EL SINCRETISMO AFRO-BRASILEÑO COMO DESAFÍO A LA EVANGELIZACIÓN*

BOAVENTURA KLOPPENBURG

Por ser indefinido, es el indiferentismo religioso positivo («todas las religiones son buenas») el terreno más propicio para acoger el sincretismo. De los 125 millones de católicos del Brasil, el 85% son apenas ocasionalmente cristianos y participan de modo irregular en la vida cristiana. Viven de hecho en el indiferentismo religioso positivo y, como tales, abiertos a las más variadas formas del sincretismo que les es ofrecido por los movimientos que se denominan «espiritualistas»: espiritismo, umbanda, teosofía, antroposofía, ocultismo, esoterismo, gnosticismo, masonería, «seicho-no-ie», etc. Es la religiosidad vagabundeante del actual «new age». Todos ellos predican la pacífica convivencia en un mismo individuo de elementos tomados de varias religiones para configurar así sincretismos con infinitos matices y rostros. El presente texto se limita a abordar el sincretismo que nace del encuentro de Brasil con Africa.

1. De los 150 millones de habitantes del Brasil, cerca de 8 millones son de color negro y 50 millones de color pardo (esta es la terminología oficial). En estos 58 millones sobreviven los 3 millones de esclavos africanos que durante aproximadamente tres siglos, de 1550 a 1850, fueron llevados a Brasil. Es, no obstante, necesario observar que los esclavos vinieron de diferentes culturas, lenguas y religiones. Esta diversidad de origen marca hasta hoy las diferencias también en el comportamiento religioso de sus descendientes. Básicamente, la población de origen africana en Brasil puede ser dividida en dos grandes grupos étnicos: bantúes y sudaneses.

---

* Texto de la ponencia presentada por el Autor en el Simposio sobre: «El indiferentismo religioso en América Latina a la luz de las relaciones entre cultura y religiosidad», San José de Costa Rica, 17-23 de enero de 1992.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Los bantúes: como grupo linguístico y cultural, el bantú se extiende en Africa desde Camerún hasta el Sur, incluyendo Angola y Congo, las dos regiones de las cuales vino la mayoría de los esclavos de este grupo. De Angola, entonces bajo el dominio portugés, vinieron principalmente los africanos que hablabam *quimbundo* (la lengua más común en aquella nación) y *quicongo* (lengua congoleña). No pocos vinieron también de Congo y Mozambique. Estos esclavos fueron llevados a los puertos de Río de Janeiro (de donde se expandieron hacia los estados del Sur), Bahía, Pernambuco (de donde pasaron hacia otros estados del Nordeste) y San Luis de Maranhao (y de ahí hacia estados del Norte).

Los sudaneses: la población de color de esta cultura vive en la región intertropical africana, entre el desierto del Sahara y el Atlántico (Golfo de Guinea), comprendiendo Chad, Niger y las regiones del golfo: Nigeria, Daomé (hoy Benin), Togo, Costa de Oro (hoy Ghana), Costa de Marfil, extendiéndose hasta Libia, Sierra Leona, Guinea y Senegal. A Brasil vinieron sobre todo de Nigeria (los yorubas o «nagôs»), de Daomé o Benín (los «jejes») y de Costa de Oro (los «fanti-axanti», conocidos también como «minas»). Los yorubas o «nagôs» y los «jejes» fueron a Bahía (en menor escala también a Río de Janeiro y Pernambuco) y los «minas» a Maranhao (algunos a Bahía). Había sudaneses islamizados, como los «hauçás (del Norte de Nigeria) y los mandingas o «malis» (de Sierra Leona), que fueron llevados a Bahía (donde eran conocidos como «males») y Río de Janeiro (allí llamados «alufás»).

2. Muchos afirman que los esclavos fueron forzosamente bautizados en la Iglesia Católica. Es una cuestión histórica que merecería ser estudiada más a fondo. Es cierto, por ejemplo, que los sudaneses islamizados continuaron en Brasil intransigentemente fieles al Corán. No puedo asegurar que hayan sido bautizados. Se dice, por otra parte, que los esclavos fueron generalmente bautizados o al salir de Africa, o al llegar a Brasil, siempre con insuficiente instrucción religiosa cristiana, bien por el simple hecho de no entender el portugés bien a causa del poco tiempo de que disponían los catequistas. Y de esta manera continuaban con sus convicciones religiosas nativas.

No se debe, con todo, afirmar que la evangelización de los esclavos en Brasil no hubiese preocupado a las autoridades de la Iglesia. Las «Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía», propuestas y aprobadas en el Sínodo de 1707 y posteriormente adoptadas por los obispos de todo Brasil, manifiestan ya en los primeros capítulos un notable cuidado por la formación religiosa y cristiana de los esclavos. Llegan incluso a imponer a los señores la obligación de enseñar la doctrina cristiana a los esclavos. En el

Título III, nº 8, viene esta determinación: «Y porque los esclavos de Brasil son los más necesitados de la doctrina cristiana, siendo tantas las naciones y la diversidad de lenguas, que pasan de la gentilidad a este Estado, debemos buscarles todos los medios para ser instruidos en la Fe, o por quien les hable en sus idiomas, o en el nuestro, cuando ellos ya lo puedan entender. Y no hay otro medio más provechoso que el de una instrucción acomodada a su rudeza para entender y barbarie al hablar. Por tanto serán obligados los párrocos a que manden hacer copia (si no bastasen las que mandamos imprimir) de la breve forma de Catecismo, que va en el Título 33, para que sean repartidas por las casas de los feligreses, con el fin de que ellos instruyan a sus esclavos en los misterios de la Fe y doctrina cristiana, según la forma de dicha instrucción, y sus preguntas y respuestas serán examinadas, para que ellos se confiesen y comulguen cristianamente».

Después, en el Título XIV, nn. 50-57, se trata del Bautismo de los esclavos, insistiendo con mucha solicitud en que antes sean bien instruidos. Esta instrucción, sin embargo, no siempre será fácil. El nº 55 habla con realismo cuando dice: «No obstante, porque la experiencia nos ha mostrado que entre los muchos esclavos que hay en este Arzobispado son muchos tan rudos que, poniendo sus señores toda la diligencia posible en enseñarlos, cada vez parece que saben menos, compadeciéndonos de su rusticidad y miseria, damos licencia a los Vicarios y Curas para que, constándoles la diligencia de los señores en enseñarles y la rudeza de los esclavos en aprender, de manera que, aun enseñándoles más, no pudieran aprender más, les puedan administrar los sacramentos». Se insiste, todavía, en el nº 57, que el Bautismo debe ser recibido libremente: «Y en lo que respecta a los esclavos, que vinieron de Guinea, Angola, Costa da Mina, o cualquier otra parte, con más de siete años de edad, aunque no pasen de doce, declaramos que no pueden ser bautizados sin dar para ello su consentimiento». Más adelante, en los nn. 579-583, sigue el texto del Catecismo especial, con este título: «Breve instrucción de los misterios de la Fe acomodada al modo de hablar de los esclavos de Brasil, para ser catequizados por ella».

Pero es evidente que, como esclavos, y también para evitar revueltas organizadas, vivían dispersos y se mezclaban no solo los sudaneses con los bantúes, sino también se dió el encuentro con los indígenas amerindios y con los blancos portugueses. En esta enorme miscelánea de razas, culturas y religiones se dió un proceso de mixtificación con infinitas posibilidades de variaciones y matices. En el siglo XVI los primeros esclavos eran sudaneses (de Guinea). Pero los bantúes, sobre todo los angoleños, eran los más numerosos hasta el final del siglo XVIII, cuando vinieron fuertes contin-

gentes sudaneses de Nigeria, de Daomé y de Costa de Oro. Los bantúes eran también los más permeables a las influencias religiosas externas. Muchos de ellos, particularmente en Minas Gerais y en las zonas rurales del Nordeste, poco a poco, fueron (después más sistemáticamente) evangelizados y se convirtieron en buenos cristianos y sin sincretismo.

Es interesante, además observar que el problema del sincretismo religioso no se dejó sentir hasta el comienzo del siglo XIX, con la llegada de nuevas y abundantes levas de sudaneses, especialmente los yorubas («nagôs») y daometanos («jejes»), religiosamente más estructurados y resistentes que los bantúes. Ellos también tuvieron mucho menos tiempo, muchos de ellos ni siquiera una generación, para una lenta asimilación de los valores del Evangelio. Con la abolición oficial de la esclavitud, en 1888, los negros, ahora libres, sobretodo los que más recientemente habían llegado de Africa, como los «nagôs», comenzaron a reorganizarse según las viejas tradiciones no-cristianas, fuertemente marcados por la creencia en las manifestaciones de los espíritus de sus ancestros (los «orixás») durante los cultos.

Fue entonces cuando surgieron los cultos afro-brasileños marcados por el sincretismo.

3. Entre estos cultos afro-brasileños sobresale el «Candomblé» como el más antiguo y caracterizado. Aunque el «candomblé» tenga origen prevalentemente sudanés («nagô»), la palabra viene del bantú y parece significar culto, alabanza, rezo, invocación y, por extensión, el lugar donde son practicados estos cultos. Otros mantienen que el vocablo viene de la palabra «candombé», una antigua danza con «atabaques» de los esclavos de las haciendas.

La Federación Baiana del Culto Afro-Brasileño (FEBACAB) cuenta con cerca de 5.000 «terreiros» (locales de culto) de «candomblé» afiliados, de todo el estado de Bahía. De los 2.200 «terreiros» afro-brasileños de la ciudad de Salvador (capital de Bahía), poco más de 600 están afiliados a la FEBACAB.

En Salvador, el «candomblé nagô» es el ejemplo típico de aquello que Roger Bastide calificaba como «religión en conserva». Es importante señalar que aun los «candomblés» considerados más puros (o africanos) se consideran estructuralmente ligados a la Iglesia Católica. Las más importantes ceremonias, como la de iniciación, terminan siempre en alguna iglesia católica, si es posible con la asistencia a la Santa Misa. En todos los «terreiros», por más legítimamente africanos que pretendan ser, hay siempre una variedad de estatuas o imágenes de santos de la Iglesia, identificados con algún «orixá» africano, como, por ejemplo, «Oxalá» con el Señor del Buenfín,

«Iemanjá» con Nuestra Señora, «Ogum» con san Antonio (en Bahía) o San Jorge (en Río de Janeiro), etc. Con ocasión del I Congreso de Culto Afro-Brasileño, realizado en Salvador en 1980, los 296 representantes de «terreiros» y centros, de diferentes «naciones», hicieron esta declaración: « Nosotros vamos a la Iglesia católica, entramos delante de la imagen, nos arrodillamos, rezamos, pedimos el beneficio, que obtendremos o no». La Madre Tete, dirigente de la Casa Branca (la casa-madre del «candoblé» brasileño), en una visita pastoral mia, cuando era obispo auxiliar de Salvador, me declaró que era católica. La vieja y venerada Madre Menininha, del Gantois, repetía su irrevocable convicción de ser católica. Olga de Alaketo explicaba en el Encuentro de «naciones de candomblé» en Junio de 1981: «Nosotros somos todos católicos y respetamos la Iglesia». Los que no se consideran católicos son excepción. En los millares de locales de «umbanda», en todo Brasil, es igual sean negros, «pardos» o blancos.Y no simplemente por tradición. Muchas veces se trata de una convicción personal. Se sentirían ofendidos en el caso de que se declarase lo contrario.Y no porque la Iglesia los lisonjee. Ellos saben que son criticados por la Iglesia. Se sienten incluso hostilizados por ella. Un misterioso lazo umbilical los mantiene, no obstante, unidos a la Madre-Iglesia. El pueblo-de-los-creyentes (protestantes) odia a la Iglesia. El pueblo-de-los-santos la ama. Esta diferencia fundamental debe marcar también nuestra actitud evangelizadora hacia unos y hacia otros.

Estamos ante el sincretismo afro-católico-brasileño.

4. Pero ver en este sincretismo simplemente la identificación de los «orixás» con los santos católicos, sería una comprensión excesivamente superficial. El sincretismo nació del encuentro de la religiosidad africana con el catolicismo popular portugués del tiempo colonial, centrado principalmente en los sacramentos, en las devociones y en las fiestas. En estos tres campos el africano reencontraba elementos de su propia religión. Numerosos efectos atribuidos por los católicos a los santos (protectores o patronos de determinados sectores de la vida o de la naturaleza) eran igualmente atribuidos por los africanos a sus «orixás». El africano no sentía entonces problemas especialmente graves en identificarse con aquel tipo de catolicismo. El gusto por las fiestas ruidosas y por las imágenes, la riqueza de las ceremonias litúrgicas con sus cantos, el valor dado a las autoridades religiosas y a la tradición, la doctrina sobre los ángeles de la guarda y los demonios, el sentido positivo dado a la vida y a la comunidad, el principio de la mediación (era especialmente en este punto donde el «orixá» se aproximaba al santo) y de la comunidad de los santos, todo eso no era tanta novedad para el africano hecho católico sin mucha instrucción previa. Era en-

tonces principalmente en estos puntos donde se realizó el encuentro sobre el cual se estableció el sincretismo. Una religión inicialmente impuesta (si es verdad que hubo imposición) puede ser después interiormente aceptada con sinceridad y convicción, tal como sucedió con muchas «naciones» de Europa al final del primer milenio.

El sincretismo como puro disfraz para burlar la represión colonial, como piensan algunos, no hubiese resistido tanto tiempo. El camuflaje de la creencia en los «orixás» con el fin de esconder las religiones africanas parece ser una interpretación apresurada que desconoce sus raíces históricas. El conocimiento histórico del catolicismo popular portugués de la época colonial, cuando vinieron los esclavos, es un punto de referencia esencial para entender e interpretar correctamente el fenómeno del sincretismo, que hoy nos parece curioso, contradictorio e inaceptable. La máscara colonial era mucho más que un simple recurso estratégico para que el esclavo se liberase de posibles persecuciones.

Y por no ser un simple disfraz del negro amedrentado, el sincretismo penetró profundamente en el alma de sus descendientes. Y para acabar con él no será suficiente un documento de recusación de algunas conocidas madres-de-santo. Nuestro pueblo-de-los-santos no las acompañará con tanta facilidad. Y proclamar el «candomblé» liberado del sincretismo, sería lo mismo que romper con la Iglesia Católica y declararse no-cristiano. Jamás lo harán la gran mayoría de nuestras madres-de-santo y sus millares de adeptos. Hágase un trabajo de purificación de lo contradictorio. Acábese con los aspectos absurdos del sincretismo. Y tendremos un ejemplo de hermosa inculturación del Evangelio en la vida de los descendientes de nuestros esclavos. También nuestro pueblo-de-los-santos tiene la capacidad y el derecho de ser auténticamente cristiano, redimido por Cristo nuestro Señor del Buenfín.

Para entender el tono polémico de las líneas anteriores, daré rápidas informaciones sobre la II Conferencia Mundial de Tradición de los «Orixás» y Cultura, realizada del 17 al 23 de Julio de 1983 en Salvador, en el cual estuve presente. El congreso consiguió reunir 1.600 personas interesadas. En ella estuvieron «sacerdotes» de todos los países de América donde existe el sistema Orixá. Su preocupación central era: ¿cómo conferir al «candomblé» la condición de religión respetada y mundialmente reconocida? Su finalidad: consolidar la religión de los «orixás» y hacer que sea reconocida como religión y no como mera atracción folklórica o turística. Reflejando el pensamiento dominante de los representantes de los cultos afros, Madre Stella, del Apô Afonjá, declaró «llegada la hora de asumir seriamente la Tradición Orixá en todo el mundo y de acabar con esa visión

folklórica y con el sincretismo». Los congresistas aprobaron una moción sobre el sincretismo, en la cual se enfatiza que «los fieles del «candomblé» deben enorgullecerse de él como una religión». Se afirmaba que en el pasado el sincretismo tenía su razón de ser como protección, camuflaje o máscara; pero que hoy eso ya no es necesario. La tesis dominante era la lucha contra el sincretismo con la consiguiente ruptura con la Iglesia católica.

En este sentido algunas influyentes madres-de-santo de Salvador hicieron después del Congreso dos declaraciones de ruptura. Pero el presidente de la Federación Baiana de Culto Afro-Brasileño, Esmeraldo Emérito de Santana, de origen angoleño, no consideró que el fin del sincretismo estuviese en la desvinculación de la Iglesia Católica y declaró: «Todas las «baianas» continuarán participando activamente de cualquier manifestación religiosa». Hizo saber que la Federación no tiene nada contra la Iglesia. Y enfatizó: «Un pequeño grupo de personas que declaró su ruptura con la Iglesia, no está debidamente acreditado para hablar en nombre de cerca de 3.000 «babalorixás». Contra la recusación del sincretismo hubo aun otro tipo de reacción: Luís da Muroçoca, «babalorixá» del «terreiro» Ilé Axé Ogum, aclaró: «Yo sé que el Señor del Buenfín no es Oxalá, pero nadie me va a quitar su imagen de mi «peji»; y adelantó que continuará yendo a la Misa los viernes en la iglesia del Buenfín y mantendrá también la costumbre de rezar en la iglesia de san Antonio de la Barra los martes, día de Ogum: «Hago esto desde niño, era lo que nuestros abuelos nos enseñaron».

Esta fue de hecho la actitud posterior de todo el pueblo-de-los-santos. Pues una de sus características es precisamente su tradicionalismo.

5. El sincretismo religioso afro-espiritista-católico, que se considera católico pero que vive independiente de la Iglesia, puede hallarse también en otros estados de Brasil, sea bajo la denominación de «candomblé» (que comenzó en Salvador, pero se propaga por Brasil), sea bajo otros nombres como «batuque» (en Río Grande del Sur), «tambor» (en Maranhao), «xangô» (en Pernambuco, Alagoas, Sergipe o Paraíba), «toré» (en Sergipe), «pajelança» (en la Amazonia), «catimbó» (en Río Grande del Norte) y «macumba» (en Río de Janeiro). Sus componentes son variados, predominando ora el sudanés, ora el bantú, ora el amerindio o «el caboclo», ora el espiritismo, ora el catolicismo popular, pero siempre todo eso junto en todos. Y casi todos se proclaman invariablemente católicos.

«Macumba» es, tal vez, al menos en el Sur de Brasil y en el exterior de la nación, el nombre más conocido para los cultos afro-brasileños. «Macumba» es una vara de «ipe» o bambú, llena de dientes, con lazos de cinta

en una de las puntas, en la cual el individuo, con dos varitas finas, fricciona sobre los dientes, teniendo una de las puntas de las varas apoyada en el vientre y otra en la pared. A comienzos de siglo esta palabra comenzó a ser usada para designar los cultos africanos de raíz bantú (culto de los antepasados, con evocación de los «pretos velhos» o «negros viejos», como en el espiritismo) e indígena (con la supuesta manifestación de los «caboclos» o «mestizos»), todo constantemente bañado en las aguas del catolicismo popular (con la devoción a los santos) y alimentado por libros de brujería europea (como «El libro de San Cipriano»). Del encuentro de esta «macumba» carioca con el espiritismo francés de Allan Kardec (pseudónimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, fallecido en Paris en 1869), surgirá el movimiento religioso más popular del Brasil actual: la «umbanda», un modo brasileño de ser espiritista.

6. La «Umbanda» (palabra de origen bantú que significa el jefe del culto) es hoy el movimiento religioso heterodoxo más popular de Brasil. Nació del espiritismo de Allan Kardec («kardecismo») introducido en Brasil a partir de 1865 y vivido como religión basada en la evocación de las almas de los fallecidos y en la doctrina de la reencarnación.

La «umbanda» apareció primero en Niterói (estado de Río de Janeiro) de un grupo espiritista orientado por Zélio de Moraes. Insatisfecho con el elitismo de las prácticas kardecistas, el grupo comenzó a visitar «terreiros» de cultos africanos localizados en los barrios populares de los alrededores de Río de Janeiro. Todos ellos eran blancos de clase media: funcionarios públicos, comerciantes, militares, profesionales liberales. Se dió entonces el encuentro del kardecismo francés con la religión africana de origen bantú, caracterizado por el culto a los antepasados o ancestros, que eran evocados según el modo espiritista y se manifestaban durante el ritual africano.

Parecía evidente la afinidad entre espiritismo y el culto bantú. Ritual y doctrinalmente pobre, la práctica «banta» («macumba») ya se había enriquecido con elementos del culto «nagô» («candomblé»), sobretodo por la adopción de «orixás» yorubanos (también ancestrales, aunque de cierta categoría y después de un proceso de ancestralización), aunque sin dejar de estar siempre centrado en la evocación de sus propios antepasados, que ya entonces se manifestaban bien como «negros viejos», bien como «mestizos», bien como «criaturas». Para entonces ya se había realizado también el sincretismo del culto africano (sudanés y bantú) con la religiosidad popular católica.

Los kardecistas insatisfechos pasarán a preferir las entidades que se manifestaban en los cultos bantúes como más competentes en las curacio-

nes y en el tratamiento de dolencias y en la solución de otros problemas humanos. Los ritos africanos les parecían más estimulantes y dramáticos que el seco y monótono ceremonial kardecista (espiritismo «de mesa»). Pero no aceptaban ritos que incluyesen sacrificios de animales y la presencia de espíritus tenebrosos (los «exus). Ni estaban de acuerdo con las borracheras y la explotación económica de los clientes. La costosa ropa sagrada femenina (de las «baianas») fue sustituida por un higiénico delantal blanco, incentivándose también el uso de las zapatillas en lugar de bailar descalzo. Se simplificó el culto, la fumigación y los saludos del altar.

Hubo, pues, un proceso de desafricanización del rito bantú-nagô. Fieles al cuerpo doctrinario del kardecismo, Zélio de Moraes y sus compañeros adoptarán el rito de sabor africano y comenzarán a confabularse con Pretos Velhos y Caboclos de otros lugares.

De esta manera surgió el espiritismo de «umbanda» o, simplemente, «umbanda». Aunque sea catalogado como «afro-brasileño», es verdaderamente practicado también por gente de origen europeo y comienza a ser propagado por los países vecinos, sobre todo en Uruguay, Argentina y Paraguay. El movimiento «new age» lo llevó también a Estados Unidos y Europa...

Pero la «umbanda» desafricanizada de los blancos no fue aceptada por numerosos grupos más apegados a las tradiciones africanas. Conservando la palabra «umbanda» como denominador común, fundaron otros «terreiros», cada cual según su voluntad, sin orden y sin jefe, en una espontánea creatividad. Y los «terreiros» comenzaron a abundar. Constituyeron nuevas federaciones y confederaciones que nadie puede contar y mucho menos controlar.

¿Cuántos son los «terreiros» y los adeptos en Brasil? Hay quien habla de 300.000 «terreiros» y 40 millones de adeptos. La verdad es que nadie está en condiciones de informar con exactitud del número de los «umbandistas». La razón es muy simple: la absoluta mayoría de los practicantes y simpatizantes de la «umbanda» continúa afirmando su identidad católica. Tan sólo los «umbandistas» declaradamente espiritistas, marcados por un kardecismo desvinculado de la Iglesia Católica, niegan su condición católica. La gran masa popular se adhiere a un «umbandismo» más africano poco kardequizado, con evidente fachada católica. En ellos perdura la conciencia de ser católicos, aunque al modo africano. El cordón umbilical que los liga a la Madre Iglesia hasta el presente no fue cortado. La caña quebrada no rompió y la mecha humeante aún no se apagó (cf. Mt 12,20).

7. Los desafíos pastorales ante el sincretismo afro-brasileño no son pocos. Estos parecen ser los principales:

a) El mencionado cordón umbilical que aún liga a millones de brasileños con la Iglesia Católica debe ser considerado como necesario punto de partida para cualquier tipo de acción evangelizadora en el universo brasileño ligado al sincretismo. Casi todos ellos solicitan espontáneamente de la Iglesia Católica el sacramento del Bautismo para sus hijos. Muchos evangelizadores opinan que no debemos bautizar a estos niños. Pero sería como cortar el cordón umbilical. Produciría en los no-bautizados una actitud de definitivo alejamiento de la Iglesia. Entonces serían simplemente paganos. Serían presa fácil de los enviados de las sectas. En tanto en cuanto mantengamos el lazo umbilical, tendremos siempre un espontáneo contacto pastoral con ellos. Pues, con la conciencia expresa de ser católicos, ellos esperan y hasta desean nuestro encuentro pastoral, desconfiando de los emisarios de las sectas. No debemos desconocer esta realidad de orden sobrenatural: cualquiera que sea el motivo de los padres al traer a sus hijos para recibir el sacramento, el sacramento no deja de ser siempre el válido sacramento de la regeneración por el cual la criatura es purificada de la mancha del pecado original, recibe la filiación divina, se convierte en templo vivo del Espíritu Santo, partícipe de la naturaleza divina y miembro del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Regenerado por el divino Redentor mediante la Iglesia, se establece entre el bautizado y la Iglesia un vínculo como entre hijo y madre y al mismo tiempo un lazo de fraternidad con los demás renacidos en el Señor. Es cierto que el Derecho canónico determina en el canon 868 para el bautismo de un niño que «haya fundada esperanza de que será educado en la religión católica». En el presente caso, la «fundada esperanza» es tal vez tenue. Todo dependerá de la organización de la propia pastoral del Bautismo. La preparación para el bautismo, cuando se trata de niños, se refiere especialmente a los padres y padrinos. Esta preparación debe consistir no sólo en una sumaria transmisión de la doctrina, sino que deberá ser también oportunidad privilegiada de colocar a los padres del niño en contacto con cristianos que se esfuerzan por vivir el Evangelio y de esta manera dar testimonio de la fe. El objetivo principal de la preparación no es tanto aumentar en los padres del niño el conocimiento teórico del cristianismo cuanto encender en ellos o reanimar o intensificar la llama de la fe.

b) El proceso de inculturación es ciertamente un desafío mayor, sobretodo cuando el evangelizador de cultura predominantemente europea se ve colocado delante de gente de cultura africana. Se afirma con facilidad que el africano es por su naturaleza extrovertido, dinámico, efusivo y bu-

llanguero en la manifestación de su vida religiosa; y que, por este motivo, su liturgia cristiana debería tener también tales características. Sin querer oponerme a los imperativos de la inculturación, observo que en los Estados Unidos los negros evangelizados por el protestantismo (baptistas) viven sinceramente su religiosidad de modo bastante austero, sobrio y frío. En Brasil, sobre todo en las parroquias antiguas con fuerte mayoría de negros angoleños y varios siglos de vida cristiana católica, es casi nulo el sincretismo, ni se percibe la necesidad de una inculturación tal que exija profundas modificaciones en la liturgia hasta el punto de postular un rito propio. En Brasil ya no es suficiente estar delante de negros para estar también delante de alguna cultura africana. Como no basta estar delante de alemanes o italianos para encontrarnos con alguna cultura alemana o italiana. La pacífica convivencia durante varias generaciones con otras culturas modifica el comportamiento cultural de la gente. Solamente pequeños grupos de alemanes llegados más recientemente procuran todavía fomentar su cultura originaria. Sirva este ejemplo: hasta fines de 1991 mantuvimos en la catedral de Novo Hamburgo una celebración eucarística en alemán. Pero el número de interesados era tan exiguo, a pesar de la cantidad de descendientes de alemanes, que no valía la pena continuar. Algo semejante podrá ocurrir también con los africanos de larga estancia en Brasil. No niego, sin embargo, que los agitados cultos en los «terreiros umbandistas» y «candomblecistas» estén introduciendo un comportamiento religioso que pide algún tipo de inculturación en nuestra acción evangelizadora.

c) La tendencia al tradicionalismo, muy notable en los descendientes de los africanos, puede tener dos efectos: fidelidad a las antiguas tradiciones (y en este sentido asistimos actualmente en Brasil a un movimiento llamado «conciencia negra», con espíritu proselitista y aires de racismo, que tiende a identificar simplemente el «nagô» con lo africano) y fidelidad a la conciencia cristiana católica, que, no obstante, deberá ser constantemente vivificada para evitar que su catolicismo se transforme en una religión en conserva.

d) En nuestro encuentro evangelizador con la gente del «candomblé» no debemos pensar ingenuamente que ellos de hecho tienen una mentalidad cristiana. La hermana Franziska Rehbein hizo una oportuna investigación sobre la «salvación en la religión «nagô» a la luz de la teología cristiana». Ella hizo el estudio con pronunciada simpatía por los «candomblecistas». El núcleo de la obra está en el estudio de la concepción que los «nagôs» en Bahía tienen de la salvación y en la confrontación de esta concepción afro-brasileña con los contenidos de la fe cristiana. Las múltiples «rupturas» y hasta «profundas rupturas» entre la concepción «candomblecista» y la fe cristiana, que la Hermana no se cansa de apuntar, muestran que

los adeptos de este culto afro-brasileño, que se propaga cada día más por Brasil (sólo en el municipio de Sao Paulo hay más de 3.000 «terreiros» de «candomblé», al lado de los 15.000 locales «umbandistas»), de hecho no son cristianos, aunque presenten una fachada del heredado catolicismo popular. Las numerosas lagunas religiosas en el culto «nagô», por ella apuntadas, son preciosas pistas pastorales que indican los puntos más importantes en los cuales debe inserirse nuestra acción evangelizadora. Sería útil elaborar un elenco sistemático de estas lagunas, con la indicación clara del mensaje cristiano capaz de rellenar los vacíos sentidos también por las almas de origen africano que, como nos recordaba el Papa Juan Pablo II, hablando en Salvador, tienen derecho a los beneficios de la Redención operada por Cristo Jesús.

e) Dada la difusión de la doctrina reencarnacionista en los medios «umbandistas» su evangelización se ve desafiada por una serie de negaciones de artículos de la fe fundamentales de la auténtica vida cristiana, modificando radicalmente la soteriología. La evangelización entre ellos deberá centrar su catequesis sobre la fe en nuestra redención por el misterio pascual.

f) Como la «umbanda» es de hecho un modo brasileño de ser espiritista y considerando que el espiritismo tiene su razón de ser en la práctica de la (supuesta) evocación de los fallecidos, encuentra la pastoral evangelizadora en los ambientes «umbandistas» los mismos desafíos que nos hacían los espiritistas. Ellos no son materialistas. Incluso exageran el espiritualismo. Todos los temas relacionados con la vida después de la muerte serán, por eso, siempre de gran interés para nuestro pueblo afectado por la masiva presencia de la «umbanda» en medio de él. Deberá haber una mayor explicitación cristiana sobre nuestras relaciones con los difuntos.

g) El motivo más fuerte que lleva al pueblo a los «terreiros» afro-brasileños y a los centros espiritistas y «umbandistas», es la esperanza de poder resolver sus problemas, principalmente los de salud, mediante la provocada y perceptible intervención del más allá. Es la tentación de la magia. La evangelización no puede ni aprobar ni tolerar semejante práctica, tan rigurosamente y repetidas veces prohibida por Dios. Al mismo tiempo esta masiva búsqueda de la magia no deja de ser la manifestación del deseo de señales sensibles en la ayuda religiosa para la solución de los problemas humanos. La Iglesia ofrece para esto los sacramentales. El contacto evangelizador con los que frecuentan tales «terreiros» y centros debería aprovechar mucho más la riqueza de los sacramentales que ahora nos es ofrecida por el nuevo Ritual de Bendiciones.

Mons. Boaventura Kloppenburg
Obispo de Novo Hamburgo
BRASIL