

LA RELIGION COMO SABER: PROCESOS DE SUBJETIVACION DE LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS EN EL URUGUAY.

*L. Nicolás Guigou**

Resumo: Indagamos en este artículo los diferentes procesos de subjetivación que se dan en las religiones afro-brasileñas en el Uruguay, considerando los entrecruzamientos entre saberes académicos y saberes religiosos. Asimismo, tratamos de dar cuenta en este trabajo de las transformaciones acaecidas en las relaciones entre sujetos investigados y sujetos investigadores, en el marco de la producción de conocimiento sobre las religiones afro-brasileñas.

Palavras-Chaves: Religiones Afro-brasileñas, Subjetivación, Saber, Uruguay

Abstract: In this article we make a research on the different subjectivization processes that occur in afro-Brazilian religions in Uruguay, considering the intercrossings between academic and religious knowledge. We also try to record in this paper the transformations that have taken place in the relationships between individuals researched and researchers, within the framework of production of knowledge on Afro-Brazilian religions.

Keywords: Afro-Brazilian Religions, Subjectivization, Knowledge, Uruguay

LA ESCENA.

Éramos cuatro integrantes de la comunidad antropológica y una socióloga frente a un reconocido Pai de Santo. Una antropóloga francesa, una italiana, una uruguaya, la citada socióloga (también uruguaya) y el que escribe este artículo – también uruguayo – se encontraban en calidad de invitados en la terrera dirigida por el Pai Milton R. Acosta (OSÉFÛNMI), en un tiempo previo a la clase de doctrina que dicho Pai iba a dictar.

* Professor Adjunto, Cátedra de Antropologia Cultural (LICCOM), Universidade da República, Montevideu, Uruguai. Professor e pesquisador do Dpto. de Antropologia Social (FHCE, UDELAR). Doutorando, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, IFCH, Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil.

Estas clases de doctrina, constituyen la espacialidad pedagógica en la cual el de aquí en adelante Pai Milton, enseña los fundamentos a sus hijos de religión. Allí, en esa espacialidad, en esa escena, ingresamos los cinco investigadores.

El Pai Milton había diseñado la escena magistralmente (y nuestra introducción a ella): él se encontraba sentado detrás de un escritorio. A una distancia prudente, que bien podría hacer recordar la espacialidad docente/alumno en el aula, los cinco investigadores nos encontrábamos sentados todos juntos en un banco largo.

A nuestra derecha, en un banco también largo y perpendicular al nuestro, se encontraban sentados los hijos de religión del Pai.

En esa escena, signada por una distancia pedagógica, transcurría nuestro diálogo.

El Pai Milton respondía con total solvencia a todas nuestras preguntas. La antropóloga francesa y la italiana – hasta inclusive nosotros – hablábamos un cultivado español con el Pai, que en ese escritorio, y bajo esa distancia pedagógica también respondía en un español refinado.

La invitación del Pai Milton R. Acosta, fue, pues, a ingresar a la temporalidad inmediatamente anterior a esa otra temporalidad anunciada –el tiempo de la transmisión de la doctrina- ya que apenas nos retiráramos iba a comenzar la clase en cuestión.

Nuestro encuentro etnográfico se conformó en un tiempo inmediatamente anterior al tiempo de la doctrina, al tiempo esotérico. Esa temporalidad era sabida por nosotros a través de los contactos previos que llevamos adelante con el Pai Milton para acordar la entrevista y plenamente confirmada por esa espacialidad pedagógica, esa escena, en la cual ingresábamos en calidad de investigadores y neófitos al mismo tiempo. Ese tiempo de la doctrina era un tiempo anunciado, un acontecimiento que sabíamos que iba a suceder, pero del cual explícitamente nos encontrábamos excluidos, en tanto se trataba de un tiempo esotérico (en el sentido estricto del término, *esotérikos*, que está en el interior), en el cual los saberes soterrados de una tradición religiosa iban a ser transmitidos en el marco de un linaje del cual nosotros no hacíamos parte. El linaje del Pai Milton R.

Acosta continúa en sus hijos de religión, y ese conjunto de saberes son transmitidos en ese linaje que marca el límite entre una interioridad – la del propio linaje- y una exterioridad, ocupada en este caso por nosotros, los investigadores convidados.

Los saberes esotéricos son saberes también de linaje, y por su propia naturaleza, llevan la prohibición: nosotros como pura exterioridad e invitados, en tanto ajenos al linaje, no tendríamos acceso a la clase de doctrina.

RELIGION Y SABER.

Milton R. Acosta es un Pai muy particular. Cuando uno de nosotros le preguntó sobre su familia, y sobre la posibilidad acerca de que su inspiración religiosa tuviese algo que ver con ella, respondió:

Mi familia...una familia típicamente uruguaya. Mi padre ateo y socialista, mi madre católica.

Al remitirse a los orígenes de su fe, señala. ‘Me interesa todo lo que tenga que ver con Dios’. El Pai Milton nos remite a los libros que ha publicado, y nos da de presente su último trabajo intitulado *Contribución al estudio de Eshu* (ACOSTA, 1999).¹ El Pai Milton es un investigador de su propia religión, aunque no únicamente de ésta: en sus reflexiones sobre el estudio de Eshu, recorre desde la Macumba Carioca hasta la Cábala, los rituales mesopotámicos y los misterios de Eleusis.

Un capítulo singular del libro *Contribución al estudio de Eshu* intitulado “Trabajo de campo: los protagonistas” (ACOSTA, 1999, pp75-100) nos lleva a varias entrevistas que el propio Pai Milton llevó a cabo con Pais y Mães de Santo, acerca de la figura de Eshu y los diferentes tratamientos

¹ El Pai Milton R. Acosta también ha publicado los siguientes libros: *Contribución al estudio de las religiones afrobrasileñas. El candomblé de Ketu* (ACOSTA, 1984) y *Contribución al estudio del Batuque. Una religión natural: ni locos, ni raros* (ACOSTA, 1996).

que esta entidad recibía a través de reconocidos representantes de la religión en el Uruguay. El Pai Milton hace trabajo de campo, realiza entrevistas a otros colegas religiosos, y nos deja un 'estado de arte' de las características que asume Eshu en las diferentes casas de religión o terreras presentes en el Uruguay.

SABER Y RELIGION.

Es interesante el tratamiento académico que han recibido aquellos antropólogos y antropólogas integrantes (de una manera u otra) de la religión.

Uno de los trabajos particularmente enriquecedores que hacen referencia a la modalidades de representación etnográfica de la religiones afro-brasileñas (GONÇALVES DA SILVA, 2000), nos habla de la magia del antropólogo en las artes de producir esas representaciones, y, entre otros aspectos, la incidencia que en dichas modalidades de representación tiene el hecho de ser antropólogo y fiel religioso al mismo tiempo.

Este cruzamiento entre saberes religiosos –particularmente los que atañen a la tradiciones afro-brasileñas- y saberes antropológicos, ha dado lugar a innumerables reflexiones. Los que nos interesa aquí es destacar la coexistencia de saberes antropológicos y saberes integrantes de las religiones afro-brasileñas dentro del propio sujeto investigador, y la posibilidad de que dicha conjunción genere modalidades heurísticas y epistemológicas capaces de atraer nuevas formas de representación etnográfica y de gestación de pensamiento antropológico, exigiendo por tanto nuevos estilos de objetivación y reflexividad del propio antropólogo sobre la antropología que está llevando a cabo.

La discusión acerca de este tópico seguirá, sin duda, a través de los diferentes ritos académicos – la escritura, uno de ellos- dentro del propio saber interior disciplinario (también *esotérikos* y en buena parte determinado por diferentes linajes), bajo la custodia de las variadas regulaciones de la comunidad de investigadores en cuestión.

Hay con todo, otro aspecto que hace a la temática de la reflexividad y que irrumpe en tanto nueva forma de producción de conocimiento en la cual los sujetos investigados, asumen en buena parte el formato y las estrategias canónicas académicas, particularmente mediante la escritura. Ya no se trata de postular que los sujetos investigados saben – que poseen reflexividad sobre sus saberes prácticos y que ya tienen un sentido de segundo o tercer orden sobre los sentidos que habitan su mundo – sino de la incidencia del formato y el estilo canónico académico en los propios investigados.

No solamente habría que remitirse a la atenta lectura que muchos integrantes de las religiones afro-brasileñas hacen de la producción antropológica sobre las mismas, sino también a la propia producción escrita que los sujetos investigados llevan adelante.

Evidentemente, que ese acto de escritura no debe verse aisladamente.

Existe, como en el campo académico, la autorización de la escritura. De los integrantes de la religión, ¿quién puede escribir? Evidentemente, un Pai o una Mãe de trayectoria reconocida en el propio universo de la religión. Para el caso uruguayo, tenemos varios ejemplos de los que cabe destacar los esfuerzos ingentes del Pai Armando Ayala, ya fallecido, y la actividad permanente de la Mãe Susana Andrade y Julio Kronberg (Mãe Susana de Oxum y Pai Julio de Omulu respectivamente) particularmente sostenida a través de la publicación del período Atabaque.

El estilo del Pai Milton – integrante también de la I.F.A.², dirigida por los ya mencionados Mãe Susana Andrade y Julio Kronberg-, posee con todo, una impronta particular.

Se trata – nos referimos a su último trabajo – de la difusión de parte de lo que puede ser escrito sobre los fundamentos de la religión. Resulta, pues, un trabajo de investigación sobre la evolución de la entidad Eshu en el Uruguay, y para ello nos reenvía a su trabajo de campo – las entrevistas por él realizadas a sus iguales- y, asimismo, nos orienta hacia otras religiones que de una manera u otra aportarían a la constitución contemporánea de

² I.F.A. Instituciones Federadas Afroumbandista.

las diferentes modalidades de cultivar la entidad de Eshu. Se trata pues de un ejercicio de reflexividad objetivado en una escritura que posee sus capítulos teóricos, su capítulo etnográfico, sus orientaciones para cultivar a Eshu, conclusiones, glosario y bibliografía.

En esta última cabe consignar la presencia de relevantes antropólogos, entre otros, Eliade, Frazer, Mauss, Hubert, Métraux y Verger. Un estilo de producción de conocimiento religioso que vuelve a apropiarse de estilos del pensamiento antropológico, y los dirige al conjunto de sentidos que despierta la entidad de Eshu y su entorno.

REDES CONCEPTUALES.

Anteriormente, hacíamos referencias a conceptos tales como 'la religión', 'la doctrina', 'los fundamentos' o el 'fundamento', 'hijos de religión', Mães y Pais, como si acaso se trataran de términos comunes. Y de hecho los son, pero en el universo de las religiones afro-brasileñas asumen otras características. 'La religión' abarca un número importante de religiones afro-brasileñas diferenciadas, que, sin embargo, son ancladas conceptualmente por los fieles en términos de una unidad. Muchos de los fieles de las religiones afro-brasileñas suelen decir: 'Todos somos de la religión'.

Ahora bien, bajo esta suerte de unidad de creencias, emergen un conjunto de conflictos propios a diferentes corrientes que poseen niveles de cercanía y alejamiento en sus respectivas cosmologías. Volver al 'fundamento' o a 'los fundamentos' es tratar también de llegar al núcleo puro de creencias, siempre puesto en riesgo en las prácticas empíricas de los diferentes agentes religiosos que integran esta comunidad. La 'doctrina' es pues un corpus que conlleva la idea de reflexividad: no hay una práctica religiosa que no requiera de fundamento. Sin fundamento, el riesgo empírico aumenta, y por otra parte, el fiel, reitera prácticas sin saber las motivaciones religiosas profundas que inspiran a las mismas. Integrar un linaje (ser Pai, Mãe o hijo de religión) implica adherir a determinadas corrientes religiosas afro-brasileñas (inclusive a más de una), y también ser parte de una casa de

religión, jerarquizada, y cuya jerarquías también son puestas en juego en las diferentes disputas, alianzas y niveles de consenso que los líderes religiosos puedan tener entre sí. Instituciones federativas como la I.F.A. han permitido, según el Pai Milton

...reunir una centena larga de grupos, la oportunidad de volver a ponernos en contacto con sacerdotes y sacerdotisas a quienes conocíamos de tiempo, pero que, por esas cosas de la vida, no veíamos sino muy de cuando en cuando (ACOSTA, 1999, p.5).

Al mismo tiempo, estas instancias institucionales, permitieron, siguiendo nuevamente al Pai Milton, desarrollar su investigación y obtener los diferentes pareceres acerca del culto a Eshu, desde perspectivas encarnadas en otros líderes religiosos (pares e iguales). En su investigación, agrupa las posiciones de sus entrevistados, realiza tipologías, las clasifica y aclara, adentrándonos inclusive en otro nivel de reflexividad, otros motivos que lo llevaron a escoger determinados líderes religiosos:

Los entrevistamos porque precisamente son religiosos que despiertan odios o amores irracionales, muchas veces infundados, otras estimulados por ellos mismos a propósito, que también es un llamado de atención (ACOSTA, 1999, p.75).

Más y más redes conceptuales se suman a los saberes religiosos-investigativos que dirigen las preocupaciones teológicas del Pai Milton. Como sujeto investigador, trata de remitirse a una tradición, y en su escenificación escritural, nos recuerda aquel valor que Danièle Hervieu-Léger le daba a la tradición "...désigner comme religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.121).

El Pai Milton no busca una tradición inventada en el sentido de Hobsbawm (HOBSBAWM; RANGER, 1983), y sí las variadas derivas religiosas que ha asumido en el Uruguay el culto a Eshu, a sabiendas que las religiones afro-brasileñas van recreándose constantemente. Pero esa

recreación, al mismo tiempo que necesaria y teológicamente admitida – las entidades – en este caso Eshu- van enseñando paulatinamente a sus adeptos la (o las) maneras de relacionarse con ellas, tiene sus límites y su campo de discusión, en una tradición densa que debe ser respetada. Así, la recreación de las tradiciones, queda también sometida al propio peso de la tradición, tanto como las propias tradiciones religiosas son sometidas al trabajo que los diferentes practicantes realizan sobre ellas. Como en cualquier producción de saber, el saber religioso se encuentra también poblado de continuidades y discontinuidades que tratan en parte de ser conjuradas mediante procesos de objetivación y reflexividad escritos, tales como los generados por el Pai Milton.

PROCESOS DE SUBJETIVACION Y SABERES RELIGIOSOS: A MODO DE CONCLUSION.

Los diversos procesos de subjetivación han sido señalados por Michel Foucault (FOUCAULT, 1999, 1996, 1995, 1976) y polemizados (entre otras) por la comunidad antropológica.

Resulta por demás sugerente, - sin caer en la 'sujetología' tan cuestionada por Marshall Sahlins (SAHLINS, 2000)- comprender que uno de los procesos de subjetivación más relevante estriba en transformarse en sujeto de saber. Sujeto pues de conocimiento, que se encuentra justamente sujetado a un saber que lo constituye como tal. En la episteme antropológica, hemos insistido mucho en las ficciones persuasivas, en las estrategias de verosimilitud textual, en objetivar al subjetivo objetivante, en las representaciones que los investigados construyen sobre los investigadores, en la tentativa de gestar una antropología dialógica que avale que la producción del saber antropológico está conformada tanto por investigadores como por investigados. Al tratar de traer a escena nuestro encuentro etnográfico con el Pai Milton, al tratar de convocar su producción textual, estamos tratado de reforzar las imágenes que muestran las modificaciones que hemos sufridos los investigadores, asumiendo que se pueden poseer varias identidades no

problemáticas – en el sentido de superar ciertos dispositivos de salvaguarda epistemológicos- que otrora eran negadas bajo la supuesta asepsia del investigador, garantía de un saber científico. Hoy sabemos que esa asepsia nunca tuvo lugar (bastaría para ello solamente recordar por un momento los Diarios de Campo de Malinowski).

Dado que en la contemporaneidad, ya podemos arribar a ese saber desde su finitud – es decir, diagnosticándolo como parte de una episteme también finita- es que se ha vuelto mucho más pública el entrecruzamiento de saberes antropológicos y religiosos y la discusión pública de los resultados de dichos entrecruzamientos.

Tal vez lo más dificultoso sea admitir, no que los sujetos investigados posean su propia antropología –cuestión que geertzianamente ya sabemos hace tiempo- sino reconocer que la producción de saber de los sujetos religiosos intervenida por la producción del saber académico, debe hacer un recorrido más amplio que el mero proceso de objetivación de un acto de escritura –que así lo podemos clasificar- como parte de las actividades del ‘nativo’ en cuestión. Se trata de un proceso de reflexividad en la cual los sujetos investigados exigen mucho más que esto: exigen también ser reconocidos como investigadores, si bien no académicos, como productores de saber. Un horizonte de producción de sentido antropológico – y sin abandonar nuestras propias tradiciones académica- estribará, sin duda, en reconocer a los saberes soterrados no en tanto saberes menores, sino como saberes que apelan al diálogo, que requieren de ser integrados a un saber antropológico que solamente podrá seguir haciendo referencia a nativos o informantes, bajo una gestualidad que en poco tiempo correrá el riesgo de ser diagnosticada como etnocéntrica, colonialista, y de producción de asimetrías a partir de los propios intereses del sujeto investigador.

Reconocer la reflexividad del Otro, no significa negar su otredad, ni igualar saberes. Implica reconocer que hay articulaciones en esos diferentes saberes, y que la diferencia, no remite a la jerarquización de unos sobre otros, sino a la elaboración de un necesario espacio de dialogicidad.

REFERENCIAS.

ACOSTA, Milton R. *Contribución al estudio de Eshu*. Montevideo: Impresora Cordón, 1999.

_____. *Contribución al estudio del Batuque. Una religión natural: ni locos, ni raros*. Montevideo: Impresora Cordon, 1996.

_____. *Contribución al estudio de las religiones afrobrasileñas. El candomblé de Ketu*. Montevideo: Impresora Cordón, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1999.

_____. *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1996.

_____. O sujeito e o poder. In. RABINOW, Paul y DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Río de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976

GONÇALVES DA Silva, Vagner. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

GUIGOU, L. Nicolás. Rehaciendo miradas antropológicas: acerca de prácticas y sujetos. *Gazeta de Antropología*, Granada, n.20, dez.2004.

HERVIEU- LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris : Éd. du Cerf, 1993.

HOBBSAWM, E. ; RANGER, T. *The invention of tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

ORO, Ari Pedro; DOS ANJOS, José Carlos; Cunha, Mateus. *A tradição do Baré do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.

_____. (Org.) *Religião e política no Cone Sul*. São Paulo: ATTAR, 2006.

PI HUGARTE, Renzo (Org.) . *Los cultos de posesión en Uruguay*. Montevideo: Banda Oriental, 1998.

SAHLINS, Marshall. Esperando a Foucault, todavía. *Revista Fractal*, México D.F, volumen 5, ano 4, n. 16, enero-marzo, 2000.