatos sino para introducirlos en un nuevo modo de vida, y la mayoría de sus remedios, pasados por María Pretinha, envuelve a los clientes en alguna especie de actividad para su propio desarrollo espiritual 48.

Existen muchos casos más para ser considerados junto a María Pretinha, Biu, Doña Dina, María José, Doña Rosaria y su familia. Pero las variaciones que constituyen la Babel de los cultos afrobrasileños en Campo Alegre han sido suficientemente sugeridas por estos casos, lo que permite alguna noción del potencial variante de estos cultos para funcionar como grupos intermedios.

Tal como yo he leído y diseñado el ordenamiento de los casos, he estado persuadido de que hay dos tipos bastante divergentes de religiosidad presentes en los cultos, distinguiendo diferentes creyentes individuales. En este mundo más ordenado que será el galardón de todo buen tipologizador sociológico, cada uno de los cultos puede caer correctamente en uno u otro tipo y nosotros podríamos predecir que la religiosidad de cualquier miembro del culto podría corresponder a la caracterización religiosa del culto. En realidad, puedo solamente sugerir tendencias siguiendo estas líneas.

Un tipo de religiosidad afrobrasileña evidente en Campo Alegre es primariamente comunal y es vivida en grupos que poseen, en relativamente alto grado, las cualidades de grupos intermedios. Aquellos que experimentan este tipo de religiosidad están llamados, en enseñanza y ritual, a devenir miembros de una distintiva comunidad histórica. El individuo concibe su desarrollo como tomando lugar en y a través del acceso colectivo de la comunidad a los espíritus, quienes, pese a todo su poder, son dependientes y deben obligaciones a los vivos. La desgracia para el individuo y para la comunidad como un todo,

es explicada en términos irónicos -por ejemplo, el que sufre se piensa que tiene alguna responsabilidad por sufrir y tendrá que tomar una parte activa para superar el sufrimiento. Los líderes son concebidos como comunicadores del bien comunal más que como expertos en lo esotérico o como agentes de la cultura superior.

El otro tipo de religiosidad es individual e instrumental en su focalización. Los seguidores están involucrados en sus cultos como competidores en muñirse del poder de los espíritus para fines privados <sup>49</sup>. El miembro individual busca desarrollarse tratando de ganar ventaja competitiva y cobertura defensiva a través de la experiencia del médium. Sus interpretaciones de la desgracia y los remedios escogidos connotan una disposición al pathos: el que sufre ha sido manipulado por fuerzas más allá del control personal moral, y la restauración es buscada en terapias en las que el cliente del médium es pasivo. Los líderes son primariamente expertos en las técnicas terapéuticas. Los mismos espíritus son llamados para servir para objetivos específicos, más que, como en el caso de la religiosidad comunal, de conducir a los participantes en una forma de vida.

La religiosidad de es del primer tipo, comunitaria, si bien yo no puedo decir que todos los que frecuentan su culto o lo consultan como a un médium poderoso siguen estas orientaciones. María Pretinha, a despecho de su desinterés en los espíritus africanos originales y su individualismo moralista, se encuentra también mucho más cerca del tipo comunitario que ninguna otra líder de culto. Doña Dina, si bien es un médium para los espíritus genuinamente populares, no parece construir comunitariamente alrededor de ella: ella es básicamente una experta religiosa para clientes para los cuales ella es plausiblemente poderosa. Sus seguidores, como Biu, se aproximan a ella con un pathos que ella comparte; ellos esperan participar del poder que día asegura obtener de los espíritus.

Doña Rosaria, aunque tan moralista como María Pretinha, se presenta a sí misma ya otros médiums visitantes como dispensadores de una terapia para afligidos. Ella quiere un cambio del corazón y la modernidad y la rectitud, pero no está preocupada por alcanzar estos fines a través del desarrollo de la comunidad. Ella y sus espíritus invitan y atraen a María José hacia arriba, sola.

El tipo de religiosidad Afro-Brasileña individualista-instrumental es parte y parcela

del Brasil moderno.

En los cultos en que esto es dominante y en la vida de aquellos que lo manifiestan, nosotros podemos trazar un movimiento Gramsciano, en el cual los poderosos del Brasil, a través de su control sobre los símbolos y sobre los medios para la supervivencia y el éxito, son poderosos aún sobre los espíritus. Y, como los espíritus están transformados -de ejemplares héroes históricos a pintorescos "pasadores de datos en el hipódromo"- tanto que ellos vienen a servir a los poderosos y a ayudar a subordinar a los menos poderosos.

La religiosidad Afro-Brasileña del tipo individualista-instrumental predispone, simultáneamente, a la aceptación del código de seguridad nacional (no siempre in noto) y a las exhibiciones de su exitosa hegemonía (si bien a veces incongruente).

El tipo comunal de religiosidad, por contraste, provee un vocabulario de motivaciones, héroes, interpretaciones y significados que predisponen a los hombres y a las mujeres a fabricar sus mundos sociales distintos de los deseos de los poderosos. La religiosidad afro-brasileña del tipo abordado -con distintos panteones de espíritus y diferentes énfasis- de y María Pretinha no entrena revolucionarios a batallar con generales. Mi exigencia es más moderada que eso. Aunque sea un tema menor en la Babel de las religiones afro-brasileñas en Campo Alegre, deberá tenerse en cuenta su incredulidad frente a los alegatos de modernidad de la clase alta y frente a los alegatos del código de seguridad nacional.

Quizás esto sea subversivo mucho más allá de las intenciones de o de las desconfianzas de Doña Rosaria. Ese potencial para la subversión a largo plazo de un orden dominante es aquello que distingue a los grupos intermedios de las vanguardias revolucionarias o los partidos radicales.

## **Conclusión**

En medio de la dramática incertidumbre de la apertura, existe aún una razón para un cierto sentido de *deja vu*. Quizás el péndulo está siguiendo simplemente su curso normal sobre los últimos 50 años y moviéndose nuevamente del régimen burocrático autoritario a la funcionalmente no-representativa política representativa. Hay indicadores históricos de

que el estado brasileño es tan fuerte, comparado con la sociedad civil, que es sólo, sobre las formas de esta hegemonía que los tontos discuten. Pese a esto, la sociedad civil en sus bases está desarrollando, -bastante inesperadamente fuerza, tanto que una genuina profundización de la democracia puede ocurrir más allá de las manipulaciones de aquello que se ha llamado la apertura.

Yo he estado planteando que ciertos grupos religiosos, aún cuando ellos son de naturaleza específicamente religiosa, constituyen lo que yo llamo los grupos intermedios: grupos en los cuales el pueblo efectivamente marginado en la base puede experimentar brases alternativos y articular sus percepciones y valores alternativos como una parte de la construcción de una comunidad diferente. Así, los grupos parecen ser extraordinariamente animados y resistentes a las presiones hegemónicas.

Aunque no creo que los datos autoricen la euforia de algunos apologistas de la Iglesia con respecto a las CEBs, algunas CEBs funcionan como grupos intermedios. Los más astutos guardianes del Estado han sentido que ellos estaban frente a un nuevo peligro a largo plazo. La naturaleza de este peligro podría perderse si evaluáramos la política brasileña a través de un foco tan estrecho como la arena electoral, todavía manejada por el Estado, más que a través de un foco que tenga en cuenta desarrollos tales como las CEBs en la sociedad civil.

También y aún en mayor medida -y particularmente porque no hay ningún grupo de Iglesia triunfalista para llamar la atención- el fenómeno de algunos cultos afro-brasileños actuando como grupos intermedios se perderá usando el foco estrecho. Pero a pesar de las fragilidades (no examinadas realmente aquí) y las ambigüedades, un cierto tipo de grupos de culto afro-brasileños ilustrado a través de parte de mi material de casos, cumple la función de valorizar una sensibilidad anti-hegemónica.

La especulación acerca de qué significa esto en el largo plazo probablemente nos divida entre pesimistas y optimistas sobre las perspectivas para la profundización de la democracia en cualquier lugar.

La capacidad de resistencia pasiva ("resilience") de mis informantes en Campo Alegre me ha enseñado a ser un optimista.

**Nota Traductor:**

La expresión inglesa "resilience" referida a resistencia elástica y capacidad de recuperar la forma luego de la presión no es pasible de traducción literal.

**Referencias**

1. Aspacia ALCÁNTARA de CAMARGO: "Autoritarismo e populismo: bipolaridade no sistema político brasileiro"<sup>1</sup>. *Dados*, 12 (1976), 22-46. No conozco la posición de Camargo con respecto al presente significado de la apertura.

2. Op. cit, p. 23.

3. Simón SCHWARTZMAN: *Bases no autoritarismo no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Campus, 1982).

4. Sólo una vez la redistribución a través de la política representativa parecía una posibilidad real y esto introdujo a la fase autoritaria. Uno de los factores que precipitaron el golpe autoritario contra el sistema político representativo en 1964 fue la ley de seguridad social de 1960 que dio a los líderes laborales una segura posición de influencia en los consejos de gobierno de todas las agencias de seguridad social. En 1963, el Ministro de Trabajo, muy favorable al movimiento laboral, Almino Afonso apoyó a los líderes sindicales a extender su influencia de tal manera que estos alcanzaron los medios para redistribuir efectivamente y destruir las funciones de control del sistema corporativo. Pero esto duró poco. Ver Kenneth Paul Erikson "Corporation and Labor in Development" en H. Jon Rosebaum y William G. Tyler (eds.) *Brazil. Temas en Desarrollo Político y Económico*, (New York: Praeger 1972), cap. 7.

5. Yo voy a enfatizar, más explícitamente que como lo hace Schwartzman en su conclusión, los duales y en algunos aspectos contradictorios aspectos de una burocracia centralizada: por un lado, la fría y racional cara del dominio por protegidos expertos; por otro, la cálida y sonriente cara del líder patrimonial ofreciendo apoyo y seguridad a cambio

de inclusión pasiva en las organizaciones corporativistas del Estado. Luego es necesario distinguir entre dos tipos de líderes patrimoniales: el patrón personal -el coronel que todavía se encuentra en el Brasil rural y el líder populista que provee un demagógico o carismático lazo entre las masas y el Estado. Ver Francisco Weffort, *O populismo na política brasileira* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978). Tanto el presidente Figueiredo como Gétúlio Vargas han desplegado el estilo populista dentro de un sistema autoritario.

6. Op. cit., p. 146.

7. Op. cit., p. 147.

8. Yo no estoy diciendo que todos los grupos que no son autónomos, etc., son lacras sociales, sino que al no tener esas cualidades ellos no pueden funcionar como grupos intermedios contribuyendo a la profundización de la democracia.

9. La más importante contribución a esta perspectiva de la influencia, aunque escrito con sutileza y simpatía hacia los reformadores de la Iglesia, es el libro de Thomas Bruneau, *The Church in Brazil: The politics of Religion* (Austin, University of Texas Press, 1982).

10. Jether RAMALHO: "Algunas notas sobre duas perspectivas de pastoral popular". *Cadernos do ISER* 6 (marco 1977). El tema de la captación de los grupos religiosos de base por funcionarios religiosos de clase alta y no sólo por el clero católico es bien analizado por Carlos Rodríguez Brandao, *Os Deuses do Povo*, (San Pablo, Brasiliense, 1980).

11. Almir R. GUIMARAES: "Comunidades de base en busca de equilibrio entre ministerios e comunidade Crista", *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, 38:149 (marzo 1978).

12. *Comunidades eclesiais de base no Brasil: Experiencias e perspectivas* 23 (Sao Paulo, Edicoes Paulinas, Estudos da CNBB, 1979).

13. Op. cit., p. 20.

14. Op. cit., p. 14.

15. Op. cit., p. 15.

16. Claudio PERANI: "Comunidade eclesiais de base e movimento popular", *Caderno do CEAS* n° 75,25-33.

17. Los informes fueron reunidos y presentados en el "Encuentro de Comunidades

de Base". Esos informes pueden ser encontrados en el periódico SEDOC. El primero de esos encuentros fue en 1975 y el cuarto, y último del cual he leído el informe, en 1981. Informantes de los encuentros han notado su progresiva desclericalización. En el tercer encuentro, e incluso aún más en el cuarto, los teólogos y obispos estaban escuchando. La exposición, análisis y organización del encuentro estaba en manos de miembros de las CEB de todo el Brasil.

Ver L. Boff "Comunidades Eclesiais de Base... povo oprimido que se organiza para la liberçao", REB 41,162 (junio 1981); 312-320. En el párrafo siguiente yo voy a citar un estudio ahora disponible en inglés que se basa en los informes en SEDOC:

Alvaro BARREIRO, *Basic Ecclesial Communities: The Evangelizations of the Poor* (Mary Knoll, New York: Orbis Books, 1982).

18. Para un informe detallado, ver Alvaro Barreiro, *op. cit.*, cap. 2 y 5.

19. *Op. cit.*, p. 42. La sesión cronológica de la REB bajo edición de Leonardo Boff es un valioso informe sobre choques entre miembros de las CEB y miembros de la policía o pistoleros a sueldo.

20. BRUNEAU, *op. cit.*, cap. 8.

21. Alvaro BARREIRO, *op. cit.*, p. 56. 22. *Op.cit.*, p.44.

23. Yo he señalado algunas de esas interacciones en R. IRELAND "The Prophecy that Failed", "Listening: Journal of Religion and culture", 16:3 (otoño 1981), 253-264. Para una profunda consideración de la formación de la religiosidad popular en Brasil, yo he encontrado estimulante a Francisco C. Rolin, "Religiao do pobre e seu anuncio", REB, 41:164 (diciembre 1981). 745-776.

24. La edición especial de REB, 36 (marzo 1976) sigue siendo una piedra de toque en la consideración de variedades de Catolicismo Brasileño Folk. Ver también Eduardo Hoormaert *Formacao do Catolicismo brasileiro* (Petrópolis: Editora Vozes, 1974).

25. Una muy tradicional mujer pobre católica pensaba que la Iglesia era excelente pero lamentaba el hecho de que el sacerdote organizaba reuniones fuera de ella. Ella añoraba los días cuando la Iglesia y el cuartel estaban cercanos y el sacerdote y las otras autoridades podían reunirse para mantener la ley y el orden.

26. Yo he analizado estrechamente el problema de comunicación en *The Prophecy*

that Failed". Op. cit.

27. Mary IRELAND: "Léase holds on Life". A study of land and lives, Campo Alegre, Northeast Brazil...1814-1977 (no publicada Ph. D. disertación. La Trobe University, 1982) p. 373-374.

28. "The Prophecy that Failed"; op. cit., 259-264.

29. La cuestión obvia es: podrían otros miembros del grupo haber venido con algo más que los prejuicios del catolicismo folk. La respuesta es obvia, para mí, es que no lo sabemos pero que en CEB de las mismas diócesis nuevas liturgias muy interesantes y análisis de la vida en los barrios pobres estaban emergentes.

30. Yo no las he listado todas. Otra comprendía mujeres pescadoras. Otra todavía estaba compuesta por estudiantes de la escuela secundaria.

31. Tristán de ATHAYDE (seudónimo) "O mundo des comunidades". Jornal do Brazil, 25-june, 1981.

32. Citado en Claudio PERANI, op. cit., p. 30.

33. Este es el título de dos de los análisis realizados por Ortiz sobre el Umbando: Renato Ortiz, A morte branca do fericeiro negro. Umbanda: integracao de una religiao mima sociedade de classes. (Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1978; y el artículo del mismo nombre en Religiao e Sociedade 1 (mayo 1978), 43-50.

34. ORTIZ: A morte branca do feticeiro negro. Umbanda. p. 197. Compare María Helena VILLAS BOAS CONCONE, "Ideología umbandista e intrgralismo", Ciencias Sociais Hoje 1, (NP, 1981, Brasilia, pp. 379-395).

Concone señala la considerable coincidencia entre umbanda e Ideologías Integralistas en 1930. Muchos elementos de estas ideologías están vivos y en buena situación en la Ideología de la Seguridad Nacional en el moderno establecimiento militar y el moderno Umbanda.

35. Diana BROWN: "O papel histórico da classe media na formação da Umbanda", Religiao e Sociedade 1 (mayo 1977).

36. Patricia BIRMAN: "A celebracao do poder: um ritual umbandista", Ciencias Sociais Hoje 1, 403-408.

37. Leni M. SILVERSTEIN: "Mae de todo mundo: modas de sobrevivencia más

comunidades de Camdomblé da Bahia", *Religiao e Sociedade* 4 (octubre 1979). 143-169.

38. Roger BASTIDE: *The African Religions of Brazil*. (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978), p. 347.

39. Cuando tipologizó de esta manera, estoy retomando una pregunta de Arani DZIDZIENYO, "African (Yoruba) Culture and the Political kingdom in Latin America", en J. A. A Kin JOG BIM y G. U, EKEMUDE (ed.) *The proceedings of the conference on Yoruba Civilization held at the university of Ife, Nigeria, 26-31, julio 1976*. Vol. II, cap. 17. El Diagrama 1 es, en parte, una respuesta esquemática a la pregunta "La existencia y adaptación de la africanidad en A. Latina sirve para preservar un congelado pasado o ayuda en encadenamientos dinámicos" (p. 141). Ver también Thomas S. KIDMURE, *Black in to White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York, Oxford University Press, 1974.

40. El estudio de Maggie VELHO sobre el conflicto en un culto de Rio combina los tipos 2 y 3 en un grupo. Ivonne MAGGIE VELHO: *Guerra de Orixá* (Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1977).

41. Colin HENFREY: *The Hungry Imagination. Social formation popular culture and ideology in Bahía*", en Simón Mitchell (ed.) *The Logic of Proverty: The case of Brazilian Northeast*. (London: Routhedhe and Kegan Paul 1981), p. 58-108.

42. Un excelente estudio de la organización interna de esos grupos es Vivaldo da COSTA LIMA: "A familia -de santo nos camdomblés deude Nagos da Bahia: un estudo de relacoes intragrupais" (Disertación de Maestría del programa de post-grado en ciencias humanas, Universidad Federal de Bahía. 1971-2).

43. José COMBLIN: *The Church and the National Security State*, Mary Knoll, New York: Orbis Books, 1979; cap. 4, provee un esquema de los orígenes y contenidos de la Ideología de la Seguridad Nacional (JSN) promovida por los modernos regímenes militares Latinoamericanos, yo creo que lo que se está transmitiendo a las bases no es la versión pura de esa ideología, sino una mezcla con evaluaciones y perspectivas que las élites modernizantes han venido formulando y enseñando desde al menos 1930.

44. BASTIDE, R., op. cit.

45. Yo no quiero sugerir que el enmascaramiento simbólico es de ninguna manera

mecánico o cínico.

46. Harvey COX, *The Seduction of the Spirit: The use and misuse of people's religion* (New York: Simon and Shuster, 1973).

47. Yo he encontrado que la distinción de Richard Niebuhr entre pathos, ironía y tragedia son muy útiles para formular temas de la religiosidad folk en Brazil. Ver Richard Niebuhr, *The Irony of American History* (New York, Scribners, 1962).

48. Yo he tratado en este párrafo de estar cercano el lenguaje de María; las frases "desarrollo espiritual", "doctores sabios", y "superior nivel de desarrollo" son suyas.

49. En otro contexto este tema de competencia entre cultos Umbanda ha sido cuidadosamente analizado por Ivonne Maggie VELHO in *Guerra de Orixá* (Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1977).

Traducción: Pablo Forni

Corrección Técnica: Héctor Cordone

*Comunidades Católicas de Base, Grupos Espiritistas y la profundización de la democracia en Brasil.*

Este artículo examina dos tipos de grupos religiosos que probablemente den cuenta de la mayoría de los agregados de grupos de base para los cuales se puede argumentar que se trata de grupos intermedios. Esas agregaciones de grupos de base son las CEBs -las comunidades eclesiales de base de la Iglesia Católica- y los varios cultos Afro-Brasileños. Este artículo evalúa la evidencia concerniente al funcionamiento de esos agregados. Esa evidencia es tomada de estudios de casos, incluyendo los del autor. En base a esta evidencia, se concluye que algunas de las Cutí funcionan como grupos intermedios a pesar de que ellas son frágiles. Los cultos Afro-Brasileños presentan notables diferencias entre ellos. Algunos funcionan como instrumentos de la hegemonía de las élites dominantes; pero otros, probablemente una minoría, poseen las características de los grupos intermedios.

*Catholic Base Communities, Spiritist Groups, and the Deepening of Democracy in Brazil*

This paper examines two types of religious groups which probably account for the majority of grassroots aggregations for which a prima facie case might be made for their being intermediate groups. These grassroots aggregations are the CEBS -the grassroots ecclesial communities of the Catholic Church- and the various Afro-Brazilian cults. The paper assesses the evidence concerning the functioning of these aggregations. That evidence is drawn from case studies, including the author's own case study of the religions encountered in a town of northeast Brazil. On the basis of the evidence, it is concluded that some CEBs do indeed function as intermediate groups, although they are fragile. The Afro-Brazilian cults are found to differ remarkably among themselves. Some function as Instruments of ruling-elite hegemony; but others, probably a minority, possess the features of intermediate groups.

*Communautés Catholiques de Base, Groupes 'Spiritistes' et L'Approfondissement de la Démocratie au Brésil.*

Cet article analyse deux types de groupes religieux qui probablement rendent compte de la majorité des adhérents des groupes de base grâce auxquels on peut soutenir qu'il s'agit de groupes intermédiaires. Ces deux types de groupes de base sont les CEB -communautés religieuses de base de l'Eglise Catholique- et divers cultes afro-brésiliens. Cet article évalue le fonctionnement de ces groupes à partir d'études de cas, incluant ceux de l'auteur.

Sur la base de cette analyse, on arrive à la conclusion que les CEBs fonctionnent comme des groupes intermédiaires, bien qu'elles soient fragiles. Les cultes afro-brésiliens présentent de notables différences entre eux.

Quelques uns fonctionnent comme instruments de l'hégémonie des élites dominantes, mais il y en a, probablement une minorité, qui possèdent les caractéristiques des groupes intermédiaires.