

**Dianteill, Erwan.** *La sammaritaine noire. Les églises spirituelles noires Américaines de la Nouvelle-Orleans*, Cahiers de L'Homme, 2006, 263 pp.

Fernando Giobellina Brumana  
Universidad de Cádiz

A Erwan Dianteill ya debíamos un extenso trabajo sobre la religiosidad afrocubana (*Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, EHESS). No sólo se trató de un estudio rico y competente, sino que reinauguró, tras la bomba de neutrones intelectual que se impuso en 1959 en Cuba, una tradición de rigor y probidad inaugurada por Fernando Ortiz y continuada por Lydia Cabrera. En esta oportunidad, nos presenta los resultados de una investigación sobre la religiosidad afroamericana en Nueva Orleans.

\*

La situación de los esclavos en los países de colonización latina fue muy diferente de los territorios colonizados por Inglaterra; esta diferencia está por detrás de la que existe hoy en día entre las poblaciones afroamericanas de Estados Unidos y las de Latinoamérica. Mientras que en uno, pese a toda la legislación antisegregacionista de las últimas décadas, el color de la piel fue y es un trazo constitutivo de oposición e identidad, en la otra, por más que la “democracia racial” sea un mito autocomplaciente, los negros nunca han sido un sujeto político, un centro de invocación identitaria, un pueblo paria en el sentido que le daba

Weber: los países latinoamericanos no han tenido guetos. La contraposición se ve con claridad meridiana en un ejemplo dado por Peter Fry. Feijoada y soul food son dos comidas de origen negro materialmente similares, que ocupan lugares simbólicos opuestos; en un caso, el brasileño, es un plato nacional, una gran muestra de la culinaria del país, lo que un turista no puede dejar de comer, además de ser el plato característico de miércoles y sábados en las cartas de los restaurantes más lujosos y en las de los más baratos; en el otro, el estadounidense, es un plato circunscrito étnicamente, estigmático, lo que nunca se serviría en un establecimiento de tres tenedores.

Ahora bien, esta polaridad tiene raíz religiosa, o, mejor, la perspectiva religiosa de los colonizadores de un y otro origen determinó la vida de los contingentes cautivos. Para los católicos (españoles, portugueses, franceses), los negros tenían alma y, por lo tanto, constituían un blanco obligatorio de evangelización: eran personas. Para los protestantes, eran mercancías y su carácter natural, animal, delineaba una frontera infranqueable. La ecuación negro=esclavo para éstos era pues una evidencia, mientras que para aquéllos la mudanza de condición siempre era posible: la manumisión era un mecanismo en continuo funcionamiento.

En un caso, el negro era sólo objeto de derecho; en el otro, aun esclavo, era un sujeto con derechos (propiedad limitada, matrimonio etc.). El 15% de la población negra en la Cuba de mediados del siglo XIX era libre. En Estados Unidos la cifra era insignificante; en la mayoría de los Estados del Sur la liberación estaba prohibida. La misciginación en la América Latina estableció un puente, un abanico que unía en matices de color lo que los acasos de los encuentros amorosos habían desplegado; la unión de los cuerpos de distinto color se volvió un hecho de cultura, en una forma distintiva de sociabilidad. En la América anglosajona, el producto de la unión del amo y la esclava, del blanco y la negra, dio

lugar a un continuo sólo natural; por más emblanquecido que fuese un individuo, una gota de sangre negra lo condenaba a la especie inferior.<sup>1</sup>

Uno de los efectos de la evangelización católica de los negros fue el establecimiento de cofradías (Cabildos, Nações) que fueron muchas veces los cimientos de los primeros centros de cultos “afro”; bajo la protección oficial, los africanos y sus descendientes establecían formas autónomas de organización al mismo tiempo que se socializaban en la religión de sus amos, religión que, con su relación clientelística con los santos, sus figuras intercesoras, su sistema clasificatorio, su barroquismo, tenían una sintonía común con los sistemas africanos de prácticas y creencias. En el caso norteamericano, la negativa de los amos de aceptar a los esclavos en su religión blanca fue de la mano con la extirpación de toda memoria de los cultos africanos, además de sumar a la segregación social, la religiosa: las iglesias blancas fueron reproducidas por iglesias negras, muchas veces de las mismas denominaciones. Consecuencia: si el candomblé y la santería son religiones vivas, que han saltado toda frontera étnica y social, y que, en buena medida, se han convertido en emblemas nacionales de Brasil y Cuba, en los Estados Unidos no quedaron vestigios de lo que los negros habían dejado del otro lado del Atlántico. Salvo en un sitio.

Louisiana y su capital cultural Nueva Orleans pertenecieron primero a la corona francesa y luego a la española, antes de pasar a dominio norteamericano. El catolicismo – con su culto a santos y vírgenes – se estableció aquí como religión dominante; aquí también la evangelización era obligatoria; aquí también la población liberta era muy numerosa. Aquí también, ya tras el traspaso del territorio, hubo prácticas místicas afroamericanas.

Zora Neale Hurston fue una escritora negra, una antropóloga formada con Boas, asistente de Herskowitz, que también se dedicó a la fic-

ción y al teatro. Muerta en 1961, hacía tiempo que no publicaba; permaneció en el limbo durante décadas. A mediados de los '90 se volvieron a publicar algunas de sus obras, y últimamente ha sido editada en francés, portugués y español (Google *dixit*), se realizan estudios sobre sus aportes (hasta una disertación de doctorado en España), se presentan ponencias sobre ella en congresos, se la cita en múltiples trabajos. Es un personaje fascinante al que se le debe – y Dianteill se sumerge en este patrimonio – el registro de los últimos momentos de actividad del *hoodoo*, el nombre por el que se conocía ese conglomerado de creencias y prácticas que, en manos de negros, fusionaba elementos católicos con fórmulas de la hechicería francesa, sobre una base de recuerdos africanos.<sup>2</sup> No era un culto homogéneo ni organizado; no era un sistema, sino una constelación. Constelación menguante; último indicio de una cultura en descomposición.

Pero el *hoodoo* no desapareció sin más; dejó sus huellas en el diabólico *blues*, sobre cuya y compleja contraposición con el beatífico *gospel* Dianteill dedica páginas y páginas de información, análisis y reflexiones; dejó sus huellas en las Iglesias Espiritualistas. Este es el tema central del libro.

El *blues* tiene su fecha de nacimiento oficial a comienzos de siglo (según el Congreso de los Estados Unidos, 1903); el *jazz*, sin tanta exactitud, poco más tarde. Los registros de Zora Neale Hurston son de fines de los años '20. Todo ocurría en Luisiana, en Nueva Orleans y sus alrededores. Y en Nueva Orleans también, en los años '20 nacían las primeras Iglesias espiritualistas. Éstas fueron fundadas más que nada por mujeres. Por mujeres y para mujeres; no mujeres cualesquiera. Jóvenes solteras embarazadas, negras por supuesto, eran el blanco privilegiado. Jóvenes solteras embarazadas, a las que se acogía en los templos, a las que se ayudaba a salir adelante (el aborto era inaceptable). Mujeres pecadoras, pertenecientes a una raza paria; el modelo está en la Samari-

tana – grupo separado de los hebreos – adúltera a la que Jesús encomienda la primera acción evangelizadora, según el Evangelio de San Juan. A diferencia de las iglesias baptistas y evangélicas – que echan mano del bautismo de Jesús o de los dones del Espíritu Santo (la glosolalia, la cura) –, y como elemento diferenciador de ellas, las espiritualistas se basan en la alianza entre una mujer – tres veces marginal – y el Hijo de Dios. El ordenamiento de mujeres, con una visión que fusiona la consagración de las monjas católicas y las iniciaciones de distintos cultos afroamericanos, es otro punto de diferenciación con las denominaciones negras mayoritarias, coherente con su feminismo profundo. Este feminismo se coaliga con una aceptación de homosexuales de ambos géneros en cargos litúrgicos, punto también opuesto a las normas de las corrientes mayoritarias y que termina de confirmar el carácter marginal, periférico, subalterno de las iglesias espiritualistas.

El espiritualismo profesado, que remite al fragmento del Evangelio de San Juan donde se menciona a la Samaritana, es un término sin duda de muchos significados; uno de ellos, evidente aún hoy en día – la etnografía presentada lo muestra –, remite al estado de posesión en el que desemboca la danza de los fieles; a diferencia del trance que alcanzan los evangélicos – el baño del Espíritu Santo –, los espiritualistas, además de esta presencia, reciben diversos santos y un espíritu de un indio, Black Hawk, cuya imagen, tallada en madera o pintada, orna los altares de sus templos.

La relación con espíritus, que en la doctrina del culto marca el vínculo con Dios y las demás figuras sagradas cristianas tradicionales, emparentaba el culto con las prácticas místicas negras que antes habíamos visto. Parentesco negado, pero con la boca pequeña, como en esta prédica recogida a fines de los años '40 por un grupo de folcloristas, citada por Dianteill: “dirán que hacéis *hoodoo*, pero, ¿no se acusaba a Jesús de hacer *hoodoo*?”. Si es *hoodoo* lo que hacemos, dice el predicador, estamos

en buena compañía, la del Señor. En el proceso de institucionalización de estas iglesias, sus dirigentes desempeñaron así un doble juego: separarse de prácticas estigmatizadas para obtener respetabilidad; mantenerse en su cercanía para mantener legitimidad mística. Ese 'no pero sí' se refleja en el hecho de que la mayoría de las consultas espirituales no se realiza durante las ceremonias públicas, sino en encuentros privados con los agentes. Más aun, las acciones rituales con las que se enfrentan las aflicciones se alejan mucho de las que cualquier cristiano aceptaría como legítimas: ofrendas de alimentos, de tabaco y de whisky a entidades como el Indio Black Hawk.

La aflicción es, mucho más que la salvación, objeto especial de atención para las iglesias espiritualistas. El libro nos presenta a varias mujeres vinculadas al culto, cuyas historias engarzan pesares de todo tipo muy relacionados con su entorno: baja condición económica, gran inestabilidad social y familiar en que viven, una tasa de criminalidad diez veces mayor que la media nacional. Los registros nos muestran también que estas mujeres pueden interpretar las aflicciones por las que pasan y los medios para combatirlas con un código mucho más amplio que el de las demás denominaciones cristianas: mal de ojo, hechicería, espíritus malignos de muertos... El espiritualismo, como habíamos visto, está siempre próximo al *hoodoo*, aunque más no sea como una herramienta de protección en su contra. De hecho, la manipulación maligna de espíritus como Black Hawk o San Antonio es una posibilidad contemplada; en los cursos de desarrollo espiritual desarrollados por las iglesias se enseña a identificar malos sortilegios, instrucción que podría habilitar no sólo para luchar contra ellos, sino para producirlos.

[...] el movimiento espiritual propone a ciertas capas de la población negra una religión que promete la felicidad *hic et nunc* por medios milagrosos, una liturgia hecha de música, de danza y de trance, y desde el punto

de vista político, una negación *indirecta* del orden social. Su clero está ampliamente abierto a las mujeres y, de manera menos pública, a los hombres homosexuales (p. 179)

Las iglesias espiritualistas desde hace tiempo que ven menguar sus filas; en cierta medida, han muerto de éxito, ya que han infundido su estilo a otras congregaciones negras; ya no tienen muchas de sus peculiaridades espectaculares en exclusiva. Por otra parte, matando a sus fieles y destrozando sus templos, el huracán Katrina quizás les haya dado la puntilla final. No sería un final sorprendente. Después de todo, parecería que la desidia oficial con la que se abordó este desastre no fue tanto un acto fallido, sino un acto logrado. ¿Resulta muy injusto imaginarse que *wasps* como G. W. Bush pudieron haber sentido que la cólera de Dios había por fin castigado esa tierra de pecado con un diluvio de tintes bíblicos?

\*

En su trabajo, Dianteill articula abordajes diferentes: un plano bibliográfico muy amplio – en el que destaca el que haya puesto ante los ojos los registros de Hurston a casi ocho décadas de su realización –, un estudio de la contradicción *blues/gospel* muy esclarecedor, la interpretación de datos estadísticos y catastrales, el empleo de material de archivo y de hemeroteca, entrevistas – algunas, historias de vida –, observación participante. Por último, un interesante y divertido DVD de 40' de duración.

Este libro, por último, es producto de un trabajo de campo rápido – seis meses repartidos en cuatro estancias –, no de la inmersión que el autor había hecho en Cuba. Este tipo de labor – en Brasil, Bastide había hecho incursiones mucho más fugaces con el *catimbó* y el *tambor de*

Mina – permite pensar en programas de investigación en los que el estudioso, coordinado o no con otros, lleve a cabo trabajos en medios, y hasta en lenguas, distintas a las de su investigación original – generalmente, la que ha basado su disertación de doctorado. Esta será la manera más adecuada de encarar la cuestión de la comparación entre las religiones “afro” de todo el continente (y se podría extender el panorama, p.ej, a los naua argelinos). En este sentido, esta obra no sólo vale por lo que muestra, que es bueno y es mucho, sino también por los horizontes que abre.

## Notas

- <sup>1</sup> Un punto menor en que hace necesario rectificar a Dianteill (2006, p. 17, n. 5) es cuando supone que en la España de los siglos XV-XVI se forjó una ideología racista. La “pureza de sangre” de la que allí y entonces se hablaba era la de los cristianos frente a judíos y moros expulsados de la Península por Isabel la Católica. La sangre que estaba en juego era más etérea que material: el bautismo convertía a los impuros en puros. Un negro no tenía mecanismo alguno de conversión en blanco. *La mancha humana* de Philipp Roth muestra, ya en nuestros días, la manera en la que un negro se transvierte en blanco.
- <sup>2</sup> En diversos de los episodios que vemos, las serpientes tienen una significación relevante; Dianteill piensa en referentes africanos, sin dudas con razón. Pero también hay denominaciones protestantes blancas, típicas de la “basura blanca” del profundo Sur, diseminadas por regiones agrarias de estados vecinos a Louisiana, nacidas a comienzos del siglo XX. en los que las serpientes, serpientes vivas, cumplen un papel central. Quizás no tenga nada que ver pero los juegos sincréticos pueden ser tan torcidos como las líneas en las que escribe Dios.